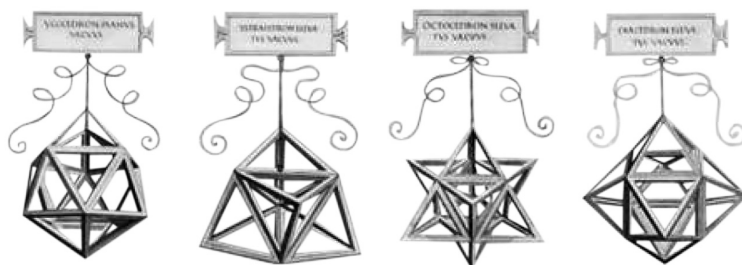


ACCADEMIA AMBROSIANA

CLASSE DI STUDI SUL VICINO ORIENTE  
Sezione Araba, Armena, Ebraica, Siriaca



LE SACRE SCRITTURE  
E LE LORO INTERPRETAZIONI

---

L'ENCICLOPEDIA DEI FRATELLI DELLA PURITÀ

a cura di  
Carmela Baffioni  
Anna Passoni Dell'Acqua  
Rosa Bianca Finazzi  
Paolo Nicelli  
Emidio Vergani

BIBLIOTECA AMBROSIANA  
BULZONI EDITORE

ISBN 978-88-7870-990-4

La collana «Orientalia Ambrosiana» è in distribuzione presso l'Editore Bulzoni.  
Per l'acquisto di singoli volumi e la sottoscrizione di un ordine continuativo rivolgersi al medesimo.

Comitato scientifico	Carmela Baffioni (Italia), Malachi Beit Arié (Israele), Gianantonio Borgonovo (Italia), Sebastian P. Brock (UK), Valentina Calzolari (Svizzera), Paul Géhin (Francia), Gabriella Uluhogian (Italia), Jan Just Witkam (Olanda)
<i>Direttore</i>	Pier Francesco Fumagalli
Segreteria di redazione	Carmela Baffioni (Arabistica), Rosa Bianca Finazzi (Armenistica), Anna Passoni Dell'Acqua (Ebraistica), Emidio Vergani (Siriaca)
Coordinamento editoriale	Clara Bulfoni

© 2015  
Veneranda Biblioteca Ambrosiana  
20123 Milano (Italy) - Piazza Pio XI, 2  
Proprietà letteraria e artistica riservata

Bulzoni Editore  
00185 Roma, via dei Viburni, 14  
<http://bulzoni.it>  
e-mail: [bulzoni@bulzoni.it](mailto:bulzoni@bulzoni.it)

## SOMMARIO

### *Introduzione*

PIER FRANCESCO FUMAGALLI.....	pag.	VII
-------------------------------	------	-----

### *Esegesi ebraica*

ALEXANDER ROFÉ		
<i>Antiche interpretazioni ebraiche della Bibbia.....</i>	pag.	3
GIUSEPPE LARAS		
<i>I LXX nella tradizione talmudica .....</i>	»	13
GIANCARLO LACERENZA		
<i>L'esegesi altomedievale ebraica di Genesi 1, 26:</i>		
<i>«facciamo l'uomo a nostra immagine» .....</i>	»	19

### *Interpretazioni islamiche delle Scritture*

MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI		
<i>Violence et Écriture aux débuts de l'Islam.</i>		
<i>Nouvelles problématisations à travers l'étude</i>		
<i>de quelques textes anciens.....</i>	pag.	35
WILFERD MADELUNG		
<i>The Koran and the Kingdom of God.....</i>	»	63
SABINE SCHMIDTKE		
<i>The Muslim reception of the Bible:</i>		
<i>Al-Māwardī and his Kitāb A'lām an-Nubuwwa.....</i>	»	71
JOSEF VAN ESS		
<i>The Quran and its audience. An external observer's report .....</i>	»	99

### *Le sacre Scritture e loro interpretazioni*

- DICKRAN KOUYMIJIAN  
*Some iconographical questions about the Christ Cycle  
in Armenian manuscripts and early printed books*.....pag. 121
- S. PETER COWE  
*Rhetoric, theology, and Antiochene exegesis  
in the Armenian version of Lamentations*..... » 143
- PAOLO LUCCA  
*Il testo armeno dell'Antico Testamento:  
problemi e tecniche di edizione* ..... » 167

### *Generi letterari e ricezione biblica*

- CRAIG E. MORRISON  
*La Peshitta: traduzione come interpretazione* .....pag. 195
- MANUEL NIN  
*L'interpretazione liturgica della Sacra Scrittura  
nella tradizione siriana*..... » 209
- ALESSANDRO MENGOZZI  
*Écriture et Écritures dans les poèmes dialogués syriaques*..... » 227
- ALISON SALVESEN  
*Jacob of Edessa's version of Scripture  
in relation to his exegetical interests* ..... » 239

### *Ricerche e approfondimenti L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità*

- PAOLO NICELLI  
*Sulle Scienze Naturali.  
Un'edizione critica delle epistole 15-21 dei Fratelli  
della Purità edite e tradotte da Carmela Baffioni*.....pag. 257
- CARMELA BAFFIONI  
*Le epistole naturali nell'Enciclopedia dei Fratelli della Purezza.  
La nuova edizione critica delle epistole 15-21*..... » 259
- ANTONELLA STRAFACE  
*Sapientia Fidei, la via che porta alla salvezza:  
una visione ismā 'līta*..... » 281

MAURO ZONTA

*L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità come fonte  
e modello delle enciclopedie filosofiche ebraiche  
dei secoli XII-XIII* ..... » 287

*Abstracts* ..... pag. 297

*Annuario accademico 2014/2015*

STATUTO DELL'ACCADEMIA AMBROSIANA ..... pag. 311

*Statute of the Ambrosian Academy* ..... » 315

Regolamento ..... » 319

Inaugurazione dell'Anno Accademico, 22 ottobre 2014 ..... » 324

CARDINALE ANGELO SCOLA

*L'Accademia Ambrosiana e il nuovo umanesimo a Milano* .... » 325

FRANCO BUZZI

*Fede e cultura a servizio della persona* ..... » 331

RENDICONTI ACCADEMICI ..... » 337

ACCADEMICI AMBROSIANI ..... » 355

INDICI

*Indice dei nomi di persona* ..... pag. 365

L'ESEGESI ALTOMEDIEVALE EBRAICA DI *GENESI* 1:26  
«FACCIAMO L'UOMO A NOSTRA IMMAGINE»

