

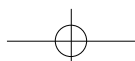
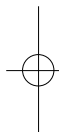
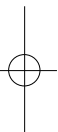
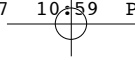
## *L'occhio e lo spirito*

estetica, fenomenologia, testi plurilingui  
collana diretta da Mauro Carbone

L'occhio non è solo occhio. Vedere è più che soltanto vedere. Vedere è anche sentire, vedere è già pensare. Per questo l'arte dà da pensare. Per questo l'estetica non pensa solo l'arte, ma il sentire stesso. Per questo sta al fondo dell'intera filosofia. La fenomenologia non smette d'insegnarlo. Il dibattito attuale d'affermarlo. Questa collana cerca di darne conto. Con l'occhio e lo spirito all'Europa e oltre.

### COMITATO SCIENTIFICO:

Renaud Barbaras (Université Paris I-Sorbonne), Patrick Burke (Seattle University), Fabio Ciaramelli (Università degli Studi di Napoli "Federico II"), Elio Franzini (Università degli Studi di Milano), Jacques Garelli (Université d'Amiens), Leonard Lawlor (The University of Memphis), Davis Michael Levin (Northwestern University), Isabel Matos Dias (Universidade de Lisboa), Franco Paracchini (Université de Genève), Bruno Pinchard (Université Lyon 3), Mario Teodoro Ramírez Cobián (Universidad Michoana de San Nicolás de Hidalgo), Pierre Rodrigo (Université de Bourgogne), Gabriele Scaramuzza (Università degli Studi di Milano), Hans Rainer Sepp (Univerzita Karlova v Praze), Philippe Van Haute (Katholieke Universiteit Nijmegen), Jean-Jacques Wunenburger (Université Lyon 3)



Tonino Griffero

## IL CORPO SPIRITUALE

Ontologie “sottili” da Paolo di Tarso  
a Friedrich Christoph Oetinger



Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli studi di Roma "Tor Vergata", Dipartimento di Ricerche Filosofiche (prin 2003-2005) e dell'Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Filosofia (prin 2005-2007).

Ringrazio la "Alexander von Humboldt Stiftung" per avermi permesso il soggiorno in Germania necessario per avviare la mia ricerca (Heidelberg 1998-1999).

© 2007 – **MIMESIS EDIZIONI**

Redazione:

Via Mario Pichi 3 – 20143 Milano

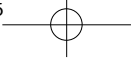
Telefono e fax: +39 02 89403935

Per urgenze: +39 347 4254976 / +39 3394884523

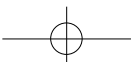
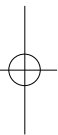
E-mail: [mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)

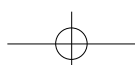
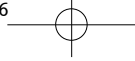
Catalogo e sito Internet: [www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

Tutti i diritti riservati.



*Ad Alessandra. Che ha molto sopportato.*





## INDICE

INTRODUZIONE	p. 11
1. La forza dell'ossimoro	p. 11
2. Dalla differenza d'ordine a quella di grado	p. 13
3. Quasi una "storia" (breve): il mondo si è fatto spirito	p. 15
4. Essere o avere un corpo?	p. 15
5. Antichi e moderni	p. 17
6. Quasi una "storia" (lunga): tradizione gnostica ed <i>enclave</i> antidocetista	p. 19
7. Soluzioni o problemi?	p. 24
8. E per cominciare (dalla fine)... Schelling e Baader	p. 30
<b>CAPITOLO PRIMO</b>	
UGUALE E PPURE DIVERSO.	
IL "CORPO SPIRITUALE": PROBLEMI ONTOLOGICI E IDENTITARI	p. 43
1. Risorgeremo tutti giovani e belli?	p. 43
2. Il valore aggiunto della polivocità	p. 46
3. L'incerto monismo giudaico	p. 49
3.1 Un corpo non carnale (una sposa) per sette fratelli	p. 50
3.2 Una questione di ossicini	p. 50
3.3 Ricompensa identitaria e/o trasfigurazione?	p. 52
4. Paolo e il "corpo spirituale"	p. 55
4.1 Centralità del soma	p. 57
4.2 Il corpo rapito	p. 59
4.3 Ma c'è un corpo a Corinto?	p. 62
4.4 Il corpo differito	p. 63
4.5 Dal corpo psichico al corpo spirituale	p. 68
4.6 Ontologia (purtroppo laconica) del "corpo pneumatico"	p. 75
5. Addirittura la carne: continuità fisica intermittente	p. 78
5.1 Appendice. Una digestione che non distrugge: realismo chiliastico	p. 86
6. La resurrezione come metamorfosi e sviluppo organico: continuità spirituale nonostante la spettralità	p. 88

7. Resurrezione come ricomposizione istantanea	p. 92
8. Vecchie e nuove tuniche	p. 95
9. Continuismo come replica all'angoscia del cambiamento	p. 97
10. Anatomia "gloriosa": alcune domande impertinenti	p. 101
11. Il catalogo è questo: rigurgito, ricomposizione, inveramento del corpo ascetico	p. 108
12. L'ilemorfismo: risorsa suprema del continuismo	p. 110
13. L'anima si materializza: l'invasione degli ultracorpi	p. 117
14. Il corpo metonimico (a pezzi)	p. 119
15. Le <i>dotes</i> : un'estetica ultraterrena	p. 121
16. Problemi identitari	p. 123
17. Conclusione	p. 128

## CAPITOLO SECONDO

### MATERIE "SOTTILI": ALLA RICERCA DI UN *TERTIUM QUID*

1. Corpi mistici: la Chiesa, il Re, i santi	p. 133
2. Il corpo eucaristico: presenza reale e <i>manducatio spiritualis</i>	p. 137
3. C'è spiritualismo e spiritualismo	p. 145
4. Ma Dio ha un corpo?	p. 150
5. I sensi di Adamo	p. 154
6. <i>Angels and demons at play</i>	p. 160
7. <i>Sophia, golem e zelem</i>	p. 167
8. Scroribande pneumatiche	p. 175
9. <i>Ochema: corpora sunt multiplicanda</i>	p. 184
10. Le "matri" di tutti gli imponderabili: quinta essenza ed etere	p. 202
11. Spirito medico o spirito santo?	p. 213
12. Il <i>lapis</i> alchemico: un'ontologia impaziente	p. 218
13. Corpi interinali	p. 233
14. Niente di nuovo sul fronte orientale?	p. 239
15. Il "soprarivestimento" (bicolore) e Madre Zuana (Postel)	p. 242
16. Come sfuggire all' <i>horror vacui</i> con il pluralismo ilico (Paracelso)	p. 245
17. L' "Elemento santo" (la teologia della corporeità di Jacob Böhme)	p. 263
17.1 Dio prende corpo	p. 264
17.2 Il corpo adamico: per un'estetica del primo e dell'ultimo giorno	p. 269



17.3 Lingue e <i>signaturae</i> come materia spirituale	p. 277
17.4 Il corpo spirituale è nel mondo, ma il mondo non è nel corpo spirituale	p. 285
18. <i>Spissitudo essentialis</i> : platonici a Cambridge (Cudworth e More)	p. 289
19. Corpi di luce e meccanica di precisione: il caso di Philipp Matthäus Hahn	p. 293
20. Teosofia <i>en plein air</i> : Johann Michael Hahn	p. 299
21. Il mesmerismo come fase suprema del fluidismo	p. 306

### CAPITOLO TERZO

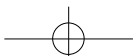
È NEL CORPO CHE LO SPIRITO SI REALIZZA.

FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER E LA CORPOREITÀ SPIRITUALE p. 313

1. La corporeità come fine delle opere di Dio	p. 313
2. Anti-docetismo: da Cerinto a Wolff	p. 321
3. Realismo biblico tra compensazione esistenziale e istanza ermeneutica	p. 324
4. Corpi spirituali	p. 335
4.1 Corpo glorioso	p. 337
4.2 La città di Dio	p. 338
4.3 Gloria e Sapienza	p. 341
4.4 La "vita": forze meccaniche e sovrimeccaniche	p. 343
4.4.1 L' <i>Erlebnis</i> della melissa	p. 347
4.4.2 Resurrezioni sperimentali	p. 355
4.4.3 Tra <i>spiritus rector</i> e tintura	p. 364
4.4.4 Terra pingue: olio e sale	p. 373
4.4.5 La corporeità (spirituale) dell'anima: tintura, <i>intensum</i> e fluido nervoso	p. 380
4.5 L'emblematica come chimica superiore	p. 401
5. Quale corporeità per Dio?	p. 408
6. Conclusione: un materialismo pasquale	p. 410

BIBLIOGRAFIA p. 417

1. SIGLARIO	p. 417
2. LETTERATURA	p. 419



## INTRODUZIONE

### 1. *La forza dell'ossimoro*

Non è un segreto che certi concetti debbono il loro “successo” al fatto di essere degli ossimori, di esprimere (etimologicamente) una sorta di “acuta follia”. Ma se è vero che la percezione dell’antiteticità presuppone sempre una determinata ontologia, è lecito dire che la nozione di “corpo spirituale” (o “sottile”, “virtuale”, ecc.) evoca attraverso la pur corretta funzione sintattica un suggestivo corto circuito semantico solo nelle culture alla cui base troviamo il dualismo tra il materiale e lo spirituale<sup>1</sup>. Il che significa però in molte culture se non proprio in tutte. La questione è come al solito controversa, e dipende dal fatto che si accolga la tesi storico-antropologica secondo cui quella di corpo spirituale sarebbe una «nozione guida [...] che ha per molti secoli giocato un ruolo dominante nella psicologia tradizionale sia dell’Oriente sia dell’Occidente», insomma «una delle più antiche convinzioni dell’umanità»<sup>2</sup>, e comunque una variazione sull’innato predualismo dei popoli primitivi<sup>3</sup>, oppure l’opposta tesi cognitivista, maturata nell’ambito della psicologia dello sviluppo<sup>4</sup>, secondo cui, rispondendo a uno schema e a una disposizione innati (non importa ora se con funzione adattiva o meno), il dualismo corpo/spirito sarebbe profondamente radicato nelle strutture cognitive umane.

Lungi dal voler risolvere la questione, ci basta qui valorizzare il fatto che il concetto di materia spirituale costituisce, quanto meno nella nostra

---

1 Basterebbe ricordare, in filosofia, il dualismo cartesiano, e in teologia il “simbolismo” di Zwingli, per il quale, ad esempio, dire “corpo spirituale” equivale a dire che un fuoco è anche acqua, un metallo è anche legno, ecc. (Hamberger 1869: 71-2). Per qualche spunto Brun (1987: 14, 24), che forse però esagera nel ricondurre il processo di despiritualizzazione della materia (ma anche le rivendicazioni femministe) al potere maschile sulla femmina (mater->materia) (ivi: 25).

2 Mead (1919: 108, 145).

3 Poortman (1954-67 I: 89-126).

4 Bloom 2004.

cultura, sicuramente un'eresia rispetto al dogma dualistico (platonico-cristiano-cartesiano) cui attingono sia la *vulgata* scientifico-teologica sia il dualismo spontaneo del senso comune. Un'eresia che consiste, in breve, nella pretesa provocatoria di combinare le due dimensioni per aggirare, nella peggiore delle ipotesi almeno linguisticamente, l'intollerabile divaricazione tra immanenza e trascendenza o, in termini meno teologicamente connotati, tra il fisico e il mentale, rivendicando così, contestualmente a un passato che quanto a imprevedibilità non sembra perciò aver niente da invidiare al futuro, un'unità anteriore alla distinzione tra l'ordine puramente materiale e l'imprecisato ordine immateriale a cui il primo comunque evidentemente allude. Un'eresia che non viene meno, significativamente, neppure in quei contesti che, potendo dire "corpo" in più di un modo, possono agevolmente discriminare linguisticamente il corpo materiale grossolano da un altro corpo che del primo è ritenuto il principio ordinatore sottile, eventualmente sottratto (chissà come) al divenire biologico, neppure, ad esempio, nel lessico filosofico tedesco, che pure con la distinzione tra *Körper* e *Leib*<sup>5</sup> riesce indubbiamente là dove invece arrancano quella francese e italiana, costrette a ovviare alla povertà del lessico (*corps* e *corpo*) con scelte artificiali e costrutti difficilmente recepibili ("carne", "corpo-proprio", "corpo vivo", e simili).

È dunque in larga misura un'inconsapevole strategia retorica a spiegare il fascino del concetto, o meglio della costellazione semantica che prende il nome di "corpo spirituale". Che cos'altro legittima, infatti, filosofi altrimenti *toto coelo* diversi a evocare questa provocazione linguistico-concettuale, se non, appunto, l'efficacia euristica del suo carattere polivoco e largamente metaforico, se non – per esprimerci nei termini di un'auspicabile epidemiologia della cultura – il fatto che, evidentemente, pur se minoritaria, questa rappresentazione continua a sfidare, per grado di "contagiosità", quella largamente maggioritaria del dualismo? Se non il fatto che ci si appella a una diversa dimensione (quella "sottile" appunto), proprio perché da sempre essa risulta sospetta alla cultura ufficiale, basti pensare alla famigerata prova *per aquam frigidam*, con cui gli inquisitori ritenevano di poter provare che un corpo così leggero da non andare a fondo

---

5 «*Leib*» è un termine molto più esteso, che comprende delle forme visibili e invisibili, delle realtà materiali e spirituali», per cui «*Leiblichkeit*» [...] significa più che corporeità» (Benz 1968: 57; cfr. 143-44, n. 146).

dev'essere necessariamente posseduto dalla natura eterea del demonio<sup>6</sup>? Che cosa hanno, infatti, in comune – scegliendo esempi quasi del tutto casuali e più o meno noti – Karl Marx nel definire la merce, con il lavoro che incorpora, un “sensibilmente sovrasensibile”, e Roberto Casati-Achille Varzi nel definire i buchi una sottoclasse dei “corpi immateriali”, caratterizzati appunto dalla possibilità di compenetrarsi? Derrida nel definire, pur se in negativo, la “voce fenomenologica” appunto un corpo e una carne spirituali, e Maurice Merleau-Ponty nel richiamarsi alla *chair* come a quella generale maniera d'essere del sensibile che risulta anteriore ed estranea all'alternativa tra corpo e spirito, come pure – perché no? – Pierre Lévy nel paragonare recentemente il nostro contributo all'intelligenza collettiva resa possibile dalla tecnologia del *web* a un “corpo angelico nel mondo virtuale»? Probabilmente ciò che li accomuna è, appunto, il riferimento, non importa ora se in senso positivo o negativo, a un'ontologia che ammetta una cosalità intermedia, a una segmentazione del reale che accolga una diversificazione (non equivoca) della nozione di “corpo”, prospettando quanto meno la “possibilità” di una materia sottile o *relativamente* immateriale.

## 2. Dalla differenza d'ordine a quella di grado

Ma quella ossimorica non è la sola strategia retorica qui all'opera. Un'altra consiste nella sistematica trasformazione delle differenze di natura in differenze di grado, donde l'accostamento di ciò che, altrimenti, afferrirebbe a ordini incommensurabili. Peccato che, per una sorta di eterogeneità dei fini, questo espediente retorico – in cui, stando alla già citata ipotesi della psicologia dello sviluppo, dovremmo allora vedere un tentativo di superamento dell'infanzia cognitiva (del dualismo spontaneo) –, ben lungi dal fornire l'esito sperato, finisca piuttosto per andare a profitto ora dell'uno ora dell'altro dei due ordini distinti per grado. È noto, infatti, che anche l'indistinzione fra spirito e materia finisce quasi sempre per risolversi nella a) materializzazione anche del presunto spirituale, tra le cui più tipiche conseguenze si trova, ad esempio, la sconfessione dell'immortalità dell'anima e/o della presunta eccedenza della specie umana rispetto al regno animale, oppure b) nella spiritualizzazione del presunto materiale,

---

6 Simon (1993: 36 sgg.).

come in tutte quelle filosofie che civettano con la tentazione teosofica e secondo cui la materia sarebbe, in tutte le sue forme, governata da principi spirituali a essa irriducibili. Proprio cercando questa fantomatica sostanza intermedia, spesso la “filosofia” del corpo spirituale sfocia dunque, e in modo tutt’altro che accidentale, nell’irrobustimento di quel dualismo che vorrebbe oltrepassare, presentandosi cioè come l’apologia, a seconda che a prevalere sia l’aggettivo o il sostantivo, ora del corpo *spirituale* (spiritualismo, ossia svalutazione del corpo ordinario rispetto alla dimensione più nobile e imperitura dello spirituale o del mentale), ora del *corpo* spirituale (materialismo vitalistico, ossia valorizzazione del corpo terreno nella sua piena autonomia funzionale e assiologica): un’alternativa ricavabile, in fin dei conti, già dalla tradizione evangelica, dove non a caso l’evento pasquale viene riletto in senso ora fisicista (*Lc* 24, 39 e 41-43) ora spiritualista (*Gv* 20, 17)<sup>7</sup>.

Ma proprio questa ricaduta dualistica, apparentemente inevitabile, ci pare molto istruttiva circa la portata metarappresentativa della sottolineatura dell’aggettivo o del sostantivo. Dietro all’insistenza sulla radicale differenza tra corpo spirituale e corpo terreno, ad esempio, è verosimile che si nasconda anche sempre una ribellione nei confronti del mondo qual è, laddove chi invece sottolinea la continuità tra i due corpi sembrerebbe mosso, piuttosto, dall’intento di eternizzare le differenze (sociali, religiose, sessuali) che caratterizzano il suo mondo. Una cosa dev’essere chiara: non è detto che chi promuove il concetto di corpo sottile riesca davvero a evitare il pregiudizio gnostico che apparentemente combatte, se non altro perché non sembra quasi mai poter evitare il pregiudizio che vincola l’auspicata trasformazione del corpo a una severa strategia ascetica, nel caso della tradizione cristiana, ad esempio, alla pratica del digiuno fino al caso estremo del martire, dalla cui piena reintegrazione corporea discenderebbe ovviamente il supposto potere miracoloso delle reliquie<sup>8</sup>. Il che, del resto, non stupisce affatto, giacché se il sostenitore della corporeità sottile valorizzasse davvero il corpo terreno *qua talis*, nelle sue *normali* risorse cognitivo-affettive, potrebbe senza difficoltà iscriversi al partito nietzscheano del “senso della terra”.

7 Bynum (1995: 4-5); Carnley (1987: 16-19).

8 Clark 1998.

### 3. *Quasi una “storia” (breve): il mondo si è fatto spirito*

Ma per quale ragione il concetto di corpo spirituale appare oggi un ossimoro, se non addirittura una contraddizione in termini (certo non l'unica, si pensi ad esempio al principio luterano del *simul peccator et iustus*)? Per farla breve, potremmo ipotizzare che una certa esperienza interna del mondo (teologico-filosofica) abbia progressivamente convinto gli uomini del fatto che il pensiero, la mente e lo spirito formano una sfera radicalmente separata da quella del corpo e della materia. Così accade che lo “spirituale” equivalga sempre più, in età moderna, all’ “incorporeo”, nonostante un’esperienza esterna e pragmatica del mondo, in specie medico-naturalistica, verificata di continuo, viceversa, la costante interazione psicosomatica. Sebbene il vocabolario (“inspirare”, “espirare”, “ispirazione”, ecc.) non possa occultarne la radice indubbiamente corporea (“respiro”), lo “spirito” si è dunque progressivamente allontanato dalla sua origine almeno in parte fisica, sia vedendosi sostituito da un termine erroneamente ritenuto equivalente come quello di “anima”, sia favorendo con la propria personificazione tanto la psicologizzazione (*mens, esprit*, ecc.) quanto l’autonomizzazione teologica (lo “spirito santo”). Ma forse questa “storia”, raccontata in questi termini, è troppo breve perché si possa davvero comprendere l’andamento “carsico” dell’idea di materia sottile. E allora occorre subito raccontarne un’altra, un po’ più articolata, quella cioè della nostra rappresentazione del corpo e delle sue sovraordinate metarappresentazioni.

### 4. *Essere o avere un corpo?*

Tutto dipende, infatti, non solo dalla rappresentazione intuitiva del corpo che abbiamo o della materia che ci circonda ma anche dalle nostre metarappresentazioni di credenze che, sfidando la razionalità del senso comune, ci si presentano (per dirla nei termini di Dan Sperber) come dei “misteri pertinenti”, ossia come rappresentazioni che sono altamente evocative, perché vicine ad altre rappresentazioni del soggetto, pur risultando inaccessibili a un’interpretazione definitiva. E quella di corporeità, allora, non sarà una rappresentazione costantemente, se non incompresa, quanto meno compresa solo a metà?

Non ci si lasci ingannare dall’odierna ed edonistica apoteosi del benessere fisico (*fitness*, chirurgia estetica, ecc.), perché, anzi, nel mondo della

rete e dell'ingegneria genetica la corporeità rischia di apparire sempre più un *optional*, quasi una mera protesi di quelle macchine a cui in un primo tempo (pensiamo a Descartes), con maggiore prudenza, essa veniva solo paragonata. Ma proprio questo pericolo comporta la necessità di una nuova messa a fuoco dell'idea stessa di corpo, capace di retroagire sulla rappresentazione tradizionale che ne abbiamo, per altro a sua volta non si sa se impoverita, a causa della decorporeizzazione della nostra visione del mondo<sup>9</sup> e dell'identificazione dello spirituale con l'astratto-formale e del corporeo con la materia tangibile, oppure se perfezionata sino a realizzare, certo involontariamente, nel mondo della "virtualità" proprio quella corporeità (spirituale) che Oetinger definisce "il fine delle opere di Dio": una formula (affine a quella di Hamann: *abstracta initiis – concreta maturitati*), purtroppo, citata non tanto per il suo significato speculativo<sup>10</sup> quanto per quello lato e "simbolico": per avvicinare genericamente la teologia alle urgenze "formative" della vita<sup>11</sup> o alla scienza della natura (evoluzionismo compreso)<sup>12</sup>, per sottolineare magari l'aspetto concretamente comunitario dell'attività missionaria<sup>13</sup> o l'importanza della corporeità nel pensiero paolino<sup>14</sup>, nella migliore delle ipotesi per evidenziare, di contro a una filosofia dell'espressione ancora inevitabilmente cartesiana (dualistico-semiotica), come solo il corpo animato dia forma, e quindi perfetta realizzazione, allo spirito (tanto più alla luce di un perfettibilismo postmortem)<sup>15</sup>.

Che con "corpo" si possano intendere cose diverse, è quasi ovvio. E l'esperienza quotidiana, che raramente tradisce chi sappia guardarla, è del resto pur sempre lì a dimostrarcelo: esattamente come abbiamo non poche difficoltà a riconoscere le parti del nostro corpo obiettivate (basti guardare come appaiono le nostre gambe in uno specchio ma soprattutto in fotografia), così pure occorre ammettere che il corpo-per-me è sempre qual-

---

9 Benz (1977: 451-59).

10 Come osserva M. Krieg (Krieg-Weder 1983: 51-52). Per un primo, purtroppo ancora un po' generico, inquadramento del motto nella storia della teosofia cfr. Schulze W. A. 1955.

11 È il caso di Wilhelm Stählin, che insiste a inizio Novecento sul pericolo di una fede solo interioristica (elitaria e compiaciuta) e priva di un'adeguata "volontà di forma" (Meyer-Blanck 1994: 152-53, 193-94).

12 Hartlieb 1996; Pannenberg (1988-1991 II: 124); Daecke (1985: 275, sulla scia ovviamente di Teilhard de Chardin).

13 Un uso metaforico della formula che troviamo in Hollenweger 1971.

14 Così Schweizer 1964, che del resto neppure cita l'origine oetingeriana del motto.

15 Althaus (1958: 179).



cosa di radicalmente diverso da ciò che esso è-per-altri (la mia gamba dolente è altro dalla stessa gamba oggettivata, finanche palpata, dal medico). Proprio la distinzione fenomenologica tra il corpo fisico e il corpo organico-animato, tra il mio corpo quale dato oggettuale tra gli altri, quale membro di un sistema fisico-chimico soggetto a leggi naturali, e il mio corpo come ciò cui accedo esclusivamente nell'intimità della mia esperienza vissuta, è ben radicata nella storia della cultura occidentale (per tacere della sua presenza, persino più pervasiva, in quella orientale). Si pensi a una domanda abituale *in una certa* filosofia: il fatto stesso che ci si possa chiedere se «noi *abbiamo* o *siamo* un corpo», e che tale quesito sia comprensibile anche per chi promuove altri e opposti orientamenti filosofici, mette sufficientemente in luce come sia la tradizione culturale sia l'uso linguistico conservino comunque, accanto al dualismo spontaneo, uno spazio residuo anche per una rappresentazione diversificata del corpo, per una concezione che, valorizzando magari quei saperi (la medicina e la psichiatria, ad esempio) che fanno continua esperienza dell'interazione psicosomatica e quindi dell'«almeno relativa coincidenza di spirito e corpo, fa del corpo un «immediato non mediatizzabile»<sup>16</sup> sulla cui evidente trascendentalità «estetica» si fonda ogni eterosentire. Eppure – e questo è il punto che qui ci interessa – queste diverse rappresentazioni del corpo forse alludono pur sempre a qualcosa di comune, più in generale a un qualche (indeterminato quanto si vuole) supporto relativamente durevole di proprietà diverse e solo eventualmente accidentali, in breve a una qualche «sostanza» non immediatamente percepibile, la cui esistenza ipotetica perfino il mondo della virtualità generato dai *new media*, e la radicalità degli interventi trasformativi sulla natura resi possibili dalla tecnologia (anche nelle sue ricadute più banali come il *lifting*), non riescono del tutto ad aggirare.

### 5. *Antichi e moderni*

Ora, una riflessione filosofica (ed estetica naturalmente) che voglia essere all'altezza dei comunque imponenti cambiamenti socioculturali cui si è accennato ha, anzitutto, il compito di ripensare la distinzione, intuiti-

---

16 Marcel (1951 I: 125).

va per una metafisica descrittiva ma anacronistica in molta filosofia e in larga parte della metafisica prescrittiva, tra corporeo e spirituale. Scoprendo così che, come spesso accade, passato e presente debbono andare insieme, che cioè l'odierna insoddisfazione per la rigida separazione tra il materiale e l'immateriale è in verità largamente presente anche nei saperi del passato, dunque da sempre coesistente con il dualismo (e forse altrettanto innata). Di qui l'esigenza di ripensare, in modo meno sporadico di quanto si sia fatto finora, e sulla scorta di una antropologia del corpo inevitabilmente interdisciplinare per cui "homo corpus ubique est" (Ildegarda di Bingen)<sup>17</sup> la nozione paradossale di "corpo spirituale", ravvisandovi anzitutto, com'è ovvio, il prerequisito ontologico e assiologico di quei saperi antichi che, come astrologia e magia, alchimia e teosofia (ma l'elenco potrebbe continuare), riteniamo detronizzati dai loro corrispettivi "moderni" come astronomia e tecnologia, chimica e religione secolarizzata<sup>18</sup>, e, in secondo luogo, non vincolandosi a considerazioni strettamente storiografiche, anche l'emblema di un problema ontologico di capitale importanza: quello dell'eventuale sfera di mediazione tra domini ontologicamente tanto separati quanto quelli di spirito e materia.

E tuttavia la constatazione che non esistono studi complessivi sul "corpo spirituale" getta più di un sospetto anche sul presente lavoro, giustificandone indirettamente i difetti, dovuti a limiti pressoché insormontabili (vastissime competenze, non comuni doti comparatistiche, lucida comprensione nell'interpretazione di discorsi prevalentemente figurati, ecc.) e al carattere "mitico" che deve a sua volta necessariamente assumere, se è vero (Lévi-Strauss) che tipico del pensiero mitico è partire da una contraddizione e cercare di appianarla. Gli studi su questo tema, quei pochi che esistono, offrono comunque assai meno di quanto promettono

---

17 «Essa va dall'antica filosofia della natura attraverso la concezione classica della storia sino all'antropologia, all'estetica, alla terapeutica, e così a un'analisi del mondo della vita quale oggi si pratica negli ambiti dell'ecologia, della sociologia medica come pure della storia della medicina» (Schipperges 1981: 12-13).

18 Ma il problema è il seguente: si possono davvero smentire dottrine che presuppongono una materia estranea alla percezione sensibile, e caratterizzata magari da un'esistenza intermittente, a seconda della sua maggiore o minore funzionalità soteriologica? Si possono smentire teorie per le quali sottili non sono solo le cose e i processi (quando ad esempio gli effetti celano le cause o certe forme naturali trapassano inavvertitamente in altre), ma dovrebbero esserlo anche le cognizioni loro corrispondenti (per qualche spunto Magnard 1999), magari in senso estetico-analogico?

sul piano storico<sup>19</sup>, limitandosi – per fermarsi solo al versante “occidentale” della questione – a un irenismo storicistico in ultima analisi apologetico e comunque fortemente indebitato con istanze gnostiche<sup>20</sup>, o, peggio ancora, adottando l’assertività acritica e superficialmente sincretistica tipica un secolo fa dell’antroposofia (massimamente di quella steineriana)<sup>21</sup> e oggi dell’escatologismo perfettibilista dei Mormoni<sup>22</sup> e, soprattutto, dell’universale diletantismo esoterico-orientaleggiante *new-age*. Ecco ciò che non vogliamo fare. Non intendiamo limitarci, come accade in molti di questi scritti, a dichiarare legittimo il rinvio a questa “diversa” corporeità *ex negativo*, a partire cioè dalla banale constatazione dei deficit della “nostra” corporeità sensibile, preferendo analizzare gli eventuali argomenti a sostegno di questa tesi, specialmente se non solo apologetici e/o edificanti.

Volendo allora offrire in questo lavoro un’esemplificazione di alcune soluzioni eccentriche rispetto al dualismo, non si è potuto non prendere le mosse dalla complessa e millenaria controversia circa la natura dell’enigmatico “corpo glorioso” che il “vero cristianesimo” si attende, da Paolo innanzi, con la resurrezione. Abbiamo così seguito per sommi capi la storia del dibattito ontologico-teologico sulla resurrezione della carne, fermando la nostra attenzione su quella sua fase che ancora non prevedeva l’“addomesticamento” del realismo escatologico nella forma di un indolore “esistenziale” immanente alla vita del vero credente, e puntando a mostrare come il vero scoglio ontologico sotteso a tale controversia sia la (ancor oggi sempre) problematica convivenza di identità e differenza, la difficoltà di stabilire che cosa nella nostra persona sia essenziale o accidentale.

#### 6. *Quasi una “storia” (lunga): tradizione gnostica ed enclave antidocetista*

Assodato che la convinzione dell’irriducibilità a oggetto del corpo *che* noi viviamo è profondamente radicata nella coscienza tanto della filosofia quanto del senso comune (almeno quanto il riduttivismo fisicalista e l’in-

---

19 È il caso, soprattutto, del già citato Mead 1919.

20 Come in Hamberger (1857; 1869: 112-26).

21 Bock (1929: 73-74).

22 Benz (1974: 500-01).

nato dualismo cartesiano), occorrerebbe valutare in che modo da millenni venga declinata tale credenza in un corpo e, più ambiziosamente, in una materia non grossolani. E forse si scoprirebbe nel rifiuto del paradigma dualista, se non un'invariante della natura umana, quanto meno una tendenza ben più diffusa di quella circolazione semi-esoterica a cui è stata costretta dall'imporsi del razionalismo moderno. Si vedrebbe, tra l'altro, che il suggestivo ma decisamente minoritario itinerario che conduce dall'escatologia paolina al paracelsismo e, attraverso la teosofia di Böhme e di Oetinger, fino al cosiddetto "lato notturno" della *Naturphilosophie* romantica – alla luce di un modello di processualità cosmica mutuato dalla tradizione alchemica, ove infatti si parla abitualmente dell'unità di spiritualizzazione della materia e materializzazione dello spirituale<sup>23</sup> – è non solo sopravvissuto, ma forse trova nuove e impreviste convergenze nella riproblematizzazione della materia in atto oggi tanto nelle scienze biologiche e fisiche quanto nelle derive tecnologiche della società. Di questo (in fondo) antichissimo appello a qualcosa di irriducibile c'interesserà qui valutare la verosimiglianza sotto il profilo non tanto epistemico (rispetto a che cosa poi: allo stato attuale delle conoscenze scientifiche o alle più o meno durevoli credenze del senso comune?) quanto storico-teorico. Detto altrimenti, c'interesserà comprenderne, per quanto possibile, a monte i presupposti metafisici e a valle le eventuali conseguenze sul sistema più o meno consapevole delle rappresentazioni di chi lo promuove, prescindendo programmaticamente dal retroterra religioso di molte delle sue versioni.

Eppure, neanche volendolo si potrebbe tralasciare il fatto, davvero capitale, che è soprattutto al cristianesimo che tale concezione deve la sua forza, a un sistema rappresentativo, cioè, in cui si racconta di un dio che crea un mondo materiale (creazione), vi si fa carne (incarnazione) e lascia il mondo promettendo escatologicamente sia la "nuova terra" (*Ap* 21) sia una corporeità perfetta e trasfigurata (resurrezione della carne), invertendo, così, la rotta materiofobica inaugurata in Occidente da quei miti più

---

23 Il processo di circolazione continua permesso dalla tecnica alchimistica distillatoria della coobazione, ossia il fatto che un liquido (visibile) dapprima evapori e questo vapore (invisibile), raffreddandosi, coli poi nuovamente (visibile) in un recipiente diverso ancorché collegato al primo, può ben valere come uno dei modelli generali (ovviamente eterodosso dal punto di vista cristiano per il suo alludere alla circolarità dell'eterno ritorno) della concezione della corporeità spirituale, nella fattispecie di un corpo il cui ciclo di spiritualizzazione e di ri-corporeizzazione potrebbe procedere all'infinito.

remoti che, identificando senza residui il corpo con la caducità, puntavano tutto sulla sopravvivenza della sola parte incorporea dell'uomo<sup>24</sup>, e proseguita dalla stigmatizzazione cristiano-ellenizzante del corpo. La convinzione è cioè che la fede cristiana nella resurrezione del corpo non revochi ma anzi implementi l'attenzione per il corpo<sup>25</sup>, o addirittura esalti, come nel superuomo nietzscheano, inteso come inveramento delle fonti cristiane (carismaticità, reintegrazione dell'uomo originario, perfettibilità *postmortem*), il "senso della terra"<sup>26</sup>.

Per quanto in origine relativamente estranea alla mentalità biblica, l'idea ellenistica dell'immortalità dell'anima (con la parziale eccezione della concezione dell'*ochema*) finisce però per penetrare nella teologia e nel senso comune cristiani, imponendo come un'ovvietà quel dualismo ontologico (caducità materiale/eternità spirituale) e antropologico (corpo/anima o corpo/spirito) la cui "carriera", avviata da Agostino (due cose soltanto contano: Dio e l'anima) e giunta in certo qual modo al suo vertice con il solito Descartes (soggetto/oggetto, *res cogitans/res extensa*, primato del *cogito* e quindi indipendenza dell'io dal corpo), appare a tutt'oggi inarrestabile, tanto da dettare a tutti il presupposto-pregiudizio per cui sarebbe l'anima quale succedaneo dello spirito (in una versione più aggiornata: la mente) a governare *dall'alto* il corpo che essa *possiede* e di cui disporrebbe *strumentalmente*. Disidentificato dal sé e degradato a cosa estesa al pari di ogni altra, avvicinato tutt'al più a una macchina come l'orologio, relativamente perfetta ma comunque saldamente in possesso dell'io – pur nell'impossibilità di spiegare l'interazione immediata tra esteso e inesteso (*Meditationes* 6) –, il corpo e l'apparato sensoriale che esso veicola sono infatti consegnati, con l'inizio della Modernità, alla diffidenza ontologica non meno che epistemica: si pensi alla stigmatizzazione dell'ingannevolezza "estetica", insieme alla retrocessione delle qualità sensibili a qualità secondarie se non addirittura terziarie. Donde, appunto, quella "sufficienza" assiologica con cui si guarda pregiudizialmente a molti nostri comportamenti e ragionamenti quotidiani, ritenuti troppo vincolati

---

24 Pensiamo qui ovviamente all'inaugurale idea platonica (*Phaed.* 64c, 79d, 80e) secondo cui già in vita si potrebbe anticipare, e così quasi "sperimentalmente" dimostrare tramite la filosofia come *meditatio mortis* (giusta la congenericità dell'intelligenza e delle cose immutabili che essa può indagare), l'autonomia dell'anima rispetto al corpo, cioè a un involucro provvisorio il cui migliore destino sarebbe quello di perire.

25 Moltmann (1989: 288).

26 Così Benz 1961.

alla fisicità, e che si può spiegare in definitiva soltanto nei termini di una più o meno consapevole strategia volta a intronizzare l'autocoscienza e, contemporaneamente, a decosmicizzare lo spirito.

