

BIBLIOTECA DEL  
COMMENTARIO PAIDEIA

*del* BIBLIOTECA  
COMMENTARIO PAIDEIA

12

Christoph Marksches  
*Il corpo di Dio*

PAIDEIA EDITRICE

# IL CORPO DI DIO

L'immagine di Dio nell'antichità  
ebraica, cristiana e pagana

Christoph Marksches

PAIDEIA EDITRICE

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Markschies, Christoph

Il corpo di Dio : l'immagine di Dio nell'antichità ebraica,  
cristiana e pagana / Christoph Markschies

Torino : Paideia, 2022

682 p. – 22 cm – (Biblioteca del Commentario Paideia ; 12)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0979-9

1. Dio – Rappresentazione

211 (ed. 23) – Concezioni di Dio

ISBN 978 88 394 0979 9

Titolo originale dell'opera:

Christoph Markschies

*Gottes Körper*

*Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*

Traduzione italiana di Franco Bassani

© Verlag C.H. Beck oHG, München 2016

© Claudiana srl, Torino 2022

## Sommario

|     |   |
|-----|---|
| 11  | Premessa  |
| 21  | Elenco delle sigle  |
|     | 1   |
| 23  | Il corpo di Dio dopo la fine dell'antichità                                       |
|     | 2   |
| 50  | Il corpo di Dio nella Bibbia ebraica e cristiana<br>e nei primi teologi cristiani |
|     | 3   |
| 145 | Il corpo di Dio e le statue degli dei nell'antichità                              |
|     | 4   |
| 184 | I corpi degli dei e i corpi delle anime nella tarda antichità                     |
|     | 5   |
| 232 | Il corpo di Dio e la mistica giudaica tardoantica                                 |
|     | 6   |
| 318 | Il corpo di Dio nella teologia cristiana tardoantica                              |
|     | 7   |
| 492 | Il corpo di Dio e la cristologia antica   |
|     | Conclusione   |
| 551 | Rappresentazioni di Dio tolte di mezzo?   |
| 567 | Bibliografia secondaria   |
| 657 | Indice dei passi citati   |
| 670 | Indice degli autori antichi   |
| 674 | Indice degli autori medievali e moderni   |
| 677 | Indice delle figure nel testo   |
| 679 | Indice del volume   |

## Premessa

Molti di quanti oggi vivono in Europa e in America, nel corso della vita sono giunti alla convinzione che – se c'è un motivo per credere in Dio – sono più illuminate e più «moderne» quelle concezioni della divinità che si accordano con gli attuali criteri della ragione, per i quali Dio non va rappresentato secondo il modello di una persona umana. L'«antropomorfismo», la rappresentazione di Dio in forma umana, è considerato comunemente qualcosa di arcaico, ingenuo e primitivo.<sup>1</sup> Già *Sigmund Freud* (1856-1939) lo definì «così palesemente infantile, così estraneo alla realtà, che per un animo filantropico diventa doloroso pensare che la grande maggioranza dei mortali non potrà mai elevarsi al di sopra di questa concezione della vita». Per il fondatore della psicanalisi, altrettanto problematico della rappresentazione «antropomorfa» di Dio con connotati maschili è il tentativo di sostituire un Dio personale pensato con un corpo maschile con un principio «impersonale, vago, astratto».<sup>2</sup> Anche il filosofo *Ludwig Feuerbach* (1804-1872) giustificò la sua teoria della religione come proiezione, da lui formulata per la prima volta nel 1841 nello scritto su *L'essenza del cristianesimo*, con i caratteri *generali*

<sup>1</sup> Più approfonditamente sulla storia della nozione di «antropomorfismo» v. sotto, p. 52 n. 4.

<sup>2</sup> S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1929): «Codesta provvidenza, l'uomo normale non può immaginarsela altrimenti che nella persona di un padre grandiosamente potenziato. Soltanto un siffatto padre può conoscere i bisogni del figlio dell'uomo, farsi impietosire dalle sue preghiere e placare dai segni del suo rimorso. Il tutto è così palesemente infantile, così estraneo alla realtà, che per un animo filantropico diventa doloroso pensare che la grande maggioranza dei mortali non potrà mai elevarsi al di sopra di questa concezione della vita. Ancora più umiliante è scoprire quanto grande è il numero degli attuali viventi che non possono non vedere come questa religione sia insostenibile e che, ciò nonostante, cercano di difenderla a palmo a palmo in misere scaramucce di ripiegamento. Verrebbe voglia di mescolarsi alle schiere dei credenti, per ricordare ai filosofi che credono di salvare il Dio della religione sostituendolo con un principio impersonale vago e astratto, l'ammonimento: 'Non nominare il nome di Dio invano!'. Anche se alcuni dei più grandi spiriti dei tempi passati lo hanno fatto, non bisogna in ciò richiamarsi a loro» (*Il disagio nella civiltà*, tr. S. Giametta).

della rappresentazione di Dio, non con la rappresentazione *particolare* di un corpo divino,<sup>1</sup> anche se l'idea di un corpo divino assolutamente perfetto, a fronte del corpo umano imperfetto, può essere addotta facilmente a sostegno della tesi che Dio non è altro che «la divinità personificata, immaginata come un ente, ovvero la divinità dell'uomo».<sup>2</sup> Come si mostrerà nel capitolo che segue, la critica delle rappresentazioni antropomorfe di Dio è in voga da tempo, e le immagini che attribuiscono a Dio un corpo di qualsiasi tipo e quindi una qualche forma di corporalità suscitano molte perplessità.

Opportuna a questo punto è una breve *precisazione terminologica*. Nella tradizione filosofica e teologica si è imposta una distinzione alquanto rigorosa tra corpo anatomico (*Körper*) e corpo proprio (*Leib*),<sup>3</sup> almeno dal XIX secolo, quantunque essa non manchi di modelli antichi che sotto l'aspetto terminologico a occhi odierni risultano alquanto incoerenti.<sup>4</sup> Si può forse provare a riepilogare i diversi tentativi di fare emergere questa differenza nel modo seguente: con *Körper*, il corpo anatomico, s'intendono soprattutto gli aspetti materiali, con *Leib*, il corpo proprio, la materialità vivente qualificata in certo qual modo oltre l'aspetto materiale, capace di rapportarsi a se stessa nell'attività spirituale. Il corpo proprio è concepito ad esempio come corpo animato, come corpo connotato in senso peccaminoso o come corpo che si rapporta a sé nella dimensione della coscienza. In altre parole, l'essere umano ha un corpo anatomico ed è un corpo proprio. Ovvero: l'essere umano nel corpo anatomico *ha* natura, nel corpo proprio *è* natura. In determinate situazioni, ad esempio nella condizione di anestesia totale, un essere umano ha certo il suo corpo anatomico, ma non è in quel momento

<sup>1</sup> In appendice alla sua opera Feuerbach cita Tommaso d'Aquino che argomenta contro l'idea di corpo divino: *si igitur deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid maius deo cogitare possunt. et sic deus non est maior intellectu nostro. quod est inconveniens. non est igitur corpus* («perciò se Dio fosse un corpo, il nostro intelletto e la nostra fantasia potrebbero essere qualche cosa di più grande di Dio. Cosicché Dio non sarebbe superiore alla nostra intelligenza; il che è inammissibile. Egli quindi non è corpo», Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* 1,20,7, tr. T.S. Centi). Da questa argomentazione dell'Aquinate, Feuerbach conclude che «nell'essenza infinita è a me oggetto solo in quanto soggetto, in quanto *essenza*, ciò che è un *predicato*, una *qualità di me stesso*. *L'essenza infinita nient'altro è che l'infinità personificata dell'uomo. Dio nient'altro è che la divinità o deità dell'uomo personificata o rappresentata in quanto essenza*» (*Das Wesen des Christentums*, 461, tr. D. Haibach).

<sup>2</sup> Cf. nota precedente. <sup>3</sup> T. Borsche, *Leib, Körper*; F. Kaulbach, *Leib, Körper*.

<sup>4</sup> Si potrebbe pensare per esempio alla distinzione neotestamentaria, soprattutto paolina, fra il corpo anatomico (*Körper*) definito nella materialità della carne (*σῶμα*), e il corpo proprio (*Leib*) determinato nei suoi rapporti (perlopiù *σάρξ*, ma talvolta anche *σῶμα*); K.-A. Bauer, *Leiblichkeit*; R. Jewett, *Anthropological Terms*, 49-166. 201-304; R.H. Gundry, *Sōma*; U. Schnelle, *Paulus*, 565-571.

un corpo proprio nel senso in cui lo era prima dell'anestesia e in cui auspicabilmente tornerà a essere dopo. Sulla base di questa distinzione del tutto grossolana, che cerca di abbracciare la maggior parte degli usi passati e presenti, entrambi i termini, corpo anatomico (*Körper*) e corpo proprio (*Leib*), verranno impiegati nel seguito in modo differenziato, a meno che non si citi nella lingua delle fonti o la si parafrasi.<sup>1</sup>

L'idea di corpo di Dio è dunque sotto l'aspetto dell'evoluzione religiosa dell'individuo una semplice credenza infantile e sotto l'aspetto dell'evoluzione religiosa collettiva una fase antica dell'evoluzione superata da tempo? oppure vigono invece anche oggi buoni motivi per pensare Dio in forma corporea?