הוא היה אומר, חביב אדם שנברא בצלם;  
חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר  
"כי בצלם אלוהים עשה את האדם"

Egli ('Aqiva) diceva anche: «Amato è l'uomo, perché creato *b<sup>e</sup>-selem*; (ma) amore ancor più grande è avergli fatto sapere di essere stato creato *b<sup>e</sup>-selem*, com'è detto: "poiché ha fatto l'uomo a forma di Dio (*b<sup>e</sup>-selem 'Elohim*)"».

mAvot 3:14

All'interno del primo racconto della creazione – espresso in Gen 1-2:3 (o secondo altri, 1-2:4a) – vi è la pietra di fondazione di un edificio sviluppatosi in maniera straordinariamente robusta sia nell'esegesi ebraica sia in quella cristiana. Si tratta dello scarno versetto, o poco più, riguardante il sesto giorno della creazione, dedicato alla formazione degli esseri viventi e al cui inizio si legge, secondo il testo ebraico masoretico: *וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִדְמוּתֵנוּ b<sup>e</sup>-šalmenū kī-d<sup>e</sup>mūtenū*<sup>1</sup>.

Molti sono forse più abituati a sentire questa frase in una forma simile a quella che, per ora, mutuo dalla traduzione della vecchia CEI (1974): «E Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza"» (e poi proseguendo: "e dōmini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra")<sup>2</sup>. Comincerei tuttavia subito col dire che, quanto al concetto di "immagine e somiglianza", questo tipo di traduzione – che peraltro si ritrova in varie lingue e versioni moderne, quasi tutte dipendenti, più o meno indirettamente e consapevolmente, dall'espressione geronimiana *ad*

<sup>1</sup> Per il testo ebraico biblico faccio riferimento alla BHS<sup>5</sup> (per la LXX all'edizione di Göttingen) e tutte le traduzioni dall'ebraico biblico e post-biblico qui inserite, se non diversamente indicato – come nel passo in epigrafe – sono mie.

<sup>2</sup> וַיֹּדֵד בְּדַגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבִהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ (che io sappia, il plurale וַיֹּדֵד lett. «e dominino» non ha ancora trovato una spiegazione adeguata).

*imaginem et similitudinem nostram* (a sua volta ricalcata sulla LXX, κατ' εικόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν) – ci conduce immediatamente fuori strada, almeno quanto alle più probabili accezioni di termini quali *selem* e *d<sup>e</sup>mûṭ*, per i quali – fatti i debiti confronti con i dati lessicali rinvenuti entro gli ambiti testuali, per lo più epigrafici, del Vicino Oriente antico (la cui interpretazione e proiezione sul lessico biblico è peraltro sempre da accogliere con cautela e con le dovute riserve) ci conduce semmai più verso i concetti, rispettivamente, non di “immagine e somiglianza”, ma di “forma” (*selem*, סֵלֶם) e di “immagine” (*d<sup>e</sup>mûṭ*, דְּמוּת)<sup>3</sup>.

La differenza concettuale, semantica e lessicale fra “immagine” e “forma” (così come fra “somiglianza” e “aspetto”), dovrà essere tenuta presente quando, nell'esaminare i diversi approcci esegetici applicati, nel corso del tempo, a Gen 1:26 e ai passi immediatamente collegati, sull'uso di סֵלֶם e/o di דְּמוּת (ossia Gen 5:1-3 e Gen 9:6)<sup>4</sup> riscontriamo che, almeno sin da Filone di Alessandria (20 a.e.v. - c.a 45 e.v.), l'idea ha cominciato a lottare contro la materia o la sostanza, tramite l'interpretazione non letterale ma allegorica del passo, secondo la quale, come si vede in Filone stesso, questa “somiglianza” non avrebbe nulla a che fare con il corpo, ma si riferirebbe invece all'intelletto<sup>5</sup>. In altri testi in cui si tocca lo stesso tema, in base al doppio racconto della creazione Filone argomenta l'esistenza di due tipi

<sup>3</sup> L'elaborazione di questa comparazione richiederebbe uno spazio assai ampio. Mi limito pertanto a rimandare, per un primo approccio, ai lemmi דְּמוּת e סֵלֶם in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN *et al.* (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973-2001 (TWT; anche nell'ed. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1988-2010); e in W.A. VAN GEMEREN *et al.* (ed.), *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids MI, Zondervan, 1997 (NIDOTTE). Quanto sia ancora percepito come un campo aperto il tema della corporeità (o incorporeità) divina nel contesto religioso dell'Israele antico, oltre che nelle sue connessioni canaanaitiche e mesopotamiche, si può scorgere dalle reazioni allo studio abbastanza recente di B.D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge U.P. 2009, in cui si evidenziano ampie tracce di concezioni corporeiste nella Bibbia ebraica.

<sup>4</sup> Gen 5:1, Dio crea l'uomo secondo l'immagine divina (בְּדְמוּת אֱלֹהִים *bi-d<sup>e</sup>mûṭ 'Elohîm*); 5:3, generazione del primo figlio di Adamo, Seth, secondo il suo stesso aspetto e forma (בְּדְמוּתוֹ וּבְצַלְמוֹ, *bi-d<sup>e</sup>mûṭô k<sup>e</sup>-šalmô*); 9:6, intangibilità del sangue umano versato, perché l'uomo è stato fatto secondo la forma divina (בְּצַלְמוֹ אֱלֹהִים, *b<sup>e</sup>-šelem 'Elohîm*). Il più importante contributo sullo studio di Gen 1:26 e passi collegati in rapporto al lessico impiegato, non recentissimo ma per molti versi forse l'ultimo realmente innovativo, è D.J.A. CLINES, *The Image of God in Man*, «Tyndale Bulletin» 19 (1968), pp. 53-103 (anche rist. come *Humanity as the Image of God*, in ID., *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967-1998*, II, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 447-497). In questa indagine, com'è noto, Clines ha proposto di considerare la preposizione *b<sup>e</sup>-* con un'accezione che permetterebbe d'interpretare che l'uomo (e cioè il genere umano) sarebbe stato creato per costituire esso stesso la forma di Dio, corpo visibile della sua realtà ultrasensibile.