Eppure, come si è visto, l'Occidente ebraico-cristiano non sempre si è accontentato di un dualismo che, da un lato, spiritualizza l'uomo, cui attribuisce come specifico lo spirito quale capacità autoriflessiva, e, dall'altro, materializza senza residui il corpo, ritenuto un impedimento inessenziale in quanto depauperato di ogni qualità spirituale. Pur sempre in debito con la tradizione dualista, se non altro per il suo argomentare necessariamente *ex contrario*, l'orientamento minoritario cui qui ci rifacciamo ha instancabilmente prospettato la possibilità che nell'uomo all'anima spirituale s'accompagni un "corpo spirituale", proprio come del resto anche il pensiero greco, non appena si allarghi la prospettiva da cui lo si considera, ha intravisto varie volte, accanto alla soluzione platonica dell'anima incorporea e immortale, possibilità un po' meno unilaterali, né dualiste né del tutto materialiste. Da quella prospettata da Aristotele, ad esempio, secondo cui l'anima è la forma del corpo che ha la vita in potenza e, soprattutto, vi sarebbe un quinto elemento perfetto e imperituro al di là dei quattro tradizionali, a quella degli Epicurei, per i quali l'anima è corporea e mortale e gli dèi avrebbero una corporeità tanto *sui generis* da rendere loro impossibile ogni interazione col mondo materiale<sup>27</sup>, per finire a quella degli Stoici, per i quali, se l'esistenza è a rigore predicabile solo di ciò che è corporeo, anche l'anima, pur sopravvivendo temporaneamente al corpo, dev'essere a sua volta qualcosa di corporeo.

Ma in questo improvvisato "catalogo" non possiamo scordare anche l'antiriduzionismo del pensiero ebraico originario (biblico). Qui l'uomo, che vale sempre rigorosamente come un tutto prima e al di là di qualsiasi distinzione analitica, e si autoconosce nell'agire e divenire anziché nell'introspezione (detto altrimenti: nelle storie in cui è coinvolto, anziché nelle definizioni concettuali che se ne possono fornire), pensa in un certo senso con tutto il proprio corpo<sup>28</sup>, al punto che si dice non solo che l'interiorità è rappresentata dagli organi interni (cuore e reni soprattutto, ma anche fegato), ma perfino che i vari organi corporei si "istruiscono" a vicenda. È come se il modello prediletto dell'"alleanza" si propagasse qui

27 Lo ricorda Cicerone (*De nat. deorum* I, 18) con definizioni come quasi-carne e quasi-sangue, poi varie volte ripetute nella tradizione di cui ci occupiamo.

28 Cfr. Wolff 1974<sup>2</sup>.

dalla storia di Israele al piano antropologico, suggerendo di guardare alla vita dell'uomo come a una *Gestalt* caratterizzata dalla compenetrazione reciproca ed equilibrata degli elementi, e nella quale l'anima non informa il corpo più di quanto il corpo non informi l'anima.

Ma, procedendo nel tempo, non si può passare sotto silenzio la via via diversa, ma pur sempre corporea, localizzazione fisiologica dell'io, che viene situato dapprima nel diaframma, giusta l'identificazione di vita e respiro, poi nel cuore, ritenuto la sede della pulsazione vitale ma anche dell'intimità sentimentale, infine nel cervello, anche in conseguenza del raggiunto primato gerarchico della facoltà rappresentativa sulla triade senso-sentimento-volontà. Ma il passo dall'io-cervello all'io spirituale-desensibilizzato è stato tutto sommato breve, e, mentre spiega perfettamente l'unilateralità della nostra cultura, ne indica forse anche il possibile oltrepassamento, spingendo oggi ad approfondire in maniera non banalmente dualistica sia la fisiologia del cervello sia l'autonomia del linguaggio corporeo, non meno espressivo di quello verbale.

Tutta la scienza premoderna, del resto, ha instancabilmente cercato una dimensione sottile della materia, cercando una qualche *anticipatio* intramondana della perfezione corporea solo escatologica proclamata dal protocristianesimo o, se si vuole, un'autorevole conferma, nell'osservazione empirica della natura, dell'antichissimo principio secondo cui esisterebbe una reciproca convertibilità di corporeo e spirituale. Che si tratti dell'apologia di un elemento intermedio con cui risolvere l'annosa questione del *commercium animae et corporis* o delle dottrine (preformiste) della morte come sviluppo di una presunta macchina eterica corporea, della reinterpretazione psichico-alchemica della *quinta essentia* aristotelica, oppure della scoperta scientifica di entità quasi-immateriali (si pensi ai gas) poste a fondamento dell'architettura cosmica – ebbene, si tratta comunque del fiorire di ipotesi antignostiche (antidocetiste, se si vuole) che smentiscono lo spiritualismo e individuano una corporeità “superiore”, e quindi più perfetta, anche nella materia comune e nella carne dell'uomo “qualunque” (giacché, com'è noto, a santi e re questa perfezione la si attribuisce un po' da sempre con estrema facilità)<sup>29</sup>.

---

29 Come si impara dagli studi, rispettivamente, di Lubac 1949 e Kantorowicz 1957.

## 7. Soluzioni o problemi?

È ovvio che al bebè cartesiano (dualista) che abiterebbe in ognuno di noi l'idea di una corporeità spirituale risulta totalmente incomprensibile. Si tratta, infatti, di una pura e semplice assurdità tanto per il materialismo, secondo cui non esistono forme naturali governate da leggi spirituali, quanto per lo spiritualismo, per il quale, nonostante le difficoltà a chiarire cosa significhi propriamente "spirituale", vale sempre la diretta proporzionalità di perfezione e spiritualità. Ma proprio qui stanno i meriti di questa posizione minoritaria. Ovviando alle tradizionali concezioni dicotomiche (anima/corpo) e tricotomiche (anima/corpo/spirito), in certo qual senso risorte anche in ambito "analitico", e scaturite comunque in forza di astrazioni e scissioni solitamente fondate sul disciplinamento e sulla strumentalizzazione del corpo<sup>30</sup>, essa permette, infatti, un riorientamento sull'uomo come totalità, un ripensamento tanto più urgente nel momento in cui perfino nell'ontologia popolare (o francamente giornalistica) si oscilla inesorabilmente tra una superficiale materializzazione integrale del corpo, che saluta con leggerezza il fatto che gli organi del corpo umano possano diventare totalmente interscambiabili, sostituibili e talvolta persino superflui, e un'altrettanto superficiale spiritualizzazione dell'anima (o mente), di cui legioni sempre rinnovate di neospiritualisti non si stancano di esagerare l'autonomia da ogni processo sensibile-materiale.

È quasi inutile sottolineare poi come, per la sua frontale opposizione alla scissione di *res cogitans* e *res extensa*, l'ontologia (anticartesiana e anti-idealistica) della corporeità di cui seguiamo qui il profilo, e che trova nel "corpo spirituale" una sorta di ideale regolativo, possa gettare una luce anche sull'estetica come filosofia della sensibilità. Un solo accenno: se l'esperienza primaria che abbiamo del nostro corpo è quella non di un oggetto posseduto e strumentalmente fungibile ma di una condizione di possibilità estetica (sentita) di qualsiasi altro rapporto (di possesso, d'azione, ecc.), allora è evidente che è proprio su questa "trascendentalità" estetica, su questo speciale sentire che funge da condizione assoluta e da immediatezza non mediatizzabile – il mio corpo mi è dato, infatti, nella medesima percezione interna con cui sento indiscutibilmente, ad esempio,

---

30 Astrazioni e scissioni – ci preme dirlo – che ci paiono tanto epistemologicamente quanto ontologicamente insufficienti più che moralmente stigmatizzabili (magari perché ritenute "violente", termine che ovviamente non spiega alcunché).



che sono stanco o che ho fame – che si fonda ogni eterosentire, specie se il sentire non viene più pensato secondo lo schema, a sua volta superato, della comunicazione come passiva ricezione di dati trasmessi dal mondo esterno.

Dei molteplici orizzonti tematizzabili, quelli che abbiamo potuto (e scelto di) documentare nel presente lavoro non costituiscono, in ogni caso, che un campione ridotto, anche se, riteniamo, piuttosto significativo. Proprio la disputa su un argomento apparentemente così “esoterico” come il corpo spirituale si rivela, comunque, in alcuni casi poco più che un espediente per esprimersi, indirettamente e in una sorta di *no man’s land*, su problemi ben più essoterici quali, ad esempio, gli ancora inesplicati meccanismi fisiologici (la differenza sessuale e il “misterioso” e quindi tabuizzato corpo femminile) e il controverso significato dei processi biologici (generazione e digestione, invecchiamento e morte, ecc.). Di qui il contributo che tali riflessioni possono aver dato alla definizione moderna dell’individuo e della persona come unità inseparabile dalle sue specifiche esperienze corporee<sup>31</sup>, e possono tra l’altro ancora fornire al lettore “curioso” che si interroghi sulla totale ridefinizione del corpo imposta dalla società dei media e dalle tecnoscienze. Sia chiaro però che mai, neanche per un momento, ci porremo il quesito ontologicamente più brutale, e cioè se davvero esista un corpo spirituale. Ci basterà, infatti, capire (e non necessariamente condividere) la condizione di possibilità di tale credenza, quali ne siano i presupposti (in termini di metafisiche influenti), di quali controversie ontologiche essa sia stata e possa eventualmente ancora essere in un certo senso la “spia”<sup>32</sup>. Un’avvertenza (una *excusatio non petita* forse?) che non basterà a preservare questo lavoro dalla disattenzione solitamente riservata dall’accademia a temi considerati (unilateralmente) mistico-esoterici<sup>33</sup>, né soddisferà coloro che studiano questi temi

---

31 Il che è tanto più vero nel momento in cui si assumono in modo *politically correct* come positive anche le proprietà in passato ritenute stigma di una qualche inferiorità.

32 Dalla valutazione più o meno positiva del corpo alla ridiscussione delle categorie stesse sulla cui base siamo soliti parlare di materia e corporeità, dalle innumerevoli controversie sui meccanismi fisiologici e biologici alle tecniche più o meno esoteriche con cui perfezionare, prolungare o addirittura eternizzare la vita (pratiche rituali, tecniche funerarie, iatromagia, alchimia, ecc.).

33 Ove è evidente che anche l’etichetta di “esoterismo”, affibbiata con finalità puramente censorie prima dalla gerarchia ecclesiastica e oggi dagli occhuti sacerdoti della scientificità accademica, non indicando se non un multiforme e minoritario orientamento “introverso”, potrebbe essere rivalutata sul piano non, come purtroppo accade,

cercandovi soprattutto un messaggio rivolto alla salvezza personale. Certo, sarebbe stato assai più facile trattare questo tema sposandone *in toto* la valenza teologica, risolvendo così ogni difficoltà di ordine argomentativo in senso fideistico, contando ancora una volta sull'indubbio fascino di una delle più potenti tra le credenze misteriose che segnano la storia delle nostre rappresentazioni culturali, e invocando magari una sorta di diritto a una percezione non ordinaria<sup>34</sup>; oppure anche, per contro, irridendone ogni pretesa con argomenti razionalistici e di (dualistico) senso comune, magari riducendo tale nozione a una nefasta inclinazione alla distorsione feticistica, alla surrettizia trasformazione in una presunta proprietà oggettiva di un ambito assai fluido di operazioni e comportamenti (di una forma di vita). Ma si tratta di due vie che ci sono – purtroppo o per fortuna, non importa – precluse, per mancanza, rispettivamente, di fede religiosa e di velleità riduzionistiche. Di qui l'approccio “relativamente” neutrale di questo nostro capitolo della storia delle idee, nella convinzione che gli ibridi (anche nella ricerca) non siano sempre e comunque dei “mostri”.

Ma le avvertenze non sono finite. Non sarà superfluo precisare che assumiamo qui la nozione di “corpo spirituale”, per quanto possibile, nel suo significato srettamente letterale, e quindi nell'esplicita intenzione di respingere l'espedito demitizzante cui ricorre gran parte della teologia e della filosofia contemporanea, che infatti sociologizzano, e quindi spiritualizzano ulteriormente, l'attributo contenuto nella nozione di “corpo spirituale”, ravvisandovi esclusivamente una sorta di “trascendentale” della vita espressiva e relazionale dell'uomo oppure un “momento” dello sviluppo squisitamente spirituale dell'individuo<sup>35</sup>. Ecco, questa interpretazione “debole” e certo meno paradossale della nozione davvero non ci basta (come non bastava a Oetinger, del resto), perché la suggestione che la nozione esercita ci pare sia dovuta integralmente al suo significato radicalmente “materiale”, al suo presentarsi come una credibile ipotesi, diciamo così, di “fisiologia sottile”. Il che non accade – va detto, a scanso di equivoci – in ogni teosofia, come si ricava, ad esempio, da due noti

---

delle mode popolari, bensì proprio della argomentazione scientifico-filosofica. A patto, naturalmente, che il “mistero” che l'esoterismo implica non sia (come invece pretende Wehr 1981: 112-13) identificato con un'esperienza iniziatica e irriducibile a qualsiasi conoscenza discorsiva.

34 Come richiede ad es. Lory (1987: 85-89) per rendere meno inintelligibile rispetto alle nostre categorie onto-epistemiche il sapere alchemico.

35 Per queste due opzioni Moltmann (1985: 262) e Greshake-Kremer (1986: 267).

approcci teosofici d'area francese, quello di Jacques Martinez de Pasqually, per cui, nonostante la ripresa del tema del corpo glorioso, la corporeità naturale è una realtà solo apparente, destinata a incarnare provvisoriamente il *tableau spirituel* preesistente in Dio<sup>36</sup>, e quello di Louis-Claude de Saint-Martin, agli occhi del quale la natura appare una dimensione precaria e tenebrosa, un universo frustrante e angoscioso oltre che quasi totalmente pervertito nell'attirare maleficamente a sé l'uomo<sup>37</sup>. Teosofie gnosticheggianti, dunque, ben lontane dall'"ottimismo" realistico-vitalista della linea Paracelso-Oetinger che qui studiamo.

Dalle avvertenze conviene passare ora alle più tipiche patologie che inficiano la gran parte delle ontologie sottili. La più rilevante, che si evince da tutte le variazioni sul tema, ci pare essere quella dell'*indebito inflazionismo ontologico*: che si tratti del corpo risorto o di corpi intermedi tra materiale e immateriale (emblematicamente l'*ochema* neoplatonico)<sup>38</sup>, l'esigenza monistica che sicuramente presiede a questi temi finisce immancabilmente per essere costretta a moltiplicare gli enti che indaga, rivelando un punto dolente di ogni metafisica "intermediazionista". Convocati allo scopo di mediare dimensioni altrimenti ontologicamente del tutto eterogenee, gli enti mediani (un po' corporei e un po' spirituali) richiedono a loro volta di essere suddivisi concettualmente in una parte relativamente più materiale e in un'altra relativamente più spirituale. Quand'anche si dichiarasse eterico un certo corpo, infatti, si sarebbe poi costretti a rinviare questo corpo, comunque ancora materiale (come lo è il vapore ricavato da un liquido), a qualcosa di meno materiale. E così via, in una indefinita, e ovviamente altamente problematica, moltiplicazione dei corpi (spirituali o meno).

Non del tutto irrelata alla prima, è la patologia del *supplemento più originario*. Dietro alla ricerca di un corpo spirituale si cela sempre (in modo più o meno esplicito) anche la ricerca di un arco-originario. Quando, ad esempio, pur di ovviare alla concezione meccanicistico-cartesiana della materia inerte, la medina filosofica moderna<sup>39</sup> risale dalla vita biologico-animale a una corporeità energetico-percettiva intrinsecamente viva che ne è la condizione, in altri termini a una materia spirituale teleologica-

36 Martinez de Pasqually (1974: 142, 174-76, 256, 334-36), su cui cfr. Mazet 1979.

37 Saint-Martin (1802 I: 286); cfr. Jacques-Chaquin (1979: 324-24, 328-29).

38 Di Pasquale Barbanti 1998; 2004.

39 Come nel caso di Francis Glisson; cfr. De Caro 2004.

mente orientata, immancabilmente incontra, minacciosa, la domanda sull'origine di questo stesso originario, donde il rischio, anche qui, di un inaccettabile inflazionismo ontologico, volto alla ricerca non tanto di altri *media* quanto di un (arci)originario.

Ma un (sano) principio d'economia ontologica è minacciato anche dalle ontologie sottili chiamate in causa dalle tecnoscienze e dalla loro tendenza a smaterializzare il mondo. Ora, se è esagerato dire che il mondo si è fatto più sottile (sentiamo che cosa ne pensano un operaio cinese o un contadino africano...), di certo il mondo "virtuale", genericamente inteso, esibisce uno statuto ontologico del tutto particolare. Si prenda, ad esempio, l'immagine digitale<sup>40</sup>: essendo un oggetto-evento che si fenomenizza solo nell'interazione, essa non si confonde affatto con la realtà, come viceversa recita la *vulgata* sull'argomento, facendo emergere piuttosto una sorta di mondo intermediario (tra modello informatico e immagine sensibile, ma soprattutto tra interno ed esterno) che, se delinea possibilità artisticamente rilevanti, non richiede nel fruitore uno sguardo altrettanto disincarnato. Anzi, esige un processo simultaneo di de-corporeizzazione e di ispessimento corporeo (ad esempio l'accentuazione tecnologica delle capacità del corpo organico) che fa del corpo del fruitore qualcosa di topologicamente indeterminato<sup>41</sup>, ma resta, comunque, pur sempre un "ambiente" intersoggettivamente navigabile, irriducibile alla dimensione onirica (questa sì davvero tutta interna) e vincolato, nel suo dipendere da protesi corporee appunto, addirittura a una sorta di super-corpo. Donde il dubbio che la smaterializzazione del mondo virtuale presupponga, quale sua condizione, addirittura un parallelo irrobustimento *di una certa corporeità materiale* o, se si vuole, il contributo di corpi sempre diversi: insomma un gioco a somma zero.

Quanto poi all'ormai dominante tendenza "smaterializzante" nel campo della fisica<sup>42</sup>, è ben noto che la sua ontologia appare oggi totalmente divaricata dall'ontologia dell'esperienza ordinaria<sup>43</sup>. A partire dall'affermazio-

---

40 Cfr. Diodato 2004.

41 In sintesi: questo corpo occupa lo spazio delle protesi tecnologiche o delle parti del corpo effettivamente implicate, del cervello oppure della memoria informatica?

42 Un solo dato, ma impressionante: se solo il 5-10% del cosmo è materia visibile, tutto il resto, che sia materia o energia, va qualificato provvisoriamente come "oscuro" e "invisibile".

43 Della quale l'ontologia della fisica classica condivideva ancora molte cose (composizione oggettuale del mondo, proprietà stabili degli oggetti, riconduzione dei processi ai loro antecedenti causali).

ne dell'elettromagnetismo e dalla scoperta della radioattività, per venire alla teoria della convertibilità della materia in energia, a quella secondo cui le cose non sarebbero se non intrecci di proprietà potenziali che si determinano solo all'atto della misura – e così via complicando (traduzione della massa in mera relazionalità, in mera perturbazione della geometria spaziale nel quadro dell'ipotesi delle “stringhe”, ecc.) –, la scienza fisica ha proceduto a un'irreversibile deontologizzazione dei suoi enti, i quali, infatti, potrebbero addirittura esistere e non esistere nel medesimo tempo (*esistere* in un certo contesto teorico e per una comunità scientifica che si accoli tale impegno ontologico, e *non esistere* in un diverso, ancorché non meno empiricamente evidente, contesto teorico), o addirittura essere dissolti in opportune distribuzioni dell'intensità di certi campi<sup>44</sup>. Trovandosi così tra le mani (si fa per dire!) una materia sempre più evanescente, “sottile” appunto, l'ontologia (invariabilmente prescrittiva e non solo descrittiva) della fisica contemporanea dovrebbe porsi il problema di come convivere con metafisiche relative a taglie diverse (mesoscopiche ad esempio) del reale, e di come evitare che qualsiasi soluzione teorica in termini di mediazione riapra una falla in un punto solo relativamente diverso (con conseguente inflazionismo ontologico).

Ora, quella dell'inflazionismo ontologico non è certo una patologia facilmente aggirabile. La speranza è che possa però gettarvi una luce, mitigando un po' tra parentesi la radicale scissione tra il mondo immateriale della scienza e il mondo materiale del senso comune, anche questa nostra riflessione storico-ontologica sulla polivocità di nozioni come “corpo” e “spirito”<sup>45</sup>, che quindi intende offrire, attraverso l'esemplificazione di una diversa (e relativamente controintuitiva) segmentazione del reale (quella che fa capo, appunto, alla materia spirituale), un contributo alla necessaria analisi della stratificazione ontologica che dei nostri sistemi rappresentativi (ingenui o esperti che siano) è il tacito presupposto. Che anzi, per meglio dire, si accontenta di seguire alcuni sviluppi della nozione prescelta – confidando nel fatto che essa funga da *spiritus rector* e non da *spiritus tyrannus* – allo scopo di precisare quale contesto storico-teorico possa rendere comprensibile la complessa teosofia della

---

44 Giannioli 2004.

45 È Derrida a sottolineare, significativamente, come Heidegger, pur parlando continuamente di *Geist*, non si sia mai davvero interrogato seriamente su cosa sia propriamente lo spirito: ciò che potrebbe dirsi anche di tanti altri spiritualisti.

*Geistlichkeit* elaborata nel XVIII sec. dal pietista Friedrich Christoph Oetinger (cap. III). Di certo non si vorrà muovere a questo lavoro il medesimo rimprovero rivolto (fin dai tempi della bolla *Spondent quas non exhibent* del 1317) all'alchimista: se alla sua scienza si poteva ben obiettare di non produrre ciò che prometteva, restando così priva di legittimazione epistemologica, non si può certo dire lo stesso a chi non intende certo esibire alcun corpo spirituale, ma semplicemente ricostruire per larghi tratti la storia concettuale di un concetto che – è quanto cercheremo di dimostrare – è forse qualcosa di più di un mero *curiosum* della mistica della natura, elaborato magari in modo banalmente differenziale rispetto alla materia ordinaria<sup>46</sup>. In fondo, potremmo dire, ma facendo attenzione a pensare la cosa più nel modo in cui il senso comune trova una sua giusta valorizzazione nella fenomenologia della *Lebenswelt* e più recentemente nella “fisica ingenua” che non nel modo in cui ogni mistica e teosofia conta su debite pratiche iniziatiche, quello che dice Böhme del paradiso, che «è in questo mondo [...] e non ha subito in se stesso alcun mutamento: solo che è sottratto ai nostri occhi e alla nostra qualità, e infatti lo vedremmo se i nostri occhi fossero aperti» (*Psychologia vera* §39, 1).

#### 8. *E per cominciare (dalla fine)... Schelling e Baader*

Ma un po' di autobiografismo non guasta. Ci pare utile quindi ricordare che sulle tracce del “corpo spirituale” fummo messi da Schelling e soprattutto dagli studi in cui Ernst Benz tracciava una prima, sommaria e magari un po' compilativa, analisi dell'influenza (anche relativamente a questo tema) di Oetinger sul filosofo di Leonberg<sup>47</sup>. Ed è quindi a Schelling e a un pensatore per molti versi affine come Baader che intendiamo dedicare da principio la nostra attenzione, per mostrare, pur nella necessaria brevità ma in modo comunque meno occasionale che in passato (Griffiero 2000a), che è dall'età dell'idealismo che procediamo – a ritroso – per ricostruire la genesi e la storia del nostro argomento.

46 È il difetto del catalogo di proprietà celesti del corpo spirituale, dedotte appunto dal perfezionamento delle proprietà fisiche ordinarie, proposto da Hamberger (1869: 128-40).

47 Ci piace pensare di aver così proseguito il progetto annunciato da Benz (1977a) – e mai realizzato, forse anche per una certa ossessiva ricerca della “verginità” scientifico-bibliografica (Kantzenbach 1977: 303) – sul tema, appunto, del corpo spirituale.

Tipica di Schelling è, infatti, la tesi della distinzione solo relativa tra materiale e immateriale (SW XI: 401), giacché, nella dinamica delle “potenze” elaborata in età matura, ciò che pare immateriale (esistente) rispetto a ciò che è inferiore risulta a sua volta relativamente materiale (non-esistente), una semplice “base”, rispetto a quanto vi è di superiore<sup>48</sup>. Ma fin dal giovanile progetto di *Idealrealismus*, interessato a ravvisare nella corporeità (sovraempiricamente) l’ideale trasformato in reale, e dalla coeva *Naturphilosophie*<sup>49</sup>, Schelling pone a fondamento di ogni cosa l’unità di reale e ideale, un’«unica e medesima sostanza, che da un lato, cioè quello rivolto verso il basso, assume proprietà corporee, dal lato rivolto verso l’alto ossia rivolto allo spirito si risolve in un essere spirituale» (SW VIII: 284)<sup>50</sup>, cercando quindi lo spirituale non in una presunta sostanza immateriale esterna alla materia propriamente detta e su di essa attiva, bensì nella natura stessa, nella quale, infatti, non c’è «alcuna corporeità pura, ma dappertutto anima simbolicamente trasmutata in corpo» (SW V: 325), con chiara allusione a una *Weltseele* sovraordinata sia alla natura sia al mondo degli spiriti. Il lato più nascosto della natura è una *pars divinae mentis*, una sapienza “artistica” che, guidata dal proprio *Urbild* o “cielo”<sup>51</sup>, trae da sé la materia stessa, esprimendola in forme e figure nelle quali è evidente sia l’«impronta di un’intelligenza e di una scienza interne» (SW VIII: 276), sia l’avvenuto superamento della (necessaria) forza negativo-limitante, e nelle quali «di tutto ciò che diviene reale in un elemento subordinato vi è il modello nell’elemento immediatamente superiore, e viceversa, ciò che nell’elemento superiore ha solo la natura di modello è nell’elemento subordinato qualcosa di reale e che vale come

48 «La materializzazione dell’immateriale, e, a maggior ragione, una materializzazione volontaria può accadere sempre solo in rapporto o in relazione a qualcosa di più elevato, che grazie a ciò giunge all’esistenza; in quanto ciò che si materializza pone questo più elevato sopra di sé, gli si sottomette, quello (il più elevato) giunge all’esistenza, dalla quale esso era escluso a causa di ciò che ora si materializza e che allora era immateriale. Ciò che prima è immateriale può materializzarsi solo nei confronti di qualcosa di più elevato» (SW XIV II: 170).

49 A giusto titolo definita una «storia sacra dissimulata» (Marquet 1979: 437).

50 Anche in questo senso si potrebbe dire, ad esempio, che gli dèi greci sono «corpi spirituali» o corpi «per così dire» (SW XII: 651)

51 Sul quale essa esercita un’attrazione irresistibile, fino a fondersi (SW VIII: 277), dato che solo in questo inferiore il superiore, che è poi l’intermedio inteso come «il suo [della divinità; NdA] soggetto rivolto al mondo esterno», attraverso il quale l’eterno, appunto, vede anticipatamente l’intera scala delle forme, trova il proprio «soggetto immediato (base, supporto)», la propria «proiezione od oggetto» (ivi: 280).

riflesso» (ivi: 279-80). Questo ordine di idee, volto a negare il dualismo cartesiano<sup>52</sup> e la sua non meno erronea “correzione” (il cosiddetto “influsso fisico”), in breve qualunque posizione che escluda la presenza di una “natura” in Dio, è però centrale già nel filosofema (attestato fin dall’epoca della *Freiheitsschrift*) che distingue tra Dio assolutamente considerato e la “natura” in Dio intesa come *Grund der Existenz* o base del suo divenire propriamente Dio (SW VII: 358)<sup>53</sup>. In questo quadro, Schelling può dire che la materia come mero poter-essere, come «mera materia (*Stoff*) che non può più elevarsi in se stessa all’attività, all’*actus*, ma può essere innalzata esclusivamente da qualcosa di superiore», non è propriamente mai qualcosa di originario, «bensì solo qualcosa di divenuto nel movimento», più precisamente quel “contraccolpo” di un passaggio dalla potenza all’atto che «non ci è ancora concesso pensare in termini corporei, dal momento che tutto è ancora puramente spirituale» (*Erl.* 148). Come il sonno non è affatto privo di vita spirituale, quanto meno negli organi subordinati (SW VIII: 277), anche la materia, che è tale (cioè sostrato) solo rispetto a qualcosa di più elevato, non è una materia corporea né una «materia eterna» e quindi coeterna al divino, bensì una «materia puramente spirituale» (*Erl.* 149), una vita di forme relativamente non-essenti e ludico-immaginarie rispetto alla divinità (SW VIII: 281).

Ma le riflessioni schellinghiane più articolate sul corpo spirituale vanno cercate nelle diverse versioni dei *Weltalter*, ove si osserva – cosa per noi fondamentale – che, se le idee archetipiche delle cose presenti nell’*Urwesen*, pur non essendo fisiche nel senso comune della parola, non sono neppure semplicemente intellettuali e prive di qualsiasi elemento fisico, bensì, detto in breve, dei momenti della vita intradivina la cui natura è corporeo-spirituale, altrettanto corporeo-spirituale sono quei punti di trasfigurazione che all’interno della natura (in specie organica), mentre ci presentano la materia nel suo stato divino e predualistico, segnalano anche di essere in attesa di una loro definitiva “liberazione”<sup>54</sup>. Nella terza ver-

52 Tutt’altro che un “nemico” solo immaginario. Basti pensare alla nettezza con cui Descartes esclude che la sua idea di Dio sia quella di un essere corporeo perfettissimo (a suo modo di vedere, un’idea falsa anzitutto perché contraddittoria), e ciò perché non esiste un corpo perfetto, essendo implicite nella natura del corpo tutta una serie di imperfezioni (divisibilità in parti, differenza delle parti, ecc.).

53 Per un primo approccio Griffiero 2000b.

54 La citazione è lunga, ma – crediamo – necessaria. Vi interpoliamo (tra parentesi quadre) dei passi paralleli tratti dalla seconda versione dei *Weltalter* e da altri testi. «Anche il fisico entra sempre in una relazione specifica con lo spirituale. Ora, il presente



sione (1815) dei *Weltalter*, indottovi anche dall'adesione (SW VII: 484) alla dottrina dell'apocatastasi, böhmianamente ancora respinta nella *Freiheitsschrift* (SW VII: 405) ma molto diffusa nel Pietismo svevo tanto

momento della vita [il momento della vita intradivina che sta descrivendo; NdA] è connesso alla prima e più delicata corporeità (*Leiblichkeit*), della quale per così dire lo spirituale immediatamente si riveste. Nell'essere, infatti, in cui l'originaria forza di contrazione è quella di inclusione, quella affermativa è però quella inclusa, la sostanza della purezza assume le prime caratteristiche passive. Si genera così [dal principio affermativo e liberamente sgorgante, vincolato dal suo principio opposto; WA 75] una sostanza luminosa [la forza rigida o che nega; *ibid.*] già mitigata, che è del tutto diversa da quel primo intollerabile fulgore della purezza grazie al fatto che questo fulgore è qui già moderato dal principio opposto [viene placato e trasfigurato dalla luce e dalla mitezza dell'altro; *ivi*: 75-76]. Ma questa delicatissima corporeità [soltanto rispetto al superiore le forze attive e finora spirituali assumono delle proprietà corporee; considerate in sé o verso il basso e nel confronto con la materia attualmente corporea esse sono puro spirito e vita; *ivi*: 76] è tanto poco distinta dall'essente stesso quanto poco nell'autoraccoglimento, il quale deve essere l'avvio di ogni produzione interiore, ciò che raccoglie è distinto da quanto viene raccolto. Qui, allora, essere ed essente, corporeo e spirituale sono del tutto uniti. Essi non si rapportano reciprocamente come due sostanze, bensì solo come le due diverse vedute di un'unica e medesima sostanza. [Questo primo corporeo ha però in sé a sua volta un lato corporeo e un lato spirituale; infatti il corpo in senso proprio è l'opposto, di cui lo spirito immediatamente si riveste come di un involucro trasparente; l'unità è però lo spirito, che è passivo rispetto al superiore al fine di trarlo a sé, ma attivo e operativo verso il basso e insieme alla forza presa dal superiore. La totalità è quindi una sostanza corporeo-spirituale (*geistleiblich*), e da principio lo spirituale e il corporeo sono come i due lati di un'unica e medesima esistenza; *ibid.*]. Così, da principio, lo spirituale e il corporeo si presentano come i due lati della medesima esistenza, e possiamo ben dire che il momento presente della loro massima intimità è il punto comune in cui nasce ciò che in seguito sarà decisamente opposto come materia (*Materie*) e spirito. La materia prima che si genera in questo preciso istante non è ancora una materia opposta allo spirito, bensì a sua volta solo una materia spirituale (*geistige Materie*), la quale, pur avendo relativamente all'essente delle caratteristiche passive, in sé e relativamente a tutto quanto le è subordinato è forza e vita nella loro purezza. Se non vi fosse un siffatto punto in cui lo spirituale e il fisico (*Physisches*) sono totalmente fusi, la materia non sarebbe capace, com'è invece innegabile accada, di risollevarsi nel medesimo. Nella materia anche delle cose puramente corporee v'è un interiore punto di trasfigurazione, che nella materia organica [è] solo realmente più sviluppato [...] Colui che ha esercitato in una certa misura il proprio occhio per la libera considerazione delle cose, sa che esse appaiono già compiute non in virtù di quanto pertiene necessariamente alla loro pura e semplice esistenza; esiste qualcosa di diverso attorno a loro o in loro che, soltanto, trasmette loro il pieno fulgore e splendore della vita: qualcosa di eccedente (*ein Ueberflüssiges*) si muove e fluisce intorno a loro come una sostanza inconcepibile ma non per questo inosservabile. Non dovrebbe questa sostanza, nel suo rilucere e trasparire, essere appunto quella interiore materia spirituale che, pur se occulta, si trova ancor sempre in tutte le cose di questo mondo e non fa che attendere la propria libera-

amato da giovane<sup>55</sup>, Schelling definisce con maggiore chiarezza il destino di trasfigurazione che attende la terra e che vedrà riconciliati materiale (o precipitazione) e ideale (sublimazione) nella massima esteriorizzazione dell'interiore. Ripetendo alla lettera Oetinger, ma senza nominarlo, Schelling afferma che «questo è lo scopo finale: che ogni cosa riceva per quanto è possibile una figura e una forma corporea visibile; la corporeità, secondo l'espressione usata dagli antichi<sup>56</sup>, è il fine delle vie di Dio, che vuole rivelarsi in quanto tale anche spazialmente, ossia in un luogo, e temporalmente» (SW VIII: 325). Il fine di ogni cosa non è dunque lo spirito ma la corporeità (spirituale, ossia, paolinamente, non solo psichica), la quale però – ciò che per i nostri scopi è decisivo – è già da sempre presente nella natura<sup>57</sup> come «splendore della Gloria» (ivi: 282). Ma, un po'

---

zione? Tra le cose massimamente corporee tale sostanza fu cercata principalmente nei metalli, il cui peculiare splendore ha da sempre incantato lo sguardo dell'uomo, ma presagita, come attraverso un istinto universale, nell'oro, il quale, in virtù di una morbidezza e di una delicatezza simile a quella della carne, delicatezza che lo congiunge con la purezza suprema, sembrò il più affine alla sostanza spirituale-corporea, e fu utilizzato da tutti i popoli addirittura a designare, in seguito a una di quelle combinazioni apparentemente accidentali che così spesso abbiamo occasione di osservare, la felice età del mondo della [innocenza e] dell'armonia di tutte le cose [la più remota età del mondo, quella in cui la natura sussisteva ancora nella sua gloria; SW III: 283], proprio come se si trattasse unicamente di un segno di quella beata età originaria. Ma è nella natura organica che questo principio sembra soprattutto avvicinarsi alla propria palinogenesi. Esso è l'olio di cui è saturo il verde delle piante, il balsamo della vita da cui scaturisce la salute; lo si riconosce in ciò che traspare dalla carne e dagli occhi, in quell'effluvio innegabilmente fisico in virtù del quale la presenza del puro, del sano e del soave agisce beneficamente su di noi, anzi indubitabilmente perfino nella sostanza spirituale [nell'inesprimibile; SW VII: 284] profusa come grazia nella trasfigurazione suprema della corporeità umana [e da cui anche il barbaro viene istintivamente commosso; SW VIII: 284]. Infatti, poiché alla grazia stessa la rozzezza non oppone resistenza, oppure la sente pur non riconoscendola, allora già per questo motivo la grazia difficilmente può essere concepita senza la presenza di un'attiva sostanza fisica. Oppure la sua azione, affine a quella miracolosa e capace di suscitare perfino nel barbaro quanto meno stupore [il lieto stupore di cui una perfetta bellezza riempie la persona colta; ibid.], consiste unicamente nel fatto che ci mette dinanzi agli occhi la materia nel suo stato divino e, per così dire, originario?» (WA 31-32).

55 Schulze W. A. (1957: 592).

56 Per un'interpretazione di questa "formula" e dei motivi per cui Schelling non nomina Oetinger cfr. Griffiero (2000a: 15-31; 2004a).