In Europa, fino all'età moderna, almeno l'ebraismo e il cristianesimo (così come l'islam) riconoscevano concordemente che Dio non ha forma umana, ma certamente è *persona* – il rifiuto dell'antropomorfismo delle tre religioni cosiddette abramitiche non comportava quindi il rifiuto che Dio sia persona. Negli ultimi due secoli, al contrario, il *non essere persona* è diventato uno dei principi guida nel modo di parlare di Dio – così almeno nella filosofia, ma talvolta anche nella teologia cristiana, in misura minore in quella ebraica e ben poco in quella musulmana.<sup>2</sup> Già Goethe criticava l'idea di riflettere su Dio nelle categorie della persona umana e attaccava i teologi suoi contemporanei contrari a una tale negazione dell'essere persona con la battuta tagliente: «Che m'importa del vostro scherno | sopra il Tutto e l'Uno? | Il professore è una persona, | non lo è Dio».<sup>3</sup> D'altro canto, nonostante simili obiezioni colte o tipiche della cultura borghese, la teologia maggioritaria cristiana, ebraica e musulmana, così come la religiosità della prassi quotidiana di queste tre religioni universali, si attiene all'idea di un Dio personale. A differenza delle altre persone, che fin dall'antichità sono definite in generale come sostanze individuali, ma sono sempre pensate come ragione *in un corpo*

<sup>1</sup> Per la storia della differenziazione tra *Leib* e *Körper* cf. ora anche M. Rölli, *Philosophische Anthropologie*; approfonditamente anche D. Bester, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten* (Forschungen zum Alten Testament, 2<sup>a</sup> s. 24, Tübingen 2007, 23-41. – Critico riguardo alla conservazione della nozione di *Leib* e peraltro esemplare è F. Fellmann, *Orientierung*, 89.

<sup>2</sup> H. Rosenau, *Gott höchst persönlich*; Idem, *Mit Gott reden*, 28-31. 40-49.

<sup>3</sup> [Tr. M.T. Giannelli.] J.W. von Goethe, *Gedichte*, 357; nelle note di commento (p. 789) si legge: «scritto probabilmente nel 1829. Il titolo 'Il panteista', che l'edizione di Weimar adotta dall'edizione di ultima mano, è un'aggiunta dell'editore del *Nachlass*».



*anatomico* o come ragione *corporale*,<sup>1</sup> nella sensibilità comune Dio è definito in modo del tutto naturale come ragione *non corporea* (e quindi anche *non corporale*). Una certa eccezione sono le concezioni panteistiche nelle quali il mondo è interpretato come corpo anatomico o corpo proprio della divinità – sia pure in senso metaforico.

Benché dunque, nella mentalità e nella cultura moderne, di norma suscitò stupore parlare di «corpo di Dio», quindi anche della persona di Dio come altro dal mondo, anche nell'Europa moderna si sono manifestati talvolta dubbi su questa concezione comunemente diffusa della divinità. Il prelado svevo *Friedrich Christoph Oetinger* (1702-1782), eminente teologo del pietismo, per esempio, in netta contrapposizione a una certa forma della teologia protestante illuministica definiva la corporalità «la fine delle opere di Dio» e affermava che «se si separa da Dio tutto ciò che è corporale, allora Dio è un nulla».<sup>2</sup> Già ben prima di Oetinger, *Jakob Böhme* (1575-1624), calzolaio di Görlitz e pensatore religioso affatto originale, riprendendo le più svariate tradizioni di pensiero antiche e medievali, come pure le correnti radicali dei suoi tempi, si chiedeva se Dio non abbia bisogno della natura come proprio corpo [*Leib*].<sup>3</sup> Nell'Europa moderna, posizioni del tipo di quelle rappresentate da Oetinger e Böhme sono per la verità opinioni isolate più o meno autorevoli.

Il quadro che si è delineato – l'idea generalmente diffusa di una personalità di Dio non corporea e non corporale – non si può applicare all'antichità e quindi neppure alle religioni antiche nel loro insieme, alla religiosità pagana, all'ebraismo e al cristianesimo, con le diverse correnti che li attraversano. Al contrario, l'idea che Dio abbia un corpo e sia di natura corporale era di senso comune. Fra gli addetti ai lavori questo è un dato di fatto acquisito da tempo. Nel 1974

<sup>1</sup> Cito la classica definizione di Boezio, che è stata adottata ad esempio anche da Tommaso d'Aquino: *naturae rationabilis individua substantia* («sostanza individuale di una natura razionale») ovvero *persona est rationalis naturae individua substantia* («la persona è la sostanza individuale di una natura razionale»); Boezio, *Opuscola Sacra contra Eutychem et Nestorium* 3; cf. Tommaso d'Aquino, *Quaestio unica de Unione Verbi Incarnati* art. 1 ad arg. 17. Cf. anche C. Schlapkohl, *Persona*, 56-71.

<sup>2</sup> F.Ch. Oetinger, *Leib, Soma*: «La corporalità è il culmine dell'operato di Dio, come risulta chiaro dalla città di Dio...» (223,5 s. = Idem, *Offenbaren, Phaneroo*, 246,30-248,4 (= 456-458). – Sul tema della «corporalità di Dio» cf. anche l'introduzione in *op. cit.*, xvii, e O. Bayer, *Gottes Leiblichkeit*.

<sup>3</sup> P. Deghaye, *Natur*. In generale v. anche E.H. Pältz, *Böhme*, e ora in particolare C. Bendrath, *Leibhaftigkeit*, spec. 48 e 107-110.

*William J. Wainwright*, filosofo della religione americano, osservava che «la convinzione che Dio abbia un corpo non è affatto inusuale nella storia del pensiero religioso e tale credenza non è prerogativa di gente primitiva e semplice. I manichei, Tertulliano, certi anacoreti egiziani e i mormoni hanno tutti sostenuto che Dio ha (o è) un corpo particolare».<sup>1</sup> Richiamandosi ai mormoni, Wainwright faceva al tempo stesso osservare che pure in età moderna, come si è anche già visto in Böhme, a Dio viene attribuita «natura corporea» o «corporeale». Al riguardo non si tratta quindi di contrapporre antichità e modernità, ma soltanto di ripercorrere con attenzione i processi che hanno condotto alla marginalizzazione di idee un tempo largamente diffuse riducendole a posizioni di minoranza.

L'idea di riflettere sul *corpo di Dio nel mondo antico* alla luce di tali modificazioni significative nell'immagine di Dio tra mondo antico e moderno, e di pubblicare i risultati di tale riflessione, è nata nel corso di un progetto pluriennale di ricerca sulla concezione del corpo *umano* nella cristianità antica, promosso dalla Società Germanica di ricerca di Heidelberg e Berlino, che ebbi la possibilità di sviluppare insieme a diversi collaboratori; ricordo in primo luogo le filologhe Eva Elm, Anna Rack-Teuteberg e Dorothea Zeppezauer, nonché l'archeologo Tomas Lehmann. Nel corso della nostra discussione sul rapporto tra guarigione e redenzione nel mondo antico, mi resi conto che negli studi la bibliografia sul corpo *umano* nell'antichità è sterminata, che, quantomeno per il cristianesimo, il volume *Body and Society* di Peter Brown del 1988 documenta in maniera esemplare sotto il profilo cronologico e contenutistico,<sup>2</sup> mentre per il corpo di *Dio* non ci sono quasi lavori. Una simile carenza è osservabile anche nelle grandi esposizioni generali sul tema, ad esempio quella del ricco volume *God in Patristic Thought*, del patrologo e teologo anglicano oxoniense *George Leonard Prestige* (1889-1955).<sup>3</sup>

Il libro è cresciuto in un lungo processo prolungatosi per sei anni:

<sup>1</sup> W.J. Wainwright, *God's Body*, spec. 470: «The belief that God has a body is by no means uncommon in the history of religious thought, nor is that belief confined to the primitive and unsophisticated. The Manicheans, Tertullian, certain Egyptian anchorites, and the Mormons have all maintained that God has (or is) some particular body».

<sup>2</sup> P. Brown, *Body and Society: Men*, nonché Idem, *Keuschheit*; Idem, *Body and Society*; cf. pure P. Brown, *Life* (ultima consultazione il 09.01.2013).

<sup>3</sup> G.L. Prestige, *God*; cf. A.B. McGowan - B.E. Daley - T.J. Gaden (edd.), *God*; F. Courth, *Trinität*; R.M. Grant, *Early Christian Doctrine*; C. Thoma, *Gott*; G.C. Stead, *Gott*.

ho presentato un primo abbozzo di idee, molto provvisorio, una prima volta nel 2008 su invito di Bärbel Friedrich, al Collegio Scientifico Alfred Krupp, di Greifswald, poi ripetuto, in forma assai modificata, nel 2009, come lezione in memoria di Alexander Bölich, alla Facoltà teologica evangelica dell'Università Eberhard Karl di Tubinga; all'Istituto Germanico Evangelico di Scienze dell'Antichità della Terra Santa a Gerusalemme su invito di Dieter Vieweger, in occasione del conferimento del titolo di professore emerito a Theofried Baumeister presso la Facoltà Cattolica di Teologia all'Università Johannes Gutenberg di Mainz; quindi ripetuto nel gruppo di eccellenza «Kulturelle Grundlagen von Integration» a Costanza su invito di Rudolf Schlögl. Negli anni passati alla guida dell'Università Humboldt di Berlino non era il caso di pensare a una rielaborazione sostanziale di tale abbozzo, ed è per questo che nella primavera del 2011 colsi con riconoscenza l'occasione di tenere sull'argomento la «Deichmann Annual Lecture Series» all'Università Ben Gurion di Be'er Sheva. Sono grato al programma germanico di Studi dell'Abbazia della Dormizione, sul Monte Sion, alla sua direttrice di allora, titolare della cattedra Laurentius Klein, Margareta Gruber, e ai monaci dell'abbazia benedettina locale per avermi consentito di attendere in quel luogo a un primo abbozzo di queste lezioni, soprattutto a Roland Deines per l'invito a Be'er Sheva.