<sup>5</sup> FILONE, *Allegoriae legum* I xii 21. Per questo brano e altri sulla posizione filoniana al riguardo, caratteristica anche nell'uso della metafora (forse d'ispirazione platonica, ma forse già presente in Gb 37:7) dell'uomo come “conio” rispetto a Dio “sigillo” o matrice, cfr. A. ALTMANN, *Homo Imago Dei in Jewish and Christian Theology*, «Journal of Religion» 48 (1968), pp. 235-259: 240-242.

differenziati di “uomo”: quello celeste (di Gen 1), della stessa “forma” del Logos, incorruttibile e senza materia; e l'uomo “terrestre” (di Gen 2), corruttibile e legato alla materia<sup>6</sup>.

Ci troviamo di fronte, dunque, all'assestamento di un'interpretazione quanto meno duplice del passo biblico, su cui si può riassumere che, se si è partiti da una visione concreta e antropomorfica del rapporto e della dipendenza uomo-Dio (si vedano i summenzionati significati di אָלֶם וְדָמִית (צֶלֶם)), si è poi passati alla loro negazione, non senza l'influsso del razionalismo aristotelico; approccio quest'ultimo che tuttavia non aveva alcun valore per gli omelisti e i commentatori ebrei della tarda antichità e dell'alto medioevo – i quali peraltro non conoscevano o disconoscevano le opinioni di Filone – dal momento che, in vari passi della prima letteratura rabbinica, appare non solo scontato che Dio abbia una propria corporeità; ma anche emerge chiaramente dalla letteratura talmudica e midrashica la concezione di una relazione esplicita fra forma umana e forma divina; o se si preferisce, in termini di scolastica medievale, fra *imago hominis* e *imago Dei*<sup>7</sup>.

Alcuni passi della Mišnah già implicano un approccio abbastanza sofisticato all'idea di uomo come immagine divina. In un passo (m*Sanhedrin* 4:5) dal contenuto apparentemente tutt'altro che teologico, ma halakhico – e più che giuridico, giudiziario (siamo nel contesto di un modello di perorazione alla corte nel giudizio su un reato in cui vi sia possibilità di pena di morte)<sup>8</sup> — l'idea soggiacente è che l'uomo sia sempre unico nella sua irripetibilità, in quanto “impresso” in forma sempre diversa a partire dalla sua matrice (ossia il primo Adamo), il quale aveva in sé la forma divina. Egesi che si ricollega e illumina indirettamente anche Gen 9:6, riguardante il rapporto fra spargimento di sangue umano e valore dell'uomo in quanto immagine (*selem*) della divinità<sup>9</sup>.

Ai Padri cristiani, sia greci sia latini, era ben chiaro che i termini *selem* e *d<sup>e</sup>mût* non fossero sinonimi, né tanto meno interscambiabili, già guardando ai loro adattamenti lessicali nella LXX e nella Vulgata: rispettivamente εἰκὼν e ὁμοίωσις, *imago* e *similitudo*. La sussistenza di un problema semantico, però, collegato soprattutto a *selem*, con il suo ineludibile valore antropomorfizzante, si percepisce abbastanza chiaramente, in ambito giudaico, nelle versioni aramaiche dei Targumim: ove il tentativo di evitare

<sup>6</sup> FILONE, *De opificio mundi* 69-71. Per le difficoltà e l'importanza di questo passo, D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana: uno studio d'insieme*, Milano, Vita e Pensiero, 1999 (trad. it. di *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen, Van Gorcum, 1993), p. 265.

<sup>7</sup> A. GOSHEN-GOTTSTEIN, *The Body as Image of God in Rabbinic Literature*, «Harvard Theological Review» 87 (1994), pp. 171-195: 172-174.

<sup>8</sup> Brano peraltro piuttosto celebre, perché include il famoso enunciato (rilevante, come vedremo fra poco, anche per il nostro tema): «chi uccide un uomo uccide il mondo intero e chi preserva un uomo preserva un intero mondo».

<sup>9</sup> ALTMANN, *Homo Imago Dei*, pp. 242-243.



*selem*, insieme a molte altre espressioni antropomorfe collegate alla rappresentazione della divinità nella Bibbia ebraica, si riscontra nettamente nel targum Yerusalmi I (o Pseudo-Yehonathan), nel testo del Neofiti I e anche in Onqelos, sebbene – in quest’ultimo caso – in misura minore<sup>10</sup>. Non potendo compiere qui un *excursus* puntuale sull’elaborazione del tema nella letteratura dell’età amoraica – che pure cronologicamente rientrerebbe in buona parte nella prima fase dell’alto Medioevo, per la cui scansione faccio riferimento al periodo compreso fra il 476 e 1100 e.v. circa – proveremo invece, in questa sede, a considerare come hanno letto quegli stessi temi alcuni commentatori e pensatori del mondo ebraico attivi al principio della cosiddetta “Età di mezzo”.

## 1. PREMESSE

Sia prima che dopo Maimonide (m. 1204) vi è stata all’interno della teologia e del pensiero ebraico una dura battaglia, talora dai toni molto aspri, sul problema del considerare, o meno, come eretici (*minîm*) coloro che sostenevano l’attribuzione al Creatore di un corpo più meno visibile, più o meno solido, gassoso o evanescente. Già un secolo prima di Maimonide, Rashî (m. 1105) proprio commentando Gen 1:26 e i passi a esso collegati nel suo *Perûš ‘al ha-Tôrah*, se quanto al plurale «Facciamo l’uomo» sembra accogliere la diffusa esegesi tradizionale secondo cui Dio, prima dell’atto creativo, avrebbe consultato o quanto meno informato l’intera corte celeste, su *b<sup>e</sup>-šalmenû kî-d<sup>e</sup>mûtenû* – che d’ora in poi tradurremo «nella nostra forma e secondo la nostra immagine» (oppure «come nostra immagine») – egli spiega *b<sup>e</sup>-šalmenû* con l’espressione שלנו בדפוס שלנו *bi-d<sup>e</sup>fûs šelanû*, «sul nostro modello», o meglio, «sul nostro stampo» (poco oltre, infatti, su Gen 1:27, Rashî recupera la metafora dello stampo e del conio, già usata più di mille anni prima anche da Filone); mentre per *kî-d<sup>e</sup>mûtenû* egli rifiuta l’analogia con l’immagine divina e, spiegando l’espressione con להבין ולהשכיל *le-havîn u-le-haškîl*, ossia «per capire e per discernere», afferma che la *imago Dei* non è nella forma ma nell’intelletto, ossia nella capacità umana di comprendere<sup>11</sup>.