57 «Questo sviluppo ha però una sua meta, e questa meta consiste per la natura nel pervenire a un essere spirituale-corporeo (*geist-leiblich*) perfetto. Pur potendo raggiungere la propria massima espansione solo nel grado ultimo dello sviluppo, la natura tuttavia già in ogni momento dello sviluppo non è in sé e per sé un essere corporeo, bensì

come in tutti gli autori che studieremo, questa tesi oscilla in permanenza anche in Schelling tra escatologizzazione gnosticeggiante e immanentismo teosofico, visto che «la materia mostra anche oggi la capacità di avvicinarsi a quello stato originario e di esservi un giorno forse integralmente ritrasferita, sebbene [ecco il differimento escatologico!; NdA] ciò debba avvenire, com'è naturale, attraverso un processo molto più complicato e molto più lento» (ibid.)<sup>58</sup>. Dall'adeguata considerazione di alcuni fenomeni irriducibili al fisico<sup>59</sup> si evincerebbe facilmente che «l'intima essenza di ogni materia è, in senso lato, spirituale, poiché le forze, essendo qualcosa di incorporeo, sono senza alcun dubbio qualcosa di spirituale» (ibid.); che, detto altrimenti, la «materia spirituale è tuttora l'interna materia originaria di tutto ciò che è corporeo, materia originaria che dovrebbe manifestarsi se solo si potesse rimuovere quella potenza esterna» (WA 151). Ma tutto dipende da quale lato s'intende enfatizzare in ciò che è "spia" della perfetta materia originaria-finale, se il carattere di anticipa-

---

un essere spirituale-corporeo (*geist-leiblich*), il quale però, abbassandosi dinnanzi al superiore (A2) e sacrificandovisi completamente, diventa rispetto a questo superiore un materiale, una materia, e tuttavia una materia che, al confronto con quella attuale, è puro spirito e vita autentica (Nota I. Quindi [una materia; NdA] relativamente spirituale in opposizione alla materia ponderabile, impenetrabile e inerte, ma non spirituale [...]). Nel progredire medesimo, in cui la forza negativa (che propriamente è solo corporizzante) viene sempre più subordinata allo spirituale e l'interno germe celeste viene sempre più visibilmente dispiegato, la natura si espande sempre di più fino a diventare quella sostanza né semplicemente corporea né semplicemente spirituale, bensì intermedia, quel temperato essere luminoso in cui la rigida forza oscurante, vinta dalla dolcezza dell'altro principio e inghiottita dalla luce, non serve se non al contenimento interno e a dare stabilità all'essere in sé inafferrabile: così che la luce di per sé irresistibile di questo essere è nuovamente mitigata fino a essere sopportabile» (SW VIII: 281-82, e 281, n. 1).

- 58 «La natura nel suo complesso come mera apparenza, cioè come un'immagine differita dell'essenza che sta davvero a fondamento, e tutti i corpi esclusivamente come le vesti o i veli che ci nascondono quell'interno punto di trasfigurazione senza la cui presenza sarebbe inconcepibile già un passaggio dalla natura inorganica a quella organica, quel punto che spesso risulta quasi sensibilmente percepibile anche nelle cose corporee» (ivi: 283).
- 59 Cfr. ivi: 282, 285; WA 153. Si va dall'interna formazione dei corpi alla smaterializzazione della materia negli "esperimenti di conduzione", dal passaggio dall'inorganico all'organico ai metalli (oro soprattutto), dal balsamo ricavabile dai vegetali alla grazia (in senso lato) "estetica", dalla "sapienza" che presiede alla digestione alla formazione del feto, dal processo interiore in cui vero, bello e buono si presentano purificati da elementi intorbidanti, al rilucere della carne e degli occhi, e ovviamente all'alchimia come ricerca non dell'oro ma di ciò che rende oro l'oro (l'oro dell'oro, per così dire!).

zione immanente o quello di differimento trascendente, e ovviamente anche da come comprendere che cosa significhi che quest'immagine spirituale interna a ogni cosa è inintelligibile e tuttavia "osservabile" (!), quanto meno da parte di coloro che sono allenati a penetrare spiritualmente all'interno della materia ponderabile, a ben comprendere il senso della sua (solo esteriore) *Gelassenheit* e a cogliere quella «continua alchimia» (SW VIII: 285) in cui consiste la vita, vale a dire l'incessante circolo di spiritualizzazione e corporizzazione, per cui «dallo stesso corporeo si leva incessantemente un'immagine o uno spirito vitale interno, il quale, in virtù di un processo inverso, viene continuamente reso di nuovo corporeo» (ivi: 284). Ora, se la materia non è che l'esito di una forza coagulante esterna cui consegue un maggiore o minore occultamento dell'originaria essenza identitaria, Schelling lascia però indeterminato se sia l'essenza spirituale della materia o un'essenza diversa quella forza, opposta alla materia, a cui spetta lo scioglimento del coagulato, alchimisticamente la trasformazione della *prima materia* in *ultima materia* (WA 153), limitandosi, piuttosto, a segnalare la struttura esemplaristica del rapporto tra l'anima universale, gli spiriti e la natura<sup>60</sup>.

Difficile sopravvalutare questa vera e propria apologia della corporeità (non solo escatologica, ci pare) da parte di un pensatore, peraltro, normalmente "arruolato" fra gli idealisti<sup>61</sup>. Un'opzione che sorprende, però, solo quando non si presti la dovuta attenzione al fatto che Schelling, fin da principio, definisce la propria filosofia real-idealismo, sintetizzando così una posizione che, nell'assunzione dell'assoluto come identità di spirito e natura, ha l'ambizione di oltrepassare sia l'asfitticità idealistica della linea Descartes-Leibniz-Fichte (e in genere della filosofia "moderna") sia la matrice dogmatica del realismo spinoziano, trovando nell'idealismo la propria "anima" e nel realismo il proprio "corpo", e mettendo a profitto

60 Stante la regola per cui, laddove nel mondo della natura il principio negativo è l'esterno e il principio spirituale, per quanto sviluppato, resta all'interno, al contrario nel mondo degli spiriti – «che è solo una natura di grado superiore» (SW VIII: 287) – il principio negativo, per quanto ravvivato, resta all'interno e sottomesso al principio affermativo, si potrebbe dire che l'anima universale è il modello del mondo degli spiriti e il mondo degli spiriti è il modello della natura, giacché «tutte le cose di questo mondo esterno non sono che copie di ciò che la natura ha visto nel mondo interno» (ivi: 288).

61 Nella lettera di condoglianze (1811) all'amico e Consigliere di Giustizia Georgii, Schelling dichiara: «non ho mai sminuito il corporeo nella misura in cui l'ha sminuito e tuttora lo sminuisce l'idealismo dei giorni nostri» (Plitt II: 248).

quei “concetti intermedi” – e tale è, appunto, il “corpo spirituale” – che, smentendo l’illusione che alla verità si pervenga attraverso gli estremi, sono «i più importanti, anzi i soli veramente esplicativi nella scienza come insieme» (SW VIII: 286). Costante in Schelling è dunque l’esigenza di un’integrazione realistica al concetto idealistico di Dio, il cui fine, per «orrore della realtà», è proprio quello di tenere Dio a debita distanza dalla natura e di ravvisarvi nulla più che «un semplice ordinamento morale del mondo» (SW VII: 356)<sup>62</sup>. Qui il peccato teoretico della spiritualizzazione andrebbe di pari passo con quello morale di biblica memoria, impedendo il raggiungimento di quella condizione di corporeità spirituale in cui «l’interno prenderà totalmente corpo nell’esterno, l’esterno del tutto trasfigurato in interno, ed entrambi rappresenteranno solo un’unica vita indistruttibile» (WA 272), una condizione di conciliazione di spirito e corpo che indica il dover-essere creaturale, correggendo la sconsolata impressione che «tutto questo mondo corporeo [sia] stato tratto dal nulla e un giorno vi fa[ccia] ritorno per l’eternità», lasciando dietro di sé soltanto un’eterna «vita spirituale» (ivi 273 sg.). In breve, proprio come per Oetinger (cfr. *infra* cap. III), anche per Schelling la corporeità – beninteso a patto che sia «penetrat[a] dall’anima» (ivi: 273-74) –, poiché dà la necessaria concretezza a quanto resterebbe altrimenti spettrale, non può affatto dirsi un’imperfezione ma una perfezione<sup>63</sup>, proprio come lo era, per la sua necessaria funzione di *Versinnlichung* estetica dell’assoluto interiormente (fichtianamente-filosoficamente) intuito, già l’opera d’arte nella celebre chiusa del *System* del 1800<sup>64</sup>. La corporeità escatologica superiore (e infatti spirituale nel senso di essere tutt’uno con lo spirito) del «solido edificio del mondo» annienta, comunque, solo la «forma esteriore», preservandone e anzi potenziandone «la forza interiore e la dimensione essenziale» (ivi:

62 «Quando non ha come base un realismo vivente, l’idealismo diventa un sistema tanto vuoto e lambiccato quanto quello leibniziano, quello spinoziano o qualsiasi altro sistema dogmatico. Tutta la moderna filosofia europea ha, fin dal suo principio (con Descartes), questo difetto comune, che la natura per essa non esiste e che le manca un vivo fondamento. [...] L’idealismo è l’anima della filosofia; il realismo ne è il corpo; solo tutti e due insieme costituiscono un tutto vivente (SW VIII: 356).

63 «La quiete suprema dell’anima si trova solo nella compiutezza dell’esteriorità, e così come l’artista non si acquieta nel pensiero della sua opera ma solo nella [sua] presentazione corporea, così come ogni uomo infiammato da un ideale lo vuole manifestare o trovare in una forma corporeo-visibile, così pure il fine di ogni anelito è il corporeo perfetto in quanto riflesso e immagine rovesciata dello spirituale perfetto» (WA 274).

64 Griffiero (1996a, 1996b: 75-85; 2001c: 153-74).

275): una tesi in cui è facile vedere, anche senza volerla sovrainterpretare<sup>65</sup>, una ripresa di quella concezione teosofica (böhmiiano-oetingeriana) della materia che, almeno nei suoi contorni, preciseremo appunto nelle pagine che seguono, e che rappresenta una linea eversiva rispetto alla tradizionale materiofobia della filosofia, della teologia<sup>66</sup>, e perfino della scienza, avviata, come si è visto, a un'imponente deontologizzazione dei suoi protocolli verificabili<sup>67</sup> antitetica al senso comune non più che alla "fisica ingenua".

Questo specifico orientamento realistico del böhmiismo e della teologia (o teosofia) e filosofia sveva avrà comunque vita difficile, a causa dell'inarrestabile espulsione dal lessico filosofico della perfezione corporea (ritenuta un non-concetto) e dell'xxxxxxa concezione dell'unità antropologica nei termini di «un angelo che guida una macchina»<sup>68</sup>, sopravvivendo, prima della moda antroposofica, in ambiti relativamente "esoterici" e in autori minori ed eclettici dell'Ottocento come (per citarne alcuni) Hamberger, Molitor, von Ringseis, Passavant, Rocholl<sup>69</sup>, Schubert<sup>70</sup>, ma trovando una sistemazione speculativa degna del suo passato probabilmente solo in un filosofo di rango come Baader.

Nella sua campagna per un verso contro il soprannaturalismo platonizzante, che non per caso definisce spettrale (SW IX: 331) e che compro-

- 
- 65 Come invece fa, con una discutibile fantasia, Zizek (1996: 12), che vi ravvisa un'anticipazione della logica dell'opposizione tra il feticismo della merce (corporeità spirituale: base fisica ma immateriale della nostra libera volontà) e l'apparato ideologico-statale quale viene concepito da Althusser (spiritualità corporea: materializzazione dello spirito in una pseudo-materialità).
- 66 Quest'ultima condannata, così, a una sorta di triplice svuotamento (astrazione-spiritualizzazione-eticizzazione), come a giusto titolo osserva Spindler (1991: 38).
- 67 «Il gioco della scienza non si impegna sul fisico, qualsiasi cosa ciò significhi. I corpi sono stati da tempo diffusi in sciami di particelle, e la statistica di Bose-Einstein ha messo in questione la particolarità delle particelle» (Quine 1992: 20).
- 68 Così, efficacemente, Maritain (1930: 49) sintetizza il dualismo cartesiano.
- 69 Squisitamente oetingeriana potrebbe considerarsi, ad esempio (Elert 1910: 28-36; 91-96), l'interpretazione realistico-corporea di molti episodi scritturistici da parte di Rocholl (1856, 1875, 1899, 1900), che pure, in un certo senso, degrada il corpo spirituale (*geistig*), che identifica con quello astrale del paracelsismo, rispetto a quello spirituale nel senso di "religioso" (*geistlich*). Ma per un (forse fin troppo) generoso catalogo di pensatori fedeli al tema della corporeità celeste cfr. Hamberger (1869: 89-111).
- 70 Anche per Schubert, amico (e almeno in parte anche ispiratore) di Schelling e conoscitore della teosofia oetingeriana, la corporeità è il fine delle vie (*recte*: delle opere) di Dio (Schubert 1830 I: 259; 1857 I: 185), con una svista tanto frequente nella ricezione di Oetinger (Schelling, Weiße, Rothe, Auberlen, Hamberger) – forse motivata da

metterebbe occultamente gran parte della *Naturphilosophie* del suo tempo<sup>71</sup>, e per l'altro contro l'erronea spiritualizzazione e interiorizzazione dell'antropologia scritturale (SW IV: 225), Baader fa valere l'esigenza di una base fisica anche per la morale e la metafisica<sup>72</sup>, segnatamente attingendo a quella "fisica" eucaristica che consiste nell'universale convertibilità dello spirituale e del concreto (L II: 341), nell'incessante succedersi di *descensus* e *ascensus*, inteso come il "vero naturalismo" (pre-dualistico) (SW VII: 10-11, n.\*) e il vero cristianesimo (SW IV: 339).

---

una variante accolta dallo stesso teosofo pietista (*Alten* II: 149) e dall'accostamento a un noto passo biblico (*Pr* 8, 22) – da incuriosire anche teoreticamente (Benz 1977b: 118-28; Griffero 2000a: 27-28, n. 7). Anche per Schubert, inoltre, il corpo glorioso «è il medesimo corpo e tuttavia non il medesimo che fu qui deposto nel sepolcro a putrefarsi» (Schubert 1857 I: 188), secondo una spiegazione che riconduce la resurrezione alla continuità pur nella diversità rilevabile anche nell'ordinario mutamento organico (ivi: 189). Anche per lui al risorto sarà data la forza «di rivestirsi nuovamente con gli elementi rettificati e purificati della terra» (ivi: 191), una corporeità, cioè, che, come «mondo superiore e più spirituale di un'esistenza futura» (Schubert 1808: 318), è tuttavia celata un po' dappertutto già nella vita terrena, sebbene in una condizione embrionale (ivi: 302) e in attesa della propria metamorfosi: un'idea, questa, che risale alla progressiva dinamicizzazione dello "stampo interno" di Buffon o della *vis essentialis* di Wolff da parte della scienza biologica e dell'ambito, insieme preformazionistico ed epigenetico, goethiano (Moiso 1993: 204-16). Proprio nell'incessante analisi del valore prolettico di certi elementi e stati naturali sta la peculiarità dei molti lavori di Schubert: ogni essere manifesterebbe, come in una catena magnetica, «in prossimità della morte le prime imperfette corrispondenze con animali più perfezionati» (Schubert 1808: 314, 322), ragion per cui negli stadi di avanzata decomposizione (intesa come combustione) del corpo (Schubert 1806 I 2: 1-145), la morte, prefigurata in ciò dal sonno magnetico e dalla conseguente chiaroveggenza, darebbe inizio, a seconda della perfezione del processo, ora a un iter paravegetale (tre anni) il cui esito è una materia sebaceo-oleosa grigiastra e infiammabile, ora a una sostanza luminosa come il fosforo (o altri tipi di gas), che diviene poi olio o grasso e infine un elemento aereo. Il residuo gelatinoso della decomposizione non sarebbe che «l'opera di una nuova creazione» (infatti presente anche nella generazione), e cioè l'alchemica *prima materia* che, quale vera *Heimat* (Schubert 1808: 358; 1830 I: 311-12, 314-15), è «il seme di ogni cosa», non solo il tramite di ogni trasformazione materiale, e in questo senso anche un incorruttibile e invisibile corpo eterico come nucleo della resurrezione (Ruprecht E. u. A. 1992 II: 417-19), ma anche «il medesimo elemento sacro di cui è composta in principio la Terra stessa e tutti gli astri con tutto ciò che in essi risiede, e in cui alla fine dei tempi il mondo viene preparato per una nuova generazione» (Schubert 1806 I 2: 143, 132-33).

71 Faivre (1979: 381-425).

72 Di qui le obiezioni a Saint-Martin, la cui dottrina morale e religiosa avrebbe semplicemente bisogno di una «virilizzazione», ossia di essere integrata da «conoscenze chimiche superiori» (SW XV: 315).

Nell'ambito di questa intima alleanza di teismo e naturalismo (SW X: 81), la corporizzazione può essere considerata l'elevazione a una potenza superiore (SW VII: 32 n.\*\*; X: 33), poiché è il principio fondamentale del cristianesimo stesso, coerente con la credenza in una androginia originaria non solo fisica (unione di spirito e natura) ma anche morale (intelletto e affettività) (L II: 355) e destinata a essere ristabilita grazie all'incarnazione di Cristo (SW IV: 299-300; IX: 427-28), a echeggiare quello alchemico, secondo cui *vis (animae) integra, si conversa in corpus* (o *terram*) (SW IV: 427; IX: 427). Se il corpo dell'uomo non è corpo in senso proprio finché non è spiritualizzato, e se lo spirito dell'uomo non è veramente spirito finché non è corporizzato (SW IX, 69, n.\*), è perché *Leben ist Leiben*, perché ogni vita, cioè, è necessariamente vita corporea (SW X: 72, 226), non potendo a rigore prodursi nulla di "reale" se non mediante l'unione di exteriorità e interiorità (SW IV: 298). *Naturfrei* ma non *naturlos*, quindi libero (ma non separato) dalla natura (SW VII: 31), lo spirito (l'interiore) non è propriamente mai separato (ma solo distinto) dalla materia (l'esteriore), come si evince chiaramente dalle arti plastiche, dalla fisica superiore e dalla religione stessa (ivi: 244).

È quasi superfluo sottolineare come ad agire qui su Baader sia una potente influenza dell'idea böhmiiana (e in seconda battuta oetingeriana) secondo cui Dio esiste realmente solo se manifesto (SW X: 38, n.\*)<sup>73</sup>, ma anche l'urgenza intrafilosofica a scalfare ogni speculazione che si appaghi dell'autoanalisi trascendentale e faccia a meno di referenti oggettivi (SW XV: 283) come quelli, indispensabili, forniti dalla fisiologia. Una filosofia siffatta (detto francamente: una teosofia) dovrebbe, in forza del suo «polimorfismo organico e dinamico»<sup>74</sup>, muovere guerra a Fichte (per motivi fin troppo palesi) e a Kant (meglio: alla spiritualistica scissione di fenomeno e noumeno; SW IV: 246), a Hegel (colpevole di una dualistica negazione della natura da parte dell'idea) (SW VII: 254) e perfino a Schelling, cui viene attribuito l'errore opposto, quello di negare l'idea in favore della natura<sup>75</sup>, prestando viceversa la dovuta attenzione al co-rea-

73 Così il diavolo va visto non «come materialista bensì come spiritualista» (SW IV: 428, n.\*\*), consistendo il suo peccato, come quello dell'uomo, proprio nella superbia di volersi presentare a Dio senza un corpo (SW XV: 562 sgg.).

74 Faivre (1979: 391).

75 Arrestandosi alle due forze della natura e cioè misconoscendo il quaternario, il giovane Schelling della *Weltseele* (1798) non sarebbe pervenuto alla vera dottrina della corporeità (SW XV: 181 sg.), confondendo in seguito erroneamente sia, panteisticamen-



lizzarsi di spirito e natura (SW VIII: 158) e quindi superando il (falso) doppio vincolo imposto a inizio Ottocento dal docetismo spiritualista e dal feticismo materialista (SW III: 324; VIII: 167, 190) con un dichiarato ritorno al predualismo “materialistico” della Scrittura (SW VII: 37; IV: 18, n.\*\*\*), non a caso stigmatizzato da Jacobi, nel suo pretendere di dar corpo all’incorporeo, come un regresso idolatrico (L IV: 58). Brandendo come una clava questo realismo corporeo-spirituale, Baader denuncia sia la pseudofilosofia della natura, che riduce il corpo spirituale paolino a un corpo divenuto razionale-pensante<sup>76</sup> o, peggio ancora, come nel caso di Jung-Stilling, allo «spirito sidereo», finendo così per confondere l’eterno con il caduco (SW XV: 285, 290), sia la filosofia logico-astratta, cui addebita di aver scordato che la missione dell’uomo sta nel risvegliare la fisica superiore (SW X: 100 sg.)<sup>77</sup> e nel salvaguardare l’esigenza irrinunciabile<sup>78</sup> della “personificazione”. Al centro del proprio sistema Baader pone, in senso esplicitamente antihegeliano, la distinzione tra l’alienarsi (*sich entäussern*) e l’esprimersi (*sich äussern*), nel senso che la natura e la corporeità (soprattutto l’“eterna natura immateriale” à la Böhme) non sono affatto, gnosticamente, la “caduta da sé” di Dio e/o dell’idea, bensì la sua *necessaria* manifestazione (corporizzazione), certamente *naturfrei* ma altrettanto certamente non *naturlos*, sicuramente concreta ma altrettanto sicuramente non materiale in senso ordinario, significando “concreto” e

---

te, la natura in Dio con Dio stesso (errore speculare a quello per cui Hegel la degrada a creatura) (SW III: 402; X: 313 sg.), sia la materia e la natura, laddove la prima, creata in seguito alla caduta degli angeli ribelli, deve invece essere ricondotta dall’uomo alla seconda, ossia alla corporeità. In sintesi, «se Schelling ha posto la natura troppo in alto in rapporto allo spirito, Hegel l’ha posta troppo in basso» (SW VII: 255).

- 76 «Il *corpus spirituale* paolino significa un *geistlicher Leib* (sostanza, entità, materia in senso lato o natura) e non, come i filosofi della natura affermano, lo spirito di un corpo (ossia di quello terreno)» (SW III: 291).
- 77 Un inequivocabile segno divino dell’imminente compimento di questa missione sarebbe la rinascita della *magia naturalis* sotto la forma del magnetismo animale (SW XV: 280 sg.), la cui “estasi”, anzi, varrebbe proprio come profezia non solo della morte ma della stessa resurrezione (cioè dell’anima che si riveste di un nuovo corpo). Di qui la più generale necessità di comprendere come l’*Aufhebung* (hegeliana) della natura a opera della sovranatura sia sempre anche una *Erhebung* (in quanto *Emporhebung*) della natura stessa, ossia dell’inferiore nel superiore (SW III: 325; IX: 299; X: 121; XV: 555, 670).
- 78 Anche per spiegare il rapporto assoluto/finito (Baumgardt 1927: 279 sg.) e per rovesciare il nichilistico maleficio spinoziano gettato sull’individuale. Per Baader, infatti, *omnis determinatio est positio, quia negatio indeterminationis* (SW X: 117).

“natura” piuttosto il passaggio dal virtuale all’attuale, dall’invisibile al visibile (SW IV: 366). In breve, una materia immateriale – ecco il corpo spirituale, la vita e corporizzazione eterna ed extralapsaria, da non confondere né con lo spirito soprannaturale né col corpo terreno-animale (SW VIII: 246 n.\*; X: 100; VII: 64, n.\*\*; IX: 331, n.\*)<sup>79</sup> –, di cui si deve occupare la “fisica superiore”, ben distinta dalla materia in senso ordinario, dalla materia materializzata che è il tema dalla fisica inferiore (SW III: 290; VIII: 246; IX: 311, n.\*\*).

Questo rapido sguardo sul tema del corpo spirituale in Schelling e Baader può fermarsi qui. Ci premeva semplicemente mostrare quale fosse l’idea germinale del presente lavoro: sono state, infatti, le riflessioni più “notturne” di una certa *Naturphilosophie* romantica a suggerirci di ricostruire un iter che va dalla controversia patristica sul corpo risorto, attraverso innumerevoli variazioni medico-teologico-teosofiche in tema di ontologia sottile, sino alla compiuta filosofia della corporeità spirituale di Friedrich Christoph Oetinger, per cercare in quest’ultima<sup>80</sup> un’adeguata valorizzazione della corporeità (anche) terrena. Ma è ora di cominciare dal “principio”.

Il primo capitolo, qui presentato in forma leggermente modificata, è già comparso nella «Rivista di estetica», fasc. monografico “Corpi virtuali” (a cura di T. Griffiero), n.s., 27 (3/2004), XLIV, pp. 49-115. Ringrazio il direttore della rivista e l’editore per avermene concesso la riedizione.

79 Comprovrebbe questa demarcazione tra una materia inferiore e una materia essenziale perfino un fenomeno naturale come l’alimentazione, nella cui natura di *intussusceptio* e non di *juxtapositio* è ravvisabile secondo Baader un processo spirituale o di chimica superiore consistente nella «smaterializzazione dell’alimento», nella sua riduzione a quell’essenza o “pienezza”, a quell’«invisibile materiale» che, solo, ne contiene la forza nutritiva (SW VIII: 383-84).

80 Nonostante gli scrupoli di Herzog (1902: 254) e Piepmeier (1988: 220).

## CAPITOLO PRIMO

### UGUALE EPPURE DIVERSO

#### Il “corpo spirituale”: problemi ontologici e identitari

##### 1. *Risorgeremo tutti giovani e belli?*

Un archetipo delle numerose manifestazioni di quella “corporeità sottile” che in un certo senso da sempre ossessiona il pensiero occidentale<sup>1</sup> è senza dubbio rappresentato dal “corpo spirituale” o “corpo glorioso”, introdotto sistematicamente per la prima volta dall’escatologia paolina come cauzione della centralità “constativa” della fede cristiana. Del fatto cioè che la resurrezione è credibile solo qualora salvaguardi la presenza di un *qualche* corpo (dato estetico) e di una *certa* memoria storica (dato identitario). Eppure, nonostante le garanzie ottimistiche della “fede ingenua”, secondo cui “risorgeremo *tutti* giovani e belli” – come ci assicurò, senza un filo d’ironia, alcuni anni or sono nelle catacombe romane di S. Callisto un certo Padre Nazareno, per parte sua piuttosto male in arnese<sup>2</sup> –, è assolutamente evidente quanto vivo imbarazzo susciti questo (tutt’altro che accessorio) elemento “materialistico” dell’escatologia giudaico-cristiana<sup>3</sup>. Un imbarazzo che tocca oggi ovviamente anzitutto l’uomo comune, iscritto d’ufficio più o meno consapevolmente ora al dualismo platonico-cartesiano (anima/corpo), ora al brutale immanentismo feuerbachiano-nietzscheano, e che comunque si evince anche dalla irresistibile tendenza demitizzante della teologia moderna<sup>4</sup>, dalla sua scelta ottocentesca, per usare una felice espressione di Troeltsch, di “chiudere il *bureau* escatolo-

- 
- 1 Occupando viceversa un posto assai più garantito e meno logicamente controverso nella teoria induista della reincarnazione (Hulin 1983).
  - 2 Con ciò la fede ingenua, pur di lenire con una speranza a buon mercato la sofferenza di chi sopravvive ai defunti (Smith 1983: 87), dimentica il carattere a rigore selettivo della promessa escatologica cristiana (Armstrong 1993: 197).
  - 3 Forse mutuato dalla religione iraniana e dalla sua rielaborazione orfico-pitagorica (Casadio 1993: 210-13).
  - 4 Karrer (1998: 67-69), Koch (1959: 90-110), Pannenberg (1973: 216 sgg.), Peukert (1976: 273) e soprattutto Thiede (1991: 143-99). Per la stessa tendenza in seno all’ebraismo riformato cfr. Casadio (1993: 209, n. 11).

gico”, limitandosi pateticamente a ravvisare nella dottrina della resurrezione del corpo, ovviamente a scapito del suo senso letterale e senza mai scendere nei dettagli, unicamente un “simbolo” dotato di un valore pedagogico-psicologico (ad esempio quale spinta a modificare la propria esistenza)<sup>5</sup>, garante di una sfera comunitario-comunicativa sovraindividuale (inclusiva anche dei defunti) o di una totalità di senso troppo spesso misconosciuta dalle parcellizzate cognizioni specialistiche. Tutte queste (e altre già ricordate) interpretazioni demitizzate del corpo risorto – la cui più significativa eccezione è forse la “iperfisica” di Teilhard de Chardin<sup>6</sup> – presuppongono infatti inevitabilmente una sorta di sublimazione e spiritualizzazione della corporeità, quasi replicando involontariamente la primissima reazione scettico-ironica all’escatologia cristiana da parte dei seguaci della filosofia greca (*At* 17, 32; 26, 24) anziché l’antitetica tendenza cristiana, massimamente sviluppata soprattutto dalla Scolastica, a convocare «tutti i mezzi dell’immagine del mondo per chiarire che cosa potrebbe essere la vita nell’al di là»<sup>7</sup>, senza accontentarsi del troppo facile alibi del “miracolo”: *fides* sì ma *quaerens intellectum*.

Davvero uno strano destino per «il tema monografico più diffuso nella teologia precostantiniana»<sup>8</sup>, per un principio fondamentale – come dirà Léon Bloy, «la seule excuse de vivre, c’est d’attendre la résurrection» – che, costruito omileticamente sulla base di una riflessione “realistica” solo relativamente evangelica<sup>9</sup>, ma decisamente avversa alle conseguenze ascetiche e/o libertine<sup>10</sup> della materiofobia gnostica (ma anche platonica,

5 È oltremodo significativo che perfino per il già citato Julius Hamberger il corpo glorioso non sia se non un corpo divinamente ri-creato e governato esclusivamente dall’anima, quasi fosse una sorta di ipostatizzazione della raggiunta armonia interiore (Hamberger 1869: 303-04).

6 Secondo il cui evolucionismo la materia, nutrendosi dopo la morte dell’energia radiante o psichica anziché di quella tangenziale o fisica, porterebbe a compimento anche con la resurrezione una spiritualizzazione già avviata in vita (Söling 1995: 176-77).

7 Weber (1973: 111).

8 Stuiber (1957: 101).

9 Fischer (1978: 34).

10 Un solo esempio: del “vangelo” attribuito a Nicolao, diacono di Antiochia, Epifanio (*Panarion* XXV, 1, 5) ricorda una regola («chi non copula ogni giorno non può avere la vita eterna») che dovrebbe – il condizionale è più che mai d’obbligo – essere intesa come un’ascetica intraerotica, una sorta di lotta al piacere mediante il suo assiduo esercizio. Si sa, del resto, che per una certa gnosi (quella alessandrina) solo il coito aprirebbe la strada alla perfezione, implicando due elementi divini e immateriali, presenti nell’altrimenti insalvabile corpo umano, come il seme maschile e il mestruo femminile (Casadio 1993: 244 sgg.).

pitagorica ed epicurea), – conseguenze non contraddittorie visto che si può superare la materia sia subendone passivamente ogni contatto sia mortificandola attivamente –, mirava appunto ad aggirare le più elitarie elucubrazioni “platonizzanti”<sup>11</sup> sull’eternità dell’anima o – e non è lo stesso – sulla sua sopravvivenza *post mortem*<sup>12</sup>, nonché le concezioni popolari e spesso banalmente edonistiche dell’aldilà. Non che si trattasse di un principio del tutto chiaro, visto che la formula della “resurrezione del corpo”, se può essere considerata la “leva” argomentativa di ogni successiva escatologia, specie di quelle che vi vedono la prosecuzione in grande stile di un “germe di resurrezione” presente nel mondo, nel singolo e/o nella comunità<sup>13</sup>, è però inficiata da un’indubbia polivocità, dato che vi si potrebbe leggere tanto la profezia della resurrezione esemplata su quella di Cristo, quanto, più semplicemente, la salvezza sacramentale dal peccato come “morte”<sup>14</sup>. E anche per questa ragione si può ben dire che la formula, in specie quando pur di evitare ogni spiegazione giudaico-materialista si sia insistito più sul “che” che non sul “come” (valga per tutti l’esempio della pur ricca escatologia di un padre orientale come Teodoro di Mopsuestia)<sup>15</sup>, non ha mai veramente scalzato la *communis opinio* dualistica, platonizzante e divenuta pervasiva soprattutto dall’Illuminismo innanzi, che scinde l’uomo in corpo (perituro) e anima (che sola potrebbe dirsi persona), finendo per apparire oggi talmente priva di qualsiasi plausibilità razionale da trovare accoglienza piuttosto nelle soteriologie esoteriche (più o meno *new-age*), meno laconiche dell’ortodossia su questo punto, se non addirittura nella *pulp-* e *science fiction* letteraria e cinematografica (prosecuzione della teologia con altri mezzi?), cioè là dove è all’ordine del giorno proprio la questione della compatibilità tra metamorfosi e identità coscienziale-corporea. Ma una cosa è certa, ed è che la confusione sul significato della resurrezione del corpo regnava già nelle prime comunità cristiane: come spiegare altrimenti il tentativo gnostico di infiltrarvi, spacciando per “resurrezione” una “semplice” ascensione celeste dell’anima subito dopo la morte?

11 Una definizione tuttora lecita, quale che sia il valore delle spericolate reinterpretazioni antidualistiche del platonismo da parte di Ratzinger (1977: 121-23).

12 Elucubrazioni che saranno poi riprese, debitamente reinterpretate in chiave teistica, donde una loro fondazione “dialogica” e non più “monologica” (Greshake-Kremer 1986: 303-304).

13 Kunz (1980: 70-92) e Greshake-Kremer (1986: 353 sgg.).

14 Greshake-Kremer (1986: 14; 158-61).

15 Bruns (1995: 391-92, 417).

## 2. Il valore aggiunto della polivocità

Innumerevoli le ragioni di questa originaria confusione intorno al tema della resurrezione. Vediamone alcune, in ordine sparso. Si tratta di un evento (1) assolutamente unico e nuovo posto a sigillare la fine dei tempi, oppure (2), stante la condanna paolina della presentificazione gnostica dell'escatologia (2Tm 2, 18) – ossia dell'idea per cui, visto che la “persona vera” risorge, propriamente, prima di morire<sup>16</sup>, il Gesù sofferente sulla croce non sarebbe che un'apparenza sui cui persecutori cadrebbe il diliegio del vero Gesù, posto “accanto” alla croce –, di una mera integrazione della salvezza anticipata nel presente<sup>17</sup> dal battesimo e dall'eucarestia? Di una dimensione comunitaria (3) e quindi possibile solo nella Chiesa intesa come “corpo di Cristo” e *communio sanctorum*, donde il condizionamento reciproco, tipicamente ebraico, di presente (vita nella fede) e futuro (resurrezione)<sup>18</sup>, oppure (4) di un triplice accadimento (ingresso nella fede->sopravvivenza postmortale->resurrezione), perfettamente speculare al suo risvolto negativo (peccato->fine della vita->condanna eterna) nonché garantito quanto a verosimiglianza dalla mistica partecipazione alla morte e resurrezione di Cristo<sup>19</sup>? È un miracolo che riguarda (5) solo i credenti (*Epistula Clementis ad Corinthios* 26, 1), oppure (6) tutti gli uomini che si trovano, giusti o malvagi che siano (ma quale sarebbe allora il corpo dei dannati?)<sup>20</sup>, in attesa, a seconda che siano credenti o meno, di una resurrezione definitiva e diversamente qualificata (“per la vita” o “per la morte”) (Origene, *Contra Celsum* III, 81) in quanto verosimilmente modellata sulla differenza tra la *resurrectio imperfecta* di Lazzaro e quella *perfecta* di Gesù (come pensa Tommaso, *Summa theologiae* III, 53, 3,

16 Nel *Vangelo di Filippo* §90 si legge infatti: «coloro che dicono che prima si muore e poi si risorge, si sbagliano. Se non si riceve prima la resurrezione, mentre si è vivi, quando si muore non si riceverà nulla. Così pure si parla riguardo al battesimo, dicendo che il battesimo è una grande cosa, perché se si riceve si vivrà» (Craveri, 1990: 530).

17 Knoch (1964: 332).

18 Greshake-Kremer (1986: 347, 156); Kuhn (1966: 183).

19 Cfr. Ambrogio (*De bono mortis* 2) e Agostino («non distulit resurrectionem suam, ne tu adhuc dubitares»; *Enarratio in Ps* 91, 8).