Particolarmente riconoscente sono peraltro anche al mio predecessore di storia antica a Heidelberg, Angelos Chaniotis e agli altri colleghi dell'Institute for Advanced Study di Princeton. Nella primavera-estate del 2011 questa sede mi offrì la possibilità di proseguire nella stesura del manoscritto. A Princeton già nella primavera del 2010, avendo potuto sviluppare la ricerca in veste di Stewart Visiting Research Scholar al Humanities Council, Program of Jewish Studies, insieme a Peter Schäfer, l'ebraista del luogo, avevo discusso con gli studenti alcuni dei testi ebraici di maggior rilievo. Le nostre comuni occasioni d'insegnamento, a Princeton e a Berlino, così come le conversazioni frequenti, hanno influenzato profondamente soprattutto il quinto capitolo attinente ai testi ebraici. Nei due soggiorni a Princeton del 2010 e 2011 ebbi di continuo l'occasione di discutere, a pranzo o a cena, sui corpi divini e umani nell'antichità con Peter Brown, Glen Bowersock, Caroline Walker Bynum, Patricia Crone (†), Christian Habicht, Peter Schäfer e Heinrich von Staden. Potei

esporre i risultati della mia permanenza all'istituto nel novembre del 2011 nel corso di conferenze e di un seminario alla Scuola Normale Superiore di Pisa, e discuterne con Glenn Most. È appunto per i tanti stimoli ricevuti che considero questo il mio «libro di Princeton». Fu a Princeton che mi resi anche conto che nel dibattito filosofico dell'antichità la questione della possibilità che Dio abbia un corpo era strettamente connessa al problema del rapporto dell'anima col suo corpo. Il libro che qui si presenta tratta quindi anche delle antiche diatribe filosofiche sul rapporto anima-corpo, sempre nella misura in cui siano pertinenti per il tema principale. Al riguardo sono state di fondamentale importanza anche le discussioni con i componenti di uno specifico gruppo di lavoro sull'anima del raggruppamento di eccellenza di Berlino «Topoi», in particolare col loro conduttore, Christoph Helmig, che attualmente lavora a Colonia. Ripenso con piacere anche ai colloqui avuti in occasione di una presentazione delle tesi principali di questo libro alla North American Patristic Society, nel maggio del 2014 a Chicago, alla quale ero stato invitato da Susanna Elm; nell'ultima fase fu importante per me anche il consiglio di Candida R. Moss a New York.

D'altro canto è stato possibile condurre a termine il libro iniziato a Gerusalemme e a Princeton solo perché il Trinity College di Oxford mi ospitò una seconda volta nel corso del Hilary Term 2013 in qualità di Visiting Fellow, consentendomi in tal modo discussioni con colleghe, colleghi e amici nonché amiche, soprattutto con Peggy Chadwick, Mark Edwards, Guy e Sarah Stroumsa, come pure Johannes Zachhuber. Benché alla vigilia del mio soggiorno il Lower Reading Room della Bodleiana fosse stato per la prima volta dalla sua costituzione, col disappunto di non pochi frequentatori d'ambo i sessi, radicalmente risistemato, a me fu comunque possibile continuare a frequentare, e ne sono grato, lo stupendo patrimonio di questa biblioteca passando con pari zelo fra le sale dei *Patristica* e dei *Classica* come tra la biblioteca Bodleiana e la Sacker Library. A Oxford ho avuto modo di osservare che le mie ricerche di storia delle idee sul corpo di Dio possono anche essere lette come premessa approfondita ai testi del teologo evangelico tubinghese Eberhard Jüngel, dove si avanza l'esigenza di tornare a un «discorso antropomorfo ben articolato» su Dio.<sup>1</sup> Anche se mi è chiaro che la questione del

<sup>1</sup> E. Jüngel, *Anthropomorphismus*, spec. 123-131.

diritto e dei limiti di un discorso antropomorfo su Dio è molto importante non soltanto per poter affrontare in modo consapevole la prassi ecclesiale, gli scritti religiosi tradizionali, come anche la vita religiosa in concreto, e benché abbia preso atto con piacere del nesso con le ricerche di un venerato maestro tubinghese, la ricerca che qui viene presentata si limita a fornire il materiale per la discussione teologica che richiede d'essere riattivata sia nel cristianesimo sia nell'ebraismo e nell'islam. Nel migliore dei casi la ricerca storica avanza risposte del passato a questioni ancor oggi attuali, ma di solito le soluzioni del passato non si prestano a essere recepite come stanno o addirittura ripristinate. In tal senso l'attualità che qui si afferma di un tema dell'antichità non è dovuta unicamente alla comprensibile tendenza tra le ricerche sul mondo antico a presentare i propri temi come «moderni» così da indurre un maggior numero di persone a leggere libri sull'argomento, o per convincere organizzazioni a finanziare progetti al riguardo, oppure anche per trovare un senso al proprio lavoro.<sup>1</sup>

Il manoscritto cresciuto a Gerusalemme, Princeton e Oxford non sarebbe ancora stato idoneo a essere pubblicato. A Berlino alcuni collaboratori alla mia cattedra si sono fatti carico dei testi: Myriam Wulff ha tradotto nuovamente in tedesco con la massima cura i passi che avevo scritto in lingua inglese e che Juliane Zachhuber aveva completamente rivisto. Il personale ausiliario studentesco, in particolare Magdalena Rauner e Saskia Triesscheijn, ha procurato all'autore impegnato all'estero la bibliografia che lì mancava, nonostante l'eccellenza delle biblioteche di Oxford e Princeton; Renate Burri, Simon Danner, Marie-Dorothee Schubert e Katharina Weigel si sono occupate degli aspetti formali. Con le mie collaboratrici a Berlino, Angelica Dinger e Hannah Schiller, ho discusso il testo approfonditamente; le loro obiezioni e i loro consigli mi hanno indotto a diverse modifiche. Il gruppo di assistenti costituito da Marc Bergermann, Jan Bobbe, Emmanouela Grypeou, Sarah-Magdalena Kingreen e Vera von der Osten-Sacken ha riletto tutto il manoscritto, rilevando ogni genere di svista e avanzando suggerimenti utili alla disposizione del voluminoso materiale. Ulrich Nolte, per parte dell'editrice, come di consueto ha curato utilmente anche questo libro, e

<sup>1</sup> V. in ultimo A. Winterling, *Wie modern war die Antike?*

Wolfgang Beck ne ha reso possibile la pubblicazione; la fondazione Fritz Thyssen con un consistente contributo ne ha consentito l'uscita in un'edizione elegante. All'autore non resta che licenziare con animo grato il suo lavoro, nella speranza che il suo libro, dedicato apparentemente a un tema del tutto inusuale e fuori moda, sia di aiuto a molti lettori nella riflessione e nella ricerca su qualcosa *quo nihil maius cogitari possit*.

Gerusalemme, primavera 2015.

Christoph Marksches

## I

### Il corpo di Dio dopo la fine dell'antichità

Se si prescinde dalle posizioni di gruppi particolari come mormoni e panteisti, nell'età moderna – per la sensibilità comune come nei testi di ricerca che se ne occupano – Dio né è di natura corporale né tantomeno ha un corpo in senso materiale. Tale carenza caratterizza l'idea fondamentale di Dio in Nordamerica come in Inghilterra o sul continente europeo, ossia in regioni che sono state segnate dal cristianesimo e in particolare dalla Bibbia ebraica e cristiana.

#### I. I. LE NATURE DI CRISTO

Ma questo sentire comune si distingue anche per ricordarsi sempre puntualmente che quantomeno il Dio cristiano, secondo la confessione del cristianesimo occidentale maggioritario, è concepito come trinitario e che la seconda persona divina di tale trinità, Cristo, sia possiede un corpo sia anche è di natura corporale? È chiaro che oggi – quantomeno per la discussione generale come per la rappresentazione comune – la vecchia idea di una corporeità di Cristo, il quale al più tardi dai concili imperiali tardoantichi di Nicea (325) e di Calcedonia (451) fu pensato come seconda persona di una divinità intesa in senso trinitario,<sup>1</sup> svolge un ruolo altrettanto trascurabile della vecchia idea di un corpo di Dio in sé e per sé. Al riguardo, secondo la forma usuale classica della dogmatica cristiana sviluppata nell'antichità, Cristo possiede un corpo non solo in quanto nella sua corporalità umana dopo l'incarnazione visse sulla terra, ma dopo di questa, largamente rappresentata nell'arte e nella musica cristiane, anche dopo essere morto e risorto troneggia corporalmente in cielo alla destra del Padre.<sup>2</sup> Per secoli la teologia cristiana – sempre relativamente alla persona divina di Gesù Cristo – non si è fatta scrupolo

<sup>1</sup> A. Grillmeier, *Jesus der Christus* 1.

<sup>2</sup> F. Kattenbusch, *Apostolische Symbol*, 651-655; J.N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 152 s. e C. Marksches, «*Sessio ad Dexteram*», spec. 278-283 (= 32-37).

di attribuire a Dio un corpo e una natura corporale. Detto in termini più precisi, la teologia non ha mai mancato di attribuire un corpo e una natura corporale a *uno* dei tre modi di essere di Dio. La cristianità occidentale (a differenza di determinate forme della cristianità orientale) ha fatto propria la forma della cristologia tardoantica della confessione di fede del concilio imperiale di Calcedonia del 451,<sup>1</sup> per la quale la *natura umana* terrena corporale del Figlio, come pure la natura umana esaltata, è rigorosamente distinta dalla *natura divina* priva di corpo e di natura non corporale del Figlio come del Padre: la cosiddetta cristologia delle due nature, che con espressione tecnica greca tardoantica è detta in origine «duofisismo»,<sup>2</sup> intende questo specifico corpo di Dio, secondo la natura umana di Gesù Cristo, come corpo *umano* particolare e pertanto anche dopo la sua esaltazione alla destra di Dio solo in senso limitato anche corpo divino. Detto in altri termini: la «cristologia delle due nature» consentì di attribuire a Dio un corpo (umano) e al tempo stesso di mantenere la convinzione fondamentale dell'incorporeità di Dio. Col concilio di Calcedonia la linea maggioritaria del cristianesimo ha rifiutato l'idea di una «carne celeste», di «carne increata» (σὰρξ Χριστοῦ ἐπουράνιος / σὰρξ Χριστοῦ ἄκτιστος), ossia di un corpo non terreno di Gesù Cristo in una particolare corporalità divina. Secondo tale prospettiva respinta da teologi autorevoli, Gesù avrebbe posseduto un siffatto particolare corpo divino fin dall'eternità e quindi se in terra non se ne servì, poté riprenderlo dopo l'ascensione al cielo (su tale formula dottrinale rifiutata dal concilio, come anche sulle concezioni religiose che vi soggiacciono si tornerà approfonditamente più avanti).<sup>3</sup> Appunto la preferenza del concilio imperiale di Calcedonia per la posizione duofisita, e il rifiuto dell'idea che Cristo possieda una

<sup>1</sup> Dalla definizione: ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως (Acta Conciliorum Oecumenicorum 2/1/II, 129,30 s. Schwartz; per il testo cf. A. de Halleux, *Définition*, spec. 9 (= 451); tr. tedesca in Grillmeier, *Jesus der Christus* 1, 54 s.