Maimonide, com’è noto, rafforzerà esattamente questo tipo di esegesi, sostenendo che la forma/immagine di Dio nell’uomo, di cui si parla in Gen 1:26, va cercata unicamente nell’intelletto umano; e quanto alla questione della corporeità divina – che ovviamente è direttamente collegata all’idea di “forma” divina, *selem* – egli si esprime chiaramente nei 13 articoli di

<sup>10</sup> ALTMANN, *Homo Imago Dei*, pp. 235-238.

<sup>11</sup> N. SLIFKIN, *Was Rashi a Corporealist?*, «*Hakirah*» 7 (2009), pp. 81-105; S. ZUCKER, “No, Rashi was not a Corporealist”, «*Hakirah*» 9 (2010), pp. 15-43.

fede, il terzo dei quali recita: «Io credo in assoluta fede che il Creatore, sia benedetto il Suo Nome, non ha corpo ('*ênô gûf*), non possiede proprietà corporea (*we-lo 'yaššigûhû maššigê ha-gûf*) e non ha alcuna immagine (*we-'ên lô šûm dimyôn k'lal*)»<sup>12</sup>.

Tuttavia, lo status di eretico riservato da Maimonide a chi sostiene una corporeità o anche solo l'esistenza di un'"immagine" (*dimyôn*) divina, ha trovato a lungo duri oppositori: cito fra gli altri Avraham ibn Daud (1110-1180) e ancora, molto in seguito, Isaia ben Eliyyah da Trani (1235-1300), tutti con la stessa obiezione: se l'opinione maimonidea fosse vera, allora sarebbero da considerare eretici i numerosi maestri dei secoli passati fra i quali tale convinzione era ben radicata e diffusa<sup>13</sup>.

Chi, in quel passato non troppo remoto – e cioè anteriore di qualche secolo a Rashi e a Maimonide – sembra aver portato all'estremo limite tale convinzione, è senza dubbio l'autore del breve trattato mistico noto come *Šî'ûr qômah* (La misura della statura), posto fittiziamente nel periodo tannaita e che invece si ritiene essere stato composto in area babilonese nel VII-VIII secolo e.v., quindi nella prima età dei ge'onim: in cui si descrive – in un testo, si noti, d'uso probabilmente paraliturgico – non solo l'effettiva esistenza di un corpo divino, ma anche le sue proporzioni e misure, espresse come d'uso in termini iperbolic<sup>14</sup>. In questa breve composizione non vi è alcuna citazione né riferimento diretto alle concezioni analogico-antropomorfizzanti dei summenzionati passi della Genesi. Tuttavia, l'autore dello *Šî'ûr qômah* doveva averli ben presenti, dal momento che la sua descrizione del corpo divino è interamente antropomorfa – con testa, barba, collo, braccia, mani, gambe, piedi e numerosi altri dettagli; in particolare, egli si sofferma sulle misure e le proporzioni delle varie parti del volto. Questo speciale interesse per il volto e tutte le sue singole componenti (occhi, naso, labbra, etc.), oltre che per le sue rispettive distanze e proporzioni interne, sembra peraltro intrecciarsi con l'interesse per la fisiognomica che proprio nella letteratura degli Hekaloth – cui lo *Šî'ûr qômah* interamente appartiene – trova un certo spazio e in cui, inoltre, è esplicita la relazione micro-macrocosmica fra aspetto dell'uomo e aspetto del mondo, cui lo *Šî'ûr qômah* permette di aggiungere un terzo livello di relazione, fra l'uomo e la figura divina<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Per quanto riguarda invece il principale punto del *Moreh nevukîm* dedicato a Gen 1:26, cfr. ed. MUNK pp. 14-15 (trad. it. ZONTA pp. 89-91).

<sup>13</sup> M. SHAPIRO, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization 2004, pp. 45-70.

<sup>14</sup> Per lo *Šî'ûr qômah*, M.S. COHEN, *The Shiur Qomah: Texts and Recensions*, Tübingen, Mohr Siebeck 1985. Si veda inoltre l'introduzione alla traduzione italiana in G. BUSI, E. LOEWENTHAL (a c.), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino, Einaudi 1995, pp. 73-85; e le note di P. SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen, Mohr Siebeck 2009, pp. 306-315.

<sup>15</sup> A.A. ORLOV, *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen, Mohr Siebeck 2005, pp. 234-248.

L'accenno allo *Ši'ur qômah* ci permette ora d'introdurci un po' più dettagliatamente nella speculazione antropologica di alcuni esegeti di Gen 1:26 vissuti tutti nel X secolo: periodo in cui, per varie ragioni, si avviò con maggior forza l'elaborazione sistematica di commentari biblici, utili – secondo i diversi obiettivi degli autori – ora alla migliore comprensione letterale del testo, ora alla sua interpretazione omiletica ed esegetica. Quest'ultimo orientamento fu particolarmente sviluppato, proprio in tale periodo, nell'ambito della polemica fra caraiti e rabbaniti, avviata almeno sin dalla fine dell'VIII secolo, uno dei cui esiti fu appunto una notevole fioritura di commenti ai testi biblici – e in seguito, con le stesse tecniche, anche a quelli non biblici – e che si articolerà, con esiti ed espressioni linguistiche differenti, in Mesopotamia (per lo più in giudeo-arabo), nella Terra d'Israele, nell'area bizantina, in Nordafrica e in Italia meridionale<sup>16</sup>.

La nostra attenzione si concentrerà sulle figure di R. Sa'adyah Ga'on, del caraita Ya'aqov al-Qīrqīsānī e di Šabbetai Donnolo: e almeno per quanto riguarda i primi due, e soprattutto al-Qīrqīsānī, siamo molto fortunati ad avere come punto di partenza numerosi studi di Bruno Chiesa, che ci esimono in gran parte dal compiere una ricerca a volte non facile, su testi ancora oggi — specialmente nel caso di Qīrqīsānī — per lo più allo stato di manoscritto<sup>17</sup>.