20 Come conciliare l'idea che la sofferenza presupponga l'unità di corpo e anima con l'accenno evangelico a un annientamento totale di anima e corpo nella Geenna (*Mt* 10, 28, diversamente da *Lc* 12, 4-5), se non leggendo semplicemente la «sottrazione di una forma di esistenza che merita il nome di “vita”» (Greshake-Kremer 1986: 52)?

sviluppando suggerimenti di Crisostomo e Agostino)? Sarà (7) un evento cosmico onnicomprensivo, oppure (8) ha una realtà strettamente cristologica, nel senso di essere lo specifico compimento della resurrezione di Cristo, inteso come il *caput* in attesa (che questa sia o meno una mancanza)<sup>21</sup> di diventare *totus Christus* grazie al completamento delle *membra* rappresentate da tutti i risorti (Agostino, *Enarratio in Ps* 90 II, 4: «praecessit in capite, quod membra sperent»)? Si può dire (9) che avvenga una volta per tutti solo con la parusia, oppure che (10) alcuni eletti già con la morte vivano una sorta di “prima resurrezione” anticipatrice di quella finale? È il caso dei martiri in attesa come “anime”, e tuttavia tanto corporei da poter essere vestiti di bianco e stringere palme nelle mani (*Ap* 6, 11; 7, 9; 7, 13; 19, 14)<sup>22</sup>, ma anche dei patriarchi<sup>23</sup>, dei profeti e degli asceti, o più semplicemente di quegli imprecisati “giusti” precristiani che Cristo avrebbe liberato<sup>24</sup> dal loro carcere nell’Ade (*IPt* 3, 19), affiliandoli alla propria vita risorta, secondo un antico modello pagano di *katabasis*<sup>25</sup> – e senza scordare né il celebre «oggi sarai in Paradiso con me» (*Lc* 23, 43) né la vicenda di Lazzaro (*Gv* 11, 1-46). La resurrezione andrebbe poi pensata (11), sulla base della prima Scolastica (ad esempio in Pietro di Capua)<sup>26</sup>, come un evento naturale, garantito dall’indissociabilità nell’uomo di corpo e anima, e quindi dipendente da Cristo solo per quanto concerne la gloria e la beatitudine, detto altrimenti come un evento naturale

- 
- 21 Trattandosi di un’attesa entro l’economia divina, il concordismo la concepisce non come una diminuzione, bensì come un perfezionamento ulteriore (Volk 1957: 112).
- 22 Cfr. Ireneo (*Adversus haereses* IV, 44) e Tertulliano (*De anima* 55). Quanto poi alla veste dei martiri come “nuovo corpo”, cfr. anche la fede di Razis nella restituzione del corpo e l’apparizione corporea di Onia e Geremia (rispettivamente in *2Mc* 14, 46 e 15, 12-16). Cfr. Zeller 1949 e Winklhofer 1953.
- 23 Di quelli, ad esempio, che, a differenza di Enoch, Noè ed Elia, direttamente rapiti in cielo da Dio (*Gn* 5, 24; 6, 9; *2Re* 2, 11 sg.; *Ec* 48, 9; cfr. Schmitt 1973), sono certamente stati sepolti (*Gn* 25, 7-11; 35, 28 sg.; 49, 33 – 50, 13) e sarebbero risvegliati dalla morte prima della parusia. Si noti che, pur tra altre affermazioni discordanti (*ITs* 4; *ICor* 15), anche Paolo sembrerà supporre la possibilità (per sé) di unirsi a Cristo attraverso la propria morte immediatamente, quindi prima della parusia (*Ef* 1, 23-26, ma anche *2Cor* 5, 1-10).
- 24 Piuttosto oscuro, il passo a rigore non dice che cosa egli abbia loro predicato, né dove precisamente essi si trovino, ma fa di questi imprecisati “spiriti” (i disobbedienti, esclusi all’epoca del diluvio dall’arca di Noè: *IPt* 3, 20) il paradigma di tutti i defunti (*IPt* 4, 6), inaugurando così una tradizione che, appoggiandosi anche a *Ef* 4, 9, non disdegna la reinterpretazione metaforica, secondo cui la “discesa” equivarrebbe all’incarnazione (Karrer 1998: 64-65; Harris 1996: 192 sgg.).
- 25 Stroumsa (1996: 176-78).
- 26 Cfr. Heinzmann (1965: 208).

di cui la resurrezione sovranaturale di Cristo sarebbe la *causa efficiens* (attiva su giusti e malvagi) e la *causa formalis* o *exemplaris* (attiva solo sui giusti) (Tommaso, *Summa theologiae* III, 56, 1 ad 3), oppure (12), capitalizzando l'avversione luterana per l'interpretazione naturalistico-filosofica dell'escatologia, come un dono della grazia in cui l'uomo spera, ma di cui non dispone affatto, neppure sotto il profilo concettuale?

E certo l'elenco potrebbe continuare. Ma è significativo che, riguardando unicamente la comprensione della tesi in cui Paolo – converrà ricordarlo fin da ora – individua il fondamento e il fine dell'intera fede cristiana (*ICor* 15, 14; *Eb* 6, 2), le questioni citate non tocchino ancora la sua ben più problematica “razionalità” argomentativa, quella plausibilità cioè che potrebbe farne, pur in assenza di evidenze sperimentali, un dogma «quanto meno non insensato»<sup>27</sup>. Esse individuano bene invece, toccando aspetti specifici del pensiero cristiano come la fede in una *restitutio* integrale, in un *melius* anziché in un regresso circolare, nonché la salienza di svariati elementi terreni (la Chiesa, i sacramenti, le buone azioni), un'antropologia che, nel prospettare una perfettibilità anche corporea e non solo spirituale, appare decisamente antitetica rispetto alla scelta dell'escatologia moderna di accontentarsi della (perfino solo postulativa) immortalità dell'anima<sup>28</sup> e di “degradare” Dio a garanzia estrema dell'altrimenti insicuro finalismo umano<sup>29</sup>.

Non è comunque delle più o meno ingegnose demitizzazioni contemporanee del principio della resurrezione del corpo che intendiamo qui occuparci – «diventa impropria e impossibile, secondo il Card. Ruini, «ogni interpretazione “fisica” del modo di essere dell'uomo risorto»<sup>30</sup> –, né del più forte degli stratagemmi adottati, quello secondo cui l'ontologia “gloriosa” sarebbe l'esito di un miracolo e quindi inaccessibile a qualsivoglia razionalità argomentativa (è la tesi parigina del 1277: “resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem”). Tanto meno intendiamo dire la nostra sul millenario dibattito circa le “prove” della resurrezione, sul suo significato biblico-antropologico (attestante la diversa destinazione dell'uomo rispetto all'ani-

27 Greshake-Kremer (1986: 322).

28 Ma occorre riconoscere che spesso chi parla di “anima” allude oggi all'uomo intero nella sua comunione con Dio, mai privo pertanto di una qualche forma corporea (Herrmann 1997: 61-64).

29 Stange (1925: 11).

30 “La Repubblica” (14-02-2006), p. 53.



male) o teleologico (la resurrezione come senso ultimo dell'economia divina), sul suo valore cosmologico (nella resurrezione si compirebbe l'unione già cosmica di spirito e materia), etico-retributivo (come concepire altrimenti premi e punizioni per ciò che si è fatto?) o anche semplicemente cristologico (come Cristo è risorto, così...) e sacramentale (come concepire battesimo ed eucarestia se non come *pignus resurrectionis*)<sup>31</sup>. A interessarci in questo contesto è, infatti, unicamente la strategia teoretico-argomentativa con cui la filosofia cristiana, per larghi tratti scissa tra la fiducia nel continuismo ontologico e la logica ossessiva dell'inversa proporzionalità tra altezza fisico-spirituale e materialità<sup>32</sup>, difese comunque la fede nel "corpo spirituale" o "corpo glorioso". Cioè di un principio che appare estraneo al culto egizio, dove a morire e a resuscitare sono piuttosto degli dèi, a quello indiano, la cui visione ciclica esclude *a limine* una unica e universale resurrezione dei morti, come pure a quello greco, dominato da un'ancora incompiuta individualizzazione spirituale dell'anima (che infatti, nel mito platonico della reminiscenza, non rammenta affatto la propria precedente personalità terrena)<sup>33</sup>, e che vediamo professato solo da alcune religioni dell'area medio-orientale e mediterranea: dapprima nell'apocalittica iraniana (zoroastrismo) e nel giudaismo, che una tesi controversa vede su questo punto influenzato dal culto politeistico cananeo della vegetazione e della resurrezione del dio Baal, più tardi nell'islamismo (*Corano*, sura 25)<sup>34</sup> e ovviamente soprattutto nel cristianesimo. Ed ecco la domanda che guiderà la nostra analisi: a quale prospettiva ontologica e di filosofia naturale<sup>35</sup> allude l'idea di un corpo che resta corpo, pur se integralmente permeato dallo spirito e privo delle proprietà della materia comune?

### 3. *L'incerto monismo giudaico*

Nell'antropologia veterotestamentaria la corporeità non pare costituire un problema<sup>36</sup>, dal momento che i singoli termini usati (*basar*=carne,

31 Per i necessari approfondimenti rimandiamo senz'altro a Weber (1973: 173 sgg.).

32 Tazi (1989: 522).

33 Krüger (1996: 24).

34 Klimheit 1978; Thiede (1991: 49-54).

35 All'escatologia patristica bisognerebbe guardare, infatti, anche come a un tema della fisica e della filosofia naturale (Gregory 1961: 169).

36 Cfr. Krieg (Krieg-Weder 1983: 7-29) e, più in generale, Scharbert 1966, Zimmerli 1971, Wolff 1974<sup>2</sup>.

*leb*=cuore, *nefesch*=anima) non simboleggiano se non i diversi aspetti della indissolubile totalità dell'essere umano (rispettivamente la forma esterna, il centro di forza e il principio di vitalità) o addirittura il gruppo sociale d'appartenenza<sup>37</sup>. Si tratta dunque di una corporeità che l'uomo è e non *ha*<sup>38</sup>, dato che «nel pensiero ebraico non esiste alcun essere assoluto, alcun essere statico, alcun essere obiettivo»<sup>39</sup>, di una dimensione che non è affatto la controparte di un elemento psichico e/o spirituale, ma indica, coerentemente con l'orientamento biblico, l'unità "transcategoriale" della "vita" o "vitalità"<sup>40</sup>: una totalità concreta, dinamica e relazionale, dunque irriducibile alla parcellizzazione imposta sia dalla tricotomia ellenistica (corpo-anima-spirito) sia dalla dicotomia moderna (anima-corpo).

Quanto alla credenza nella resurrezione corporea dei morti, si può osservare che essa si diffonde, come "ricompensa" ultraterrena se non per tutti quanto meno per i giusti, già a partire dal terzo secolo a.C. (*Is* 24-26; *Dn* 12, 1-3). Se ne può dimostrare la presenza specialmente nella letteratura apocalittica, nell'orientamento fariseo all'indomani della distruzione del tempio<sup>41</sup>, nei testi di Qumran<sup>42</sup>, in generale in quel giudaismo palestinese che prendeva apertamente le distanze dal giudaismo ellenistico e dalla sua fede dualistica nell'immediata assunzione in cielo dell'anima<sup>43</sup> – il che non toglie che ci sia del vero nell'affermazione secondo cui l'escatologia cristiana ha per madre la concezione apocalittica della resurrezione universale e per padre quella ellenistica della resurrezione individuale<sup>44</sup>. E infatti la tensione presente nella dottrina cristiana anima già la tutt'altro che univoca escatologia giudaica, che infatti insiste ora su un nuovo corpo per l'anima, eventualmente anche subito dopo la morte (Flavio Giuseppe, *Bellum Judaicum* II, 163; III, 374; II, 154-158), ora sulla salvezza esclusiva delle anime (*IEnoch* 102, 4-5; 103, 3-4), giacenti nel caso dei giusti in una sorta di "deposito" ipogeo sino alla resurrezione (*ivi* 22; *4Esra* 7, 32)<sup>45</sup>, oppure immediatamente beatificate-immortalizzate da Dio,

---

37 Vaux (1964<sup>2</sup> I: 45-107).

38 Schweizer (1964: 6-8).

39 Krieg (Krieg-Weder 1983: 14); Boman (1965<sup>4</sup>: 18-59).

40 Philipp (1967: 136).

41 Volz 1934<sup>3</sup>; Hoffmann (1966: 26-174); Stemberger 1972; Nickelsburg 1972.

42 Buitkamp (1965: 109).

43 Stuiber (1957: 28).

44 Frankemölle (1998: 225).

45 Holleman (1996b: 85-87).

con assoluta ed ellenizzante esclusione della corporeità, come nel libro della *Sapienza*. Ma ordiniamo rapidamente gli indizi in nostro possesso.

### 3.1 *Un corpo non carnale (una sposa) per sette fratelli*

Stando alla (più o meno autentica) pericope marciiana sulla disputa tra Gesù e i Sadducei (*Mr* 12, 18-27; *At* 23, 8)<sup>46</sup>, scettici e forse persino atei (posto che a loro si riferisca *Sap* 1, 16-2, 9), comunque troppo benestanti per aver bisogno di un consolatorio risarcimento ultraterreno, si può evincere che tipica dei farisei<sup>47</sup> dev'essere stata la fiducia nella resurrezione corporea, esemplata sulle cicliche rinascite della natura e tuttavia mai spinta sino alla continuità tra corpo terreno e corpo risorto<sup>48</sup>, sentita evidentemente come troppo materiale. Non più carnale, e quindi estraneo a qualsiasi legame coniugale, il corpo risorto è forse qui paragonato, giusta la tradizione apocalittica (*Apoc. Syr. Baruch* 51, 9-12)<sup>49</sup>, a quello, peraltro biblicamente imprecisato, degli angeli (*Mr* 12, 25): così leggiamo il fatto che Cristo, nella domanda su chi sarà nell'aldilà, dei sette fratelli sposati in successione, il legittimo marito della donna risorta, ravvisi un'incomprensione della Scrittura e della potenza di Dio (*Mr* 12, 24).

### 3.2 *Una questione di ossicini*

Pur trattandosi indubbiamente di un corpo vivo, in quanto riferito a un Dio non dei morti ma dei vivi (*Mr* 12, 27; *Gv* 11, 25), non se ne sottolinea qui tuttavia quella continuità materiale col corpo terreno a cui invece ricorre la più colorita letteratura rabbinica pur di giustificare la verosimiglianza delle punizioni, la presenza nel risorto dei precedenti difetti corporei e di certe caratteristiche fisiche addirittura potenziate (le donne potranno persino partorire una volta al giorno e senza dolore!)<sup>50</sup>. Una continuità, tra l'altro, che nel Talmud come nel Midrasch e nella *kabbalah*

46 Che Flavio Giuseppe presenta però come avversari dell'immortalità dell'anima (*Bellum Judaicum* II, 165). Sulla più generale negazione sadducea della resurrezione, in opposizione al "materialismo" della Vecchia Sinagoga, cfr. Le Moyne (1972: 167-75).

47 Passati forse solo più tardi dalla fede nella resurrezione fisica a quella nell'immortalità dell'anima (Finkelstein 1938: 145-59).

48 Greshake-Kremer (1986: 61).

49 Ivi: 54-55, nn. 122, 124; 70; Cavallin (1974: 203 sg.).

50 Greshake-Kremer (1986: 69, n. 171).

(specie nello *Zohar*) poggia, per alcuni rinviando al culto di Osiride, sull'immortalità dell'ultima parte della colonna vertebrale o "noce", intorno alla quale, debitamente inaffiata e nutrita dalla rugiada della resurrezione, dovrebbe ricostituirsi l'intero corpo<sup>51</sup>. E proprio al coccige o *luz*<sup>52</sup>, infatti, vale a dire al cosiddetto "osso ebraico" (evocato da Rabbi Josué ben Hanania in risposta all'imperatore Adriano: *Leviticus Rabba* 18; *Genesis Rabba* 28, 2, ma anche in riferimento a *Sal* 34, 21), pur variamente localizzato sotto il profilo anatomico, si richiameranno talvolta sia la tradizione cristiana (Origene e Gerolamo) sia quella musulmana, per rivendicare una concezione naturalistico-vegetale della resurrezione del corpo a partire da un germe incorruttibile (come la pianta rispetto al seme)<sup>53</sup>.

### 3.3 Ricompensa identitaria e/o trasfigurazione?

Dalla letteratura giudaica trapassa dunque nella concezione cristiana del "corpo spirituale"<sup>54</sup> soprattutto un'esigenza monistica, solo tardivamente inficiata dal dualismo ellenizzante<sup>55</sup>. L'affermazione cioè della centralità del corpo, come risulta con chiarezza dal fatto che l'identità dei

---

51 Stemberger (1973: 255).

52 Un termine che indica nella lingua veterotestamentaria una località biblica (tra gli altri *Gn* 35, 6), ma in aramaico sia "coccige" sia "mandorlo" (così fu letto *Ec* 12, 5: «e fiorirà il mandorlo»), ossia l'albero che, significativamente, è il primo a fiorire dopo l'inverno.

53 Vi accennano letteralmente Agrippa von Nettesheim (1510 I: 52) e indirettamente (*flos substantiae*, *luz rabbinorum*) anche il primo Leibniz, poi più distante e critico sulla questione: nel *De resurrectione corporum* (1671) come a un "nucleo" tanto sottile da sopravvivere all'incinerimento (Leibniz 1923 sgg. II/1: 108, 117-18 sg.), nel *De sede animae* (1676) come a una quintessenza indistruttibile di ogni sostanza e perciò garante della sua identità e resurrezione, e infine nei *Nouveaux essais* (ivi VI/6: 233) come a un centro invisibile a cui nella morte si contrae l'essere animale. Per un accostamento tra questa idea del *flos substantiae* (un termine con cui tradizionalmente in alchimia s'intendeva l'esito della distillazione e qui concepito come un nucleo spirituale-vitale o un principio seminale) a cui si riduce il corpo in dissoluzione e la spiegazione monodologica leibniziana di nascita e morte, anche indipendentemente dalla prima verosimile influenza di van Helmont (padre e figlio), cfr. Brown (1990: 93, n. 46; 1998: 8-10, 12); per la riprova delle ascendenze alchemico-cabbalistiche del filosofo (nella fattispecie per quanto riguarda l'idea alchemica della materia e dello spirito come due aspetti della medesima cosa e della possibilità di purificare la materia sino al suo originario stato spirituale) cfr. Coudert (1995: 95-96). Ricordiamo che Samuel Butler fornirà del *luz* persino una trattazione in versi nel suo *Hudibras*.

54 Frankemölle (1998: 209 sgg.) vs. Karrer (1998: 27).

55 Otzen (1953: 137-38).

defunti nello *scheol* riflette in larga parte il modo della loro morte e/o sepoltura (quindi anche la comunità d'appartenenza)<sup>56</sup>, ma anche dalla graduale cristallizzazione dell'idea stessa di resurrezione (chi la nega troverebbe infatti assurdo pregare e offrire sacrifici per i morti: *2Mc* 12, 43-45), promessa – è vero – soprattutto ai martiri della fede (che siano i sette fratelli di cui, *ivi* 7, specie v. 9, oppure il macabro suicida Razis, *ivi* 14, 37-46, specie v. 46), ma, forse e più in generale, almeno a tutti i “servi” di Dio (*ivi* 7, 6; posto che 12, 43-45 non la estenda addirittura a tutti, peccatori compresi).

E già a quest'altezza, nella letteratura apocalittica cioè, non può non affacciarsi la questione dell'identità o meno di corpo terreno e corpo spirituale. Il corpo che rivestirebbe le anime dei risorti (esclusa, ovviamente, la valenza solo metaforica del «fuggire di mano all'Onnipotente»; *ivi* 6, 26), pur non essendo dissociabile da quello morto, è qualcosa di completamente nuovo, di creato *ex nihilo* (*ivi* 7, 28), oppure è il medesimo corpo terreno dei defunti, dovendo servire alla loro riconoscibilità (è il caso del sogno in cui Giuda vede Onia e Geremia, *ivi* 15, 11-16) e a ricompensarli di ciò che come martiri hanno sacrificato? Anche qui regna l'ambiguità: se per un verso, infatti, si sottolinea che a garantire l'identità del defunto non è tanto il corpo terreno in senso stretto (*IEnoch* 51, 1), quanto l'uomo come “anima” in un certo senso corporea perché rivestita di gloria<sup>57</sup>, per l'altro si dice invece che il corpo risorto, quale “ricompensa”, non si trova in cielo ma sulla terra<sup>58</sup>, è dotato di una corporeità (come si evince dalle voci degli spiriti e dal luogo di punizione in *IEnoch* 67) non dissociata dall'anima<sup>59</sup> e implicante le normali funzioni del mangiare, dormire e risvegliarsi (*IEnoch* 62, 14). A ben vedere, non smentisce questo esplicito rifiuto di ogni radicale spiritualizzazione dell'aldilà<sup>60</sup> neppure un testo cruciale come *4Esra* 7, 32, giacché, parlando delle anime dei giusti, che

56 «Coloro che sono morti al di fuori del paese, non vivranno» (*Ketubot* 111a). L'attenzione giudaica per la qualità (in senso lato) della sepoltura non può che derivare dalla convinzione che sia proprio il corpo del defunto a risorgere: il corpo «deve avere un tetto; un morto senza sepolcro è simile a un uomo privo di casa, è condannato a errare per l'eternità [...] e diventa un pericolo per i vivi» (Martin-Achard 1956: 31).

57 Posto che con quest'immagine si alluda comunque a un qualche “corpo” e non semplicemente a un simbolo di gioia, come viceversa ipotizza Stemberger (1972: 49).

58 *Ivi*: 24-25.

59 Schubert (1962: 198).

60 Stemberger (1972: 49, 51), vs. Grelot (1958: 122-23).

andrebbero a riposare *post mortem* in certe “camere” ipogee (*promptuaria, habitacula, habitationes*)<sup>61</sup> dopo sette giorni di iniziale libertà dal corpo sepolto, per poi risorgere nell’età messianica (*Apoc. syr. Baruch* 30, 1-5) – sulla terra o in cielo? tutti gli uomini o solo i giusti? –, tale testo intende probabilmente delle persone nella loro integrità, delle anime dotate quindi di una qualche corporeità<sup>62</sup>, per quanto incompleta e spiritualizzata. Perché, altrimenti, precisare (*4Esra* 7, 80) che i peccatori non possono accedere a tali camere, fornire una descrizione topologica di tali camere<sup>63</sup> e infine collocare giudizio e resurrezione sulla terra, ancorché rinnovata («la città invisibile e la terra nascosta»; *4Esra* 7, 26)?

Ma la massima prossimità al nostro tema è rinvenibile forse in *Apoc. syr. Baruch* 49-51<sup>64</sup>, al cui autore, che ipotizza sia per i risorti sia per coloro che vivono ancora nel giorno del Signore una trasfigurazione del (una liberazione dal) corpo terreno, inteso come un carcere o quanto meno come una veste non coincidente col vero io<sup>65</sup>, il Signore prospetta infatti un processo a due stadi. Uno di piena continuità, volto a garantire l’identità e riconoscibilità personale (la terra e gli inferi restituiranno i morti esattamente come li hanno accolti), e uno al cui centro troviamo invece la trasfigurazione sia degli empi (cui spettano immagini spettrali e raccapriccianti) sia dei giusti, gratificati, questi ultimi, di uno «splendore angelico» (luoghi paralleli in tal senso: *1Enoch* 51, 4 sg.; *Lc* 20, 36; *1Cor* 15, 40 sg.) e di una «irradiante bellezza», insomma di una corporeità più spirituale perché adeguata a «ricevere e accogliere quel mondo che non perisce e che è loro promesso» (*Apoc. syr. Baruch* 51, 1-5 e 10). Angelico o addirittura sovra-angelico, questo corpo spirituale sarebbe estraneo a ogni deperimento,

61 Ma si ricordi anche l’interpretazione alternativa, peraltro meno convincente, secondo cui tali camere (di cui tratta anche *Apoc. syr. Baruch* 21), altrove accostate allo *scheol* («lo *scheol* e le camere delle anime sono uguali al grembo materno»; *4Esra* 4, 41), sarebbero piuttosto la dimora delle anime non ancora nate.

62 I morti «o dormono nella terra, e allora si pensa che la vitalità perduri nel corpo, oppure dimorano come anime nelle camere delle anime. L’orientamento assunto in questo secondo caso consiste allora nel concepire le anime già affette da una certa corporeità, che renda possibile la sensazione di felicità o di pena cui esse sono destinate, ragion per cui una resurrezione dei corpi appare superflua se non addirittura inconciliabile con la loro presente condizione» (Kabisch 1889: 68-69).

63 Stemberger (1972: 77, 103).

64 Ricordiamo anche la cosiddetta domanda di Cleopatra (*Sanhedrin* 90b): «so che i morti risorgeranno [...], ma risorgeranno nudi o vestiti?»

65 Stemberger (1972: 86).

simile agli astri e capace di assumere un aspetto a piacimento.

Da questo succinto sguardo sulla tradizione apocalittica della resurrezione, posticipata al ritorno del Messia in cielo a conclusione del regno messianico sulla terra, emerge allora l'ipotesi di un duplice processo, in cui, a una fase interinale contraddistinta dal ripristino dell'identità corporea, farebbe seguito la definitiva trasfigurazione (limitatamente ai giusti) in un corpo glorioso a opera di Dio. Ossia, e in conseguenza di una maggiore trascendenza topologica – essendo la dimora paradisiaca dei risorti trasferita dal terzo cielo, collocato grosso modo tra cielo e terra, al cielo in senso proprio –, la spiritualizzazione della corporeità. E tuttavia a noi interessa ora sottolineare che il corpo risorto, pur purificato e quindi non più materialmente identico a quello terreno, resta pur sempre *in un certo qual senso* un corpo reale e concreto, capace di calcare una terra che, a sua volta, per quanto sia rinnovata e paradisiaca, resta pur sempre una terra<sup>66</sup>.

#### 4. Paolo e il “corpo spirituale”

Tutte queste oscillazioni si ripetono, se possibile addirittura aggravate, sul piano neotestamentario prepaolino. Si passa, infatti, nei Sinottici da un certo scetticismo verso la resurrezione (*Lc* 12, 19) e dalla consapevolezza della sua comunque limitata dimostrabilità (*Lc* 16, 31), alla sua restrizione a coloro che sono ancora vivi (*Mr* 12, 26, un passo solo successivamente ritenuto un fondamento della fede nella resurrezione); dal tentativo di attribuire ai giusti risorti una luminosità paragonabile a quella solare (*Mt* 13, 43), una dimora nel seno di Abramo (*Lc* 16, 22) e la possibilità di rivivere sotto altre spoglie (*Mr* 6, 14-16), alla più generale ricerca di una conferma di quanto profetizzato (*ivi* 8, 31; 9, 31). Dal fatto poi che questi testi curiosamente non stabiliscano alcun nesso diretto tra l'universale resurrezione escatologica e l'evento della resurrezione intrastorica (al terzo giorno)<sup>67</sup> concessa a Cristo<sup>68</sup> discende forse la massima difformità nella descrizione della resurrezione, ossia nel luogo testuale in cui è vero-

<sup>66</sup> *Ivi*: 113-17.

<sup>67</sup> Una frazione di tempo *post mortem* cui è ascritta una valenza simbolica già in *Os* 6, 2 e soprattutto in *Gio* 2, 1 (che funge da *typos* della resurrezione secondo *Mt* 12, 40), rispecchiando tradizioni più antiche di Israele e non solo (è considerato, ad esempio, un periodo necessario alla purificazione dei parenti, *Nm* 19, 11-22). Cfr. Karrer (1998: 42-43).

<sup>68</sup> Un evento massimamente paradossale, perché, pur potendo contare sulla supremazia

simile che gli apostoli si sfidassero per la leadership nella chiesa nascente<sup>69</sup>, per nulla paghi delle presunte testimonianze cristofaniche, in specie di Pietro e Giacomo (*1Cor* 15, 5-7). Ora, se Paolo e Marco decidono di non scendere in particolari (*Gal* 1, 16; *1Cor* 9, 1; 15, 8; *Mr* 16, 6), e anzi Paolo, in quella che è la prima testimonianza scritta della resurrezione, preferisce parlare di “rivelazione” di Gesù (evidentemente non visibile in condizioni normali) per volontà del Padre (*Gal* 1, 12 e 16), Matteo sembra invece pensare a un corpo rigorosamente fisico (come sarebbe altrimenti possibile prostrarsi ai piedi di Gesù e abbracciarli?; *Mt* 28, 9 e 17), che Luca e Giovanni dissimilano apertamente – valorizzandone, accanto alla visibilità<sup>70</sup>, la vera e propria concretezza “estetica”<sup>71</sup> – da quella pura spettralità spirituale (*Lc* 24, 39; *Gv* 20-21) a cui si allude (*1Pt* 3, 18-19) una volta che si ascrivano solo allo spirito la vita e la facoltà di comunicare con altri spiriti, nella fattispecie quelli dei morti che si trovano in “carcere”.

Il meno che si possa dire, allora, è che una concezione corporea della resurrezione, basata per di più su testimonianze non omogenee (variando nei diversi testi le persone a cui Cristo sarebbe apparso), deve essersi imposta solo gradualmente e tra mille perplessità<sup>72</sup>, vincendo la tentazione di aggirare doceticamente le devastanti obiezioni del senso comune<sup>73</sup> o di accontentarsi, irenicamente, della pur indiscutibile coesistenza testuale di tangibilità corporea (*Mt* 28, 9; *Lc* 24, 39; *Gv* 20, 20, 27) e intangibilità (*Gv* 20, 17; *1Cor* 15, 50)<sup>74</sup> – e forse anche censurando ogni eterodossa curiosità circa i quaranta giorni e le quaranta notti trascorse dai disce-

---

autolegittimazione spettante ai fenomeni sensibili, viene elevato a storicamente inverificabile fondazione della storia (ivi: 33, 35).

69 McLean (1996: 173-74); Tabor (1986: 21 sgg.).

70 Per limitarsi a *Lc* 24, «la visibilità del risorto [...] non sembra meramente funzionale alla corporeità dello stesso – anche se indubbiamente non la nega – ma rientra nel contesto “estetico” lucano che dai vangeli dell’infanzia fino alla croce e alla resurrezione caratterizza la relazione della persona col divino» (Marconi 1997: 167).

71 Donde la suggestiva ipotesi del coimplicarsi di cristianesimo e (quanto meno inauguralmente) verità come presenza (estetica): «tutto il senso della testimonianza e della sua verità si depone in questa carne estetica, che mangia e che si può mangiare»: «che cosa potrebbe essere una resurrezione senza estetica, ossia senza la tangibilità dei corpi?» (Ferraris 1997: 173, 172).

72 Kohler (1987: 159-91); Buckwalter (1996: 90-118); Karrer (1998: 31-33).

73 Obiezioni, ovviamente, acuitesi nella modernità, tanto da indurre Lüdemann (1994: 214, 220) a degradare psicologicamente a mere “visioni” perfino le testimonianze sul risorto.

74 Ringleben (1998: 71).



poli con Gesù dopo la sua resurrezione! – e dissimilando più o meno legittimamente il proprio valore escatologico da quello “occulto” inscritto nella più remota tradizione delle apparizioni dei defunti, solitamente deificati o angelizzati<sup>75</sup>. Grazie a Paolo la successione lucana dell’evento soteriologico (morte->resurrezione->assunzione in cielo) viene integrata da una più articolata ridefinizione della resurrezione di Cristo sotto il profilo sia esperienziale, non più solo “carnale” (2Cor 5, 16-17; Gal 1, 16; Fil 3, 4-11), sia e soprattutto teorico. Di qui la scelta paolina di non rifarsi a distinzioni abusate (e tra l’altro assai più congeniali alla mentalità moderna) quali corpo/spirito e corpo/anima, bensì a quelle tutto sommato inedite tra un corpo corruttibile perché dominato dall’anima (psichico) e un corpo destinato alla gloria perché dominato dallo spirito (pneumatico), tra il corpo come fattore identitario (*soma*) e il suo contenuto corruttibile o carne (*sarx*).

#### 4.1 Centralità del soma

Se è vero che già in ambito vetero- e neotestamentario, prevalendo un uso sineddochico dei diversi termini antropologici, la psicologia equivale sempre a una psicofisica<sup>76</sup>, è però solo nel lessico paolino che la nozione di *soma* acquista un inedito rilievo specifico, verosimilmente per meglio spiegare fenomeni controintuitivi come l’incarnazione del Figlio, la sua resurrezione materiale e la valenza fisico-spirituale delle sue guarigioni miracolose. In una parola, per concepire adeguatamente la «interdipendenza di spirito e carne»<sup>77</sup>, intesa come il fulcro di una salvezza in cui bisogna vedere la redenzione non *dal* corpo, secondo la precomprensione dell’epoca, ma *del* corpo, beninteso qualora si tratti di un corpo offerto a Dio (*Eb* 10, 5-10).

Dalle molteplici disamine delle (quasi cento) occorrenze di questa nozione<sup>78</sup> si ricava che *soma* indica, in senso lato, quella concreta presenza spazio-temporale dell’uomo, nella sua interezza<sup>79</sup>, nella cui palese inadeguatezza alla promessa fatta ad Abramo (*Rm* 4, 19-20) si misura la

75 Althaus 1926; Wrede 1981.

76 Herrmann (1997: 30).

77 Weder (Krieg-Weder 1983: 35).

78 Soprattutto Jewett (1971: 250 sgg. e, per una sintesi, 456-58).

79 Ganoczy (1982: 59).

potenza della sua fede: una presenza che il *pneuma*, inteso anche solo nel senso della comunità cristiana, sarebbe sì in grado di trascendere (*1Cor* 5, 3), ma non di vanificare del tutto (*2Cor* 10, 10). In senso più teologico, *soma* è quella componente dell'uomo di cui, esattamente come dell'anima e dello spirito, si esige la santificazione in vista della *parusia* di Cristo (*1Ts* 5, 23). Una componente tanto importante da essere il luogo della stigmatizzazione di Cristo stesso (*Gal* 6, 17), e che, appunto perché finalizzata al Signore<sup>80</sup>, andrebbe preservata da ogni *porneia* e trasformata nel «tempio dello Spirito santo» (*1Cor* 6, 12-20, in specie 19), in breve dominata asceticamente perché obbedisca al Vangelo (*ivi* 9, 26-27) ed eletta a luogo – e qui *soma* vale piuttosto come *sarx* mortale – in cui soffrire la morte di Cristo, affinché se ne manifesti la vita (*2Cor* 4, 10): donde il paradossale valore epifanico della *nekrosis* per la vita, e quindi rispetto all'entusiasmo corinzio del Cristo crocifisso<sup>81</sup>, il cui sacrificio peraltro (*Rm* 12, 1) risulterebbe del tutto inutile in assenza di *agape* (*1Cor* 13, 3).

Che sia speso, ad esempio, nella spossessante fusione erotica (*ivi* 6, 16; 7, 4), che distrae da Dio enfatizzando le «cose del mondo» (*ivi* 7, 33) – e tanto più pericolosamente quanto più «il tempo è ridotto» (*ivi* 7, 29) –, oppure che sia correttamente finalizzato unicamente alle «cose del Signore» (*ivi* 7, 34), in modo che Egli vi grandeggi (*Fil* 1, 20), quel che è certo è che il corpo non è mai qualcosa di neutro (lo si evince anche dal valore non solo etico-mitico del sacrificio: *Rm* 12, 1) né di superfluo. Ciò perché l'inabitazione dello spirito nell'uomo, guadagnata con la glorificazione di Cristo, non sarà perfetta finché all'uomo non sarà dato, specularmente, anche un corpo adeguato allo spirito, secondo un orientamento che ha una portata *anche* cosmologica e che si può riassumere nel fatto che, posto che vi sia un'unica «storia», all'interno di questo eone insieme all'uomo è l'intera creazione (*ktisis*) a soffrire in attesa della redenzione (*Rm* 8, 22-23). Ad accompagnare l'interiorità nella glorificazione di Dio dev'essere dunque anche il corpo (*1Cor* 6, 20), ossia ciò che «caratterizza l'essere dell'uomo nel suo essere-fuori-di-sé, nel suo orientamento»<sup>82</sup>: di qui la speranza di avere un giorno – «non vogliamo essere svestiti ma

80 Rigorosamente distinto dal ventre (*koilia*) e quindi non identificabile in prima istanza con il corpo come organo materiale, «il *soma* poi non è per la dissolutezza ma per il Signore, e il Signore per il corpo» (*1Cor* 6, 13).

81 Güttgemanns (1966: 123).

82 Bauer (1971: 80).

rivestiti» (2Cor 5, 4) –, non tanto l'incorporeità auspicata dalla Gnosi<sup>83</sup> e a cui talvolta Paolo stesso sembra prossimo, quanto «un'abitazione da Dio» o «celeste» che sostituisca, nel suo essere «eterna nei cieli» e non essere «fatta manualmente», la nostra «tenda» terrena (2Cor 5, 1-4). Spetta appunto al «pegno dello spirito» (ivi 5, 5) garantire che lo spirito di Colui che ha risvegliato Gesù dai morti e che abita nell'uomo dia «vita anche ai vostri corpi mortali» (Rm 8, 11), garantendo con questa *vivificatio* una certa qual continuità – tutta da precisare, ovviamente – tra corporeità terrena e corporeità celeste o gloriosa. Il prerequisito è naturalmente che ci si liberi del corpo a causa del quale siamo «alienati dal Signore» (2Cor 5, 6), del «corpo soggetto al peccato» (Rm 6, 6) che ci induce a dar forma con disonore alle «brame» dei nostri cuori (ivi 1, 24), detto altrimenti dall'«uomo vecchio» (ivi 6, 6), o meglio invecchiato (adamico)<sup>84</sup>, distanziato già col battesimo e per i giusti definitivamente crocifisso con Cristo (ivi 7, 24).

Insomma, si può ben dire che per Paolo la corporeità sia costitutiva per l'uomo tanto *post mortem* quanto in vita. È in definitiva il corpo solo psichico che deve compiere le opere «sia in bene sia in male», e quindi orientarsi preferibilmente al Signore (2Cor 5, 10), visto che, se è nel corpo che s'annida il peccato – si pensi al *topos* tardogiudaico del peccato *nelle membra* –, è pur sempre nelle «membra come armi di giustizia per Dio» (Rm 6, 13) che i battezzati<sup>85</sup> sono chiamati a rendere vana la tentazione mediante un «concreto non-concedersi-al-peccato e un concreto mettersi-a-disposizione-di-Dio»<sup>86</sup>. Nel corpo cresce dunque il pericolo, ma cresce anche ciò che salva.