<sup>2</sup> Nella tarda antichità è attestato solo il termine *μονοφύης* («di un'unica natura»): G.W.H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, s.v. (p. 884) e dal sec. VII il termine *μονοφυσίτης*: Evangelinus Apostolides Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, Hildesheim 1992 = Cambridge, Mass. - London 1914, s.v. (p. 769).

<sup>3</sup> V. sotto, pp. 515-533; cf. in generale H.J. Schoeps, *Fleisch Christi*; S.H. Webb, *Jesus Christ*, Oxford 2012.



particolare natura corporale divina anziché un corpo umano, consolidò indirettamente l'influenza della dottrina dell'incorporeità di Dio e concorse alla marginalizzazione delle idee del corpo di Dio. Trasformazioni occasionali della vecchia dottrina di una «carne celeste» di Cristo, ad esempio ai tempi della riforma ad opera di *Kaspar Schwenckfeld* (1490-1561),<sup>1</sup> non mutarono questa situazione di fatto. La tendenza ininterrotta alla marginalizzazione si rafforzò ulteriormente a partire dal XVIII secolo: nell'Europa dell'età moderna la critica montante dei teologi protestanti alla dottrina tardoantica delle due nature di Cristo conobbe una formulazione particolarmente netta in *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* (1768-1834), parroco e professore a Berlino.<sup>2</sup> Tale situazione concorse ulteriormente alla perdita nel sentire comune del ricordo di una corporeità o addirittura corporalità di Dio – quantomeno nelle regioni segnate dalla decristianizzazione generale di stampo protestante. Sia nella sensibilità comune di «laici» privi di cultura teologica, sia nell'odierna teorizzazione teologica di ricerca, ben poco è l'interesse che suscita la questione classica della corporalità dell'esistenza umana di Gesù Cristo, in cielo come in terra, altrettanto poco della questione un tempo aspramente controversa dell'attribuzione o meno di un corpo a Dio.

## 1.2. MAIMONIDE E LE CONCEZIONI EBRAICHE DELL'INCORPOREITÀ DI DIO

Alla tendenza nella *teologia cristiana* e nella *sensibilità di fede cristiana* a marginalizzare le rappresentazioni di un corpo celeste o terreno della divinità, dall'evo moderno si affiancano sviluppi analoghi nell'ebraismo e nella dottrina filosofica di Dio in generale. Anche in questi contesti l'idea di un corpo o di una natura corporale di Dio in senso proprio e non metaforico viene respinta, talvolta con non poca veemenza: la convinzione che Dio non abbia voce umana né aspetto umano unisce, al più tardi dal medioevo, la riflessione ebraica e cristiana su Dio, e l'influenza reciproca delle due tradizioni di pensiero

<sup>1</sup> H. Weigelt, *Kaspar Schwenckfeld*, spec. 715 s.; cf. pure Schoeps, *Fleisch Christi*, 25-36; P.L. Maier, *Caspar Schwenckfeld* nonché Webb, *Jesus Christ*, 153-157. Circa il rapporto tra Schwenckfeld e Paracelso, dal quale Schwenckfeld trasse ispirazione, cf. U. Gause, *Paracelsus*, 40-47.

<sup>2</sup> Com'è risaputo, Schleiermacher tentò una riformulazione critica di tale teologumenon: F.D.E. Schleiermacher, *Christliche Glaube*, 173 s.; cf. K. Nowak, *Schleiermacher*, 279-281 nonché M. Ohst, *Schleiermacher*, 121-129 e F. Christ, *Menschlich*, spec. 220-231.

è evidente. Il medico, filosofo e giurista ebreo medievale *Moses ben Maimon*, citato normalmente come Maimonide o con l'acronimo Rambam (1135-1204),<sup>1</sup> fu probabilmente il primo pensatore ebraico che in modo articolato e radicale addusse argomenti contro le concezioni antropomorfe di Dio. Nello sviluppo dell'argomento egli dovette naturalmente confrontarsi largamente con i passi pertinenti della sua sacra Scrittura, la Bibbia ebraica. Tutte le descrizioni bibliche di Dio che attribuiscono a Dio una voce, altri particolari anatomici quando non un corpo per intero, afferma Maimonide, sono da interpretare in senso metaforico. Per l'intellettuale a tutt'oggi testi del genere sono stati pensati per istruire nella loro dimensione letterale ascoltatori o lettori dei libri biblici non capaci di pensare in termini filosofici; il lettore colto, invece, in grado di pensare in termini filosofici (alle lettrici ancora non pensava), mediante l'interpretazione allegorica del discorso metaforico della sacra Scrittura avrebbe potuto cogliere un significato conciliabile col pensiero razionale.

Nella prima parte del suo capolavoro filosofico e religioso, *La guida dei perplessi* (*Dalālat al-hā'irīm* oppure *Move Nevuchim*, anche «Indicatore per i confusi»),<sup>2</sup> destinato secondo la dedica a un discepolo di nome rabbi Giuseppe e composto tra il 1180 e il 1190/1 a Fustat (Cairo Vecchia), Maimonide fornisce spiegazioni di passi e termini biblici che, almeno agli occhi di lettori incolti, sembrano attestare la corporeità di Dio. Agli occhi del pensatore ebraico medievale l'incorporeità di Dio era «la terza delle verità più di ogni altra fondamentali, le due precedenti sono l'esistenza di Dio e la sua unicità».<sup>3</sup> Nell'ambiente ebraico l'esistenza e l'unicità di Dio sono fuori

1 V. in ultimo S. Stroumsa, *Maimonides*.

2 I numeri delle pagine del testo arabo sono citati secondo l'edizione critica: Salomon Munk, *Le guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie par Moïse Ben Maimoun dit Maimonide* 1, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction Française et des notes critiques littéraires et explicatives par Salomon Munk, vol. 1, Paris 1856 = Osnabrück 1964; la traduzione si attiene in tutto alla versione di Adolf Weiss, del 1923; Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, traduzione e commento di A.W., con introduzione di J. Meier (Philosophische Bibliothek 184a-c), Hamburg 1923, <sup>2</sup>1995, comparata con *The Guide of the Perplexed* by Moses Maimonides, traduzione e note di Shlomo Pines con un saggio introduttivo di L. Strauss, Chicago 1963.

3 L. Strauss, *How to Begin to Study*, XI-LVII, spec. XXI. – Per l'opera cf. l'introduzione in Moses Maimonides, *Wegweiser für die Verwirrten. Eine Textauswahl zur Schöpfungsfrage*, arabo/ebraico, tedesco, tradotto da W. von Abel, I. Levkovich, F. Musall, intr. di

discussione; in definitiva l'articolo di fede fondamentale recita: «il Signore è uno» (*Deut.* 6,4).<sup>1</sup> Quanto all'incorporeità di Dio, invece, le cose risultano più complicate: alcuni testi biblici sembrano infatti attestare che Dio ha un corpo ed è corporeo. In fondo ciò potrebbe conseguire dal fatto, anche per Maimonide indubitabile, che l'uomo è l'immagine di Dio, e ciò pare implicare che Dio ha creato gli esseri umani imprimendo *questa* immagine e secondo *questa* figura che è quella del suo proprio corpo (*Gen.* 1,27 s.). Maimonide controbatte questa posizione, a suo vedere errata, con una disamina articolata di passi biblici pertinenti. Al riguardo, ad esempio, si richiama alle parole di *Num.* 12,8, di cui si è spesso trattato nei testi rabbinici, nelle quali di Mosè si dice: «Egli vede il Signore nella sua figura» (così il testo ebraico; nel testo greco dei LXX: «Egli vede il Signore nella sua gloria».<sup>2</sup> Di fatto la parola ebraica usata in questo passo, di solito tradotta con «figura», può significare corporeità.<sup>3</sup> Ma Maimonide era profondamente certo che la convinzione che Dio abbia un corpo mette in pericolo la fede nell'unità di Dio e quindi in definitiva distrugge la fede nell'esistenza di Dio. Poiché il corpo è un'entità composta di parti, mentre Dio è per definizione un'entità non composta. Corporeità e unità sono il contrario: «Ciò che è corporeo non è una unità, ma si compone di materia e forma, che concettualmente sono due cose diverse».<sup>4</sup> L'*unità* è peraltro intesa da Maimonide in senso concettuale come *singolarità* indifferenziata:

F. Musall e Y. Schwartz (Herders Bibliothek Philosophie des Mittelalters 19), 2009, 21-27 (per il titolo: p. 23 n. 25), per la ricezione latina nel medioevo cf. G.K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses*, 88-220.

<sup>1</sup> L'ebraico *y<sup>h</sup>wāh 'ehār* in questo caso non è inteso nel senso di «unico» (come traducono i LXX: κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστί), ma nel senso di «unità». Tale interpretazione contiene come si sa una punta polemica contro la dottrina cristiana della trinità.

<sup>2</sup> Maimonide, *Guida dei perplessi* 1,5 (16<sup>b</sup>-17<sup>a</sup> Munk = *Führer der Unschlüssigen*, 40 Weiss = *The Guide of the Perplexed*, 29 Pines).