## 2. SA'ADYAH GA'ON

A Sa'adyah ben Yosef al-Fayyūmī, più noto come Sa'adyah Ga'on (Dilaz, Egitto, 882 - Baghdad 942), egiziano ma ga'on di Sura dal 928 fino alla morte, con alcuni intervalli, si deve fra l'altro una traduzione giudeo-araba della Bibbia ebraica – non si sa ancora se dell'intera Bibbia, o solo del Pentateuco e di alcuni altri libri – che guadagnò in brevissimo tempo una notevole reputazione fra tutte le comunità ebraiche dell'area arabofona, al punto che il suo *tafsīr* soppiantò presto tutte le traduzioni preesistenti<sup>18</sup>. Sa'adyah scrisse, naturalmente, anche un commento alla Torah, di cui purtroppo assai poco è rimasto. Il commento a Gen 1:26 ci è però soprav-

<sup>16</sup> M. POLLIACK, *Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the 10th and 11th Centuries*, in EAD. (a c.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden - Boston, Brill 2003, pp. 363-416; D. FRANK, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of Jewish Bible Commentary in the Middle East*, Leiden - Boston, Brill 2004.

<sup>17</sup> Fra i vari studi si veda particolarmente B. CHIESA, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia, Paideia 1989.

<sup>18</sup> J. KEARNEY, *The Torah of Israel in the Tongue of Ishmael: Saadia Gaon and his Arabic Translation of the Pentateuch*, «Proceedings of the Irish Biblical Association» 33-34 (2010-11), pp. 55-75; R.C. STEINER, *A Biblical Translation in the Making: The Evolution and Impact of Saadia Gaon's Tafsir*, Cambridge MA, Harvard U.P. 2011.

vissuto in un lungo frammento del testo originale<sup>19</sup>, in verità non sempre molto chiaro, in cui Sa'adyah passa in rassegna tre diverse prospettive esegetiche sul passo e, specialmente, proprio sull'espressione *b<sup>e</sup>-šalmenû kî-d<sup>e</sup>mûtenû*, che egli si premura subito di confutare in vario modo.

La prima esegesi nel testo trådito è un po' confusa, e si riferisce forse alla possibilità che Dio abbia plasmato un'immagine e che a questa, non a Dio stesso, si riferisca la "somiglianza" di Adamo<sup>20</sup>. La seconda esegesi, è che il rapporto di affinità (somiglianza) fra uomo e Dio, stia semplicemente nel fatto stesso che Dio è l'"autore" di quella particolare forma fisica. Posizione che Sa'adyah contesta, osservando che, in questo caso, anche le bestie sarebbero dunque a immagine di Dio, *b<sup>e</sup>-šelem 'Elohîm*, in quanto Egli è l'artefice che le ha forgiate<sup>21</sup>. La terza tesi è che la *d<sup>e</sup>mût* si riferisca non alla forma divina, ma all'idea dell'immagine dell'uomo, che Dio avrebbe creato prima ancora di creare l'uomo stesso. La confutazione di Sa'adyah a questa interpretazione è collegata a quella del punto precedente e, come quella, presenta un risvolto halakhico: se base della pena di morte per omicidio è il fatto che l'uomo è stato creato a immagine di Dio (il riferimento va ovviamente a Gen 9:6 e al passo della Mišnah visto prima) e dunque gli altri oggetti della creazione – animati e inanimati – riflettono anch'essi, assecondando quest'ottica, la forma del loro creatore, allora si dovrebbe applicare la pena di morte anche a chi uccide gli animali o a chi stacca le pietre da una montagna — ammesso che questo possa provocarne la "morte"<sup>22</sup>.

Sa'adyah accenna poi ancora ad altre interpretazioni, anch'esse da respingere, in cui (come anche altrove) i riferimenti a Gen 1:26 e 9:6 spesso si sovrappongono. La più notevole, di matrice antica, è che l'espressione *b<sup>e</sup>-šelem 'Elohîm* si riferisca non a Dio, ma agli angeli; un'altra – riferita in questo caso al solo passo 1:26 – è che *b<sup>e</sup>-šalmenû* si riferirebbe alla forma degli altri esseri viventi già creati (quindi agli animali), mentre *kî-d<sup>e</sup>mûtenû* sarebbe la somiglianza con l'immagine degli angeli, la cui creazione è stata ovviamente anteriore a quella dell'uomo. Quanto alle interpretazioni che, per spiegare il testo, provano a correggerlo – e si portano su questo alcuni esempi – il ga'on sostiene che non vale neanche la pena di argomentare una confutazione al riguardo, tanto sono inverosimili<sup>23</sup>.

La conclusione positiva di Sa'adyah quanto alla somiglianza fra uomo e Dio, è dunque che la forma/*šelem* di riferimento si ritrova non nel resto del creato o nelle altre creature, ma, al contrario, nella diversità del genere

<sup>19</sup> Su cui CHIESA, *Creazione e caduta*, pp. 80-88.

<sup>20</sup> CHIESA, *Creazione e caduta*, p. 84.

<sup>21</sup> CHIESA, *Creazione e caduta*, pp. 84-85.

<sup>22</sup> CHIESA, *Creazione e caduta*, p. 85.

<sup>23</sup> CHIESA, *Creazione e caduta*, pp. 85-86.

umano rispetto al resto della creazione e delle altre creature, che l'uomo, in forza della sua analogia sostanziale con il Creatore, deve dominare: l'uomo è immagine di Dio in quanto proietta sulla terra le sue caratteristiche di dominio e di sovranità<sup>24</sup>.

### 3. QĪRQĪSĀNĪ

Sul caraita Ya'aqov al-Qīrqīsānī, attivo a sua volta in territorio mesopotamico, i dati biografici sono ancora molto scarsi; essendo la sua produzione tutta nella prima metà del X secolo, si ritiene essere stato contemporaneo di rav Sa'adyah Ga'on. Nel libro I della sua opera principale, il *Kitāb al-anwār wa-'l-marāqib* (Libro delle luci e dei luoghi elevati), contenente un'esposizione storica e dottrinale delle varie forme di ebraismo formatesi dall'antichità sino al secolo X, trattando della "setta" dei cristiani Qīrqīsānī si sofferma varie volte su Gen 1:26, indicandone l'importanza proprio per questi ultimi, i quali a suo dire trovavano nel passo sia le basi della loro concezione pluralistica (ossia, trinitaria) dell'essere divino, nell'espressione «Facciamo ...»; sia l'antropomorfismo della forma divina, utile a giustificare la coesistenza di umano e divino nella figura di Gesù<sup>25</sup>.