#### 4.2 Il corpo rapito

Ci pare emblematico che, informandoci del proprio<sup>87</sup> rapimento «fino

83 Hoffmann (1966: 277).

84 Che Tannehill (1967: 24 sgg.) intende come entità collettiva distrutta contestualmente alla morte di Cristo.

85 Bauer (1971: 125-27).

86 Schlier (1958<sup>2</sup>: 51).

87 L'uso della terza persona ha ovviamente suggerito ad alcuni l'idea che Paolo stia piuttosto raccontando un'esperienza altrui. Magari dell'Apollo ritenuto l'autore di 2*Enoch* (sebbene sia improbabile che Paolo possa servirsene in un luogo il cui senso è l'auto-difesa) (Thrall 1996: 348), oppure di Gesù, ove si rilegga il versetto 1 («rivelazioni del Signore») nel senso di rivelazioni esperite dal Signore (ma allora bisognerebbe cor-

al terzo cielo»<sup>88</sup> e (poi?) «nel paradiso» (2Cor 12, 2 e 4)<sup>89</sup>, ove ode parole ineffabili (il canto degli angeli oppure il nome di Dio?) e che comunque per l'uomo sarebbe impossibile esprimere (o forse vietato, secondo il modello dei culti misterici ellenistici?), ossia notificandoci quello che è il solo rapimento tra gli apostoli, Paolo prenda risolutamente le distanze dalle due concezioni allora maggioritarie. Ovviando sia alla dottrina spiritualistico-ellenistica del viaggio celeste dell'anima svincolata dal corpo (il cui archetipo è il mito di Er), sia alla sua versione materialistica giudaica – è infatti il corpo ad essere implicato tanto nel rapimento unidirezionale di Elia ed Enoch quanto in quello bidirezionale caro all'apocalittica<sup>90</sup> –, l'apostolo sceglie infatti di lasciare aperta la questione, del resto oggetto di esperienze contrastanti tra i primi cristiani<sup>91</sup>, del carattere corporeo o meno di tale rapimento (solo «Dio lo sa»: 2Cor 12, 2, 3), scindendo nettamente, forse per suggerire ulteriormente l'autenticità dell'esperienza, quanto sa (di essere stato in Paradiso e aver ricevuto una rivelazione segreta) da quanto non sa (come sia avvenuta questa eccezionale esperienza)<sup>92</sup>. Ci pare cioè significativo che, nel quadro di un resoconto in cui si è voluta vedere sia una parodia sia un'esperienza reale<sup>93</sup>, egli pro-

---

reggere «conosco un uomo in Cristo», di cui in 2Cor 12, 2, in «conobbi in Cristo un uomo») (Smith 1981: 425-29). Thrall (1996: 352-53) preferisce, allo scopo di non sminuire in alcun modo la realtà psicologica dell'evento, ipotizzare che l'uso della terza persona certifichi solo la scissione nell'esperienza estatica tra l'io osservante e l'io protagonista dell'esperienza.

- 88 Un problema: Paolo riduce (o aumenta, rispetto al NT) il numero dei cieli a tre, oppure, accogliendo la tradizionale concezione giudaica (probabilmente di origine babilonese) dei sette cieli, i cui nomi precisi troviamo solo nella letteratura rabbinica (Bietenhard 1951: 7-10), intende proprio attribuirsi un'ascesa a un grado relativamente basso dei cieli, nella fattispecie a Marte (!?) come terzo dei sette cieli ammessi dai suoi contemporanei e sede dell'Eden (sull'intera questione Vuippens 1925, Bietenhard 1951 e, più in generale, Bousset 1901)?
- 89 Un altro punto controverso: si tratta di un duplice rapimento (così già Clemente Alessandrino), di un rapimento a due stadi, oppure di una ripetizione semplicemente retorica, volta magari a meglio definire il terzo cielo, tradizionalmente descritto sul modello del giardino dell'Eden (2Enoch 8, 1; *Apocalisse di Mosè* 37, 5)?
- 90 Si veda il cambio di "vesti" in 2Enoch 1, 6-10; 22, 8; 38, 1, nonché il rapimento nel corpo nel *Testamento di Abramo* 8, 1-3. Cfr. Heininger (1996: 250).
- 91 Smith (1983: 94).
- 92 Tabor (1986: 121).
- 93 Rispettivamente Betz 1972 e Thrall (1996: 350-51, 363). Giustificherebbe l'opzione realistica il contrasto tra lo stile umile e oggettivo del passo paolino (terza persona, datazione, ecc.) e quello letterario-convenzionale (eroi pseudoepigrafici, simbolismi convenzionali, ecc.) caratteristico dell'apocalittica giudaica (Himmelfarb 1993: 95-114, 363).

spetti quanto meno la *possibilità* di un'estasi corporea<sup>94</sup> – ma c'è anche chi, incurante della contraddizione, la definisce un'esperienza extracorporea ancorché non esente da visioni fisiche<sup>95</sup>! –, garantendo così in forma quasi autobiografica che non è il corpo in quanto tale ad essere sottoposto alla condanna a morte, bensì solo quanto in esso esiste fuori di sé come carne (*sarx*) o «vita carnale» (*Rm* 8, 12 sgg.), non tanto dunque una parte dell'uomo, quanto l'uomo intero rimasto nello stato di inimicizia verso il divino<sup>96</sup>.

È dunque sulla scorta dell'idea per cui il medesimo corpo sarebbe passibile di conversione (già in vita ma soprattutto escatologicamente) che il destino antropologico si rivela qui anche cosmologico, in ragione sia della solidarietà somatica tra uomo e natura – donde l'impossibilità di una teologia che affermi Dio, negando la natura<sup>97</sup> –, sia dei rapporti profondamente mutati dopo Cristo tra Dio e le creature e nella relazione reciproca delle creature stesse. Acquisita questa essenziale dialettica, cristologica e insieme escatologica<sup>98</sup>, tra la corporeità che l'uomo è in rapporto con gli altri, e la corporeità che l'uomo semplicemente *ha*<sup>99</sup> in quanto residuo della condizione prelapsaria<sup>100</sup>, ribadito inoltre l'essenziale rapporto di Dio col mondo e quindi con la corporeità appunto<sup>101</sup>, non resta che esaminare più da presso la dottrina paolina del corpo spirituale, ossia quel vero *tour de force* teologico (*1Cor* 15, 35-49)<sup>102</sup> che precede il *midrash* sulla morte (*ivi* 15, 54 sgg.)<sup>103</sup>: un luogo testuale in cui, come si è detto, si può legittimamente ravvisare uno dei più autorevoli precedenti del millenario e interdisciplinare dibattito sulla corporeità “sottile”.

---

94 Gutbrod (1934: 33).

95 Rowland (1982: 384).

96 Schilling (1967: 54-56).

97 Cfr. Schlatter (1923<sup>2</sup>: 48), per i cui debiti verso l'orientamento teosofico anticartesiano (baaderiano e, con ciò, anche böhmiano-oetingeriano) si veda Bauer (1971: 26-30).

98 «Nell'«evangelo della gloria del Cristo» (*2Cor* 4, 4) la gloria di Dio risplende nel cuore come centro dell'esistenza umana e da qui s'irradia fin nella corporeità quale spazio dell'esistenza umana. Nel dono anticipato dello spirito Dio come *creator ex nihilo* e *resurrector mortuorum* pone l'uomo col suo corpo (*Leib*) nell'orizzonte dell'escatologica e universale resurrezione dei morti» (Bauer 1971: 183).

99 Bauer (1971: 184-85).

100 Fuchs (1965: 105 sg.).

101 Secondo Weder (Krieg-Weder 1983: 44) «Paolo non è in grado di rappresentarsi l'esistenza futura se non dal punto di vista somatico».

102 Per un primo approccio Morissette (1972b) e Greshake-Kremer (1986: 23-40).

103 Cfr. Morissette (1978) e Farina (1971).

### 4.3 *Ma c'è un corpo a Corinto?*

Cominciamo dal principio, e cioè dal luogo in cui (*ivi* 15, 1-11) Paolo sviluppa, in antitesi a una credenza diffusa nella comunità a cui si rivolge e forse notificatagli in una lettera oggi perduta<sup>104</sup>, una dottrina della resurrezione ovviamente costruita retrospettivamente sulla resurrezione di Cristo. Posto *che* i morti resusciteranno alla fine dei tempi, ossia dell'epoca avviata dalla nascita di Cristo (*ivi* 10, 11), occorre però subito chiarire *come* ciò accada, ossia *con quale corpo* (in senso non figurato) essi torneranno alla vita<sup>105</sup>. È dunque proprio la confutazione della posizione entusiastica e/o carismatica della comunità di Corinto «il crogiuolo in cui prende forma la concezione paolina del corpo»<sup>106</sup>, indipendentemente ora dal fatto che egli fraintenda tale posizione, peraltro a noi ormai inaccessibile per altra via<sup>107</sup>, o addirittura vi cerchi un avversario immaginario.

a. Negano forse i Corinti – se diamo credito al loro interlocutore (*ICor* 15, 12-19) – qualsiasi esistenza postmortale, o magari solo per quelli già morti alla *parusia*, negando così addirittura la resurrezione di Cristo (che peraltro sembrano ammettere)? Oppure, esattamente come i pagani, si limitano a non considerare l'esistenza postmortale un problema religioso fondamentale, o a ritenere la corporeità della resurrezione un regresso oscurantistico? E non vi sarebbe comunque una contraddizione tra il loro presunto edonismo e libertinismo – conseguenza necessaria per chi, negando la resurrezione, ritiene vano ogni sacrificio dei cristiani, di Paolo incluso (*ivi* 15, 30-32) – e la pratica del battesimo vicario «per i morti» (*ivi* 15, 29), giustificata unicamente dal diretto legame causale di battesimo e resurrezione?

b. Oppure, con una posizione in cui l'apostolo legge erroneamente la negazione di ogni forma di sopravvivenza<sup>108</sup>, essi non negano forse solo un'esistenza postmortale corporea<sup>109</sup>, facendosi beffe non meno degli ateniesi (*At* 17, 32) della nuova concezione della resurrezione, e ribadendo piuttosto l'idea greca dell'immortalità della sola anima: una prospettiva,

---

104 Come suppone Lietzmann (1949<sup>4</sup>: 76), di contro a chi vi ravvisa semplicemente il riflesso di una preoccupazione dello stesso Paolo (Schmithals 1965<sup>2</sup>: 147).

105 Tra gli altri, Audet 1971.

106 Schweizer (1964: 10).

107 Holleman (1996b: 36); Sellin (1986: 17); Tuckett (1996: 251-61).

108 Hoffmann (1966: 245-46).

109 Sellin (1986: 79-189).

d'altronde, spesso confusa con quella della resurrezione nel giudaismo ellenizzante degli Esseni e di Flavio Giuseppe (*Bellum Judaicum* III, 362-382)?

c. Ancora, e stando all'interpretazione oggi più diffusa, non è forse più verosimile pensare che essi ritengano la resurrezione già accaduta, ossia anticipata negli uomini "spirituali", un po' come nel giudaismo Alessandrino o nella gnosi<sup>110</sup>, in forza dell'identificazione di resurrezione e battesimo (cfr. anche *Col* 2, 12-13)<sup>111</sup> e dell'interpretazione dell'idea di una "resurrezione dei morti" nei termini di un "risveglio dall'ignoranza"<sup>112</sup>? Non sono cioè entusiasticamente convinti di vivere, grazie alla venuta di Cristo e soprattutto al dono dello Spirito, già da tempo in una condizione risorta? Cioè non solo in «una prima tappa della redenzione»<sup>113</sup>, ma in una vera e propria escatologia realizzata<sup>114</sup>, in uno stato cui alludono vari luoghi (*ICor* 4, 8; *Ef* 2, 6; *Col* 3, 1), ma che, contrariamente a quanto ammettono i Corinti, non potrebbe non presupporre la morte fisica?

#### 4.4 Il corpo differito

Ma vediamo meglio – non esclusa, ovviamente, la possibilità di una più generale materiofobia corinzia<sup>115</sup> – la *reductio ad absurdum* cui Paolo (*ICor* 15, 12-19) costringe i suoi più o meno reali interlocutori, ricorrendo a vari entimemi<sup>116</sup>, compresi quelli *ad hominem*.

a. Anzitutto, chi negasse la resurrezione dei morti, negherebbe addirittura il Vangelo stesso, che infatti proclama appunto la resurrezione di

110 Pearson 1973, Boer 1988 e altri; *contra* Sellin (1986: 23-30) e Wedderburn (1987: 211-32).

111 Schniewind (1952: 114); Schweizer (1966: 245 sgg.). Come potrebbero aver sostenuto gli Imeneo e Fileto citati in *2Tm* 2, 18, interpretando in un certo modo vari luoghi neotestamentari (*Rm* 6, 4; *Ef* 2, 6; 5, 14; *Col* 2, 12; 3, 1; *Gv* 5, 24-25; 6, 50; 8, 51-52, 11, 25-26), e lo gnostico samaritano Menandro, che si ritiene addirittura già divinizzato, grazie al battesimo, in una sorta di terza dimensione (Casadio 1993: 226-34).

112 Rudolph (1977: 208).

113 Altermath (1977: 5).

114 Sotto l'influenza, magari, dell'escatologia imperiale augustea (Witherington 1995: 295-98). Cfr. Kuck (1992: 16-31).

115 I Corinti potrebbero infatti, per dirla con Jewett (1971: 279), aver «respinto l'importanza delle relazioni corporee, negato la resurrezione del corpo, disdegnato l'idea tradizionale della presenza corporea di Cristo nel sacramento ed esecrato il Gesù storico, somatico».

116 Eriksson (1998: 255 sgg.).

Cristo, stante l'equiparazione – evidentemente estranea ai Corinti – tra il destino di Cristo e quello di tutti i cristiani.

b. Ma negherebbe altresì la resurrezione di Cristo, perché, se non ci fosse resurrezione dei morti (e Cristo è uno dei morti), allora Cristo non sarebbe risorto.

c. Ma chi negasse la resurrezione dei morti insieme a quella di Cristo, perderebbe anche ogni speranza, giacché, se Cristo non fosse risorto come proclamato dal Vangelo, allora la fede stessa sarebbe vana, lasciando il campo aperto alla tragica constatazione dell'insuperabilità del peccato e della morte.

d. Se si limitasse in questo modo la fede in Cristo alla vita, ci si macchierebbe di falsa testimonianza, giacché se i morti non risorgessero, e noi tuttavia avessimo testimoniato la resurrezione di Cristo, allora saremmo dei falsi testimoni.

La tesi della resurrezione del corpo viene dunque avanzata nel quadro di una perorazione, più retorica che logica<sup>117</sup>, basata sulle diverse (giudicate irricevibili) conseguenze cui condurrebbe la negazione della resurrezione dei morti: negazione della resurrezione di Cristo, vanità della predicazione e della fede, falsa testimonianza degli apostoli, permanenza nel peccato, miseria dei morti cristiani e di chi limiti la speranza cristiana a questo mondo. Solo a questo punto, dopo l'iniziale *refutatio*, Paolo adduce la prima *confirmatio* (*ICor* 15, 20-34), deducendo dalla semplice (ed evidentemente ritenuta fidedegna) *narratio* della resurrezione di Cristo (*ivi* 15, 3-11)<sup>118</sup>, dalla definizione di quest'ultima nei termini della «primizia di quelli che sono morti» (*ICor* 15, 20), la certezza della pur temporalmente differita resurrezione di tutti i cristiani. Ora, è senza dubbio arduo stabilire quale fosse il tipo di gnosi diffuso a Corinto. Si tratta infatti di una discussione assai controversa<sup>119</sup> e forse fundamentalmente irrisolvibile a causa della circolarità con cui s'interpreta l'ambiente spirituale di Corinto a partire da Paolo e Paolo a sua volta a partire dalle (presunte) idee dei Corinti<sup>120</sup>. A ciò si aggiunga che si possono avere dubbi anche

---

117 Aletti 1985.

118 Eriksson (1998: 249).

119 Per un panorama Schrage (1991: 38-63). Potrebbe trattarsi, ad esempio, di una cristologia sofianica (Wilckens 1959: 205 sgg.), oppure di una gnosi messianica giudaica e precristiana (Schmithals 1965<sup>2</sup>: 32 sgg.), o magari, ancora più genericamente, di un «pneumaticismo gnostico» (Goppelt 1962: 69). Si vedano inoltre Spörlein (1971: 103 sgg.) e, per la letteratura sul tema, Bünker (1984: 60-62).

120 Tuckett (1996: 247).



sulla legittimità dell'uso già nel primo secolo dell'etichetta di “gnosi”<sup>121</sup>, com'è noto coniata solo *ex post* e trasformata in un cliché (che occulta la diversità delle concezioni gnostiche del corpo)<sup>122</sup> se non dalla ricerca moderna quanto meno dall'eresiologia<sup>123</sup>. Nonostante tutto ciò, il fine argomentativo dell'apostolo ci pare sufficientemente<sup>124</sup> perspicuo<sup>125</sup>. E consiste nel respingere un dualismo che potremmo dire gnosticheggiante<sup>126</sup> ancorché indubbiamente intracristiano e non necessariamente extra-biblico<sup>127</sup>, un dualismo che egli vede proliferare a Corinto, e da cui discenderebbero un entusiasmo docetista e uno spiritualismo elitario-sapienziale che inducono a sottovalutare – forse anche in nome di un fraintendimento della stessa predicazione evangelica dell'apostolo – l'eucarestia e a rifiutare la resurrezione fisica dei morti<sup>128</sup>. Nell'opporci a un entusiasmo e a un libertinismo (*ICor* 6, 12-20; 10, 23) probabilmente diffusi nei ceti più elevati<sup>129</sup>, fatti propri ad esempio dai cosiddetti «nemici della croce del Cristo» (*Fil* 3, 18) e da coloro che, emancipandosi «teoricamente e praticamente mediante la magia e l'entusiasmo dallo *status* della Chiesa e dalla

---

121 Sevrin 1996.

122 Accanto a una rinuncia al corpo come produzione degli arconti (anche) a loro immagine (animale), troviamo infatti addirittura un'enfatizzazione del corpo come traccia visibile del divino nel mondo materiale (ad es. in persone speciali come Cristo), comunque più somigliante al divino di quanto non lo siano gli arconti ed eventualmente purificabile (in corpo luminoso o voce dell'anima) attraverso adeguati esercizi spirituali (Williams 1996: 116-38).

123 McLean (1996: 179).

124 Per i nostri scopi, s'intende, che non sono certo quelli di gareggiare per acribia filologica con chi, per esempio, revoca l'unità della lettera paolina e stigmatizza il riferimento a luoghi paralleli sia interni a *ICor* sia presenti in *2Cor* 5 (per una sintetica esposizione dei problemi relativi a *ICor* 15 cfr. Tuckett 1996: 248).

125 Müller (1985: 175 sg.).

126 Sulla cui natura antropologica ed esistenziale, in nessun modo assimilabile al dualismo giudaico, insiste Schottroff (1970), mentre Gundry-Volf (1996: 540-41), non ravvisando affatto la presenza di una sorta di protognosticismo tra i Corinti, preferisce attribuire loro un ascetismo sessuale (nonché l'infrazione delle convenzioni socio-sessuali: cfr. *ICor* 11, 2-16), di cui Paolo condannerebbe non la possibilità bensì il carattere obbligatorio e collettivo (basato appunto sulla fede erronea nell'escatologia realizzata), ossia l'imposizione del celibato a coloro che non ne posseggano il “dono”.

127 Tuckett (1996: 248); Eriksson (1998: 235).

128 Schmithals (1984: 28-33).

129 A una credenza dunque non maggioritaria, donde la legittima supposizione che la disputa sulla resurrezione non sia se non l'epifenomeno di un più vasto conflitto socio-culturale (Martin 1995 104-36).

provvisorieta' spaziotemporale, dalla successione e dalla corporeita'<sup>130</sup>, pare avessero anticipato e immanentizzato la promessa di resurrezione<sup>131</sup>, Paolo rivendica il carattere *sia escatologico sia corporeo* della resurrezione. Se i corpi degli uomini sono le "membra di Cristo", e se Cristo è stato risvegliato da Dio, questi verosimilmente «risveglierà anche noi mediante la sua potenza» (*ICor* 6, 14-15), quando alla fine dei tempi Cristo, il principale protagonista del dramma escatologico<sup>132</sup>, scenderà dal cielo con gli angeli e/o con i giusti per giudicare i vivi e i morti<sup>133</sup>.

Al "tutto è permesso" di chi ritiene di essere *già* talmente colmo di spirito da poter trascendere il corpo, a una posizione cioè da cui, come si è già ricordato, scaturivano probabilmente a Corinto due percorsi solo superficialmente antitetici<sup>134</sup> – quello del celibato ascetico (*ivi* 7, 1-5)<sup>135</sup> come apologia del corpo eletto a "tempio dello spirito", e quello del libertinismo (*ivi* 5, 1; 6, 12-20; 7, 2; 10, 23)<sup>136</sup> come scelta esistenziale di chi

130 Schlier (1958<sup>2</sup>: 149).

131 «"Resurrezione" significava qui ascensione dell'essere pneumatico nella sfera dello pneuma; e in tal senso gli entusiasti affermavano la resurrezione di Gesù come ascensione del Cristo-pneuma privo di qualsiasi continuità con il Gesù terreno e crocifisso»; significava cioè «un evento acosmico, a cui non spetta il carattere di evento nel senso stretto della parola; si tratta semmai dell'accadere della gnosi, in cui l'uomo prende coscienza di sé nel suo vero essere extramondano» (Bauer 1971: 90).

132 Per la tradizione ebraica, inaugurata da *Dn* 7, 13, dell'attesa di un agente escatologico o "figlio dell'uomo" (ed escluso che, come in aramaico, tale espressione equivalga semplicemente a "qualcuno") – una tradizione poi adattata a Gesù in parte durante la sua stessa vita, ma soprattutto dopo la sua morte e in rapporto col mancato avvento di un re messianico d'Israele –, cfr. Holleman (1996b: 103-22).

133 Sul concetto di *parusia*, variamente attestato negli scritti protocristiani (da *Mr* 8, 38; 13, 26-27; 14, 62, sino alle cinque occorrenze paoline, *ITs* 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; *ICor* 15, 23), cfr. Radl (1981: 67-172).

134 Così Schlatter (1956: 213, 216), Barrett (1968: 155) e Lohse (1996: 147-51), contrariamente a Gundry-Volf (1996: 525, n. 22), che preferisce parlare semplicemente di «due gruppi che usavano la loro libertà sessuale in modi opposti».

135 Verosimilmente riconducibile a una società tanto permeata da parametri escatologici da prescindere da ogni differenziazione sessuale (cfr. *Gal* 3, 28), secondo una lettura ascetica volta a proiettare sulla cosiddetta "seconda creazione" quanto (*Gn* 1, 27) nella prima precede la valorizzazione del dimorfismo sessuale e della procreazione, oppure sotto l'influenza di un dualismo (proto)gnostico fondato sul disprezzo del corpo (Gundry-Volf 1996: 520-22, 537-39).

136 Alle due opzioni (ascetismo e libertinismo) inferibili dalle parole di Paolo, e purtroppo poco dimostrabili in assenza di probanti testi gnostici (Lona 1993: 75, n. 196), e segnatamente al loro comune presupposto – l'illimitata libertà con cui individui già pneumatici pensavano di poter disporre del loro corpo, abusandone o negandone i diritti –, Paolo risponde anzitutto (*ICor* 7, 4) escludendo che uomo e donna possano

grazie al carisma si sente eslege –, Paolo risponde anzitutto differendo nel tempo quel miracolo della vittoria sulla morte e della resurrezione nello spirito che solo nell'eccezionale caso di Cristo vale come "fatto" pregresso. Ora, non ci si può nascondere che qualche espressione paolina potrebbe autorizzare l'interpretazione delle sue parole nei termini della corinzia "escatologia al presente", resa possibile dal solo battesimo<sup>137</sup>, e che l'apostolo stesso, insistendo tra l'altro sul "tempo ridotto" (*ICor* 7, 29)<sup>138</sup> sembra arruolarsi proprio tra coloro cui sarà dato un corpo glorioso pur se ancora vivi al momento della parusia. Non è difficile, infatti, rilevare una certa contraddizione tra luoghi come *ICor* 6, 14 («E Dio risvegliò il Signore, e risveglierà anche noi mediante la sua potenza»), *1Ts* 4, 15-17 («noi, i viventi, i rimasti per la venuta del Signore, non precederemo i dormienti [...], e i morti in Cristo risorgeranno per primi; poi noi, i viventi, i rimasti, saremo rapiti con loro nelle nuvole») e *ICor* 15, 51-52 («non tutti ci addormenteremo, ma tutti saremo mutati [...] i morti saranno risvegliati incorruttibili, e noi saremo mutati»; corsivi nostri)<sup>139</sup>. E tuttavia è sul valore teologico anziché cronologico del «ciò che semini non è vivificato se non dopo morto» (*ivi* 15, 36) che conviene porre qui l'attenzione. Dove l'analogia della morte del seme sottolinea non solo la necessità della morte – tutt'altro che estranea a un mondo come quello greco-romano, che sacralizzava la sepoltura come premessa del benessere (se non della *deificatio*) del defunto e dei suoi parenti, mimandone anzi il trapasso alla soprannaturalità nei riti ermetici<sup>140</sup> –, quanto la discontinuità dei due corpi (pianta e seme appunto) pur in un ambito di continuità, dal momento che è pur sempre *quella stessa cosa* che è sepolta, e non un'altra, a sbocciare<sup>141</sup>.

---

disporre liberamente del proprio corpo, indi ribadendo la reciprocità dei diritti-doveri sessuali tra i coniugi, accogliendo quindi un celibato solo temporaneo (*ivi* 7, 5) e comunque concepito come un dono divino non adatto a tutti.

137 Baumert (1973: 96-99). «È tempo ormai di svegliarsi dal sonno» (*Rm* 13, 11); «siete stati risvegliati con Lui [...] E voi [...] Egli fece rivivere insieme a Lui»; «se dunque siete stati risvegliati col Cristo» (*Col* 2, 12-13; 3, 1); «siete già sazi» (*ICor* 4, 8); «Dio [...] ci fece rivivere insieme al Cristo [...], ci risvegliò con Lui e con Lui c'insediò nei cieli in Cristo Gesù» (*Ef* 2, 4-6)

138 Riesenfeld (1961: 43-55); Wilcke (1967: 133-35).

139 Una contraddizione che alcuni cercano di risolvere assegnando al tema del risveglio dalla tomba una funzione solo strumentale, sotto l'influenza dalle concezioni apocalittiche del tempo (Greshake-Kremer 1986: 39).

140 Smith (1983: 95-112).

141 Altermath (1977: 18-19).

#### 4.5 Dal corpo psichico al corpo spirituale

Distribuendo nel tempo l'antitesi corinzia tra pneumatici e psichici<sup>142</sup>, in modo da concepire l'esistenza spirituale come successiva (*post mortem*) a quella solo psichica, cui non sfuggirebbero, invece, i suoi interlocutori, Paolo «colloca l'evento salvifico nella crocifissione e annuncia il Gesù crocifisso»<sup>143</sup>, nel suo indissolubile legame con la resurrezione finale dei morti. E proprio qui, volendo descrivere la corporeità risorta in contrasto sia con lo spiritualismo gnostico sia col grossolano materialismo rabbinico<sup>144</sup>, Paolo introduce la seconda *refutatio* (1Cor 15, 35-49), intendendo rispondere alla duplice e forse sarcastica domanda dei suoi interlocutori (ivi 15, 35) sulla verosimiglianza o meno della resurrezione di *quel medesimo* corpo terreno che riposa nella tomba («come vengono risvegliati i morti? con quale corpo procedono?»). In questa decisiva risposta troviamo riflesso non solo un orientamento strettamente cristologico<sup>145</sup>, segnato dal sempre più marcato interesse per il destino escatologico del singolo individuo e non solo della Chiesa come «corpo di Cristo»<sup>146</sup>, ma anche la piena adesione a quel «realismo» veterotestamentario secondo cui «l'uomo, il morto stesso, non può esistere senza un corpo»<sup>147</sup>, come implicitamente ammette in fondo anche l'esistenza umbratile e interinale che gli spetta nello *scheol*.

a. *La morte come premessa.* Contando su una consolidata tradizione<sup>148</sup> e su un repertorio di *topoi* evangelici (la parabola del seminatore in *Mr* 4,

142 Sellin (1986: 291).

143 Così Güttgemanns (1966: 66), il quale però, demitizzando apertamente la resurrezione, non ravvisandovi cioè se non un'espressione mitologica protocristiana per indicare la croce del Gesù terreno (ivi: 251, 321, ecc.), ne esclude ogni valore ontico e storico, richiamandosi tra l'altro al silenzio di Paolo circa il carattere somatico del risveglio di Gesù (Bauer 1971: 137-40).

144 Weiss (1910: 345).

145 «Il risveglio corporeo dei morti è il correlato della fedeltà escatologica al creatore fattasi manifesta nella croce e nella resurrezione di Gesù Cristo» (Bauer 1971: 104).

146 Come invece ritiene Robinson (1952: 81-82), che ascrive la resurrezione (il corpo spirituale) solo alla Chiesa come collettività, senza peraltro mai spiegare quale sia in tal caso il «corpo psichico», come a giusto titolo osserva Altermath (1977: 39).

147 Greshake-Kremer (1986: 30).

148 In cui confluiscono varie concezioni (cfr. l'istruttivo *excursus* di Altermath 1977: 7-20). Anzitutto a quella già stoica e poi rabbinica (morire per la Torah) ma assente nel VT, secondo cui chi non sacrifica la propria vita per qualcosa non ottiene una vera vita. La sua versione neotestamentaria è che solo chi perderà la propria vita (a causa di

1-20) e rabbinici<sup>149</sup>, Paolo oppone dunque la morte come *theologia crucis* all'entusiasmo dei Corinti<sup>150</sup>, osservando – col che mette a frutto vari suggerimenti dell'apocalittica giudaica<sup>151</sup> – come nella condizione postlapsaria anteriore alla parusia la nuova vita presupponga necessariamente la morte («ciò che semini non è vivificato se non dopo morto») (*ICor* 15, 36-37). Da questa formula apparentemente misterico-ellenistica del “morire per vivere”<sup>152</sup>, esemplificata dalla necessaria morte del seme di grano, la cui semi-nudità attende un nuovo rivestimento (*2Cor* 5, 3) e cioè una nuova vita<sup>153</sup>, non si deve però evincere l'idea di un processo semplicemente naturale (biologico-organico)<sup>154</sup> cui andrebbe incontro l'identità corporea – un processo a cui Paolo non pare interessato<sup>155</sup>, esattamente come non lo è per la morte come fatto biologico anziché come esito del peccato. Né vi si dovrebbe leggere l'ossessione antropocentrica per la continuità dell'io<sup>156</sup>, bensì anzitutto la concezione di una frattura radicale

---

Cristo o del Vangelo) la salverà, e cioè l'idea di un'assoluta radicalità (fino al sacrificio della propria vita) della decisione per la fede, per la vera vita in quanto comunione con Cristo. Ma occorre ricordare anche b) l'idea, diffusa nelle religioni misteriche e tramandata dall'ellenismo orientale, per cui per salvarsi occorre morire non per, ma con qualcuno, nonché c) l'universale osservazione che è necessario un certo periodo di tempo per poter dire di essere arrivati a maturazione, sicuramente all'origine del richiamo evangelico alla fruttificazione (*Gv* 12, 24: «se il granello di frumento caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto»).

149 Davies (1955: 305).

150 Bünker (1984: 70, n. 172).

151 Boer (1988: 132-238).

152 Ma l'ipotesi dell'analogia tra il tema paolino (ad es. *Rm* 6) e i culti misterici viene drasticamente respinta sia da Wagner (1962: 271-307), sia, e sulla base di un'ampia indagine comparativa, da Wedderburn (1987: 190-211).

153 Il *topos*, che appartiene quanto meno anche al parsismo e al giudaismo (Braun 1967<sup>2</sup>: 140 sgg.), non è qui però altro che un'analogia da cui i rabbini traevano una sorta di prova del fatto che i giusti resuscitati avranno le stesse vesti con cui erano stati sepolti. Cfr. Morissette (1972b; 211-16), e per le fonti rabbiniche, Altermath (1977: 15, n. 47). Si noti, tra l'altro, l'imperfezione dell'analogia: se la semina precede la morte del grano, nei corpi è invece la morte che precede la sepoltura (Robertson-Plummer 1914<sup>2</sup>: 380-81).

154 Cfr. Barth (1953<sup>4</sup>: 109). Secondo Conzelmann (1967: 211) Paolo «non considera il chicco come un seme che può svilupparsi. Egli sottolinea che nel chicco non si osserva ciò che sarà; è “nudo”. La sua esistenza futura è un miracolo. Paolo non rimarca la continuità, bensì l'atto della creazione» (di contro all'interpretazione naturalistica, ad esempio, di Allo 1934: 422).

155 Bultmann (1964<sup>3</sup>: 58 sg.).

156 Cfr. Käsemann (1933: 134), di contro alla tesi idealistica di Bultmann (1958<sup>3</sup>: 200), gnostica almeno sotto il profilo delle analogie formali (così Bauer 1971: 38-39), del

(un *totaliter-aliter*)<sup>157</sup> dovuta alla ricreazione miracolosa operata da Dio, di un risveglio, inteso come «creazione della fine dei tempi»<sup>158</sup>, di un corpo che *non* è certo del tutto identico a quello che giace nella tomba.

*b. Ma c'è corpo e corpo.* Pur essendogli strettamente connesso, il corpo spirituale o «glorioso» (*Fil* 3, 21) *non* è allora quello terreno-carnale<sup>159</sup>, esattamente come la pianta non è il chicco seminato. E tuttavia, quale che sia il valore polisemico della nozione di “corpo”<sup>160</sup>, quello risorto resta comunque un corpo, giacché nell’ontologia paolina esiste propriamente solo ciò che ha un qualche supporto corporeo, ed è appunto al corpo che l’essere umano deve «la base della comunicazione e della relazione»<sup>161</sup>. Perfino nell’intervallo che separa la morte dal “rivestimento” immortale (*2Cor* 5, 3) si è spogliati ma non nudi, equivalendo la nudità evidentemente all’assoluta inesistenza<sup>162</sup>. Nel quadro di questa concezione di “compromesso” tra la continuità identitaria del “realismo” rabbinico, per il quale a essere “trasfigurato” è proprio il corpo terreno, e la totale discontinuità della prospettiva dello spiritualismo corinzio, che vi vede una replica del passaggio genesiaco dal non-essere all’essere<sup>163</sup>, l’uso di *soma* (*1Cor* 15, 39: «Dio dà al seme il corpo che vuole, un proprio corpo a ogni seme») in rinforzo a *sarx* (*1Cor* 15, 39: «non ogni carne è le medesima carne, ma altra è quella degli uomini, altra la carne delle bestie...») sembra piuttosto indicare che il destino di trasfigurazione riguarda il corpo intero, si potrebbe forse dire la “figura”<sup>164</sup> e non solo la sostanzialità, vulnerabile ed entropica (*sarx*), del *soma*<sup>165</sup>.

---

corpo pneumatico come conciliazione della scissione dell’io, e, più in generale, del *soma* come persona (intesa però unicamente come esistenza storica dell’uomo).

157 Braun (1967<sup>2</sup>: 143).

158 Schwantes (1962: 87).

159 Robertson-Plummer (1914<sup>2</sup>: 369).

160 *Soma* è qui il modo d’essere dato da Dio alla creatura, ossia «l’uomo nella sua appartenenza a uno spazio-tempo che ne qualifica l’esistenza» e nella fattispecie, come corpo pneumatico, l’uomo in quanto «corrisponde in tutto il suo essere al Dio che risveglia i morti nello spazio-tempo di Gesù Cristo» (Bauer 1971: 103-04).

161 Jewett (1971: 267, seguendo Käsemann e Schweizer).

162 Holleman (1996b: 72-74, 168).

163 Ivi: 38; Lincoln (1981: 35); Tuckett (1996: 261).

164 Intendere *soma* come la “forma” costituitasi durante l’esistenza terrena (Lietzmann 1949<sup>4</sup>: 84) significherebbe infatti precludersi la possibilità di ammettere la creazione di un corpo nuovo-risorto (Altermath 1977: 21).

165 Dunn (1994: 168). Senza che con ciò si sposi l’interpretazione genericamente “esistenziale” secondo cui il “corpo” sarebbe semplicemente il simbolo dell’esistenza individuale non-fisica (Bultmann), dell’unità tra Cristo e i credenti (Fuchs), il trascenden-

Proprio per rendere più verosimile l'esistenza di un "altro" corpo, Paolo ricorda la differenza rilevabile tra i corpi terrestri (*epigeia*), a loro volta diversi negli uomini e negli animali (*ICor* 15, 39)<sup>166</sup>, e i corpi celesti (*epourania*), intendendo con questo termine non tanto gli uomini risorti o le potestà celesti – le divinità del sincretismo ellenistico, che di solito qualifica negativamente (*ivi* 8, 5; *Gal* 4, 8) e circoscrive comunque alla sfera creaturale terrestre e celeste – quanto gli astri (*ICor* 15, 41), di cui tratta *Gn* 1, 14-16 e nei quali un'idea diffusa ai suoi tempi voleva si trasformassero i defunti (così, anche se forse metaforicamente, già *Dn* 12, 2-3)<sup>167</sup>. Come corpi animati<sup>168</sup> e conformemente alle concezioni apocalittiche e del giudaismo ellenizzante, questi corpi celesti sarebbero a loro volta distinti per *doxa*, ossia per la loro diversa partecipazione alla gloria divina – stante, ovviamente, il senso neotestamentario di *doxa* (ad es. *Mt* 4, 8 e *Lc* 12, 27) come "gloria" e "luminosità" anziché quello, vigente nel greco classico, di "opinione"<sup>169</sup>.

c. *Quattro antitesi anaforiche*. Ma la forza dell'argomentazione poggia non solo su questo paragone con la diversa luminosità (in senso lato) dei corpi celesti, bensì e soprattutto<sup>170</sup> su un vero e proprio inno alla nuova corporeità<sup>171</sup>, costruita, per contrasto con quella naturale, sulla scorta di quattro antitesi di valore anaforico (corruzione *vs.* incorruttibilità, disprezzo *vs.* gloria, debolezza *vs.* potenza, corpo animale *vs.* corpo spirituale).