<sup>3</sup> *ūt<sup>e</sup>munāt y<sup>h</sup>wāh yabbīt*; l'ebraico *t<sup>e</sup>mūnāh* può essere tradotto con «apparizione», «immagine», «forma», o «figura», al riguardo cf. l'ampia trattazione di C. Dohmen, *Bilderverbot*, 216-223 («Excursus 4: *tmwnh im AT*») nonché E.-J. Waschke, *tmwnh*. Il campo semantico non corrisponde quindi in tutto a quello del termine δόξα, usato per tradurre in greco *Num.* 12,8, a differenza di quello consueto *ὁμοίωμα: καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν. δόξα* rimanda essenzialmente all'aspetto visuale di qualcosa e non è usato come equivalente di termini che nei LXX indicano il corpo (soprattutto *σῶμα* e *σάρξ*); cf. O. Hofius, «*Der in des Vaters Schoß ist*», spec. 31 nn. 52-54 per la documentazione negli scritti rabbinici.

<sup>4</sup> Maimonide, *Guida dei perplessi* 1,35 (42<sup>b</sup> Munk = *Führer der Unschlüssigen*, 111

Non c'è in generale fede nell'unità di Dio che non sia fede in un essere *singolo*, semplice, essere in cui non è pensabile una composizione e una molteplicità di proprietà, ma solo un concetto che, da qualsiasi lato tu lo voglia considerare e da qualsiasi punto di vista lo voglia esaminare, troverai sempre essere un solo concetto in nessun modo e per nessun motivo divisibile in due concetti; un concetto nel quale non può darsi molteplicità né al di fuori né all'interno del pensiero, come si dimostrerà in questo libro.<sup>1</sup>

Una simile argomentazione contro un corpo di Dio sulla base della distinzione tra l'assenza di composizione in Dio, da un lato, e la composizione del corpo, dall'altro, mostra che Maimonide oltre al sistema concettuale neoplatonico dell'individualità indifferenziata, dell'uno (τὸ ἕν), utilizza anche concetti fondamentali dell'ontologia aristotelica (come ad esempio la dualità di materia e forma), per rifiutare come illogica l'idea di un corpo di Dio.<sup>2</sup> Nella sua *Guida dei perplessi* egli dimostra non solo che l'idea di un corpo divino implica l'assurda concezione di un Dio composto e pertanto divisibile, ma anche che questa rappresentazione applica a Dio l'idea aristotelica della sostanza e dei suoi attributi, il che avrebbe conseguenze totalmente assurde nella riflessione su Dio:

A tali errori, tuttavia, dovettero necessariamente pervenire, perché, come si è detto, rimangono legati alle rappresentazioni della fantasia, e perché ciò che ci si rappresenta di tutti i corpi esistenti è una qualche sostanza che deve possedere certe proprietà, e non è mai dato trovare una sostanza corporea senza attributi. E seguendo tale analogia, essi credono che Dio sia composto in questo modo di una molteplicità di cose, di cose che vengono dalla sua essenza e di molte che alla sua essenza si aggiungono. Alcuni, tuttavia, spinsero l'analogia al punto da ritenerlo un corpo che possiede attribu-

Weiss = *The Guide of the Perplexed*, 81 Pines): «For a body cannot be one, but is composed of matter and form, which by definition are two; it also is divisible, subject to partition... For there is no profession of unity unless the doctrine of God's corporeality is denied».

<sup>1</sup> Maimonide, *Guida dei perplessi* 1,51 (58<sup>b</sup> Munk = *Führer der Unschlüssigen*, 158 Weiss = *The Guide of the Perplexed*, 113 Pines): «For there is no oneness at all except in believing that there is one simple essence in which there is no complexity or multiplication of notions, but one notion only; so that from whatever angle you regard it and from whatever point of view you consider it, you will find that it is one, not divided in any way and by any cause into two notions; and you will not find therein any multiplicity either in the thing as it is outside of the mind or as it is in the mind, as shall be demonstrated in this Treatise». – Maimonide rinvia a 1,53.

<sup>2</sup> Per le fonti filosofiche della *Guida dei perplessi* cf. Pines, *op. cit.*, LVII-LXIII e inoltre H.A. Wolfson, *Aristotelian Predicables*.

ti;<sup>1</sup> altri invece, che non giunsero a tale bassezza, negarono la corporeità ma mantennero gli attributi. Oltretutto essa portò solo a perseverare ostinatamente nell'interpretazione letterale della Sacra Scrittura, come mostrerò nei capitoli che trattano di questo argomento.<sup>2</sup>

Per Maimonide l'idea di un corpo divino è quindi affatto deviante, poiché implica *in primo luogo* una composizione di parti in Dio e *in secondo luogo* fa intervenire inoltre l'idea che alla sua sostanza si aggiungano accidenti corporei. Una sostanza immateriale come Dio, secondo Maimonide, non può essere legata a un determinato luogo o a un determinato tempo. Non possiede infatti quegli accidenti e proprietà,

mediante i quali si rappresenta una cosa nel suo rapporto con un'altra cosa, mettendola in rapporto con un determinato tempo, con un determinato luogo o con qualche cosa particolare... A prima vista potrebbe sembrare fondato definire Dio con proprietà di tal genere. Ma se si ricerca la verità, e si riflette seriamente, diventa chiaro che è impossibile. Di fatto non c'è alcun rapporto tra Dio e il tempo o tra Dio e lo spazio. Ciò è evidente. Il movimento invece rientra nelle caratteristiche concettuali dei corpi. Ma Dio non è un corpo e non c'è alcun rapporto tra lui e il tempo. Così come del pari alcun rapporto fra Dio e lo spazio.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Weiss menziona nelle note a piè di pagina della sua traduzione le glosse critiche (*basagot*) di rabbi Abraham ben David da Posquières (RABAD III) a Maimonide, *Mishne Torah*, Hilkhot Teshuva (regole della conversione) 3,7 (*Führer der Unschlüssigen*, 160 n. 32); qui citate da G. Scholem, *Ursprung*, 186.

<sup>2</sup> Maimonide, *Guida dei perplessi* 1,51 (59a Munk = *Führer der Unschlüssigen*, 160 Weiss = *The Guide of the Perplexed*, 114 Pines): «Now every such essence is necessity endowed with attributes, for we do not ever find an essence of a body that while existing is divested of everything and is without an attribute. This imagination being pursued, it was thought that He, may He be exalted, is similarly composed of various notions, namely, His essence and the notions that superadded to His existence. Several groups of people pursued the likening of God to other beings and believed Him to be a body endowed with attributes. Another group raised themselves above this consequence and denied His being a body, but preserved the attributes. All this was rendered necessary by their keeping to the external sense of the revealed books as I shall make clear in later chapters that will deal with these notions».

<sup>3</sup> Maimonide, *Guida dei perplessi* 1,52 (60<sup>a</sup>/60<sup>b</sup> Munk = *Führer der Unschlüssigen*, 165 s. Weiss = *The Guide of the Perplexed*, 116 s. Pines): un gruppo di attributi, che «is predicated of a thing that has a relation to something other than itself. For instance, it is related to a time or to a place or to another individual ... At first thought it seems that it is permissible to predicate of God, may He be exalted, attributes of this kind. However, when one knows true reality and achieves greater exactness in speculation, the fact that this is impossible becomes clear. There is no relation between God, may He be exalted, and time and place; and this is quite clear... Motion, on the other hand, is one of the things attached to bodies, whereas God, may He be exalted, is not a body. Accordingly

Oltre a tali argomenti, formulati di preferenza sullo sfondo della metafisica aristotelica, con una seconda linea di argomentazioni il filosofo ebreo ricorre pure ad argomenti che provengono piuttosto da un contesto platonico: nel suo *Trattato sulla risurrezione dei morti* Maimonide utilizza l'argomento della relazione tra corpo e anima, pensata secondo la concezione platonica: poiché «il corpo nel suo insieme è solo lo strumento dell'anima, mediante il quale l'anima compie tutte le sue azioni»,<sup>1</sup> l'idea di un corpo divino implicherebbe che, per compiere le sue azioni, Dio avrebbe bisogno del corpo, cosa anch'essa inaccettabile.

Nella *Guida dei perplessi* una terza linea argomentativa è desunta dal *Targum Onqelos*, la versione babilonese ufficiale della traduzione aramaica della Bibbia ebraica, databile agli inizi dell'impero romano, ma forse risalente soltanto all'età tardoantica.<sup>2</sup> Secondo Maimonide questa traduzione aramaica sostituì nozioni corporee della Bibbia ebraica con nozioni incorporee.<sup>3</sup> Il filosofo ebreo poteva servirsi della traduzione aramaica come argomento poiché i suoi lettori riconoscevano apertamente il Targum come interpretazione autoritativa della Bibbia. Di fatto nel Targum Onqelos la traduzione della Bibbia cerca di evitare o in ogni caso di ridurre gli antropomorfismi del modello. Nel Targum Onqelos i traduttori integrano ad esempio il versetto biblico di *Num.* 12,8, di cui si è detto, con la parola «la gloria», modificando in tal modo radicalmente il senso del passo: «ed egli (Mosè) poté osservare l'immagine della gloria del Signore» (*wbdmwt yqr' dywy mstkl*),<sup>4</sup> analogamente alla versione greca dei LXX: «e vide la gloria del Signore» (*καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν*).

there is no relation between Him and time, and in the same way there is no relation between Him and place».

<sup>1</sup> Maimonide, *Maamar Tebyyat ha-Metim* (*Trattato sulla risurrezione dei morti*), qui citato secondo J. Finkel, *Maḳ'āla*, 7 «[the] body as a whole is only the tool for the soul, by which the soul carries out all its acts»; cf. anche p. 16: «The body is only the combination of tools for the acts of the soul». Per una traduzione inglese e commento cf. S. Stroumsa, *Twelfth Century*, spec. 324 s.

<sup>2</sup> U. Glessmer, *Einleitung*, 84-94; P. Schäfer, *Bibelübersetzungen*, spec. 220 s.; I. Drazin, *Dating Targum Onkelos*.

<sup>3</sup> Maimonide, *Guida dei perplessi* 1,21.27.28.36 (26<sup>a</sup>.30<sup>a</sup>.31<sup>b</sup>.44<sup>b</sup> Munk = *Führer der Unschlüssigen*, 66 s. 76 s. 80 s. 114 s. = *The Guide of the Perplexed*, 49. 57 s. 59 s. 85 Pines; cf. S. Maybaum, *Anthropomorphien*, 3-6. 48-51.