È tuttavia nel suo Commento alla Genesi o *Tafsīr B<sup>e</sup>-re 'šît*, scritto anch'esso in giudeo-arabo e prima del *Kitāb al-anwār*, che Qīrqīsānī si sofferma alquanto su «Facciamo l'uomo» eccetera. Persa nella sua redazione originale, l'opera ci è giunta attraverso il compendio incluso dallo stesso autore nel suo *Kitāb al-riyād wa-'l-ḥadā'iq* (Il libro dei parchi e dei giardini), in cui sono commentate le sezioni della Torah d'interesse dottrinario, ma non ritualistico né giuridico<sup>26</sup>.

Tralasciando la parte introduttiva del commento, in cui Qīrqīsānī cerca fra l'altro di spiegare come mai nell'opera della creazione proprio l'essere umano sia stato creato per ultimo, per quanto riguarda il rapporto di "somiiglianza" fra Dio e l'uomo, l'autore si sofferma sui seguenti punti, sviluppando un'esegesi in vari tratti così prossima a quella di Sa'adyah Ga'on, da rendere pressoché certo che lo studioso caraita si sia ampiamente "ispirato" al testo del suo di poco predecessore rabbanita<sup>27</sup>, e cioè:

<sup>24</sup> CHIESA, *Creazione e caduta*, p. 87.

<sup>25</sup> Il brano è citato in CHIESA, *Creazione e caduta*, p. 51.

<sup>26</sup> La lunga trattazione che Qīrqīsānī dedica a questo passo, può essere letta pressoché per intero nel già citato studio di B. Chiesa in una traduzione compiuta direttamente sul ms. Or. 2492 della British Library, che del testo è stato a lungo il principale testimone: CHIESA, *Creazione e caduta*, pp. 52-61.

<sup>27</sup> Su tale dipendenza cfr. CHIESA, *Creazione e caduta*, p. 81.

- a) che l'uomo è un microcosmo, in cui risiede una complessa interrelazione fra materia, umori, ed elementi<sup>28</sup>;
- b) che l'anima guida e dà movimento al corpo, come il Creatore guida e muove la sfera celeste<sup>29</sup>;
- c) che l'espressione *kî-d<sup>e</sup>mûtenû* sia sì da intendersi «come nostra somiglianza», ma tale «somiglianza» non corrisponde ad alcuna adesione reale d'immagine, quanto a una somiglianza funzionale (letteralmente, «operativa»), che può essere spiegata in vari modi, in particolare come espressione figurata per denotare la particolare distinzione dell'essere umano sul resto del creato e di tutte le altre creature, in cui egli è posto in una posizione di dominio<sup>30</sup>. A sostegno di questa interpretazione Qīrḳīsānī si appoggia ovviamente alla seconda parte del versetto:

A conferma di ciò, vi è l'espressione «dòmini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» [Gen 1:26b]. Sappi dunque che l'uomo è simile a Dio per quanto è detto con «e dòmini», non per altro. Su questo così infatti si è espresso Davide: «Lo hai fatto dominare con l'opera delle tue mani» [Sal 8:7], poco dopo aver detto: «Di poco lo hai reso inferiore a Dio» [Sal 8:6]<sup>31</sup>.

È evidente, in questa conclusione, che Qīrḳīsānī non apporta alcun cambiamento a quanto già sostenuto da Sa'adyah, che anzi sembra citare quasi alla lettera.

#### 4. DONNOLO

L'ultimo sguardo sull'interpretazione di Gen 1:26, ci conduce in un territorio un po' più vicino a noi, l'Italia meridionale, e più precisamente nel Salento e nella Calabria bizantina della seconda metà del secolo X. In queste aree, in un clima di grande vitalità religiosa e culturale, ma anche segnato dalle persecuzioni bizantine e dalle incursioni saracene, operò il medico e astronomo Šabbetai ben Avraham, più noto come Šabbetai Donnolo (Oria 913 ca. – forse Rossano Calabro, dopo il 982), noto fra l'altro per essere il primo autore identificato, in Occidente, di testi farmacologici in lingua ebraica<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> CHIESA, *Creazione e caduta*, pp. 54-55.

<sup>29</sup> CHIESA, *Creazione e caduta*, p. 55.

<sup>30</sup> CHIESA, *Creazione e caduta*, pp. 56-57, 60-61.

<sup>31</sup> Riporto con minimi cambiamenti la versione in CHIESA, *Creazione e caduta*, p. 61.

<sup>32</sup> Su Donnolo e la sua opera, G. LACERENZA (a c.), *Šabbetai Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, Napoli, Università "L'Orientale" 2004; V. PUTZU, *Shabbetai Donnolo: un sapiente ebreo nella Puglia bizantina altomedievale*, Cassano Murge, Messaggi 2004. Per il breve testo farmacologico di Donnolo, redatto verso il 970 e noto come *Sefer ha-yaqar* (Libro prezioso) o *Sefer ha-mirḳahôt* (Libro delle misture), cfr. ora G.M. CUSCITO, *Il Sefer ha-yaqar di Šabbetai Donnolo: traduzione italiana commentata*, «Sefer yuḥasin» 2 (2014), pp. 93-106.

Al contrario di R. Sa'adyah, Donnolo non ebbe mai, per quanto ne sappiamo, incarichi rabbinici di alcun genere (anche se talora si legge il contrario) e, a differenza di Qīrḳīsānī, certamente non ebbe precipui interessi teologici né, tanto meno, risulta che fu mai direttamente coinvolto nella polemica fra rabbaniti e caraiti: i cui echi, peraltro, come attesta la *Megillat Ahīma 'aš*, nelle sue aree di attività erano ai suoi tempi perfettamente noti<sup>33</sup>. Donnolo, medico e poligrafo, fu assai più interessato agli aspetti pratici della conoscenza: scrisse di astronomia e probabilmente ebbe un ruolo importante nella redazione definitiva del *Sefer Asaf ha-rôfe'*, il più vasto e importante compendio di scienza medica ebraica del periodo altomedievale<sup>34</sup>.