1. La prima sancisce (cfr. *Rm* 8, 18 sgg.) il contrasto nell'economia divina tra il destino di corruttibilità (*Col* 2, 22; *Rm* 6, 20; *Gal* 6, 8: seminare nella carne *vs.* seminare nello spirito) del primo corpo creato e la vita eterna spettante invece al secondo corpo creato (risorto) (*Rm* 8, 23). 2. La seconda conferma questa opposizione tra i nostri corpi di miseria (l'«umile corpo») e il corpo di gloria di Cristo atteso anche dall'uomo (*Fil* 3, 21), il quale (forse) ne è stato privato in seguito al peccato (*Rm* 3, 23), potendolo riacquistare, sia individualmente sia sul piano comunitario (Chiesa come

---

tale della comunicazione umana (Käsemann), della sua solidarietà (Robinson) oppure della sua continuità personale (Dahl): «Bultmann può interpretare *soma* solo quando non è più qualcosa di somatico!» (Jewett 1971: 211).

166 E l'elenco dei vari enti creati ripete, in maniera quasi perfettamente rovesciata, l'ordine di apparizione genesiaco (Sand 1967: 128 sg., n. 7; Wendland 1964<sup>10</sup>: 134).

167 Cumont (1949: 144 sgg, 159 sg. 167, ecc.); Smith (1983: 92).

168 Altermath (1977: 24 e n. 75).

169 Müller (1985: 202, nn. 114-15); Kittel (1934: 222-24); Carrez 1964.

170 Altermath (1977: 27-37).

171 Bauer (1971: 97), con riferimento alla lett. precedente; Martin (1995: 126).

corpo mistico), solo attraverso Cristo risorto<sup>172</sup>. 3. Non diversamente, la terza (debolezza/potenza) rimarca la debolezza della carne della prima creazione al cospetto della potenza della nuova creazione, universalmente promessa dall'incarnazione e resurrezione di Cristo. 4. Decisamente più centrale e complessa l'ultima (psichico/pneumatico), perché è appunto nell'opposizione di "psichico" e "spirituale"<sup>173</sup> che si riflette, integrato dal paradigma cristologico ovviamente, il dibattito tardo-giudaico sulle vesti più perfette (gloriose)<sup>174</sup> dei risorti nel settimo cielo, sulla loro identità o meno con quelle indossate in vita (*Ascensio Isaiae*) come pure sul carattere eventualmente solo interinale della continuità prima della definitiva trasfigurazione (*Apoc. syr. Baruch* 49)<sup>175</sup>.

d. *Cos'è psichico?* Ora, se "psichico" indica nelle sue (cinque) occorrenze neotestamentarie carnalità e sensualità (*ICor* 15, 44-46; 2, 14; *Gc* 3, 15; *Gd* 19), ossia ciò che inficia esteriormente e interiormente l'uomo postlapsario<sup>176</sup>, escludendolo dal giudizio spirituale sulle cose (*ICor* 2, 14), "corpo psichico" significherà anzitutto l'essere vivente creato da Dio e animato dalla *psychè*<sup>177</sup>, equivalente al concetto biblico di *nefesch* anziché a quello greco posteriore della *psychè* come principio incorporeo imperituro<sup>178</sup>. Significherà dunque quel corpo che sarà, ma solo in seguito alla rivelazione<sup>179</sup>, definito privativamente rispetto al corpo risorto animato dal *pneuma* e in tal senso del tutto eccedente il soffio divino di *Gn* 2, 7<sup>180</sup>. Il medesimo spirito che rinnova interiormente il credente (*Rm* 6, 4), e che con la resurrezione finale trasfigurerà l'intera creazione, trasfor-

172 Leuba (1987: 71).

173 Winter (1975: 3-55) offre una prima rassegna delle interpretazioni di questi due concetti paolini.

174 Secondo un'identificazione proposta a suo tempo da Charles (1900: 60), ma non accolta del tutto da Tisserant (1909: 174-75). Sulla tradizione complessiva delle "vesti di gloria" (che talvolta significano non il corpo risorto quanto vere e proprie vesti quali pegno del corpo nuovo) cfr. Bietenhard (1951: 226-28, n. 1).

175 «Prenderanno allora questa figura di ora e rivestiranno queste membra di lacci, che ora sono nei mali e in cui i mali sono compiuti, o muterai forse quelle (membra) che furono nel mondo come anche il mondo» (Sacchi 1989: 205).

176 Jervell (1960: 265-67).

177 Nel vangelo apocrifo di Giovanni, ad esempio, nella descrizione del corpo psichico di Adamo paiono sintetizzarsi in modo originale l'analisi platonica del corpo umano, le caratteristiche dei sette astri e la dottrina del corpo astrale dell'anima (Broek v. de 1981).

178 Greshake-Kremer (1986: 30-31, n. 58); Dautzenberg 1984.

179 Altermath (1977: 35).

180 *Contra Dupont* (1949: 172).



mando la corporeità carnale-psichica (del cristiano, s'intende, che ha ricevuto in pegno lo spirito col battesimo) in una corporeità spirituale, non si limiterà allora a "ritoccare" il corpo attuale, o a reintegrare quello adamico prelapsario<sup>181</sup>, che è pur sempre psichico (dove forse l'altrimenti curioso silenzio di Paolo sull'uomo originario fatto a immagine di Dio)<sup>182</sup>. Semmai completerà il piano divino, sostituendo alla prima creazione (l'essere psichico appunto) una seconda e più elevata dimensione ontologica, quella dell'essere spirituale<sup>183</sup>.

*e. Primo e secondo Adamo.* È proprio qui l'apostolo introduce, forse richiamandosi alla leggenda ebraica di un Adamo continuamente rinato<sup>184</sup> e secondo alcuni anche a Filone<sup>185</sup>, il nesso tipologico<sup>186</sup> tra *protos anthropos*, destinato alla finitezza indipendentemente dalla caduta (di cui, come s'è detto, Paolo non fa parola), e *deuteros* o *eschatos anthropos*. In altri termini, tra quell'umanità creata e caduta nella "morte" che ha il suo prototipo nel primo Adamo («anima vivente»), e l'umanità rinnovata-risorta il cui paradigma è piuttosto Cristo come secondo Adamo (o anti-tipo di Adamo), godendo nella sua finale esistenza pneumatica della superiore condizione ontologica promessa dallo spirito vivificante appunto del Cristo glorificato (*Rm* 1, 4; *1Pt* 3, 18). In quello che a giusto titolo si è considerato un vero e proprio *midrash* a *Gn* 2, 7 (*1Cor* 15, 44-49)<sup>187</sup>, incentrato su una tipica argomentazione rabbinica *qal wahômer* (*a minori ad maius*), caratterizzata cioè da un'inferenzialità razionale e *contrario*<sup>188</sup> non tanto logico-metafisica quanto scritturistica<sup>189</sup>, all'immagine dell'uomo terreno o anima

181 Come invece pensano Feuillet (1956: 371) e Jervell (1960: 295).

182 A giusto titolo Altermath (1977: 37, n. 123) ricorda che «le nozioni di peccato e caduta sono assenti da *1Cor* 1, 35-49».

183 Altermath (1977: 37); cfr. Morissette 1972c.

184 Smith (1983: 89).

185 Ma l'uomo-idea del dualistico Filone avrebbe ben poco a che fare con Cristo come *anthropos* secondo Jervell (1960: 258-59).

186 Barrett 1985.

187 Scroggs (1966: 86); Morissette 1978.

188 Cfr. Jervell (1960: 258, n. 303), che interpreta tra l'altro il v. 49 in senso battesimale. La speculazione sul duplice Adamo andrebbe letta, secondo Brandenburger (1962: 77-139, per una raccolta di materiali), sullo sfondo delle numerose speculazioni gnostiche e misteriosofiche del tempo (che Scroggs 1966: XXI sgg., forse troppo nettamente distingue dall'escatologismo ebraico), ma senza dimenticare che l'esegesi paolina introduce «una prospettiva di storia della salvezza totalmente estranea alla gnosi» (Altermath 1977: 46).

189 Goppelt (1939: 161). Non solo razionale, dunque, come pretende Morissette (1978): l'obiezione è di Penna (1991: 242 sgg.).

vivente<sup>190</sup> viene infatti radicalmente opposta quella, presente prototipicamente in Cristo, dell'uomo celeste integralmente ricreato dal pneuma divino. Paolo ribalta così sia la (presunta) cronologia gnostico-corinzia, secondo cui lo psichico subentrerebbe all'*anthropos* pneumatico originario<sup>191</sup>, sia le considerazioni del giudaismo filoniano sul passaggio dall'Adamo glorioso-celeste come macroantropo (*Adam qadmon*) all'Adamo psichico<sup>192</sup>. Comunque, perfino se non si sciogliesse in favore della seconda ipotesi l'incertezza (anche verbale) connessa al v. 49b circa il carattere *batte-simale o escatologico* della resurrezione, non si potrebbe però negare che Paolo, rifacendosi anche all'opposizione sapienziale (e cosmologica)<sup>193</sup> tra *pneuma* (anche *pneuma sophias*) e *sarx* (*Sap* 7-9), concepisce lo spirituale come un'integrazione *ab extra* della psichicità umana, intesa peraltro – e qui sta la differenza – non gnosticamente come una condizione naturale, bensì come l'esito della libera decisione di resistere alla «predica della croce»<sup>194</sup>.

190 Portare l'*eikon* di qualcosa significa qui (ma cfr. anche *Rm* 8, 29 e *2Cor* 3, 18) veicolare l'essenza e la peculiare forma d'essere (Eltester 1958: 23; Brandenburger 1962: 139), insomma condividerne il destino (altrove Paolo insiste invece sulla responsabilità, rispettivamente nel peccato e nella fede, quale motivo dell'appartenenza ad Adamo e a Cristo: *Rm* 5, 12), poiché "immagine" è qui un concetto soteriologico (Lohse 1957: 135), da pensare contestualmente a quello del corpo pneumatico (Bauer 1971: 104). Si tratta, insomma, della concezione dell'immagine come presenza reale del raffigurato, manifestazione della sua essenza (Jervell 1960: 125-26): una concezione tipicamente orientale ma anche greco-antica, poi al centro dei culti misterici e diametralmente opposta, ovviamente, alla svalutazione del Platonismo (per cui l'immagine non sarebbe mai la vera realtà, designando lo statuto ontologico del fenomeno rispetto alla sua idea).

191 Mentre – converrà ricordarlo – i testi propriamente gnostici valorizzano lo psichico come uomo spirituale subentrato e contrapposto a quello ilico (Simonetti 1966: 20 sgg., 28-36).

192 Secondo Altermath (1977: 44-45), Paolo (*ICor* 15, 46) polemizza con i Corinti e non con Filone, come invece pensano, tra gli altri, Wedderburn (1973: 302) e Pearson (1973), ricordando la speculazione di Filone sull'opposizione tra l'uomo perfetto o celeste (*Gn* 1, 26) e l'uomo empirico e terreno (*Gn* 2, 7), in altri termini tra *pneuma* e *psyche*, e sulla possibilità che il *nous* dell'uomo terreno possa essere istruito e perfezionato, gratificato con lo *pneuma*, da una seconda ispirazione della *sophia* (Sandelin 1976: 46). Proprio Pearson (1973: 17) sostiene che Paolo, nell'opporsi al giudaismo ellenizzante di Corinto, rovescerebbe appunto «l'ordine di Filone: il primo uomo, l'uomo celeste, è in verità il secondo; ossia Cristo». Si potrebbe però anche ipotizzare che fossero i Corinti stessi a riprendere la distinzione filoniana tra uomo celeste e uomo terreno (*Legum allegoriae* 1, 31-32; *De officio mundi* 134): cfr. Davies (1955: 52) e Penna (1991: 246-49).

193 Brandenburger (1968: 65 sgg., 110).

194 Winter (1975: 231-32).

Difficile sopravvalutare questo ribaltamento della classica successione filoniana (poi mutuata da innumerevoli orientamenti teosofici; uomo celeste->uomo terreno)<sup>195</sup>, l'abbandono della soteriologia sofianica giudaico-ellenistico, cui non doveva essere estraneo l'Apollo di cui si legge in *At* 18, 24 e a cui lo stesso Paolo fa varie volte riferimento, in favore di quella che vede protagonista Cristo. Crocifisso e risorto – già nei sinottici (ad es. *Lc* 11, 49-51) presentato come annuncio della Sapienza<sup>196</sup> – egli lascia all'uomo, in specie al peccatore, il *pneuma* (che vale qui come immagine reinterpretata della *sophia*) o quanto meno la possibilità di diventare pneumatico<sup>197</sup>, giusta una concezione della grazia decisamente improbabile nella concezione alessandrina della *sophia* come possesso e merito del sapiente. Escluso l'accesso puramente umano alla conoscenza di Dio, e di converso enfatizzate la sua assoluta trascendenza nonché l'autonomia della sua iniziativa salvifica attraverso Cristo e lo scandalo della croce<sup>198</sup>, il cristiano è ora inserito in un'escatologia dinamica, entro la quale la salvezza del battesimo, permettendo nella sua relativa imperfezione la convivenza di *pneuma* e *sarx*, funge da forma puramente interinale ancorché sopraordinata rispetto all'umanità psichica, che viene identificata con l'Adamo caduto anziché con l'Adamo creato "a immagine di Dio"<sup>199</sup>.

#### 4.6 Ontologia (purtroppo laconica) del "corpo pneumatico"

Nonostante non sia affatto impossibile, come si è già ricordato, interpretare in senso atemporale certi luoghi paolini (*Rm* 6, 4; *Col* 2, 12), il senso prevalente sembra comunque consistere nella smentita (*2Tm* 2, 18) dell'ipotesi secondo cui la resurrezione sarebbe già avvenuta in forza della presenza di una *gnosi* e di un *pneuma*. La resurrezione individuale di Cristo è infatti unicamente la «primizia [*aparche*] di coloro che si sono addormentati» (*1Cor* 15, 20), la prima e più "rappresentativa" categoria (*tagma*, di due in successione)<sup>200</sup> in attesa della successiva (*epeita*) resur-

195 Conzelmann (1981<sup>12</sup>: 352).

196 Köster-Robinson (1971: 206 sgg.); Suggs (1970: 13-29, 33-48).

197 Theis (1991: 453, 457-58).

198 «Secondo Paolo l'uomo non fa esperienza della sapienza perché questa gli appartiene fin dal principio, di contro a Filone, bensì la sapienza dev'essergli rivelata, ossia data in dono» (ivi: 474).

199 Jervell (1960: 277, 266-67).

200 Posto che il *to telos* (*1Cor* 15, 24) non alluda a una terza categoria, quella dei non-cristiani (per una bibl. degli autori che accolgono tale ipotesi, cfr. Sellin 1986: 264, n. 12),

rezione escatologica, intesa come condivisione anche del corpo glorioso effettivamente ricevuto da Gesù<sup>201</sup> e nel battesimo posseduto solo *in nuce*, come si evince dal fatto che anche gli individui “pneumatici” sono ancora pur sempre soggetti a errori e tentazioni (*Gal* 6, 1). Peccato che questa connessione, apparentemente organica e “quasi-logica”<sup>202</sup> nel dedurre la condizione escatologica del corpo collegiale formato da Cristo e dai cristiani (*ICor* 12, 12) dalla già presente solidarietà battesimale – una deduzione che forse echeggia l’idea tipicamente medio-orientale del legame organico tra un *leader*, religioso o meno, e la sua gente<sup>203</sup> –, non possa, a causa della difficilmente dimostrabile verità extraformale del proprio assunto<sup>204</sup>, fare a meno di un qualche espediente retorico, che sia il classico modello forense della *refutatio-confirmatio*, lo stile caratteristico del genere deliberativo oppure quello *ad hominem* della diatriba<sup>205</sup>. Ma soprattutto non possa non puntare tutte le sue carte su un elemento che, per i termini in cui è posto, doveva apparire radicalmente nuovo, e cioè sulla promessa di una salvezza *anche* per il corpo. Se anche si pretendesse di ravvisare in questa sorta di prova della resurrezione universale mediante un evento “storico” ed “estetico” pregresso come la resurrezione individuale di Cristo (*ITs* 4, 14-16 e *ICor* 15, 23) nient’altro che un originale sviluppo dell’idea di una metamorfosi corporea insita tanto nella martirologia giudaica quanto nella concezione greco-romana dell’immediata assunzione celeste di “uomini divini” come Apollonio di Tiana e Romolo, Empedocle e Aristeo di Proconneso<sup>206</sup>, ciò non diminuirebbe

---

e che quindi il discorso di Paolo valga qui esclusivamente per coloro che sono uniti a Cristo (Holleman 1996b: 52-55).

201 Per la resurrezione individuale (rispettivamente di Cristo e di alcuni patriarchi) quale “prova” della realtà futura della resurrezione escatologica cfr. *ICor* 15, 12-19 e *Mr* 12, 26-27.

202 Bucher 1974.

203 Wedderburn (1987: 343-46); Holleman (1996b: 174-81).

204 Bucher (1983: 84-85).

205 Per i quali cfr. rispettivamente, Bünker 1984, Watson 1993 ed Eriksson (1998: 244-45), oppure Schmeller (1987: 332-87).

206 Alsop 1975; McLean (1996: 175-77); Wedderburn (1987: 184). Limitiamoci qui a ricordare la tesi condivisibile di Holleman (1996a: 660; 1996b: 2-3 e soprattutto 144 sgg.; in antitesi alla diversa tradizione esegetica ripresa da Tannehill 1967: 123-26 e Siber 1971: 96), secondo cui Paolo tenta, non senza forzature, di conciliare due modelli del tutto differenti di resurrezione. Da un lato quello biblico della resurrezione dei martiri, chiamati in cielo immediatamente ma soprattutto individualmente (ad es. *Sap* 2-4 e soprattutto *2Mc* 7, 36; 15, 12-16, sebbene il contrasto con *2Mc* 12, 43-44 ci paia rimosso troppo sbrigativamente da Holleman 1996b: 147) proprio come accade a

affatto il carattere inaudito della promessa di una sintesi escatologica di materia e spirito. Ma si fa presto a dire che, come la prima creazione, anche la resurrezione in quanto nuova creazione di Dio<sup>207</sup> sarà corporea; ben più difficile è spiegare come vada concepito un corpo non più “psichico” (è il mero «ventre», escluso dall’eredità celeste in *ICor* 6, 13 sg.) ma “spirituale”, dunque assolutamente diverso non tanto – ma è già una interpretazione – perché fatto di spirito, bensì perché animato e mosso dallo spirito<sup>208</sup>.

Che si tratti della massima difficoltà lo si ricava non solo dal fatto che l’apostolo, senza mai specificare la natura di tale corpo, si limita nella finale *confirmatio* (*ICor* 15, 50-57) a sottolineare la necessità (la “convenienza”), per una fede che non sia vana, dell’adesione a questa assoluta novità ontologica, ma anche dagli innumerevoli tentativi ermeneutico-speculativi dei secoli successivi di risolvere i problemi messi sul tappeto dall’escatologia paolina. Non da ultimo dall’impegno, in ambito che potremmo dire genericamente teosofico, di emendare, mediante una più sofisticata differenziazione ontologica della nozione di “corporeità”, la soteriologia rigidamente binaria fin qui esaminata (psichico-terreno vs. pneumatico-escatologico), testimoniando viceversa una certa qual coesistenza tra stadio psichico e stadio pneumatico. Ecco, in ordine sparso, alcuni di questi problemi: a) è un corpo spirituale solo quell’assoluto *novum* e *unicum* che spetta a Cristo risorto, oppure b) lo possiede già, almeno parzialmente, stante il mito della perfezione originaria cui indiscutibilmente allude anche il testo genesiaco, l’Adamo prelapsario? c)

---

Cristo (ma Karrer 1998: 30 modera tale analogia, osservando che il martire non rinasce in vista di ulteriori azioni); dall’altro quello escatologico e relativamente collettivo (*ITs* 4, 13-18; per un esame della novità o meno di questa seconda fede, cfr. Lüdemann 1980: 220 sgg.), a cui è invece difficile avvicinare la resurrezione leggermente posticipata e assolutamente individuale di Cristo (*Lc* 23, 43; *ICor* 15, 4; *Eb* 12, 2; 5, 8-10; 9, 11-12; *Fil* 2, 9; *Gv* 3, 14) (cfr. Kellermann 1979; Wedderburn 1987; Holleman 1996b: 4-31). A questa fusione di due differenti tradizioni, secondo cui la resurrezione del martire (in questo caso Gesù) è un evento rappresentativo a cui tutti gli altri parteciperanno (Holleman 1996b: 185), Paolo sarebbe spinto dalla convinzione del valore globalmente escatologico della vita di Gesù e tanto più della sua morte e resurrezione interpretate in senso martirologico, cioè dalla certezza di vivere ormai, in seguito all’incarnazione e al battesimo come ingresso in una nuova vita (Tannehill 1967: 10), nella fine dei tempi (*ICor* 10, 11), nell’imminenza della gloria eterna (Holleman 1996b: 158-64).

207 Brandenburger (1986: 205-12).

208 Allo (1934: 425).

Non andrà viceversa concepita come corpo spirituale l'intera materia creata, beninteso nel suo interno non grossolano, d) o quanto meno quella sua porzione vivificata dalla missione svolta da Cristo<sup>209</sup>? Ma soprattutto – ecco il fulcro teoretico di questo primo capitolo – e) come si può spiegare quella continuità tra corpo terreno e corpo spirituale su cui poggia la garanzia dell'identità personale sia nello stadio risorto, sia nel periodo interinale e verosimilmente asomatico tra la morte e la resurrezione (2Cor 5, 6-10)<sup>210</sup>. Detto altrimenti: è inevitabile che la garanzia identitaria conviva, come in Paolo, con un provocatorio inflazionismo ontologico – cui oggi si perviene addirittura per molto meno, assumendo ad esempio che descrizioni logicamente distinte non possano designare se non entità altrettanto distinte<sup>211</sup> –, oppure si può ammettere che le differenze qualitative di per sé sole non comportino automaticamente una diversità anche numerica?

##### 5. Addirittura la carne: continuità fisica intermittente

Ma tutto si complica fin da subito. Il primo passo della millenaria esegesi della dottrina del corpo spirituale, come si è visto assolutamente centrale nel sistema di Paolo<sup>212</sup>, consiste infatti nel superamento della sua svalutazione della “carne” (*sarx*) e quindi del suo relativo spiritualismo. La prima patristica parla infatti apertamente di *resurrectio carnis*, in un modo “sensualistico” che non ha precedenti neppure nell'escatologia giudaica e che identifica per concretezza materiale paradiso escatologico e paradiso perduto<sup>213</sup>. Dietro a questa formula del cosiddetto credo apostolico (assai più generica nel simbolo niceno), attestata forse per la prima volta verso il 150 d.C. a Roma (Giustino) e divenuta canonica dopo il 170 (a scapito di quelle, più generiche, della resurrezione “del corpo” o “dei morti”) come “simbolo” della fede per la Chiesa africana<sup>214</sup>, si cela un'i-

209 Penna (1991: 265-66).

210 Per il quale Paolo usa formule come “presso il Signore” e “con Cristo” (Menoud 1966: 72-73). Converrà comunque ricordare che le testimonianze neotestamentarie sull'*interim*, poggiando sulla fiducia nell'imminenza della parusia, sono necessariamente assai più laconiche di quelle veterotestamentarie (Stuiber 1957: 42-43).

211 Varzi (2001: 77-78).

212 Trummer 1970; Clavier (1956: 355).

213 Lona (1993: 11-21); O'Hagan (1968: 1, 10).

214 Boliek (1962: 13-39); Kretschmar 1968.

nedita apologia teologica e cristologica della “carne”, cioè di un io personale ben più concreto e particolare di quell’io superiore la cui salvaguardia era in fondo garantita anche dal pensiero platonico e orientale<sup>215</sup>. La filosofia cristiana perviene così a un “realismo” escatologico suggerito da quello sacramentale e cristologico, ancorché privo di vera legittimazione evangelica.

L’urgenza sembra indotta da fatti nuovi. Anzitutto a) dal minaccioso fiorire di tendenze docetiste<sup>216</sup>, per le quali al corpo di Cristo, vista l’irredimibilità gnostica della carne, non spetterebbe che una realtà solo apparente – una tesi la cui migliore smentita è il sepolcro vuoto quale prova non solo del carattere non meramente interioristico della fede, ma anche del fatto che a risorgere, di contro a ogni tesi naturalistico-continuista, fu l’intera persona e non solo un suo doppio spettrale<sup>217</sup> –, ma anche apertamente gnostiche, secondo le quali la salvezza escatologica starebbe già nella liberazione sacramentale dell’anima dal corpo, vale a dire da una materialità – converrà ricordarlo – il cui autore non sarebbe Dio ma un imperfetto Demiurgo, e con la quale infatti il Salvatore non sarebbe mai entrato neppure in contatto<sup>218</sup>. A ciò si aggiungano b) lo scetticismo dov-

---

215 Armstrong (1993: 197).

216 Kelly (1958: 463).

217 Ringleben (1998: 109).

218 Pensiamo anzitutto al sistema marcionita. Ma ci sono anche eccezioni, visto che, ad esempio, nella gnosi valentiniana non mancano allusioni a un’esigenza postmortale di un “corpo (o carne) spirituale”, s’affaccia cioè una posizione che risulta difficilmente riassorbibile nello spiritualismo acosmico (come pretende Thiede 1991: 33-34, 47), ragion per cui si potrebbe dire che la gnosi (in specie se cristiana) non è tanto materiofobica da escludere l’ipotesi di un corpo spirituale o luminoso: cfr. Lona (1993: 217-56) e Rudolph (1977: 211-13). Nella *Lettera a Regino*, infatti, pur se in modo non univoco, si allude a un futuro positivo, se non per la carne, quanto meno per il corpo (47, 24), certo non nelle sue membra visibili ma in quelle vitali-invisibili (47, 38-48, 3) che formano la realtà interiore-trasfigurata di quegli eletti che, non meno del Salvatore, sarebbero preesistenti a questo mondo. Vi è quindi tanto continuità nominale quanto metamorfosi sostanziale (48, 34-38), trattandosi, nel caso del corpo spirituale, di qualcosa di solo figurativamente esprimibile (*Reg.* 49, 6 sg.). Quanto poi al *Vangelo di Filippo*, se somatica è indubbiamente la difettosa sostanza terrena scaturita dalla creazione e prodottasi con la trasgressione demiurgica (§99), e se la carne va quindi rifiutata (§62) e da ultimo radicalmente distrutta, secondo l’esempio dell’auto-circoncisione di Abramo (§123), non avendo ruolo nel compimento escatologico (fin qui la ripresa dell’orientamento gnostico), è però detta *soma* anche l’acqua vivente del sacramento battesimale, garante della resurrezione del credente (§§101, 109), tra l’altro, a rigore, sempre anteriore alla morte (§§21, 90). Né si rinuncia a dichiarare esistente (anti-gnosticamente) una carne autentica – quella del Salvatore risorto –, di cui la nostra

to all'angosciante ritardo della parusia e, non da ultimo, c) la sempre più diffusa esigenza di consolare i martiri cristiani<sup>219</sup>, aiutandoli, con questa forte sottolineatura della continuità tra corpo terreno e corpo escatologico, a sopportare sia il disonore di una morte priva di vera sepoltura, sia il tormento del dolore fisico<sup>220</sup>. La credenza nella resurrezione della carne svolge pertanto sicuramente *anche* una funzione di compensazione<sup>221</sup>, fornendo a chi vi si affida una speranza concreta nella "retribuzione" delle persecuzioni subite, in una giustizia "realistica" a cui non poteva evidentemente dare risposta l'idea della trasfigurazione (né gnostica ma neppure, evidentemente, nella variante paolina) e della resurrezione *dalla* "carne" peccaminosa terrena<sup>222</sup>. La motivazione retributiva spiega perfettamente perché la resurrezione riguardi il cadavere del martire nella sua immutabile identità (*Lc* 21, 18: non andrà perduto neppure un capello!), sottratto tanto all'orribile putrefazione – in breve: a ciò che di ontologicamente misterioso la morte condivide con ogni altra forma di processualità biologica<sup>223</sup> –, quanto a ogni altro tipo di offesa subita dal cadavere, non regolarmente sepolto e magari frammentato o divorato (col che la resurrezione si presenta come una vittoria sulla digestione la cui cauzione teologica è già implicita nella non-digestione eucaristica). Né si può escludere che tra gli ascendenti di questo realismo escatologico si debba annoverare anche la credenza giudaica nella resurrezione delle ossa, ispirata non solo alla lettera biblica (*Ez* 37, 1-14) e alla pratica dell'*ossilegium*, ma anche alle dottrine rabbiniche già ricordate del *luz* o "ossicino" della resurrezione, e da ultimo perfino all'idea (presente nel Talmud babilonese) di una

---

sarebbe solo un'immagine destituita di verità (§§23, 72). Abbiamo dunque qui una posizione intermedia tra Chiesa e Gnosi, per cui la carne "autentica", in quanto unione di *Logos* (carne) e Spirito Santo (sangue), può (contrariamente alla lettera paolina) ereditare il Regno di Dio e rendere chi la possiede non-nudo appunto in virtù dell'eliminazione della carne deietta (la sola che rende veramente nudi), trattandosi di una carne spirituale, «in cui tutto esiste» e con cui quindi si rinasce (§23).

219 Bynum (1995: 27).

220 Donde quelle indicazioni pratiche su come resistervi, lasciando che la propria anima sia totalmente assorbita, che Bynum (ivi: 45, n. 95) definisce «anestesia di gloria», e nelle quali, com'è facile notare, il dualismo, cacciato dalla porta, rientra dalla finestra.

221 Checché ne pensi Lona (1993: 263-64).

222 Greshake-Kremer (1986: 189).

223 A cominciare dalla digestione: se è una trasformazione reale, allora il corpo non è che un'entità provvisoria e *in fieri*; viceversa, se il corpo è un'entità garantita nella sua assoluta identità, allora il mangiare non può consistere in un vero assorbimento del cibo (Bynum 1995: 57). Ma ci torneremo.



sorta di tunnel attraverso cui le ossa del giusto rotolerebbero a Gerusalemme per esservi ricomposte al suono dell'ultima tromba<sup>224</sup>.

Rispetto all'orientamento paolino assistiamo qui a una radicale rivalutazione della carne umana, anch'essa creata, a differenza di quella animale, a immagine di Dio (Giustino, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 62, 1). Tanto stimata da desiderarne la restituzione *post mortem*, la carne non indica comunque più una parte del corpo, bensì il corpo concreto nella sua interezza, divenendo così per la prima volta esplicitamente il soggetto della salvezza (*Epistula Clementis ad Corinthios* 26, 3; *Epistula secunda Clementis ad Corinthios* 9, 1), la garanzia dell'assoluta continuità tra il corpo attuale e il corpo risorto<sup>225</sup>. Si tratta di una tendenza che porta coerentemente a compimento tanto l'originaria approvazione – più ontologica (antidualistica) che estetica – di Dio al termine della creazione materiale (“e vide che era buono”), quanto la solidarietà uomo-materia ricavabile in nuce nella figura originaria di *adamah* ed eminentemente attestata dall'incarnazione di Cristo<sup>226</sup>. Che traduce inoltre, nella forma dell'attesa della resurrezione corporeo-carnale dei giusti, la credenza millenaristico-giudaica in una ri-creazione materiale alla fine dei tempi, in una *renovatio e/o liberatio naturae*<sup>227</sup>. Questa escatologia “materialistica”<sup>228</sup> prende piede nei Padri Apostolici<sup>229</sup> e nei Padri Apologisti, generalmente interessati a correlare il Giudizio all'interezza psico-somatica dell'uomo (Tertulliano, *De Resurrectione mortuorum* 14-15; *Epistula secunda Clementis ad Corinthios* 9, 1; Ps.-Giustino, *De Resurrectione* 7;

224 Ivi: 54.

225 Lona (1993: 58); Greshake-Kremer (1986: 182-83).

226 Cfr. Eijk (1974: 86) e Lona (1993: 58, 85). È proprio perché Cristo risorto non è un «demone incorporeo» che, secondo Ignazio, anche la nostra resurrezione non può essere incorporea (*IgnSm* 1, 2 – 3, 3; 12, 2).

227 O'Hagan (1968: 4, 8, 28).

228 Nella *Epistula Apostolorum* (21[32], 24[35]), ad esempio, è Cristo stesso a garantire una resurrezione (anche) carnale – e quindi non alla maniera degli angeli – ad apostoli curiosamente preoccupati, nel loro tricotomismo gnosticheggiante, del fatto che, mentre la carne ascende al cielo, possano lo spirito e anima per la loro congenita incorruttibilità diventare oggetto di punizione.

229 Soprattutto in Policarpo, Erma e, nonostante l'indubbia influenza della soteriologia giudaico-ellenistica, in Ignazio di Antiochia (mentre, stranamente, O'Hagan 1968: 141 la ritiene in questi autori già in declino). Ma forse la concezione più “materialistica” della *sarx* risorta (in vista del regno), ancorché occasionalmente e pareneticamente identificata anche con la Chiesa (e Cristo con lo spirito) si trova in Clemente (*Epistula secunda Clementis ad Corinthios* 9, 1-6; cfr. anche 14, 3-4).

Atenagora, *De Resurrectione mortuorum* 15, 20-21), e quindi ad accogliere la formula nonostante la sua indubbia fragilità logico-argomentativa e la sua conflittualità con l'altrimenti diffusa condanna ontologica della materia<sup>230</sup> (pensiamo a Celso, che trova assurdo ammettere la salvezza di qualcosa di così rivoltante come la carne: cfr. Origene, *Contra Celsum* IV, 52; V, 14; VII, 36).

Il secondo secolo si apre così alla questione, spinosissima, dell'integrità del corpo. C'è chi (Taziano) sostiene semplicemente che Dio riunisce all'anima, immortale solo se pervasa dallo spirito vivente, il corpo (senza di cui l'uomo come ogni altra creatura non potrebbe esistere<sup>231</sup>, o comunque dovrebbe risultare tanto privo di limiti quanto Dio), traendolo da una sorta di "deposito" – indipendentemente dal fatto che vi sia giunto integro o frammentato –, in altri termini dal sostrato materiale indifferenziato da cui proviene con la nascita e a cui torna con la morte per essere giudicato (*Oratio ad Graecos*, 6 e 15). E chi, come Atenagora<sup>232</sup>, insiste appunto sul fatto che l'uomo risorto non sarà tanto un corpo pneumatico (*De Resurrectione mortuorum* 7) quanto la sua carne terrena, ripristinata, non meno miracolosamente di quanto sia accaduto con la prima creazione (*ivi* 10), grazie a un'opera divina di riassettaggio dei suoi frammenti, anche qualora essi fossero stati divorati dalle belve (*ivi* 2-11; 25) o dai cannibali, con il cui corpo del resto essi non si fondono mai, essendo rigorosamente impossibile per la carne umana assimilare altra carne umana (*ivi* 5-8; *Legatio sive supplicatio sive deprecatio pro Christianis* 12-13; 35-37). Ma c'è soprattutto chi, come si evince dal più antico frammento cristiano conservato (*De resurrectione*)<sup>233</sup> in cui si argomenta contro coloro che negano la resurrezione (un frammento di dubbia attribuzione, ricondotto a Giustino o a un suo allievo), e a maggior ragione contro i dualisti-antimaterialisti che nulla si attendono da un elemento tanto subordinato e imperfetto come la carne<sup>234</sup>, può difendere a chiare lettere il valore dell'ele-

230 Come ammette Agostino: «in nulla ergo re tam vehementer, tam pertinaciter, tam obnixae et contentiose contradicitur fidei Christianae, sicut de carnis resurrectione. Nam de animi immortalitate multi etiam philosophi gentium multa disputaverunt [...]; cum ventum fuerit ad resurrectionem carnis, non titubant, sed apertissime contradicunt» (*Enarratio in Ps* 138 II, 5).

231 Anche se esistono senz'altro "spiriti materiali" o "corporei" (*soma*), come i demoni, ancorché privi di "carne" (*sarx*) (*Oratio ad graecos* 12, 1; 14, 1).