<sup>4</sup> A. Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts*, con premessa di R.P. Gordon, vol. 1: *The Pentateuch according to Targum Onkelos*,

Detto in breve: per Maimonide l'idea che Dio abbia un corpo o che sia in qualche modo pensabile in termini corporei è la conseguenza di un'interpretazione letterale sbagliata dei testi biblici. Al tempo stesso la credenza nella corporeità di Dio è peraltro un peccato grave, poiché in tal modo il credente si comporta come chi preghi immagini (se non anche qualcosa di peggio).<sup>1</sup> Con tali osservazioni il filosofo ebreo medievale polemizzava non solo con l'ingenua religiosità popolare degli incolti, ma anche con una tradizione mistica ebraica ben precisa che era andata emergendo, come si vedrà più avanti,<sup>2</sup> sulla base di testi biblici e postbiblici in età protobizantina, integrando il semplice discorso della corporeità di Dio con speculazioni prolisse sulle dimensioni precise del suo corpo. Negli studi si parla di testi attinenti allo *Shi'ur Qoma* (*šy'wr qumb*), alla lettera, testi che trattano della «misura della figura [del corpo divino]».<sup>3</sup>

Non si apprezzerà mai a sufficienza l'importanza dell'argomentazione di Maimonide per la vita di fede e il pensiero ebraici, qui solo riassunta in breve, ma tanto vasta e ricca di esempi e di testi biblici. E non è da sottovalutare l'influenza che ebbe a esercitare su teologi cristiani. Il filosofo medievale «non fu il primo pensatore ebreo a rifiutare l'antropomorfismo, ma nessuno dei suoi predecessori ebbe mai a definire questo rifiuto in modo tanto chiaro come articolo di fede, rendendolo obbligatorio per ogni strato sociale e livello culturale» (Sarah Stroumsa).<sup>4</sup> Maimonide non adottò la scappatoia comodamente imboccata da filosofi platonici e teologi ebrei e cristiani platonizzanti, di consentire alla massa incolta un antropomorfismo di cui si percepivano le insufficienze logiche ignorandone ogni problema, e di superarlo solo per l'élite colta mediante l'interpretazione metaforica. In tal modo egli mise una barriera definitiva alla prassi abituale della teologia ebraica vigente di stampo sia platonizzante sia antiplatonico, di usare comunemente le espressioni antropomorfe della

Leiden - New York - Köln 1992, 242; *The Aramaic Bible*, vol. 8: *The Targum Onqelos to Leviticus and The Targum Onqelos to Numbers*, trad., apparato e note di B. Grossfeld, Collegeville, Minn. 1988, 105.

<sup>1</sup> Maimonide, *Guida dei perplessi* 1,36 (42<sup>b</sup>-45<sup>a</sup>.51<sup>b</sup>.54<sup>b</sup> Munk = *Führer der Unschlüssigen*, 112-117 = *The Guide of the Perplexed*, 49. 57 s. 59 s. 85 Pines).

<sup>2</sup> V. sotto, pp. 260-286. <sup>3</sup> Particolari in S. Stroumsa, *Maimonides*, 71 s.

<sup>4</sup> «Maimonides was not the first Jewish thinker to reject anthropomorphism, but none of his predecessors had defined this so clearly as an article of faith, incumbent on all levels of society» (S. Stroumsa, *Maimonides*, 70).

Bibbia e di altri testi religiosi – influenzando in tal modo, come si vedrà, anche il pensiero cristiano.

### 1.3. ANSELMO DI CANTERBURY E TOMMASO D'AQUINO

Naturalmente anche la teologia cristiana medievale, ancor prima di recepire il rifiuto tassativo del discorso antropomorfo sul corpo di Dio di Maimonide, era quanto mai convinta che Dio non si possa pensare come essere corporeo o per analogia con un ente di tal genere. A questo aveva provveduto già il concilio di Calcedonia nel 451 con la condanna dell'idea di una «carne celeste di Gesù».<sup>1</sup> Nel *Prosligion* del benedettino *Anselmo di Canterbury* (1033-1109), che visse cent'anni circa prima di Maimonide, si possono ad esempio leggere le risposte alla questione di «come egli (Dio) abbia sensazioni benché non sia corpo».<sup>2</sup> Anselmo argomenta il suo ovvio rifiuto di una corporeità di Dio con la gerarchia platonica dall'essere superiore e inferiore, nella quale il corpo, senza nessuna discussione, viene assegnato all'essere inferiore. Lo «spirito supremo» è «migliore del corpo».<sup>3</sup> Ciononostante egli attribuisce all'essere spirituale supremo una sensibilità che ovviamente non è corporea (*corporeus*), ma pura conoscenza.<sup>4</sup>

In tutta la tradizione cristiana, sia medievale sia degli inizi dell'età moderna, non s'incontra tuttavia un libro che sia paragonabile alla *Guida dei perplessi*, con la sua polemica articolata con la concezione antropomorfa di Dio. È quanto emerge già dagli scritti polemici contro il filosofo ebreo. Nella confutazione degli «errori» di Maimonide che *Egidio Romano*, arcivescovo di Bourges (1243-1316 ca.), scrisse attorno al 1270, non si tocca in alcun modo tutta la problematica del corpo di Dio, tanto centrale nell'argomentazione di Maimoni-

1 V. sotto, pp. 526-533.

2 Anselmo di Canterbury, *Prosl.* 6: *quomodo sit sensibilis, cum non sit corpus* (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera Omnia*, 1. *Continens opera quae prior et Abbas Beccensis composuit*, ad fidem codicum rec. F.S. Schmitt [Edinburgh 1946], 104,19).

3 *Ibidem*: *nam si sola corporea sunt sensibilia, quoniam sensus circa corpus et in corpore sunt, quomodo es sensibilis, cum non sis corpus sed summus spiritus, qui corpore melior est?* (1, 104,23-26 Schmitt).

4 *Ibidem*: *ergo, Domine, quamvis non sis corpus, vere tamen eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis, non quo animal corporeo sensu cognoscit* (1, 105,4-6 Schmitt).



de.<sup>1</sup> Evidentemente in questo periodo non era in corso alcuna controversia su questo tema fra dotti ebrei e teologi cristiani.<sup>2</sup>

Circa un secolo dopo Maimonide, il maestro di Egidio, *Tommaso d'Aquino* (1225-1274), nella *Summa contra Gentiles* e nella *Summa Theologiae* raccolse alcuni degli argomenti contro la rappresentazione corporea di Dio. Al pari di Maimonide, nella sua argomentazione egli si servì degli schemi fondamentali della filosofia aristotelica<sup>3</sup> – e ciò, nonostante critichi fermamente il filosofo giudeo:<sup>4</sup>

[2] Ogni corpo, infatti, essendo continuo ed esteso, è composto e formato di parti. Dio, invece, come s'è visto, non è composto;<sup>5</sup> dunque non è un corpo.<sup>6</sup>

[3] Ogni realtà estesa è in qualche modo in potenza, poiché l'esteso è potenzialmente dividibile all'infinito, mentre il numero è all'infinito aumentabile. Ora, ogni corpo è esteso. Quindi ogni corpo è in potenza. Dio invece non è in potenza ma è puro atto, come sopra abbiamo dimostrato. Perciò Dio non è un corpo.<sup>7</sup>

[4] Se Dio fosse un corpo, dovrebbe essere un corpo fisico; perché come Aristotele dimostra,<sup>8</sup> un corpo matematico non esiste per se stesso, per il fatto che le dimensioni sono accidenti. Ma egli non è un corpo fisico, essendo privo di moto, come sopra si è visto, mentre ogni corpo fisico è mobile. Dunque Dio non è un corpo.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Giles of Rome [Egidio Romano], in J. Koch (ed.), *Errores Philosophorum*, 56-67. – Al § XII,5 Egidio contesta l'idea che il cielo sia animato da corpi ultracelesti (*supercaelestia corpora... animata*: 60,17 Koch); cf. anche Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses*, 370. 399 e soprattutto S. Donati, *Āgidius*.

<sup>2</sup> Così anche Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses*, 122-220.

<sup>3</sup> *Summa contra Gentiles* 1,20,2-7 (citato in seguito nel testo latino e nella versione italiana di T.S. Centi [*Somma contro i Gentili*, Torino 1975]); sullo svolgimento dell'argomentazione e su alcuni problemi a questa connessi v. anche Wainwright, *God's Body*, 471, come anche J.F. Wippel, *Quidditative Knowledge*.

<sup>4</sup> J.H. Weed, *Maimonides*; a proposito della sua ricezione, v. anche Moses Maimonides, *Wegweiser für die Verwirrten. Eine Textauswahl zur Schöpfungsfrage*, 35 s.

<sup>5</sup> *Summa contra Gentiles* 1,18: *quod in deo nulla est compositio*.

<sup>6</sup> *Op. cit.* 1,20,2: *omne enim corpus, cum sit continuum, compositum est et partes habens. deus autem non est compositus, ut ostensum est. igitur corpus non est*; per lo sfondo in cui si colloca il passo nella storia della filosofia v. K. Kremer, *Seinsphilosophie*, 424-437.

<sup>7</sup> *Op. cit.* 1,20,3: *praeterea. omne quantum est aliquo modo in potentia: nam continuum est potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. omne autem corpus est quantum. ergo omne corpus est in potentia. deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est. ergo deus non est corpus*.

<sup>8</sup> Aristotele, *Metaphysica* 13,1,1076a,32-37 come anche 13,2,1077b,12-16.