Come testimoniano i suoi scritti, egli aveva però anche una profonda conoscenza del testo biblico e della letteratura dei Saggi e nutrì un certo interesse per l'esegesi biblica, con particolare riguardo a quelle sezioni della Bibbia con resti di dottrine cosmogoniche e antropologiche, e soprattutto a quei brani che avevano fornito le basi per la speculazione – già attiva nel periodo tannaita e quindi nella fase tardoantica e altomedievale – sulla fisiologia mistica e i rapporti micro-macrocosmici. Si tratta, in ultima analisi, degli stessi brani che avevano costituito lo sfondo dottrinario su cui era stato impiantato non solo il già ricordato *Šī'ūr qômah*, ma anche – e ben prima a quanto sembra – l'elaborazione del *Sefer y'ešīrah* (o Libro della formazione), testo troppo noto perché se ne debbano ricordare qui le caratteristiche, di cui Donnolo fu, evidentemente non a caso, uno dei primi studiosi e commentatori nella sua opera principale, il *Sefer haḳmônî* (Libro sapiente, o del saggio)<sup>35</sup>. La conoscenza e l'interesse esegetico da parte di Donnolo per il *Sefer y'ešīrah* garantisce, peraltro, sul suo perfetto inserimento nel circuito dello scambio di un certo tipo di saperi fra Oriente e Occidente, dal momento che il suo commento è pressoché contemporaneo a quello di altri due studiosi attivi in tutt'altri luoghi della diaspora ebraica, vale a dire Sa'adyah Ga'on in Mesopotamia e Dûnaš bin Tâmîm

<sup>33</sup> La preoccupazione di contrastare l'eresia (*minût*, certamente riferita alla dottrina caraita) traspare infatti, con particolare chiarezza, sullo sfondo dell'episodio sul contrasto fra R. Silano da Venosa e il saggio giunto dalla Terra d'Israele, §§ 9-10. Il testo si veda nell'edizione di R. BONFIL, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahīma 'az ben Paltiel*, Leiden - Boston, Brill 2009.

<sup>34</sup> È la tesi di J. SHATZMILLER, *Doctors and Medical Practices in Germany Around the Year 1200: The Evidence of Sefer Asaph*, *Papers of the American Academy of Jewish Research* 50 (1983), pp. 149-164; ID., *Salerno: les témoignages hébraïques*, in *Atti del Congresso internazionale su medicina medievale e Scuola medica salernitana (1993)*, Salerno, Centro Studi Medicina "Civitas Hippocratica" 1994, pp. 151-155.

<sup>35</sup> Edizione più recente del testo ebraico in P. MANCUSO (a c.), *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni. Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*, Leiden, Brill 2010 (d'ora in poi Mancuso, SH; anche in versione italiana, un po' diversa: Shabbatai Donnolo, *Sefer haḳhmoni. Introduzione, testo critico e traduzione italiana annotata e commentata*, Firenze, Giuntina 2009).

di Qairawan in Tunisia, quest'ultimo fiorito anch'egli nella prima metà del X secolo<sup>36</sup>.

Il commento a Gen 1:26 costituisce la prima parte del *Sefer haḳmônî*, dopo il proemio autobiografico e una sezione astronomica quasi interamente perduta. L'ampio commento al *Sefer yešîrah* occupa invece il resto dell'opera, di cui è evidente il carattere composito, ma senza intento enciclopedistico, trattandosi dell'accostamento di singoli studi unitari, autonomi e originali. Come inoltre attesta l'introduzione, il *Sefer haḳmônî* vero e proprio consisteva in origine del solo commento a Gen 1:26, sebbene talora indicato, dall'indicazione di sezione, come *Perûš na 'ašeh 'adam* (ossia, Commento al "Facciamo l'uomo")<sup>37</sup>.

Donnolo articola il suo commento mostrando dapprima gli elementi che, a suo parere, deporrebbero a favore di un'effettiva analogia fra Dio e l'uomo, tutti di carattere sostanziale e funzionale; mentre in seguito, come si è visto anche in Qīrḳīsānī, egli si sofferma sulle analogie fra micro e macrocosmo<sup>38</sup>. Queste ultime analogie sono per lo più di tipo formale: tanto per fare un esempio, poiché il cranio è equiparato al primo cielo, la calotta cranica corrisponde al firmamento, gli occhi ai due astri maggiori, e i fori degli altri organi di senso – narici, orecchie, bocca – corrispondono ai cinque pianeti principali del sistema solare. Non mancano le analogie negli aspetti funzionali del corpo e del cosmo, ad esempio nella dinamica delle secrezioni, delle esalazioni e delle evaporazioni<sup>39</sup>.

Il primo punto rilevato da Donnolo nel suo commento è che l'immagine (*d<sup>e</sup>mûṭ*) di Dio effettivamente esiste, ma che essa non sia percepibile all'uomo; essendo, oltretutto, inaccessibile anche per le schiere angeliche:

מי יוכל להעלות אפילו במחשבה כלום דבר או מי הוא רשאי להרהר אפילו כהרף עין אחר האל הגדול הגבור והנורא להבין דמותו שאפילו החיות שתחת כסא הכבוד והשרפים אשר ממעל לו ומלאכי השרת ואראלים וכל צבא המרום אינם מבינים דמותו שנאמר ישת חשך סתרו סביבתו סוכתו כלם נחשכים מלידע ומלהבין ומלהביט דמותו ועל זה מברכים ברוך כבוד ה' ממקומו:

Chi può anche solo concepire qualcosa (di Dio), o chiedere – anche per un batter di ciglia – al grande, possente e temibile Iddio di comprendere (*l<sup>e</sup>-havîn*) la sua immagine (*d<sup>e</sup>mûṭ*)? Un'immagine che persino i Viventi (*Ḥayyôṭ*) che stanno sotto il Trono di Gloria, i Serafini che vi stanno al

<sup>36</sup> Per il commento di Sa'adyah Ga'on, cf. SAADIA GAON, *Commentaire sur le Séfer Yetzira*, trad. M. LAMBERT, a c. di R. LÉVY, Paris, Verdier 2001 (senza il testo arabo); per quello di Dūnaš bin Tāmīm, G. VAJDA (a c.), *Le commentaire sur le Livre de la Création de Dūnaš ben Tāmīm de Kairouan (X<sup>e</sup> siècle)*, a c. di P. FENTON, Paris - Louvain, Peeters 2002.

<sup>37</sup> Per la struttura del *Sefer haḳmônî*, cf. G. LACERENZA, *Donnolo e la sua formazione*, in *Šabbetai Donnolo cit.*, pp. 45-68.

<sup>38</sup> Una tabella riassuntiva delle qualità analogiche fra Dio, uomo e macrocosmo in Donnolo è riportata anche in CHIESA, *Creazione e caduta*, p. 78.