232 O chi per lui (Lona 1993: 127-33).

233 Otto (hg.), 1879<sup>3</sup>, II: 210-49.

234 Hällström (1988: 19).

mento carnale-corporeo come componente imprescindibile dell'unità dell'uomo. Intanto, essendo talmente passiva da non poter corrompere alcunché (è piuttosto l'anima a corromperla), proprio la carne sarebbe l'oggetto privilegiato dell'azione salvifica di Gesù; inoltre, poiché nessuno crea una cosa per distruggerla, o omette di applicarsi a ricostruirla quando ne abbia la possibilità, l'onnipotenza di Dio non potrebbe non far risorgere la carne (non si allude ad alcuna periodizzazione escatologica), emancipandola bensì dai suoi tratti più vili e imperfetti (*De Resurrectione* 4-5; cfr. anche *I Apologia* 18, 6; 19 e 52)<sup>235</sup>, ma tuttavia conservandola, di contro alla differenziazione ontologica paolina, proprio nella sua forma terrena in quanto supporto indispensabile dell'identità (perché altrimenti dirla dotata di tutti i suoi organi, con ogni evidenza divenuti superflui nell'aldilà?) (*De Resurrectione* 3). Non senza rifarsi al modello delle guarigioni neotestamentarie (*ivi* 9)<sup>236</sup> e capitalizzando la metafora inorganica della composizione delle tessere di un mosaico, l'autore pensa la resurrezione nei termini di un riassetto di particelle materiali indistruttibili<sup>237</sup> che dell'uomo preservi l'indissolubile unità di corpo e anima (*De Resurrectione* 8): ciò in cui consisterebbe la superiorità della speranza cristiana su quella pagana. D'altra parte, «se il Salvatore [...] avesse annunciato come buona novella solo la vita dell'anima, che novità avrebbe portato rispetto a Pitagora, Platone e uomini simili?» (*ivi* 109). Dove starebbe cioè «la prova dell'onnipotenza e della bontà di Dio, se Egli salv[asse] ciò che già si salva per la propria natura» (*ivi* 8) e non la carne tanto vituperata, se non realizzasse quindi il contraddittorio, eternizzando appunto ciò che si presenta come il massimamente contingente?

Con la tesi della resurrezione della carne e non del corpo (spirituale), la prima Patristica s'impegna a confutare tanto l'idea gnosticeggiante secondo cui i morti (più controverso, al solito, il destino dei martiri) vanno incontro a un'immediata assunzione celeste dell'anima<sup>238</sup>, quanto i sostenitori dualisti dell'immortalità dell'anima (particolarmente influenti nel II

---

235 Altermath (1977: 62-64).

236 Cullmann (1969: 87-95).

237 Una indistruttibilità ispirata a quella assegnata da Platone alla materia prima, dagli Stoici ai quattro elementi e da Epicuro agli atomi, ancorché ingiustificabile sulla base della mera *ratio* (Lona 1993: 146, 154).

238 La negazione di un *interim* escludendo a *limine* – come si è già ricordato – qualsiasi ipotesi di resurrezione somatica (Stuiber 1957: 99-100) e contraddicendo l'*exemplum* stesso dei tre giorni passati da Cristo nel regno dei morti prima della resurrezione.

secolo d.C. con l'idea del "viaggio celeste"), ai quali l'idea stessa di una resurrezione del corpo doveva sembrare una iattura, implicando l'eternizzazione di una condizione servile e alienata, di una realtà ontologica originata da una divinità inferiore<sup>239</sup>. Rivendicando l'esemplarità in Cristo non solo della resurrezione, il suo valore di "tipo" (come dice chiaramente la versione armena della lettera apocrifia di Paolo ai Corinti, *3Cor* 3, 32: «*typum enim nobis in suo corpore ostendit*»), ma anche della discesa nel corpo, che è creato da Dio, concretamente inabitato dal *logos* o Figlio, e quindi senza alcun dubbio degno di resuscitare perfetto e integro, la prima apologetica cristiana propone dunque un'ontologia soteriologica orientata alla liberazione *non dal ma del* corpo, il quale è quindi destinato a una sovranaturale resurrezione non meno di quanto lo sia l'anima. Anzi, l'attribuzione all'anima soltanto di una naturale immortalità finirebbe per contraddirne la creaturalità, e quindi per misconoscere pericolosamente l'assoluta superiorità e unicità di Dio (*ITm* 6, 16), vanificando di fatto il piano stesso della salvezza.

Inutile dire che la coerenza argomentativa lascia un po' a desiderare. A cominciare dal fatto che, tanto nelle controversie intracristiane quanto in quelle coi pagani, l'evento della resurrezione, pur ricondotto in linea di principio all'ambito del miracolo trascendente, appare non sempre sufficientemente distinto dalla metempsicosi pitagorico-platonica (che non a caso Tertulliano, *De Resurrectio mortuorum* 1, giudica l'anticamera della verità) e quindi dalla necessità di quelle leggi naturali che, secondo gli Stoici, presiedono alla perenne e ciclica palingenesi cosmica. Non stupisce allora che le "prove" della resurrezione siano ricavate per analogia (meglio: per *analogon rationis*)<sup>240</sup> dai processi naturali, stante la bontà creaturale e il valore archetipico della natura nel suo insieme (Tertulliano, *De Resurrectione mortuorum* 12). Segnaliamo, tra questi esempi, a) quello della semina del grano, da cui si evincerebbe non solo la possibilità della resurrezione ma anche la continuità identitaria tra corpo sepolto e corpo risorto, pur nell'indubbia superiorità assiologica e ontologica di quest'ultimo (analogo a quella del grano rispetto al seme interrato) (Ps. Paolo, *3Cor* 3, 26), ma anche b) quello dell'alternanza notte/giorno; c) il fatto della resurrezione giornaliera del Sole e mensile della Luna oppu-

239 Mentre Bieder 1945, inspiegabilmente, ravvisa proprio nella sostanzializzazione patri-stica della carne un'infiltrazione ellenistica.

240 Ferraris (1997: 175).

re d) della crescita di un grande fico da un piccolissimo seme; e ancora, e) la guarigione dei malati grazie al miracoloso sopravvenire di una carne nuova e sana, come pure, più prosaicamente, f) la riparazione di un vaso incrinato paragonata al ritorno in Paradiso (Teofilo di Antiochia, *Ad Autolyicum* 2, 13-14; 1, 13; 2, 26). Senza assolutamente dimenticare il mito della fenice, cui Clemente, forse ispirato dall'episodio biblico degli uomini intatti pur nelle fiamme della fornace (*Dn* 3, 19-24; 91-94), dedica ampio spazio (*Epistula Clementis ad Corinthios* 23-26 e 38), non rendendosi peraltro conto che proprio questo esempio – nella leggenda, infatti, a nascere dalla putrefazione non è il medesimo ma un diverso uccello – finisce per minacciare l'identità personale tanto strenuamente ricercata<sup>241</sup>, senza contare quanto esempi metaforici come questo finiscano per dimostrare non tanto l'unicità della resurrezione quanto la metempsicosi come principio di un *continuum* cosmico<sup>242</sup>. Quel che si può dire è che tutto questo sforzo, volto a dimostrare che a garantire il carattere identitario della resurrezione sarebbe la conservazione da parte di Dio di un qualche, anche infimo, substrato materiale<sup>243</sup> – che l'enfasi sia posta naturalisticamente sul modello ciclico e/o evolucionistico oppure teologicamente sull'onnipotenza divina come *conditio sine qua non*<sup>244</sup> –, riflette una sorta di compromesso, problematico quanto si vuole, tra l'immanentismo ellenistico e il trascendentalismo giudaico-cristiano<sup>245</sup>: un compromesso su cui, a ben vedere, si baserà l'apparato probatorio di ogni dottrina successiva della resurrezione.

In conclusione, il fatto teoreticamente più rilevante<sup>246</sup> ci sembra qui l'impegno patristico a non cercare alcun alibi in una fantomatica perfetta immaterialità, tanto estranea alle categorie umane da risultare inintelligi-

241 Eijk (1974: 53-55); Bynum (1995: 25-26).

242 Tazi (1989: 539).

243 Esemplare in Minucio Felice (*Octavius* 34): «corpus omne sive arescit in pulverem sive in umorem solvitur vel in cinerem comprimitur vel in nidorem tenuatur, subducitur nobis, sed deo elementorum custodia reservatur».

244 Chi crea dal nulla o da infime particelle come lo sperma, a maggior ragione può ricreare dalla morte, così come chi garantisce la riproduzione di ciò che serve all'uomo (le piante ad esempio), a maggior ragione deve permettere la rinascita di coloro che ha creato a propria immagine: per questi ultimi argomenti, tesi in Ambrogio, ad esempio, ad inscrivere la resurrezione nelle leggi di natura (in senso premoderno, beninteso), cfr. Fenger (1982: 135-36).

245 Fonti in Eijk (1974: 160-61).

246 Nonostante Hamberger (1869: 32-33).

bile, bensì a differenziare, restando coraggiosamente all'interno del criterio della continuità fisica, una possibile condizione diversa del corpo, sottile o spirituale appunto. A percorrere la strada di un'ontologia, non importa quanto immaginaria, entro la quale il corpo possa dirsi sia diverso (a che pro, infatti, risorgere con gli stessi immancabili difetti?) sia uguale (chi vorrebbe sopravvivere in una condizione tanto spirituale da essere indistinguibile dagli altri?).

### 5.1 *Appendice. Una digestione che non distrugge: realismo chiliastico*

Da chi cominciare se non da Ireneo, che è poi il primo vero esegeta (ispirato dalla tradizione giovannea) delle lettere paoline, oltre che il primo grande teologo antidualistico (antignostico e antivalentiniano in particolare) dell'incarnazione umana e, conseguentemente, della redenzione anche fisica<sup>247</sup>? Ebbene, nella resurrezione (anche) della carne egli vede un perfezionamento del corpo creato (psichico) del tutto speculare al perfezionamento comportato dal subentrare dello spirito eterno al solo provvisorio "soffio vitale" delle origini<sup>248</sup>, la nascita cioè di un uomo spirituale, ma tutt'altro che privo di elementi carnali (*Adversus Haereses* V, 8, 2), essendo l'uomo, propriamente, *temperatio animae et carnis*. Il processo viene paragonato, nel quadro di una concretizzazione della metaforica dicotomica per cui o il cibo ci distrugge o viene da noi distrutto, alla vicenda degli uomini integri nel fuoco della fornace, di Giona che resta vivo nel ventre della balena, dell'ascesa al cielo di Enoch ed Elia (*ivi* V, 5, 1-2), finanche del seme, dalla cui putrefazione germoglia una nuova pianta (*ivi* V, 2, 2-3 e cc.), nel senso che è proprio dalla putrefazione del nostro corpo mortale, ridiventato fango e polvere, ridigerito in certo qual modo dallo stomaco della terra (*ivi* V, 14-16 e 28), che rinasce il corpo spirituale. Ma Ireneo, autore di una vera e propria teologia anti-allegorista della carne o del corpo («sed corpus nostrum, hoc est caro»; *ivi* V, 6, 2), di un elemento cioè in cui Dio stesso è glorificato e l'uomo si mostra *imago Dei* (con la possibilità di recuperare anche la *similitudo Dei*, perduta con Adamo)<sup>249</sup>, ha qui in mente piuttosto una digestione che non distrugge,

247 Joppich (1965: 2, 10).

248 Attribuisce invece erroneamente a Ireneo la convinzione di un'originaria perfezione adamica Bousset (1967: 356).

249 Joppich (1965: 139-45).

un'assimilazione che non consuma, donde l'immagine, davvero emblematica, della resurrezione come "rigurgito". Escatologizzando così il "cannibalismo trascendente" già in opera nella pratica eucaristica<sup>250</sup>, intesa appunto, nel quadro di un suggestivo realismo sacramentale, come sintesi di carne e spirito, come immissione nella materialità umana di un germe d'incorruttibilità destinato a prosperare (*Adversus Haereses* IV, 18, 5), Ireneo dà il via a quella visione meno terrorizzante del cannibalismo che troverà il suo apice in Macario di Magnesia<sup>251</sup>.

Ora, questo destino non spetta certamente a ogni carne. A riunirsi alle anime, poste dopo la morte in attesa in un luogo prestabilito da Dio (*ivi* V, 31, 2), non è infatti la carne di coloro che non accolgono lo spirito (*ivi* V, 9, 3), bensì solo quella di chi, eleggendola a «cifra dell'unità dell'intera storia della salvezza»<sup>252</sup>, la sottomette interamente allo spirito. Pur precisando dunque che la *carnis salus* sarà «il frutto dell'opera dello spirito» (*Adversus Haereses* V, 12, 4), e che dunque il piano psichico, quello in cui la carne ha indubbiamente qualcosa di difettoso e debole, deve lasciare il posto – non subito con la resurrezione, tra l'altro, ma solo, vista la necessità soteriologico-pedagogica di un ultimo *tempus augmenti*, con l'avvio del regno millenario della terra rigenerata – a quello pneumatico e superiore perfino alla dimensione angelica (*ivi* V, 36, 3), Ireneo è troppo guidato dall'idea della *recapitulatio* della carne realizzata nella figura del Figlio per non insistere soprattutto sulla continuità tra *questa* carne (*plasma*), passivamente capace di salvezza, e quella risorta, spiritualmente ricolma. Sul fatto, insomma, che la nuova terra e la Gerusalemme celeste non rappresentano l'annientamento, bensì solo la trasformazione, della materialità mondana<sup>253</sup>. Il corpo risorto dei cristiani avrà dunque tutti i suoi organi materiali<sup>254</sup>, giacché «solo quando hanno riavuto il loro corpo e sono risorti compiutamente, ossia col corpo, così come è risorto il Signore stesso, solo allora perverranno alla contemplazione di Dio»

250 Bynum (1995: 39-40 e nn. 73, 77).

251 Per il quale il cannibalismo non è nulla di orribile, come dimostra del resto il fatto che il feto per crescere debba per forza nutrirsi della madre, e non contraddice l'idea che alla fine si abbia il rigurgito dei bocconi in vista della loro ricomposizione per mano di Dio, il quale tutto può fondere come, in piccolo, fa ordinariamente anche il fuoco (*Apocriticus* 3, 15-16, 23-24; 4, 24 e 30).

252 Eijk (1974: 179).

253 Lona (1993: 213).

254 Pietron (1969: 63 sgg.).

(*Adversus Haereses* V, 31, 2). In una parola: la discontinuità assoluta posta da Paolo tra i due corpi ha ormai lasciato il posto, stante il principio dell'identità, a un perfezionamento, articolato in varie fasi, del medesimo corpo (morte->*interim* nell'Ade->prima resurrezione nel regno millenario->seconda resurrezione->gloria celeste)<sup>255</sup>.

6. *La resurrezione come metamorfosi e sviluppo organico: continuità spirituale nonostante la spettralità*

Ma anche la Patristica si rende conto che la continuità fisica non è tutto, che ciò che rende qualcuno la stessa persona di prima sembra essere più lo spirito (oggi forse diremmo: la memoria) che non una permanenza meramente corporea. Fatalmente messa in dubbio, per di più, tanto se nella morte si vede un'interruzione (dove un'improbabile esistenza intermittente, dunque), quanto se la si considera una prosecuzione provvisoria e comunque inautentica nella sua parzialità: fino a che punto, infatti, saremmo disposti a identificare in quell'aggregato, ormai inerte, di parti fisiche, che continua indubbiamente per un certo tempo a far parte del mondo come cadavere, la persona che in vita ne era il possessore, così come invece normalmente identifichiamo colui a cui sia stata asportata l'appendice con l'individuo prima dell'operazione (pur implicando quest'ultima una modificazione fisica di qualche entità)? Insomma, per la nostra intuizione Gregor Samsa resta Gregor Samsa anche qualora si svegli trasformato in uno scarafaggio. Ma come poteva la Patristica conciliare il criterio della continuità psicologica con il principio scritturistico della resurrezione del corpo? Anzitutto differenziando ulteriormente la nozione di corpo spirituale. È il caso di Clemente Alessandrino, che da un lato estende la nozione di "corpo" fino a farle significare "forma", "contorno", "figura" (*Excerpta Theodoti* 10, 2), dall'altro ritiene che gli stessi corpi degli esseri pneumatici e intelligenti, degli arcangeli e del Figlio, ecc., pur potendosi globalmente dire spirituali o sottili, possano risultare ora relativamente più materiali e ora relativamente più spirituali. L'anima, ad esempio, resa più "sottile" già dall'unione con Cristo (*Stromata* VII, 88, 3), diventa con la resurrezione un corpo spirituale tanto più perfetto quanto maggiore è il grado di perfezione acquisito in vita col battesimo, indi con

---

255 Stuibler (1957: 50).



la conoscenza e con la prassi cristiana – un corpo tanto sottile e purificato<sup>256</sup> da non avere più nulla di propriamente materiale e carnale (*ivi* I, 94, 6), uno *pneuma sarkikon* totalmente integrato nel *pneuma egemonikon* dello Spirito Santo, ancorché mai descritto nei suoi dettagli<sup>257</sup>. Non è difficile ravvisare in questa dottrina, che prevede una progressivamente sempre più perfetta fusione di anima e corpo trasfigurato<sup>258</sup> – ma non tanto sotto un profilo di escatologia individuale quanto nel quadro della struttura comunitaria della Chiesa celeste (*Stromata* VII, 87, 4) –, in questa ipotesi circa un corpo debitamente liberato dalla carnalità, una sorta di posizione mediana tra la negazione totale del corpo (gnosi) e una purificazione del corpo che non ne esclude la carnalità (Ireneo)<sup>259</sup>.

Ma la spiritualizzazione (leggi: la scelta di appoggiare il criterio di identità sulla continuità mentale e non fisica) avanza a grandi passi. In Origene ad esempio, a cui si deve forse il più ingegnoso tentativo di risolvere il problema della resurrezione (cui dedicò, tra l'altro, un trattato oggi purtroppo perduto) con l'ardua conciliazione, d'intento comunque prevalentemente anti-realista, di identità (contro gli gnostici, da cui si distingue anche nel ravvisare nell'anima e non nel corpo l'origine del peccato)<sup>260</sup> e trasfigurazione (contro i cristiani "semplici")<sup>261</sup>. Regredite con la morte a una condizione indistinta, le componenti del corpo sopravvivono, in attesa della nuova combinazione in cui consiste la resurrezione, grazie all'azione di quel principio vitale (*eidōs* o *logos spermatikos*) che già in vita – ciò che non può non ricordarci il codice genetico<sup>262</sup> –, informa la materia senza esserne mai alterato, garantendo così del corpo la strutturale identità pur nella perenne metamorfosi materiale (*Contra Celsum* VII, 32). La condizione di possibilità della persistenza starebbe così tutta in un *eidōs*,

256 Un processo spesso dai Padri attribuito al fuoco – «omnes oportet per ignem probari» dice Ambrogio (*In Ps* 98 Expositio, 20, 2) – per la sua funzione selezionatrice (c'è chi ne esce combusto e chi se ne va integro, come sintetizza Agostino: «ille ardet, tu manes integer», *Enarratio in Ps* 96), i quali forse rifunzionalizzano così, più o meno inconsapevolmente, forse perfino suggestioni della religione mazdea (Cumont 1949: 451-56).

257 Una laconicità che è controverso giudicare un vantaggio, come invece fa Schmöhle (1974: 136).

258 *Ivi*:135).

259 Altermath (1977: 103).

260 Tazi (1989: 531).

261 Per una rilettura complessiva della valenza cosmologica del contrasto in Origene tra corporeo e incorporeo cfr. Cornélis 1959.

262 Bynum (1995: 66).

in un substrato o schema corporeo non sensorialmente percepibile, da non confondere né con l'anima, immutabile perché immateriale (semmai il suo contenuto, nella fattispecie l'anima razionale)<sup>263</sup>, né con la materia *tout court* (che Origene è comunque troppo platonico per affrancare del tutto dal negativo) o, peggio ancora, coi suoi mutevoli dettagli (come invece pretendono i *simplices*, gli *innocentes et rusticos*, ossia i *philosarcas*). Quanto invece alla trasfigurazione, la assicurerebbe il fatto che il corpo non torna alla sua condizione premortale e tanto meno allo stato cadaverico (*ivi* V, 19), ma, esattamente come l'albero nasce da un seme del tutto diverso, risorge mutato in un corpo nuovo e incorruttibile, privo ad esempio di bisogni, di età, di sesso (dove il suggerimento di prepararsi già sulla terra con la continenza!), liberato insomma dalla fragilità di quello terreno (*De Principiis* III, 6, 6). Grazie a un «principio che non è sottoposto a corruzione» (*Contra Celsum* V, 23), quindi a una materia di qualità superiore (*ivi* IV, 57), il nuovo corpo può quindi legittimamente dirsi un corpo non "psichico" (animale) ma "spirituale" (*ivi* V, 19) e assumere forse una forma "sferoide": un principio – poi duramente condannato nel decimo anatema del V Concilio Ecumenico di Costantinopoli oltre che, a rigore, contrastante con la pretesa (*De Principiis* II, 10, 1) secondo cui a risorgere dev'essere il medesimo corpo che è morto (che non era certo sferoide!) – forse mutuato dall'assiologia morfologica platonica (*Tim.* 33b), e in cui quasi sicuramente bisogna vedere l'esito della confusione, negli origenisti palestinesi del VI secolo, tra il corpo glorioso e la sede astrale – questa sì sferica – in cui l'anima alloggierebbe prima della resurrezione finale<sup>264</sup>.

Si tratterebbe, comunque, di un corpo in senso proprio, così come lo è quello di Cristo risorto (assai più spiritualistico sarà invece l'origenismo della fine del quarto secolo)<sup>265</sup>, dato che a essere propriamente incorporeo è soltanto Dio, e "incorporea" potrebbe dirsi l'anima solo nel senso (relativo) che non dipende da un corpo terreno, bensì da un corpo, come vedremo, concepito in termini astrali. Un corpo, infatti, la cui perfezione, analoga a quella posseduta dal corpo (etereo e luminoso) degli angeli (*De*

263 Scott (1991: 152).

264 Festugière (1959), Bauer (1960) e Knox (1938). Smentisce questa ipotesi, in base a una diversa considerazione delle fonti, Altermath (1977: 121-24), che avvicina così Origene a Paolo nella volontà di non descrivere con vani sforzi dell'immaginazione il corpo risorto.

265 Crouzel (1980: 260-61).

*Principiis* 2, 10, 8) e dalle stelle in cielo (*Contra Celsum* V, 10; IV, 30), avrebbe una durata e una qualità variabili a seconda dei meriti acquisiti in vita (*De Principiis* III, 6, 4-9) prima della beatitudine finale ed eguale per tutti (quanto meno per i giusti, che saranno tutti «come un unico sole»), ma senza chiamare in causa, se non in modo puramente analogico, una sostanza ontologicamente del tutto diversa quale, ad esempio, l'etere aristotelico<sup>266</sup>. Se il corpo spirituale è un ritorno all'origine, lo è dunque solo nel senso di riportare alla luce lo specialissimo corpo con cui il Padre avrebbe rivestito le anime incorporee (*Contra Celsum* VII, 32) anteriormente alla creazione genesiaca dell'uomo psichico (ritenuta già l'esito di una caduta dell'anima dallo stato spirituale originario, di un "raffreddamento" del *nous psyché* (secondo *De anim.* I, 2, 405b e *Crat.* 399 d-e), ossia quel corpo o veicolo dell'anima (*ochema*) in cui il Neoplatonismo vede sia il rivestimento cui va incontro l'anima nella sua discesa terrena (coincidente con l'immaginazione)<sup>267</sup>, sia un corpo destinato a cadere o a perfezionarsi *post mortem*. Proprio questo perfezionamento inteso come graduale (i quattro mondi previsti quali vere e proprie "scuole") ritorno nel regno di Dio, questa sorta di reincarnazione del mondo intero e dell'uomo in particolare – ben diversa dal principio greco della trasmigrazione delle anime come punizione, perché in questa resurrezione attraverso «periodi innumerevoli e infinitamente lunghi» (*De principiis* III, 6, 5) lo ri-spiritualizzarsi dell'anima (soprattutto del suo vertice divino), lungi dall'equivalere all'annientamento del soggetto, comporta forse una prima e rivoluzionaria definizione "moderna" dell'uomo proprio come individualità spirituale (come "io", insomma): una individualità, tra l'altro, alla quale, nascendo sulla terra, afferisce essenzialmente e necessariamente «proprio questo corpo» (*De principiis* III, 6, 6), seppure avviato, mediante la partecipazione al corpo risorto di Cristo, a una trasformazione in una forma più elevata e spirituale<sup>268</sup> – è ciò che ha in mente Origene (*De Principiis* II, 3, 3), visto che il corpo spirituale, come si è detto, mantiene

266 Moraux (1963: 1261). Cfr. Altermath (1977: 114): «corpo terrestre e corpo di resurrezione sono differenti, ma non sono affatto due corpi differenti».

267 Greshake-Kremer (1986: 204-05). Cfr. Griffiero 2003: 29-36, e soprattutto Di Pasquale Barbanti 1998, cfr. *infra* II, § 9.

268 Krüger (1996: 128-29). Origene sarebbe in ciò la vera anticipazione di una certa reinterpretazione cristiana (perfezionista), che ha il suo apice in Lessing (e in Rudolf Steiner), dell'antica idea della reincarnazione, da cui deriva un inedito e più intenso senso di partecipazione alla storia. Da un lato, «il presente è così com'è perché io ho

di quello terreno non la materia ma l'*eidōs* o il *logos spermatikos* (ivi II, 10, 2-3), passibile evidentemente come principio di individuazione – come *seminarium* (= vivaio) o anche *spintherismos* (= scintillio) dei defunti – di diverse realizzazioni corporee (*Commentatio in Ps I*, 5), ma ben guardandosi dall'identificare questo corpo solo relativamente spirituale, deputato ad accompagnare l'anima nella condizione postmortale, col corpo effettivamente glorioso cui metterebbe capo il lungo processo di cui l'*ochēma-eidōs* costituisce solo la prima tappa e che sembra coincidere, a dir poco ambigualmente, talora con un corpo pienamente spirituale (semi-realismo cristiano) talora *anche* con la sua eliminazione (spiritualismo gnostico)<sup>269</sup>.

### 7. Resurrezione come ricomposizione istantanea

Se a questa tipica concezione alessandrina di un corpo *sui generis* quale «cifra ininterrotta di tutte le stazioni della vita cristiana»<sup>270</sup> non cesseranno di richiamarsi i successivi teorici del corpo spirituale – il teosofo Friedrich Christoph Oetinger per tutti (cfr. *infra* cap. III) –, essa non manca di sollecitare invece la confutazione di Gerolamo nel quadro della controversia origenista della fine del quarto secolo<sup>271</sup>. Fedele a *Gb* 19, 26 («e dopo che la mia pelle si sia staccata, *pur dalla mia carne vedrò Dio*»; corsivo nostro), egli precisa infatti che non ogni *corpus* è carne, e quindi che «resurrectionis veritas sine carne et ossibus, sine sanguine et membris, intelligi non potest» (*Contra Jo. Hier.* 27). Che, così come una nave non può dirsi ricostruita qualora ne manchi una parte (ivi 30), il corpo risorto dev'essere più identico a quello terreno di quanto suggerisca la (abusata) immagine del seme di *1Cor* (ivi 23-26), quindi non mancare in cielo di nulla di quanto implicato in precedenza (gerarchie sessuali e sociali comprese), pur andando incontro a un perfezionamento che, in forza dell'*indumentum* della gloria (ivi, 29), lo rende impermeabile alla corruzione (ivi 33), gli conferisce una castità angelica e una piena maturità, anche sessuale (ma quale sarebbe, allora, la funzione di organi inattivi e tuttavia

---

contribuito ai suoi presupposti nelle mie passate vite terrene», dall'altro «in una sola vita l'individuazione dello spirito evidentemente non è possibile» (ivi: 283, 315).

269 Greshake-Kremer (1986: 206-07 e n. 119).

270 Ivi: 207.

271 Clark 1992.

pienamente sviluppati?). Una presa di posizione che, mentre spiega perché si risorga nell'età adulta<sup>272</sup>, ossia nella condizione in cui Dio creò Adamo e risvegliò Gesù dai morti, mentre ribadisce il carattere integrale della continuità ("pelle" compresa), e quindi sfugge al latente rischio gnosticheggiante insito nell'origenismo, compie un radicale avvicinamento della terra al cielo, spinta a considerare il corpo celeste non radicalmente altro da quello terreno – nella sua forma ascetica, beninteso, ossia già depurata di parte della vitalità animale – verosimilmente dal timore che il discontinuismo possa implicare sia il decadimento e la trasformazione (specie in esseri inferiori), sia l'eventuale vanificazione egualitaria dei meriti guadagnati anche col corpo<sup>273</sup>.

Alla tesi origeniana della radicale differenza tra la *sarx* terrena e il corpo risorto (come forma personale o *nous* di quella materia)<sup>274</sup>, così poco arcaica nella sua intenzione teoretica da essere accolta più o meno esplicitamente anche da molti esegeti moderni (Weiss, Althaus, Bultmann, Käsemann), s'oppone anche Metodio all'inizio del IV secolo (*De Resurrectione mortuorum* III, 16, 9). Peccato che la sua concezione della resurrezione della carne terrena come tale, pur in uno stato di totale sottomissione allo spirito, appaia guidata da un'interpretazione fuorviante dell'*eidōs* come forma solo esterna e mutevole e presupponga un'idea assoluta e controintuitiva dell'identità, secondo cui durante la vita a mutare sarebbero non tanto le particelle corporee quanto le parti superflue rappresentate dai fluidi. Ecco perché le sue metafore chiamano in causa enti rigorosamente inorganici e identici a se stessi come la statua o il tempio (*ivi* III, 3-8; I, 41), che andrebbero – per continuare nella metafora – integralmente ricostruiti e non semplicemente rattoppati. Se il corpo risorge nella sua perfetta identità, insomma, non può non risorgere anche quella sua componente carnale<sup>275</sup> che non si è rivelata accessoria neppure nel Cristo risorto (*De resurrectione mortuorum* II, 18), ovviamente eletto nella sua compiutezza a esempio decisivo di qualsiasi speculazione sul corpo futuro come perfezionamento della natura (*gratia – et gloria – per -*

272 Posizione difesa già da Efrem, che dunque, mentre sottolinea l'indissociabilità di anima e corpo come nel peccato così pure nella resurrezione (*Hymn. Parad.*, VIII, 9; cfr. Danielou 1954: 449-50), concepisce la resurrezione come un processo di crescita (immagini di incubazione e covata) teso a correggere un difetto (Bynum 1995: 77-78).

273 Bynum (1995: 94).

274 Boliek (1962: 126-27).

275 Altermath (1977: 132); Eijk (1974: 171).

*ficit naturam*), in particolare per le sue *dotes* di sottigliezza (*Lc* 4, 29 sg.), chiarezza (*Mt* 17, 1 sg.), agilità (*Mt* 14, 25 sg.) e impassibilità<sup>276</sup>.

Ma è forse la concezione di Tertulliano di una resurrezione universale, fondata non consapevolmente sul principio stoico per cui “*nihil enim si non corpus*” (quindi sono corporei anche Dio e l’anima, descritta come una figura delicata del colore dell’aria e dotata di una forma umana ancorché di dimensioni ridotte), a presupporre la più argomentata continuità *corporea* tra il corpo psichico-carnale e il corpo spirituale. Quest’ultimo, essendo qualitativamente ma non materialmente (!?) diverso dal primo<sup>277</sup>, non è propriamente se non uno stadio successivo del cadavere («*resurgere autem non potest, nisi quod cecidit*»; *Adversus Marcionem* V, 9; cfr. anche *De resurrectione* 18), come si evince sia dalla prassi del battesimo impartito ai morti (*Adversus Marcionem* V, 10, 2-3), sia dalle curiose condizioni in cui si trovano gli Israeliti – né vesti logore né unghie lunghe! – nonostante trent’anni di vagabondaggio nel deserto (*De resurrectione* 58). In riferimento al corpo dei martiri e in antitesi alla tesi marcionita della salvezza esclusiva dell’anima, indegna dell’uomo («*dimidiam agnoscunt resurrectionem, solius scilicet animae*»; *ivi* 2) e perfino del suo “autore”, capace di una salvezza solo dimidiata (*ivi* 34), la continuità implica qui una *restitutio in integrum*, una *plenitudo resurrectionis* tale per cui all’anima (a sua volta corporea) verrebbe ri-unito il corpo in senso proprio (*ivi* 17, 60, 25) dopo un *refrigerium interim* trascorso nel cuore della terra (secondo l’esempio di Lazzaro).

Sebbene in Tertulliano non possa ovviamente mancare anche una rigorosa distinzione tra la carne degna di essere risvegliata, trasformata in una carne simile a quella splendente-angelica (*ivi* 55, 62-63) anche grazie all’ascetismo alimentare e sessuale pregresso (*De ieiunio adversus psychicos* 12 e 17), e quella che, pur risorgendo, non è degna (*ICor* 15, 50) di ereditare il regno di Dio (*Adversus Marcionem* V, 10, 12-14), fondamentale ci pare soprattutto la sua ammissione, intimamente antiaristotelica, di

276 Weber (1973: 109-11).

277 Come Cristo non è materialmente diverso da noi, ma solo per lo spirito che lo abita (*De carne Christi* 8, 5), il corpo spirituale si differenzierà da quello psichico unicamente per la diversa luminosità (leggi: per i diversi meriti acquisiti e per la diversa gloria) (*De resurrectione* 52, 11): «*postremo, cum per haec differentiam gloriae, non substantiae, conclusisset, “Sic”, inquit, “et resurrectio mortuorum”. Quomodo? Non de alio quo, sed de sola gloria differens*» (*ivi* 52, 15).

un mutamento del corpo tanto poco ontologico-strutturale<sup>278</sup> da non avere conseguenze sull'identità. Scendendo nei dettagli, le anime immortali riceveranno nella resurrezione «gli stessi corpi in cui sono morte» (*De anima* 56), ossia dei corpi caratterizzati dalle medesime proprietà (sesso, dimensione, età, rango e, nel caso delle donne, perfino con i medesimi trucchi e gioielli) (*De cultu feminarum* 2, 7) e, per ragioni che potremmo definire di completezza “estetica”, dai medesimi organi materiali, dei quali Tertulliano, pur ammettendo di ignorare la futura funzione, suggerisce comunque una qualche rifunzionalizzazione (*De resurrectione* 59-62): con la bocca, ad esempio, non si mangerà più, ma si loderà Dio; coi genitali non si copulerà, ma si garantirà tramite l'emissione di urina e del flusso mestruale la purificazione del corpo (ma allora sarà ancora materialmente impuro?); i denti, infine, non masticheranno più, ma rimarranno, perché una bocca che ne fosse priva non sarebbe abbastanza bella. Se la tesi di fondo è chiara (*caro salutis est cardo; ivi* 8), resta pur sempre da spiegare con quale legittimità un corpo emancipato da ogni processo organico possa dirsi ancora un corpo.

### 8. Vecchie e nuove tuniche

A questa concezione dinamico-organica e genericamente origeniana del corpo spirituale offre un ulteriore sviluppo Gregorio di Nissa. Certo, anche qui le oscillazioni si sprecano<sup>279</sup>, portandolo a concepire il corpo ora come una mera forma esterna, ora come un modello interno soggetto a una dinamica metamorfica<sup>280</sup>, in generale a cercare un compromesso tra

278 Bynum (1995: 36). Si veda anche l'insistenza posta da Didimo il cieco sulla “trasformazione” (anziché cambiamento) del corpo psichico in spirituale, la quale però, come dimostra ad esempio l'analogia del neonato che diviene un bambino, non andrebbe intesa come una trasformazione (qualitativa) sostanziale, bensì come una riconfigurazione del corpo terrestre retrocesso a “materia prima” (Altermath 1977: 160). Non diversamente l'argomentazione antiorigenista di Cirillo (*In Rom* 8, 23), secondo cui il corpo spirituale non è etereo, conserva la medesima composizione materiale posseduta da quello terreno, limitandosi a presentare un diverso aspetto, sull'esempio del «candore accecante» di Cristo (*Lc* 9, 29).

279 Cfr. Gaith (1953: 187). Altermath (1977: 189-90) considera la posizione di Gregorio (corpo psichico e corpo spirituale come «due stati differenti del medesimo corpo») una via di mezzo tra la discontinuità dei due corpi (Origene) e la loro totale continuità carnale (Metodio).

280 Bynum (1995: 82).

il materialismo della Chiesa antica e lo spiritualismo alessandrino<sup>281</sup>. E tuttavia, pur dichiarandosi talvolta per un continuismo materiale piuttosto spregiudicato, secondo cui Dio “riparerebbe” artigianalmente il corpo dell’uomo, ri-fondendo i corpuscoli di mercurio che lo compongono e che si conservano *post mortem* come indistinta massa potenziale (*De anima et resurrectione; De hominis opificio* 27) – il dito di Lazzaro, ad esempio, esistente *in potentia* anche quando il corpo sia decomposto –, ci pare che egli enfatizzi soprattutto, influenzato dal modello ascetico<sup>282</sup> e persuaso che l’uomo sia immagine di Dio non per il corpo, lo iato tra condizione terrena e condizione celeste. Il corpo spirituale, che risorgerà in perfetta unione con l’anima grazie al sigillo individuale che questa vi ha apposto, sarà infatti senz’altro qualcosa di più sottile ed etereo. Più precisamente, risorgerà a) in età adulta (altrove si dice però senz’età), il che, mentre reitera la condizione paradisiaca di Adamo, ma anche superandola (essendo quel Paradiso ancora un luogo di preparazione)<sup>283</sup>, conferma l’estraneità di quest’epoca all’idea della perfezione infantile; b) impassibile, cioè tanto privo di bisogni e libero dalla sofferenza da essere interiormente felice; c) assolutamente privo degli organi di generazione e nutrizione, pur posseduti da Adamo (ancorché con caratteri ontologici diversi) (*De hominis opificio* 17-21); d) più grande e più bello, avendo abbandonato le particolarità indottevi dal peccato. Sarà, in una parola, un corpo perfettamente adattato alla condizione risorta, e pertanto del tutto diverso dalla condizione carnale-peccaminosa cui allude la metafora chiave delle «tuniche di pelle» (*Gn* 3, 21), nelle quali si dovrebbe ravvisare bensì l’attestato della caduta in uno *status* biologico-sensibile, ma anche (seguendo Metodio, *De resurrectione mortuorum* I, 38-39, di contro all’identificazione origeniana delle tuniche col corpo *qua talis*) un elemento del disegno provvidenziale – che si tratti della sazietà sensibile grazie a cui l’uomo torna liberamente a Dio oppure dell’attitudine alla dissoluzione corporea (morte) come purificazione dal peccato<sup>284</sup>. Eppure, anche il fatto che il segno di un’esistenza perfetta, in quanto non-più-biologica, sia dato dall’assunzione di tuni-

281 Danielou (1953: 160-70); Thiede (1991: 93).

282 Ma un ruolo deve averlo giocato anche il terrore della disgustosa decomposizione cadaverica, come si evince dall’attribuzione delle eccezionali proprietà gloriose anche al corpo defunto della sorella Macrina (Bynum 1995: 84-86).