<sup>9</sup> *Summa contra Gentiles* 1,20,4: *adhuc. si deus est corpus, oportet quod sit aliquod cor-*

[5] Ogni corpo è limitato: e ciò è dimostrato nel *De Caelo et Mundo*, sia per dei corpi rotondi che per dei corpi lineari.<sup>1</sup> Ora noi con l'intelletto e con la fantasia possiamo trascendere qualsiasi corpo limitato. Perciò se Dio fosse un corpo, il nostro intelletto e la nostra fantasia potrebbero pensare qualche cosa più grande di Dio. Cosicché Dio non sarebbe superiore alla nostra intelligenza; il che è inammissibile. Egli quindi non è corpo.<sup>2</sup>

[6] La conoscenza dell'intelletto è più certa di quella dei sensi. Ebbene, nell'universo esistono cose soggette ai sensi. Perciò ne esistono anche di quelle soggette all'intelletto. Ora, l'ordine e la distinzione delle nostre facoltà si basa sull'ordine dei loro oggetti. Quindi al di sopra di tutte le cose sensibili c'è nell'universo una realtà intelligibile. Ma qualsiasi corpo esistente nella realtà è oggetto dei sensi. Dunque sopra tutti i corpi si deve ammettere qualche cosa di più nobile. Se quindi Dio fosse un corpo, non sarebbe l'essere primo e supremo.<sup>3</sup>

[7] Qualsiasi vivente è superiore a un corpo privo di vita. A sua volta però in qualsiasi corpo vivente la sua vita è a lui superiore: perché codesto corpo deve ad essa la propria superiorità agli altri corpi. Perciò l'essere che è superiore a ogni altra realtà non può essere un corpo. Ma codesto essere è Dio. Questi dunque non è corpo.<sup>4</sup>

[8] Ci sono inoltre gli argomenti dei filosofi,<sup>5</sup> che arrivano alla medesima conclusione partendo dall'eternità del moto. Ed eccone qualche saggio. In un moto sempiterno è necessario che il primo motore non venga mosso né per se stesso né indirettamente, come sopra abbiamo notato. Ora, le sfere celesti si muovono di un moto circolare sempiterno. Dunque il loro primo

*pus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, ut philosophus probat, eo quod dimensiones accidentia sunt. non autem est corpus naturale: cum sit immobilis, ut ostensum est; omne autem corpus naturale mobile est. deus igitur non est corpus.*

<sup>1</sup> Aristotele, *De Caelo* 1,5,271b-273a; cf. E. Grant, *Planets*, 23-33.

<sup>2</sup> *Summa contra Gentiles* 1,20,5: *amplius. omne corpus finitum est: quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in I caeli et mundi. quodlibet autem corpus finitum intellectu et imaginatione transcendere possumus. si igitur deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid maius deo cogitare possunt. et sic deus non est maior intellectu nostro. quod est inconueniens. non est igitur corpus.*

<sup>3</sup> *Op. cit.* 1,20,6: *adhuc. cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquid subiectum sensui in rerum natura. igitur et intellectui. sed secundum ordinem obiectorum est ordo potentialium, sicut et distinctio. ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens. omne autem corpus in rebus existens est sensibile. igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. si igitur deus est corpus, non erit primum et maximum ens.*

<sup>4</sup> *Op. cit.* 1,20,7: *praeterea. quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior. quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior: cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. id igitur quo nihil est nobilius, corpus non est. hoc autem est deus. igitur non est corpus.*

<sup>5</sup> Si allude ovviamente soprattutto ad Aristotele; cf. sotto, pp. 35 s. con n. 3.

motore non è mosso né per se stesso né indirettamente. Ora, nessun corpo è in grado di muovere localmente se stesso senza essere mosso, poiché motore e mobile devono essere simultaneamente; e quindi il corpo motore deve muoversi per essere insieme con il corpo che muove. Così pure nessuna virtù esistente in un corpo può muovere, senza che indirettamente subisca un moto, poiché quando muove il corpo, indirettamente si muove anche la virtù esistente in esso. Perciò il primo motore del cielo non è un corpo, né una virtù esistente in un corpo. Ebbene, la realtà da cui dipende in definitiva il moto dei cieli come da primo motore immobile è Dio. Quindi Dio non è un corpo.<sup>1</sup>

Al pari di Maimonide, respingendo le conseguenze assurde delle sue premesse («Dio è un'entità composita») Tommaso dimostra che Dio non è composto in quanto è puro atto (*actus purus*) privo di possibilità non realizzate, che dev'essere pensato come infinito e immobile. Poiché un corpo è invece per definizione un'unità composita, contiene possibilità non realizzate, è finito e capace di movimento. Dio quindi non può avere un corpo e la corporeità di Dio è una contraddizione intrinseca. È interessante come sia Tommaso sia Anselmo ricorrano all'argomento di una gerarchia ontologica di provenienza platonica: le entità intellettive sono «più nobili» (*nobilius*) delle cose dotate di sensi. È evidente che, sulla base di una tale gerarchia platonica, l'idea di una corporeità di Dio non è pensabile.<sup>2</sup> Peraltro anche sulla base della concezione aristotelica di Dio come motore immobile (οὐ κινούμενον κινεῖ),<sup>3</sup> una corporeità di Dio non è pensabile senza gravi contraddizioni.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Summa contra Gentiles* 1,20,8: *inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum procedentes ex aeternitate motus, in hunc modum. in omni motu sempiterno oportet quod primum movens non moveatur neque per se neque per accidens, sicut ex supra dictis patet. corpus autem caeli movetur circulariter motu sempiterno. ergo primus motor eius non movetur neque per se neque per accidens. nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur: eo quod oportet movens et motum esse simul; et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. nulla etiam virtus in corpore movet nisi per accidens moveatur: quia, moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. ergo primus motor caeli non est corpus neque virtus in corpore. hoc autem ad quod ultimo reducitur motus caeli sicut ad primum movens immobile, est deus. deus igitur non est corpus.*

<sup>2</sup> Wainwright ha perfettamente ragione quando ricorda che nell'argomentazione mancano motivazioni per queste gerarchie ontologiche. Poiché le argomentazioni «hanno valore solo se il materialismo è falso, non possono essere usate efficacemente contro teisti come Tertulliano e Pratt» (*God's Body*, 473). Lo stesso vale per il presupposto che tutti i corpi siano imperfetti. Pertanto «l'argomentazione rimane incompleta» (*op. cit.*, 471).

<sup>3</sup> Cf. Aristotele, *Metaphysica* 12,7, spec. 1072a,25 s. (οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀίδιον καὶ οὐ-

#### I.4. LA CRITICA FILOSOFICA E TEOLOGICA DELL'ANTROPOMORFISMO IN ETÀ MODERNA

A causa di tali problemi, evidenti e fondamentali, dell'idea della corporeità di Dio, da secoli nel pensiero filosofico e teologico occidentale soltanto una minoranza si è occupata in prospettiva sistematica della questione se Dio abbia un corpo. Troppo evidente sembra essere che il principio fondamentale di ogni teoria razionale inerente a Dio è proprio il contrario. Come rappresentanti della minoranza si sono già nominati Caspar Schwenckfeld, Jakob Böhme e Friedrich Christoph Oetinger, figure che la corrente principale della moderna teologia accademica protestante ha piuttosto marginalizzato. Come si è mostrato, al più tardi a partire da Maimonide il discorso filosofico e teologico generale sulla corporeità di Dio si lega alla polemica contro le immagini antropomorfe di Dio, che l'età moderna ha sempre considerato anche prova di un'immagine di Dio e di un pensiero non illuminati. Tutt'al più il discorso antropomorfo su Dio venne ancora ammesso come puro adattamento alle esigenze dei destinatari della rivelazione ma, secondo il modo di vedere dei più, la rappresentazione di un Dio personale, concepito con un corpo, contraddice semplicemente all'essenza di Dio.

Un'aspra polemica contro le rappresentazioni corporee di Dio si incontra per esempio nella trattazione dei passi antropomorfi degli scritti biblici nella critica biblica ebraica e cristiana della prima età moderna, comparsa in un primo momento al di fuori delle istituzioni competenti della chiesa e dell'università come della sinagoga e della casa d'istruzione. Per *Baruch de Spinoza* (1632-1677) l'idea che Dio abbia assunto natura umana e abbia quindi un corpo «è altrettanto priva di senso che voler dire di un cerchio che ha assunto la natura

*σία καὶ ἐνέργεια οὐσα*) e sulla ricezione del passo si veda J.F. Wippel, *Metaphysical Thought*, 412-441.

4 Alcuni di questi argomenti sono usati da Tommaso anche nella *Somma teologica*, cf. I quaest. 3, art. 1, dove si trovano cinque argomenti che sembrano a favore della corporeità: 1. la tridimensionalità, 2. l'essere l'uomo a immagine di Dio rimanda a una *figura* divina, 3. nella Scrittura sono menzionate parti del corpo, 4. nella Scrittura sono menzionati movimenti come il sedersi e 5. nella Scrittura Dio è detto *terminus localis a quo* e *ad quem*. Nel *respondeo decendum* l'argomento di Tommaso è che è già stato dimostrato che *deus est primum movens immobile* e *id quod est nobilissimum in entibus* (*S. Thomae Aquinatis Summa Theologica*, Torino 1927, 16 s.).

del quadrato». <sup>1</sup> – In tempi recenti Eberhard Jüngel ha ripercorso attentamente l'argomentazione di Spinoza mostrandone la rilevanza per la costituzione di un'ermeneutica critica della Bibbia. <sup>2</sup> Ai filosofi e teologi occidentali moderni, l'idea di un corpo di Dio suona tanto assurda che sovente neppure si avverte la necessità di formularla espressamente.