<sup>39</sup> S. KOTTEK, *Šabbetai Donnolo en tant que médecin: anatomie et physiologie dans le Sefer haḳmônî*, in *Šabbetai Donnolo cit.*, pp. 21-43.



di sopra, i Ministri, gli Erellim e tutta la schiera celeste non riescono a percepire, com'è scritto: «Fece tenebra tutt'intorno» [Sal 18:12]. A tutti è proibito conoscere, comprendere e scorgere la sua immagine, com'è scritto: «Benedetta è la gloria del Signore nel Suo Luogo!» [Ez 3:12]<sup>40</sup>.

Il testo prosegue con vari esempi di uomini straordinari – profeti, veggenti e santi – cui pure è stata negata la visione del volto divino: si fa l'esempio di Mosè, il quale riuscì a scorgere il Signore solo parzialmente e di spalle (secondo Es 33:18-23); di Isaia, la cui visione (in Is 6:1-3) a ben guardare non si riferisce all'immagine di Dio stesso, ma solo alla parte inferiore del suo Trono; di Ezechiele, che vide solo l'immagine del Trono e del suo veicolo formato da Ofannim e *Hayyôl* (Ez 1). Ciò nondimeno, Donnolo precisa, spesso il Signore si è manifestato visibilmente agli uomini in sembianze umane, sia di giorno, sia nel sogno come in visione notturna (il riferimento è all'Antico di Giorni in Dan 7:10-11), o solo tramite una voce (Gen 3:8.10), ma anche attraverso l'immagine del fuoco o della nube. Tuttavia, in queste occasioni non si trattava mai di Dio stesso, ma solo di sue ipostasi e proiezioni immaginali o simboliche.

L'uomo, secondo Donnolo, non può in alcun caso essere immagine dell'aspetto di Dio, dal momento che, come il testo biblico indica chiaramente, egli fu creato «con la polvere della terra» e di due sessi diversi perché potesse a sua volta riprodursi:

כי האדם גולם הוא וגופו ככלי נקוב ועשה לו הבורה נקבים מבית ומחוץ כדי להחיותו

perché l'uomo è un *golem* senza vita e il suo corpo è come uno strumento forato, cui il Creatore ha fatto fori interni ed esterni per farlo vivere<sup>41</sup>.

Lo studioso oritano si dilunga quindi, abbastanza nel dettaglio, in una descrizione delle componenti anatomiche del corpo umano e dei diversi processi fisiologici che vi hanno luogo: lo spunto fornito dal testo biblico passa completamente in secondo piano e Donnolo mostra qui tutto il suo interesse di scienziato per l'organismo e il suo funzionamento, le cui funzioni e dinamiche fisiologiche sono state, ovviamente, accuratamente regolate dal Creatore.

Fin qui, «nessun vantaggio ha l'uomo sugli animali» (Qo 3:19): tuttavia l'uomo si differenzia dalle bestie perché possiede tre elementi peculiari: la conoscenza (*ha-da'at*), l'intelligenza (*ha-bînâh*) e l'eloquio (*ha-dibbûr*). La somiglianza fra Dio e l'uomo sembra dunque risiedere esclusivamente in questi tre elementi, dal momento che nessuna delle funzioni fisiologiche descritte precedentemente può essere immaginata come riferita a Dio e, al massimo, tali funzioni si possono riferire, in corrispondenza macrocosmi-

<sup>40</sup> Traduco dal testo ebraico in MANCUSO, SH, p. 145 ll. 4-8, qui riportato.

<sup>41</sup> Traduco dal testo ebraico in MANCUSO, SH, p. 148 ll. 3-4.

ca, con una serie precisa di fenomeni astronomici, meteorologici e naturali. Il Signore, infatti, «non necessita di nulla ... Egli non mangia e non beve, non dorme né riposa, non si affatica né si stanca»: e circa le immagini antropomorfe talora usate nella Bibbia, esse si spiegano in quanto espresse necessariamente secondo «il linguaggio umano», che non ha mezzi adeguati per descrivere la complessa realtà di Dio. Lo stesso plurale «facciamo» deriva dal fatto che, prima di creare l'uomo, Dio si sarebbe consultato con il suo Spirito.

La disamina continua a lungo e si conclude ancora un volta confermando che uccidere l'uomo è come uccidere il mondo intero, perché l'immagine dell'uomo è come la creazione, che è a immagine di Dio (על אשר דמה את האדם לבריאת העולם ולצלם האלהים)<sup>42</sup>. Segue e conclude il commento, come si è detto, la sezione micro-macrocosmica, in cui gli esempi pratici prendono il sopravvento su quelli speculativi, fino al termine della sezione<sup>43</sup>.

In conclusione, si è visto come, partendo da approcci teoretici diversi, i tre studiosi esaminati, per quanto riguarda il problema posto da Gen 1:26, pur giungendo tutto sommato in parte a conclusioni discordanti, sembrano toccare tutti i medesimi punti, adottando metodologie esegetiche diverse e riflettendo in questo strettamente le caratteristiche del proprio ambiente, dei propri interessi e della propria formazione.

<sup>42</sup> MANCUSO SH, p. 159 l. 8.

<sup>43</sup> MANCUSO SH, pp. 159-162.

## ABSTRACT

GIANCARLO LACERENZA

*The Hebrew exegesis of the High Middle Ages on Genesis 1:26 “let us make man in our image”*

This article deals with the different exegetic methods adopted by some prominent Jewish scholars of the 10th century, approaching the text of *Genesis* 1:26, “Let us make man in our image and in our likeness”, in Hebrew *na‘aseh adam b<sup>e</sup>-šalmenû kî-d<sup>e</sup>mûtenû*. The evident anthropomorphic implications of the verse and, more specifically, of the terms *šelem* and *d<sup>e</sup>mût* (usually translated as ‘image’ and ‘likeness’) were already considered difficult to explain in very ancient times. At the dawn of the medieval Jewish exegesis, new responses were proposed: sometimes based on arguments borrowed by the Greek philosophy; other times, just relying on texts of the Jewish traditions. Here particularly under scrutiny are the positions of R. Sa‘adyah Ga’on (Dilaz, Egypt, 882 - Baghdad 942), the Karaite scholar Ya‘aqov al-Qīrḳīsānī (first half of the 10th century) and the physician Šabbeṭay Donnolo from Southern Italy (Oria 913 ca. – ? after 982).