L'antropomorfismo è ben più che il solo discorso di un corpo di Dio. *Gottfried Wilhelm Leibniz*, intellettuale a tutto tondo di età barocca (1646-1716), in appendice della sua *Teodicea* dal titolo «Causa Dei asserta per justitiam ejus» (1710), definisce «antropomorfismo» addirittura *qualsiasi* tentativo di minimizzare la grandezza di Dio, <sup>3</sup> non solo quindi la concezione di una corporeità di Dio. <sup>4</sup> Il filosofo, economista e storico scozzese *David Hume* (1711-1776), nei *Dialogues concerning Natural Religion* (1739/40) cercò di mostrare che ogni concezione di Dio che si riferisca all'esperienza o si fondi su questa conduce a un antropomorfismo assurdo, sulla base anche della tendenza innata nell'uomo a immagini antropomorfe di Dio. Per Hume, d'altro canto, qualsiasi concezione che cerchi di evitare antropomorfismi comporta proposizioni che sono empiricamente vuote. <sup>5</sup> *Immanuel Kant*, filosofo illuminista di Königsberg (1724-1804), si opponeva a Hume affermando che, in un certo senso il discorso antropomorfo su Dio è inevitabile. Nei *Prolegomeni a ogni metafisica futura* (1783) Kant scrive che «noi non applichiamo all'essere supremo *in se stesso* nessuna delle proprietà per mezzo delle quali pensiamo gli oggetti empirici ed evitiamo così l'antropomorfismo *dogmatico*; ma noi le riferiamo tuttavia al rapporto di questo essere col

<sup>1</sup> Lettera 73 del dicembre 1673 (Baruch de Spinoza, *Epistolae*, 309): *caeterum quod quaedam Ecclesiae his addunt, quod deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.*

<sup>2</sup> E. Jüngel, *Anthropomorphismus*, spec. 123-131; Idem, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen <sup>8</sup>2010, 352-357; H.-W. Schütte - R. Fabian, *Anthropomorphismus*.

<sup>3</sup> Come Jüngel a ragione osserva, in Leibniz il termine è ancora riconoscibile come neoformazione del tempo (*Anthropomorphismus*, 126 n. 75).

<sup>4</sup> Leibniz, «Causa Dei asserta per justitiam ejus, 2. Error Magnitudinem Dei infrigentium Anthropomorphismus, Bonitatem tollentium Despotismus appellari potest», cit. in G.W. Leibniz, *Causa Dei asserta*, 653 (= 439).

<sup>5</sup> D. Hume, *Dialogues*, 406-409; cf. E. Heinrich, *Religionskritik*, spec. 98-102 e H. Graubner, *Anthropomorphismus*.

mondo e ci permettiamo così un antropomorfismo *simbolico*, che in realtà concerne solo il linguaggio, non l'oggetto stesso».<sup>1</sup> Riprendendo un'espressione medievale, Kant chiama questo «antropomorfismo *simbolico*» «conoscenza per *analogia*», dove per «analogia», a differenza dal significato comune del termine, intende la «somiglianza perfetta di due rapporti fra cose del tutto dissimili».<sup>2</sup> Anche se si presenta qui la possibilità di un giudizio filosofico e teologico più positivo riguardo al discorso antropomorfo su Dio – per Kant questo discorso può dire cose *essenziali* su Dio e sulla sua causalità relativamente alle cose e pertanto non contraddice direttamente l'essenza di Dio – soltanto di rado nella discussione filosofica e teologica s'incontrano opinioni risolutamente favorevoli alla riabilitazione di un «discorso antropomorfo ben articolato». Sono da ricordare il teologo evangelico *Eberhard Jüngel* (\*1934),<sup>3</sup> a proposito della discussione cristologica anche il suo maestro, *Karl Barth* (1886-1968), e in tempi più recenti il teologo cattolico americano *Stephen H. Webb* (\*1961).<sup>4</sup> Naturalmente questi autori non si pronunciano per una confusione ingenua di Dio con l'uomo (se mai nella storia della riflessione umana su Dio una simile ingenuità possa mai esserci stata su larga scala); propugnano piuttosto, da un lato la necessità di prendere sul serio i limiti del linguaggio, dall'altro di far posto nel linguaggio al movimento di Dio verso il mondo – e quindi verso la corporeità.

Risulta chiaro da questi lavori recenti e recentissimi che sia nell'ambiente giudaico sia in quello cristiano, nella riflessione su Dio la questione della corporeità è imprescindibile per il solo fatto che informa di sé i testi biblici sotto questo aspetto fondamentale, mentre la svalutazione comune di questo modo di esprimersi come «antro-

1 I. Kant, *Prolegomena*, 357 (parte III § 57) [tr. P. Martinetti].

2 Kant, *Prolegomena*, 357 (§ 58): «Una tal conoscenza è la conoscenza per *analogia*, la quale parola non esprime, come generalmente si intende, una somiglianza imperfetta di due cose, ma una somiglianza perfetta di due rapporti fra cose del tutto dissimili» [tr. P. Martinetti]; cf. anche Jüngel, *Anthropomorphismus*, 127 s.; Idem, *Gott als Geheimnis*, 360-363.

3 Jüngel, *Anthropomorphismus*, 110-131, e Idem, *Gott als Geheimnis*, 352-363.

4 S.H. Webb, *Jesus Christ*, Oxford 2012. Webb tratta abbastanza diffusamente di Barth (pp. 57-59. 209-242. 287-292) come pure un po' più in breve di Jüngel (pp. 94-96). Prima di Webb aveva già preso posizione perché si prendesse sul serio l'antropomorfismo biblico E. La Beaume Cherbonnier, *Logic*.

pomorfismo» li tiene troppo poco in considerazione. Il sospetto in età moderna, fin troppo spontaneo, che simili formule siano espressione di un'«immagine del mondo premoderna», di uomini che si presumono semplici e incolti, è la testimonianza più di pregiudizi che di un'analisi approfondita dei testi in parola. La tradizione di una rappresentazione corporea di Dio non soltanto è documentata più ampiamente di quanto comunemente si pensi, ma è stata sostenuta anche da persone di grande cultura e non prive di ambizioni intellettuali. Essa informa molto radicalmente di sé soprattutto gli scritti raccolti nella Bibbia ebraica e in quella cristiana, e quindi anche il pensiero e gli scritti postbiblici di queste religioni. Su questo punto ebraismo e cristianesimo non differiscono in alcun modo dalle religioni del Vicino Oriente e dell'antichità che li circondano. In molti testi biblici ebraici e cristiani il discorso di un corpo divino *non* era inteso senz'altro secondo le antiche leggi del discorso metaforico,<sup>1</sup> come se tra il corpo di Dio e il corpo dell'uomo si dia soltanto analogia (di un qualsiasi tipo). Questi testi sarebbero intesi metaforicamente se alla somiglianza si accompagnasse sempre contemporaneamente la dissomiglianza, anzi l'*estranità*. «La metafora è la trasposizione di un nome *estraneo*» (μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ).<sup>2</sup> Una tale relazione di dissomiglianza o estraneità tra il corpo divino e quello umano è tuttavia smentita da molti testi biblici, che discorrono programmaticamente di corpo di Dio. Su ciò ha di recente richiamato l'attenzione il biblista americano Benjamin D. Sommer del Jewish Theological Seminary of America, in un libro dal titolo *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*:

Il Dio della Bibbia ebraica ha un corpo. Ciò va detto fin dall'inizio, perché molti, compresi molti studiosi, pensano che le cose stiano diversamente.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Secondo la formula di Aristotele: μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον: «la metafora è la trasposizione di una parola (perciò non usata in senso proprio), dal genere alla specie, dalla specie al genere, da una specie a un'altra, oppure secondo le regole dell'analogia» (*Poetica* 21,1457b,7-9).

<sup>2</sup> Cf. la citazione addotta nella nota precedente; per la contestualizzazione storica delle definizioni della metafora secondo Aristotele, nel discorso antico e contemporaneo, cf., ad es., H. Weinrich, *Metapher*.

<sup>3</sup> B.D. Sommer, *Bodies of God*, 1: «The God of the Hebrew Bible has a body. This must be stated at the outset, because so many people, including many scholars, assume otherwise».

Sommer definisce l'idea che Dio ha un corpo «la concezione corrente della teologia israelita antica»,<sup>1</sup> e nell'introduzione del suo saggio contrappone alle molte voci di questa tradizione religiosa un insieme nebuloso di testimoni («la formidabile autorità dei maestri d'infanzia e l'influenza meno incisiva dei teologi»), che fin dalla sua infanzia avevano cercato di convincerlo che, proprio al contrario, l'idea di un Dio *senza corpo* corrispondeva alla fede ebraica (e cristiana) conforme ai tempi e al tempo stesso aveva quindi improntato profondamente anche il pensiero occidentale non religioso.<sup>2</sup>

#### 1.5. QUESTIONI DOMINANTI E ARTICOLAZIONE DELLO STUDIO

Una rapida panoramica sulla sorte che la concezione di un corpo di Dio, ovunque diffusa nell'antichità, subì nei tempi posteriori fino alla sua larga marginalizzazione, conduce alle domande orientative alle quali nei capitoli seguenti si dovrà trovare una risposta: quale influenza ebbero di fatto le concezioni bibliche del corpo di Dio nel pensiero ebraico posteriore – ellenistico e tardoantico – e nelle riflessioni dei credenti in Cristo dell'antichità? si riscontrano differenze tipiche nella ricezione delle diverse concezioni bibliche del corpo di Dio tra le varie correnti dell'ebraismo e del cristianesimo agli inizi dell'età imperiale e nell'antichità tarda? (nel suo studio Sommer mostra con quanta varietà già nella Bibbia ebraica siano abbozzate di fatto le diverse concezioni della corporeità divina).<sup>3</sup> Quali circostanze nel mondo pagano favorirono le concezioni di un corpo di Dio? quali circostanze furono di ostacolo a che tali concezioni si diffondessero e divenissero popolari nelle diverse comunità? forse che l'ovvia rappresentazione di un corpo di Dio non circolò solo nel pensiero ebraico e cristiano ma anche gli dei pagani furono rappresentati con un corpo? Non è possibile infine risparmiarsi un'ultima domanda maggiormente sistematica: tra la concezione di un Dio incorporeo e le concezioni del corpo di Dio si dà una gerarchia razionale?

Ci avviciniamo alle risposte a queste domande in sei passi, a ciascuno dei quali è dedicato un capitolo: il *secondo capitolo* esporrà anzitutto il dato della Bibbia ebraica e della sua traduzione greca, poi la ricezione delle singole concezioni bibliche, come pure la tra-

<sup>1</sup> *Ibidem.*

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> Al riguardo v. sotto, pp. 55-63.