283 Danielou (1966: 171; 1954: 443).

284 Danielou 1967; Bertin (1991: 132 e 171, n. 33).



che gloriose e non dalla nudità plotiniana<sup>285</sup>, ci pare evidenzi a sufficienza l'estraneità della Patristica, anche della meno materialista, al puro spiritualismo. Nel subentrare alle tuniche di pelle, quelle gloriose-luminose, ossia le «vesti d'incorruttibilità» già simbolizzate dalla liturgia battesimale<sup>286</sup> annichiliscono non tanto il corpo fatto di terra e dotato di *aisthesis*, che infatti nel racconto genesiaco precede le tuniche, quanto esclusivamente la sua deformazione carnale-peccaminosa<sup>287</sup>.

Ora, che gli stadi dell'economia divina siano tre, come in Crisostomo (perfezione adamica->corruttibilità dell'umanità peccatrice->ripristino finale della perfezione originaria), oppure due (età del mondo della corruttibilità, indipendente dal peccato<sup>288</sup> -> età del mondo dell'immortalità), come in Teodoro di Mopsuestia (*In Gen.* 3, 7; *In ep. ad Gal.* 2, 15-16), ciò che non cambia – relativamente ai nostri interessi s'intende – è l'idea che il corpo spirituale sia, secondo l'esempio del Cristo risorto<sup>289</sup>, «brillante, glorioso ed elevato» (Gregorio di Nazianzo, *Orationes theologicae* 7, 21), superiore a quello terreno anzitutto per la sua incorruttibilità: e ciò – si badi bene – che esso venga avviato, stando alla resurrezione universale immaginata da Gerolamo, alla gloria o alla pena eterna (*Epistula CXIX ad Minervium et Alexandrum* 6).

### 9. *Continuismo come replica all'angoscia del cambiamento*

Secondo Agostino, con il ritorno di Cristo resusciteranno tutti gli uomini, quelli già sepolti come quelli ancora in vita (*De civitate Dei* XX, 20),

---

285 Danielou (1967: 357).

286 Danielou (1954: 437, 465).

287 Non molto diversa la posizione di Giovanni Crisostomo: pur informando il medesimo corpo psichico-terreno, come si evince dal fatto che Cristo risorto abbia mostrato le piaghe delle mani e dei piedi, il corpo spirituale va considerato un *novum* rispetto al corpo psichico e al dominio solo relativo che vi esercita lo spirito. In seguito all'unione dello Spirito Santo con la carne risorta dei giusti (ma anche i peccatori risorgeranno, però solo in vista della pena), prenderebbe forma un corpo che risulta più o meno glorioso a seconda del grado di giustizia acquisito (*Hom.* 41), forse «leggero, sottile, che viaggia rapido per i cieli» (*ivi*; «leggero e aereo» secondo Teodoreto di Ciro, *Epistula* 146), ma sicuramente pieno di inalterabile gioia in seguito all'integrale trasfigurazione spirituale della carne.

288 Cfr. Wickert (1962: 101-02), in contrasto con l'opinione, tra gli altri, di Vries (1958: 310-11).

289 Althaus (1972: 20).

tanto i buoni quanto i cattivi. Contrario sia all'idea di un'anima corporea (*De genesi ad litteram* X, 25-26) sia all'ipotesi origeniana di un *eidos* permanente del corpo nell'anima, e ormai svincolato da ossessioni antignostiche<sup>290</sup>, egli attribuisce all'anima senz'altro una separazione dal corpo e quindi una resurrezione dalla sua precedente condizione di "caduta" e "morte" (durante la vita cioè). E tuttavia, se non è più, come in vita, *rectrix corporis* e quindi al corpo strettamente connessa (*Contra Felicem manichaeum* II, 17), l'anima risorta ne subisce comunque l'attrazione, spintavi da un *appetitus naturalis* che solo la "seconda" resurrezione, quella del corpo cioè – essendo la prima una resurrezione puramente "spirituale" (*De civitate Dei* XX, 6-7) –, placherà definitivamente (*ivi* XIII, 20; *De genesi ad litteram* XII, 35). Ma che proprietà possiede questo corpo spirituale, qui risolutamente ascritto solo all'uomo risorto e nient'affatto al protogenitore (*De genesi ad litteram* VI, 19), il quale era sì *relativamente* immortale, ma terreno e animale, oltre che divenuto *necessariamente* mortale a causa del peccato?<sup>291</sup>.

Per le note influenze neoplatoniche e manichee meno contrario dei suoi predecessori al dualismo anima/corpo, implicito ovviamente in questa sorta di duplice resurrezione (*De spiritu et littera* XXIX, 51; *De civitate Dei* XX, 6, 2), Agostino non perviene però mai a una svalutazione del ruolo escatologico del corpo, ammettendo anzi, nel quadro dell'ammissione di una materia spirituale<sup>292</sup>, una perfetta continuità dei due corpi, il che, tra l'altro, spiega agevolmente anche la sua crescente fiducia nel valore miracoloso – e prolettico-metonomico rispetto alla resurrezione – delle reliquie. Visto che la resurrezione, il celeste *non posse mori*, deve ripristinare l'intera bellezza originaria dell'uomo (*Sermo* 243, 4), a risorgere sarebbe senz'altro il corpo terreno nella sua piena identità, con tutti i suoi organi, compresi quelli genitali e quelli interni. Anzi, questi ultimi, pur divenuti inutili sotto il profilo organico in seguito alla scissione tra nutrimento e alimentazione fisica<sup>293</sup>, troveranno un'imprevista funzionalizzazione estetica: saranno infatti oggetto di reciproca contemplazione,

290 Greshake-Kremer (1986: 214).

291 Il che significa che, se non avesse peccato, il primo uomo sarebbe passato direttamente (secondo la volontà di Dio) dal corpo animale a quello spirituale (*De genesi ad litteram* VI, XXIII, 34).

292 Bissels (1956: 249-50).

293 Ma Agostino sembra incerto: altrove infatti ammette che, se lo volesse, questo corpo potrebbe anche mangiare, pur senza averne davvero la necessità (*De civitate Dei* XIII, 22).

vista la perfetta trasparenza dei corpi risorti, tutt'altro che assimilati, dunque, a statue cave (*De civitate Dei* XXII, 12). Il corpo glorioso, nelle opere giovanili ancora considerato in modo quasi origeniano privo di carne e sangue, «semplice e luminoso [...], etereo» (*De fide et symbolo* X, 24), nelle opere mature, nel quadro della consueta esigenza di aggirare tanto il materialismo giudaico quanto lo spiritualismo origeniano<sup>294</sup>, viene talmente identificato col corpo terreno stesso, da essere definito addirittura carnale (*Retractationes* I, 17). A garantirne l'integrità materiale è una concezione della resurrezione come ricomposizione delle particelle materiali da cui era costituito in vita, e che Agostino considera integralmente restituite al loro legittimo possessore perfino nel caso-limite della frammentazione cannibalica. Non avvedendosi peraltro della conseguenza paradossale che se ne dovrebbe trarre, e cioè del fatto che, data questa restituzione della carne mangiata, se il mangiato risorge integro, non così il cannibale, destinato a risorgere allora più magro e quindi comunque diverso. Fanno eccezione a questa restituzione integrale, evidentemente perché ritenute meno nobili, altre mutevoli parti del corpo umano, tanto che Agostino si sente costretto a riconoscere che sarebbe «qualcosa di eccessivo e di indecente» resuscitare con unghie tanto lunghe quanto lo sarebbero se mai le si fosse tagliate! (*Enchiridion* XXIII, 20).

Siamo alle solite: identità ma diversità. Pur risultando, come corpo, affine a quello terreno e quindi altro dal puro spirito<sup>295</sup>, il corpo risorto, poiché debitamente sottratto a quel divenire organico che, anche a causa della corruzione conseguente al peccato dei protogenitori, viene invariabilmente considerato<sup>296</sup> come decadenza e perdita di identità, appare però trasfigurato in una dimensione statica e immutabile, ancorché non estranea, come già nel dettato paolino, a una sorta di differenziazione gerarchica<sup>297</sup>. È carne "spirituale", dunque, perché totalmente «soggetta allo spirito» (*De civitate Dei* XIII, 20; *Enchiridion* XXIII, 91), e non perché totalmente modificata nelle sue principali (?) proprietà ontologiche, le

---

294 Altermath (1977: 235).

295 Journet (1955 II: 879-80).

296 Bynum (1995: 101). Si pensi alla sua critica di ogni visione del mondo che prenda come paradigma la generazione spontanea, ad esempio di quella per cui la terra sarebbe creata coi suoi semi (ivi: 102, n. 162).

297 «Comparata est resurrectio mortuorum stellis in coelo constitutis. Stella enim ab stella differt in gloria, ut Apostolus dicit: sic et resurrectio mortuorum [...] Diversa lucebunt: sed omnes ibi erunt. Splendor dispar, coelum commune» (*Sermo* 132, 3, §3).

quali restano in larga parte intatte, a cominciare dalle coordinate spaziali, in assenza delle quali sarebbe evidentemente impossibile la prototipica palpabilità del corpo risorto di Cristo (*De genesi ad litteram* XII, 7, n. 18; *De civitate Dei* XXII, 15-16; *Epistula* 205, n. 2).

Ora, Agostino purtroppo non ci dice come convivano queste e altre “normali” proprietà ontologiche con proprietà eccezionali quali l’immortalità, la totale assenza di bisogni (*De civitate Dei* XIII, 20) e la perfetta contemplazione di Dio (*ivi* X, 29)<sup>298</sup>. Né chiarisce in che cosa consista la peculiare “qualità” che inerirebbe alla carne traslocata dall’«anima vivente» allo «spirito vivificante» (*De civitate Dei* XIII, 23), cioè dallo spirito, insufflato nel primo uomo, allo Spirito Santo, anticipato col battesimo e donato definitivamente col corpo risorto (*ivi* XIII, 24). Eppure la sua posizione può essere riassunta nei termini di un (relativo) continuismo. Una volta marginalizzate l’idea di una novità radicale del corpo spirituale, quella di un’entrata dell’anima nel corpo solo col peccato, come pure quella della natura già spirituale del corpo adamico, la tendenza maggioritaria in ambito teologico fino al XIII secolo sembra appunto consistere nel riconoscimento della continuità materiale e identitaria delle persone, e di conseguenza – cosa tutt’altro che secondaria – anche della gerarchia ecclesiale e morale determinatasi in vita. Una tendenza, anche iconografica, in cui non è pretestuoso vedere una sorta di reazione dottrinarica all’angoscia collettiva tardoantica per la consumazione, la frammentazione e l’eteroassorbimento: in breve per tutti quei misteriosi processi organici, intimamente minacciosi per l’identità personale, che presiedono alla morte ma anche al cambiamento in quanto tale, e dai quali comincerebbe a preservarci già l’eucarestia, «centrale per la salvezza, perché digerendola diventiamo indigeribili al processo naturale»<sup>299</sup>. Ora, quali che siano i gradi di perfezionamento che a seconda dei meriti spettano ai corpi spirituali<sup>300</sup>, quali che siano la veste e il colore loro spettanti in ragione del diverso grado di virtù e di *status* religioso (così Onorio Augustodunensis, *Elucidarium* III, qq. 81, 106, 116-118), è però solo nella loro essenziale identità col corpo terreno, con la carne, che secondo la Patristica i corpi gloriosi paiono tutelare davvero l’auspicata identità personale.

298 Cfr. Børresen 1969.

299 Bynum (1995: 111; cfr. anche 136).

300 Wicki (1954: 238-55). Ci sarà, secondo Ugo di San Vittore, «nei corpi di coloro che risorgono [...] una ragionevole ineguaglianza, proprio come quella che esiste tra le voci che si combinano in un canto» (*De sacramentis* II, 17, §15).

## 10. Anatomia “gloriosa”: alcune domande impertinenti

Ma la tesi cristiana di una resurrezione fondata su *una qualche* continuità tra corpo terreno e corpo spirituale è, ovviamente, tanto controintuitiva da dover ricorrere ai più spregiudicati paradossi concettuali. Cominciando dalla più volte ricordata identità nella diversità. Uguale infatti al corpo terreno, pena l’inspiegabile difformità rispetto alla fisicità apparente del Cristo risorto (*Lc* 24, 39 sgg.; *Gv* 20, 20 e 27; 21, 9 sgg; *Mt* 28, 9) e il venir meno dell’identità personale – evidentemente misurata sul criterio della continuità fisica –, il corpo risorto dev’essere però estraneo alle comuni leggi fisiche (gravità, impenetrabilità dei corpi, ecc.), pena, nuovamente, la difformità rispetto alle manifestazioni indubbiamente extrafisiche del corpo risorto di Cristo, che, converrà ricordarlo, attraversa i muri, le porte chiuse, ascende al cielo, appare e sparisce a piacere (*At* 1, 9-10; *Gv* 20, 26), ma anche l’insensatezza di una glorificazione che non comporti un sostanzioso perfezionamento.

Non stupisce che la millenaria controversia scaturita da questa ambiguità appaia facilmente (si fa per dire) risolvibile solo dall’orientamento francamente spiritualistico. Giovanni Scoto Eriugena, ad esempio, per il quale ogni ente individuale nella sua unità di anima e corpo consiste in una realtà eterna, pensa il corpo come una forma solo occasionalmente densa, dispiegata nella dimensione spazio-temporale e sensibilmente percepibile solo accidentalmente, cioè in seguito alla decadenza onto-esistenziale dell’originaria *imago Dei*, di cui il corpo spirituale era una parte integrante. Se apriamo i libri IV e V del *Periphyseon* [*De divisione naturae*], dedicati all’escatologia o *natura, quae nec creat nec creatur*<sup>301</sup>, vediamo, infatti, che l’uomo vi è definito, appunto come ogni altro ente individuale, come un’unione di corpo e anima tanto inscindibile (eterna) da valere anche dopo la morte, quando cioè le componenti materiali siano ritornate alla corporeità spirituale dei quattro elementi<sup>302</sup>, alle loro “idee”

301 Più esattamente alle tre forme del *reditus omnium in unum*, cioè delle cose materiali alle incorporee *causae primordiales* (ai concetti oggettivi posseduti dal dio creatore), dell’umanità intera al suo stato naturale progettato da Dio, degli eletti da Cristo a uno stato di deificazione.

302 Le parti solide alla terra e all’acqua, quelle sottili al fuoco e all’aria, ossia a elementi a loro volta definiti *corpora spiritualia* (*Periphyseon* III, 278, 31-37) in quanto posti a metà tra il corporeo e lo spirituale (Schrimpf 1992: 196), in quanto cristallizzazione di qualità di per sé puramente intelligibili (Bertin 1991: 148).

e cioè al loro «concetto oggettivo nella coscienza dell'uomo»<sup>303</sup>, pur senza mai emanciparsi dal controllo dell'anima, che sarebbe appunto in grado di richiamarli a sé. Perfino qui, però, l'autore ha in mente un corpo diverso da quello totalmente spirituale – “celeste” in quanto *simplex*, ossia non costituito dai quattro elementi e privo di organi sensori – degli angeli. Ben lungi dall'impegolarsi nell'ardua dimostrazione della continuità col corpo terreno, e propenso piuttosto a ridurre l'insistenza patristica sulla materialità integrale del corpo risorto a una mera forma di *condescensio*, Scoto ravvisa piuttosto nel corpo spirituale l'esito di una profonda trasformazione (cinque gli stadi previsti), evidentemente suggeritagli dalle metafore ciclico-naturalistiche care a Paolo e alla prima Patristica e modellata sulla corporeità originaria (ivi IV, 800ab), la sola «adeguata all'*imago Dei* come sostanza pensante»<sup>304</sup> e quindi spirituale già al principio. Infatti la corporeità spirituale (immortalità) è in Eriugena, nella sua genesi simultanea con l'anima, un dato e non un dono elargito, tanto escatologicamente quanto originariamente, da Dio (come, necessariamente dovrà pensare, con Agostino, gran parte della teologia latina, per cui il corpo creato è animale)<sup>305</sup>, è *uneidos* sostanziale e inerente all'anima che sopravvive – occultamente e immutabile<sup>306</sup> come garanzia di una presenza non frammentaria dell'anima nel cosmo, oltre che identico in tutti – nella natura post-adamica, senza però mai confondersi con la mutevole corporeità postlapsaria che vi si è “aggiunta”, col corpo «*non ex natura sed ex delicto* (ivi II, 571d), dovuto peraltro a una caduta che coincide con la creazione (col rifiuto della sua norma ontogenetica) ed è perciò solo concettualmente separabile da essa. Escluse sia la tesi della mutazione qualitativa del corpo originario sia quella della coesistenza di due corpi nel medesimo individuo (ivi IV, 803a), Scoto allude però – purtroppo senza i dettagli che sarebbero per noi della massima utilità – al fatto che il corpo fisico-biologico corruttibile (le già ricordate “tuniche di pelle” della Patristica greca), pur non essendo che una sovrastruttura, può e deve comunque essere “segno” del corpo interiore (ivi IV, 802a): un'assunzione che, come vedremo, è alla base, ora più dettagliata ora meno, di ogni filosofia della corporeità spirituale.

---

303 Schrimpff (1992: 213).

304 Bertin (1991: 82).

305 Ivi: 153-54, n. 2. «In tal modo la stabilità sostiene e controlla la totalità del processo, ivi comprese le sue devianze, e non il contrario» (ivi: 85).

306 Immateriale, indivisibile e impassibile come il primo e più elevato “veicolo” dell'anima procliano (ivi: 91 sgg.).

Ma veniamo agli stadi del *reditus* (cinque in uno schema ontologico e sette in uno di tipo noetico) reso possibile dalla trasformazione dialettica della morte, nel quadro della completa *divisio naturae*, da prova della devianza ad avvio del processo di conversione. Alla morte ossia dissoluzione del corpo fisico nei quattro elementi (primo stadio) succede la resurrezione quale riconnessione dell'anima col suo corpo corrispondente (secondo stadio), poi la *mutatio corporis in spiritum* (terzo stadio), intesa, non senza oscillazioni, come trasformazione ora in una *stabilis substantia*, ora nell'*intellectus*<sup>307</sup> e ora nel *corpus spirituale* (V, 876a). A risorgere sarebbe bensì un corpo, ma talmente tramutato nella forma spirituale – da intendersi come la «totalità dei contenuti che costituiscono la coscienza di una persona», il «concetto definitivo del valore e del disvalore della propria vita nel mondo spaziotemporale»<sup>308</sup> –, da non potersi dire neppure etereo, sebbene fosse già presente occultamente come *ratio* del corpo fisico (ivi V 993c-994a); un corpo, a quest'altezza, uguale a quello angelico (quarto stadio), androgino come lo sarebbe stato quello dell'uomo paradisiaco se non avesse peccato (ivi IV, 895a)<sup>309</sup>, e in seguito addirittura identico in tutti (quinto stadio), possedendo la medesima gloria – intesa non come “luminosità corporea” bensì come “purezza di contemplazione” – e il medesimo carattere asessuato (ivi V, 894-896)<sup>310</sup>, ossia la natura androgina (nel senso di sovrasessuale, s'intende, e non di ermafroditico) a cui Cristo, «prototipo che in sé opera la conversione o riassorbimento delle dualità onto-cosmologiche iniziate con quella della dualità dei sessi»<sup>311</sup>, risorge, prefigurando così la perfezione sovraformale umana in analogia

307 Inteso come concetto obiettivo, ossia come coscienza unitaria di sé e del mondo (ma assolutamente individuale per la sua relatività alle occorrenze della vita in ciascuno), ragion per cui ci sarebbero tanti concetti obiettivi del cosmo sensibile quanti sono gli uomini (Schrimpf 1992: 217, 221 in antitesi all'interpretazione “collettivistica” di Gregory 1977: 392).

308 Schrimpf (1992: 219).

309 Valorizzando l'influenza di Gregorio di Nissa su Scoto, Bertin (1991: 126; il secondo corsivo è nostro) può sintetizzare così la questione: «il pleroma dell'umanità doveva procedere nelle sue ipostasi secondo una modalità di moltiplicazione angelica, ma il suo processo è stato interrotto *ab initio* e la sua norma ontogenica [sic] *non è più che un'istanza retrospettiva la cui consumazione si trova ormai rinviata alla scadenza escatologica*».

310 L'essenziale della differenziazione sessuale conservandosi semmai nella compresenza, all'interno dell'anima, dei due sessi “spirituali” (*nous/aisthesis* come maschile/femminile).

311 Bertin (1991: 136).

con quanto fanno gli angeli. Spiegate le epifanie “maschili” del Cristo risorto unicamente come uno strumento necessario per la sua riconoscibilità presso i discepoli (II, 538a-539a)<sup>312</sup> e assolutamente non valutabile sulla scorta di categorie logico-empiriche che valgono per l’ordine empirico ma non per quello metafisico cui pertiene lo stato glorioso, il maestro irlandese si sofferma sul corpo glorioso-spirituale di Cristo (e quindi dell’uomo escatologicamente parlando): come perfetto medium dell’anima, esso diviene coestensivo all’intero cosmo (ubiquità teantropica) (V, 992ab), eccede ogni limitazione formale (compresa quella accidentale della sua nascita) (V, 896a) e spaziotemporale (II, 538c, 539c), risultando invisibile ai sensi umani (così va spiegato lo sparire non-spaziale del Cristo dagli occhi dei discepoli) (V, 894d-895a). Qui il corpo spirituale, indicando il totale riassorbimento e la perfetta trasfigurazione del corpo fisico, indica un corpo che è tale ormai solo di nome, coincidendo talmente (giusta la legge neoplatonica di traslazione dell’inferiore nel superiore intesa come risoluzione del particolare nell’universale e della molteplicità nell’unità)<sup>313</sup> con una sorta di *ousia* per nulla identificabile con gli accidentali aspetti materiali e con i componenti appartenenti ai quattro elementi del corpo visibile (*ivi* V, 5-6; 12-15; 36 e 38). Si ha un bel dire che il corpo inferiore non è annichilito dal superiore, ma vi è incluso, assumendovi la sua forma autentica e ontologicamente esaltata (V, 879a): di fatto, ciò che vale nella prospettiva greca a differenza di quella latina, il corpo si trascende in “qualcosa” che per la sua sovraformalità risulta totalmente “anestetico” (V, 902b), tramutandosi, giusta l’influenza di Gregorio di Nazianzo, in *anima*, indi in *intellectus* e infine in Dio stesso, così onnipresente (*ivi* V, 987bc). Insomma «non sussiste nulla che non sia spirituale e intelligibile» (V, 878d-879a), il che non può non soddisfare chi, in barba a ogni aspettativa continuistica, si sforza di disidentificare corporeità spirituale e corporeità sottile o eterea<sup>314</sup>.

Per quanto ritenuta eretica dalle autorità ecclesiastiche<sup>315</sup>, è naturale che la soluzione spiritualizzante, qui presentata in un suo esempio emi-

312 Come «altrettanti natali epifanici destinati a rivelare il suo stato resurrezionale» (*ivi*: 142).

313 *Ivi*: 145.

314 Non perfettamente coerente appare però il fatto che Scoto accosti allo spirituale il *liquidum* (V, 896 cd), potendo il fluido, come molti altri imponderabili, non essere del tutto sovraformale.

315 Come si evince dai pronunciamenti sia del Quarto Concilio Laterano (1215) – «tutti



nente, rappresenti sempre una forte tentazione. E non solo, com'è ovvio, negli Amaurici, il cui allegorismo sfocia nella negazione di qualsiasi realtà ontologica al corpo e, *more solito*, non tanto paradossalmente, anche nel libertinismo. E neppure solo nei Catari, dalla cui inimicizia per la carne, considerata una realtà maligna oltre che sinonimo di putrefazione, deriva l'idea che il corpo risorto sia un corpo spirituale tanto trasformato da trascendere ogni differenza (individuale, sociale, religiosa, sessuale), ma anche in tutti coloro che preferiscono un laconico inflazionismo ontologico al deflazionismo ontologico cui mette capo, pur tra mille incoerenze, il continuismo materialista. La linea prevalente nell'antropologia medioevale<sup>316</sup> resta, tuttavia, quella antignostica, da un certo punto in poi anticatara, intrapresa dall'escatologia scolastica<sup>317</sup>, ove troviamo infatti ribadita, pur nell'oscillazione tra il modello agostiniano-neoplatonico e quello aristotelico rispetto alla questione del rapporto anima/corpo<sup>318</sup> – si rammenti, inoltre, come nella Scolastica l'agostinismo, rettificando il dualismo platonico, postulò aristotelicamente una gradualità di sostanze, tutte di natura ileomorfica, che va dalla materia bruta fino alla forma pura, gradualità in cui ciascuna sostanza è materia rispetto a una forma superiore e viceversa forma per una materia inferiore<sup>319</sup> –, la rigorosa identità tra il corpo terreno e quello risorto<sup>320</sup>. Il che non toglie che si tratti di un orientamento che, mentre soddisfa sulla base di un concetto di *materia spiritalis* sorretto dalla dissimilazione di materia e corpo fisico e reso necessario a) dalla natura ileomorfica di ciò che è autenticamente sostanza, b) dalla *ratio individuationis* (un personalismo che sfocia nell'apologia scottiana della perfezione dell'individuo) di ogni essere<sup>321</sup>, la duplice esigenza di corrispondere al principio etico del carattere strettamente personale della responsabilità, garantendo la resurrezione solo a chi abbia mantenuta pura la propria carne<sup>322</sup>, e di preservare il giusto valore della passione

---

resusciteranno con i loro propri corpi individuali, cioè con i corpi che hanno adesso» (Denzinger 1957<sup>31</sup>: 200, 216) – sia del Secondo Concilio di Lione (1274).

316 Cfr. l'istruttiva disamina di Weber (1973: 125-267).

317 In generale: Wicki 1954; Heinzmann 1965; Weber 1973.

318 Ma si tenga presente che Aristotele, se fa dell'anima la forma del corpo, qualcosa di impensabile cioè senza il corpo, riserva comunque (*De gener. anim.* B 736b) alla parte attiva del *nous*, all'intelligenza una collocazione esterna rispetto al corpo.

319 Bissels (1956: 286).

320 Greshake-Kremer (1986: 217).

321 Bissels (1956: 241, 254, specialmente 259-60).

322 Eijk (1974: 152, 179).

anche carnale di Cristo, ripropone però l'angoscioso problema, non poi tanto diverso da quello che sembra assillare certa odierna metafisica<sup>323</sup>, di quali e quante siano le caratteristiche che informano un criterio di identità, e che nel nostro caso, costituendo la *veritas naturae humanae*, meriterebbero di risorgere.

a. *A chi spetta il boccone?* Cominciando dalla difficile obiezione del cannibalismo (Atenagora, *De resurrectione mortuorum* 5; Agostino, *De civitate Dei* XXII, 20), quale resurrezione spetta alla carne di un uomo inghiottita da un cannibale, o, peggio ancora, da una belva di cui eventualmente altri uomini si siano cibati? Se questa carne non gli venisse restituita, non vi è dubbio che risorgerebbe diverso, e tuttavia, se gli fosse restituita, sarebbe allora il cannibale a risorgere diverso perché privo della carne a suo tempo assimilata. Ed Eva risorgerebbe dentro Adamo, oppure Adamo risorgerebbe senza la costola? E così via, in uno stillicidio di contraddizioni a cui Tommaso metterà (relativamente) fine, stabilendo il ritorno al suo legittimo possessore non di tutta la materia, ma solo della *caro radicalis* prima posseduta (*Summa contra Gentiles* IV, 81): «non enim est necessarium [...] quod quicquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo: et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationali perfecta».

b. *A che età si risorge?* Forse all'età che ciascuno ha nel momento del trapasso, con la conseguenza assurda che a comporre la schiera dei risorti troveremmo individui eternamente decrepiti, accanto a fanciulli destinati a non diventare mai adulti? Forse tutti all'età fatidica di trenta o trentatré anni – l'età di Cristo, cui allude *Ef* 4, 13 come al modello sia della creazione di Adamo sia della ri-creazione del risorto –, con la conseguenza paradossale che quelli morti prima di quell'età risorgerebbero con un corpo che, nella migliore delle ipotesi, potrebbe dirsi solo relativamente loro, trattandosi del corpo che avrebbero avuto se fossero sopravvissuti fino a quell'età (ciò che presuppone, tra l'altro, uno sviluppo corporeo prefissato indipendentemente dal fatto che lo si viva o meno)?

c. *Trasfigurazione o ripristino?* Risorgeranno inoltre, stante il principio della continuità, anche i corpi malati e imperfetti come tali, oppure essi saranno perfezionati, con la conseguenza contraddittoria di non essere più, allora, rigorosamente i medesimi? Oppure bisognerà ingegnarsi per cercare di concepire una diversità che non sia lesiva della continuità più di

---

323 Cfr. Varzi (2001: 63-134).

quanto lo sia quella del neonato rispetto al seme? Lo stesso dicasi della dotazione organica dell'uomo: si potrà parlare ancora di continuità in presenza di un ripristino integrale di organi non più correlati a specifiche funzioni vitali?

d. *Quanto precisa questa identità?* A risorgere sarà l'uomo insieme al cibo che ha digerito durante la propria vita? Insieme a tutte quelle parti del corpo che sono normalmente soggette a mutazione ciclica (pelle, unghie, ecc.)? Con le medesime avversioni e allergie, e così via? E poi, la continuità consisterà semplicemente nel ripristino di tutte le particelle materiali, oppure anche nella loro precisa disposizione topologica<sup>324</sup>?

Quesiti tanto bizzarri da risultare superflui? Può darsi, ma di certo non più bizzarri del principio teologico che li suscita, e che costituisce fino a prova contraria il "cuore" della fede cristiana, né più esotici delle ipotesi controfattuali cui ricorre al giorno d'oggi l'analisi ontologico-analitica dei problemi identitari (che so: se l'anfora a mezzogiorno e l'anfora a mezzanotte siano o meno la medesima). E infatti a tali quesiti la teologia cristiana cerca di rispondere in vario modo a partire dal IV-V secolo, certo per lo più dichiarando sbrigativamente e anti-filosoficamente l'inintelligibilità del miracolo della resurrezione, o limitandosi a spostare il problema dalla situazione ancora terrena del primo corpo risorto a quella totalmente trasfigurata che lo attenderebbe alla fine del millennio<sup>325</sup>, ma talvolta anche – ed è ciò che più ci interessa – prospettando soluzioni che facciamo i conti, non senza pesanti contraddizioni, anche con le legittime aspettative del senso comune. Converterà, dunque, prestare attenzione a coloro che, lungi dal credersi assolti dichiarando che il corpo spirituale amplifica e fissa certe proprietà del corpo terreno – che siano sette come in Anselmo (*Proslogion* 25: bellezza, agilità, forza, libertà, salute, gioia e immortalità) o solo quattro (impassibilità, sottigliezza o penetrabilità, agilità, luminosità o bellezza) –, s'interrogano seriamente sui propri criteri di identità. E indipendentemente dal fatto che indulgano a un continuismo moderato, come nel caso di Pietro Lombardo, per cui il corpo spirituale ripete *in toto* quello terreno, pena un'inspiegabile perdita di materia, reintegrandone le *particulae* materiali disperse (*Sententiae in IV libris distinctae* IV, distinct. 43-50, specie 44, 3, §2), ma al tempo stesso lo emenda dai precedenti difetti (ma che fine fa, al solito, la presunta identità?), o

324 Si veda la summa anonima, Cod. Vat. lat 10754, edita in Heinzmann (1965: 52-59).

325 Eijk (1974: 188-89).

arrischino un continuismo spinto sino alle conseguenze più grottesche, come nel caso di Onorio Augustodunensis, che in tutta serietà afferma che quelli nati con due teste dovrebbero risorgere con due corpi, e quelli abortiti prima della gravidanza regredire ai genitori donde proviene la materia del seme (*Elucidarium* III, qq. 104-106).

11. *Il catalogo è questo: rigurgito, ricomposizione, inveramento del corpo ascetico*

Ma, anziché moltiplicare gli esempi e le relative contraddizioni, converrà verificare anzitutto quanto pesi sulla scelta del continuismo la concezione negativa dello sviluppo biologico, ritenuto comunque lesivo dell'identità<sup>326</sup>, tanto più quando al centro si ponga l'accrescimento dovuto all'assimilazione del cibo, ossia di qualcosa che, per la sua estrinsecità rispetto alla sostanza umana, pare universalmente indegno di eternizzazione (Pietro Lombardo, *Sententiae* II, dist. 30, 14-15). Il consolidarsi della tesi dell'irrelevanza del cibo ingerito permette anche una precisa risposta<sup>327</sup> alla questione già accennata, e altrimenti irrisolvibile, del cannibale. Per prima cosa, il suo corpo risorto corrisponderà infatti a quello posseduto originariamente, e quindi indipendente dalla carne umana ingerita, che si ritiene trasforma nel fuoco tanto poco quanto il legno che alimenta il fuoco si trasforma nel fuoco (*Liber Pancrasis*)<sup>328</sup>. Inoltre, come osserva Onorio Augustodunensis, la carne mangiata dal cannibale ritornerà a sua volta ai legittimi proprietari in forza della medesima integrità che si riconosce alla carne di Cristo, che viene ricevuta nella sua interezza dai cristiani, nonostante sia masticata e smembrata ogni giorno sulla terra (*Elucidarium* I, q. 183). Non resta che concluderne che la resurrezione comporta qui un "rigurgito" – e tanto peggio per l'integrità escatologica del cannibale!

Salta agli occhi l'irresistibile "carriera" della metafora della "ricomposizione" dei frammenti a scapito di quella organicistico-dinamica del seme: il corpo spirituale sarebbe cioè un corpo rigurgitato (letteralmente) dalle fauci della morte, donde anche la valorizzazione della derivazione di

---

326 Bynum (1995: 126).

327 Heinzmann (1965: 145-225).

328 Cit. in Bynum (1995: 127).

*mors* da *morsus* e del significato di *sarcophagus* come divoratore di *sar-cos*-carne. Ma che ne è dell'esatta ricollocazione topologica delle particelle materiali? Posto infatti che Dio possa ri-creare un uomo identico per numero a quello che ha avuto corpo e anima annientati dalla morte (come pensa un certo francescanesimo), si può dire che una statua sia la stessa quando è forgiata genericamente col medesimo materiale, oppure solo qualora la gamba e il braccio, ad esempio, siano ora costituiti esattamente dalla medesima porzione di materia<sup>329</sup>? Né un aiuto particolarmente significativo viene dal frequente ricorso della letteratura monastica del XII secolo, ossia dell'epoca – ricordiamolo – che costituisce «il vertice di una considerazione letterale e materialistica della resurrezione»<sup>330</sup>, a quelle metafore inorganiche (vesti, edifici, tabernacoli, polvere, ecc.) che meglio sembrerebbero garantire identità e continuità materiale rispetto a quella organica (e pur diffusa) del germoglio, debitamente reinterpretato come esatta replica del suo precursore. In definitiva: da un lato si vuole che il corpo risorto sia materialmente e numericamente identico a quello terreno: si pensi, per fare due esempi iconografici convergenti, sia ai bei corpi integri che resuscitano dal terreno negli affreschi orvietani di Signorelli (un particolare dei quali abbiamo messo in copertina), sia alle innumerevoli rappresentazioni di animali che, nel momento del Giudizio, vomitano le parti dei corpi ingoiati, rendendone così possibile il “riasssemblaggio”. Ma dall'altro non si sa poi come conciliare questa continuità con l'altrettanto necessario principio del perfezionamento.

E non basta. Come si concilia, infatti, il continuismo fisico con il culto delle reliquie, talvolta addirittura identificate col corpo di resurrezione? Più concretamente, con la pratica di eviscerare e bollire i cadaveri di santi ed eminenti uomini di Chiesa, di frammentarne le ossa per ricavarne reliquie utili a varie comunità? Pur consapevoli del fatto che ogni escussione logico-argomentativa dei “testimoni” cristiani del passato rischia di apparire superflua a causa del suo approccio palesemente anacronistico, cioè troppo “moderna” rispetto a chi si rifugia nel *credo quia absurdum*, o non vede alcuna incoerenza nell'affermare (Otto di Freising) che il corpo risorto è identico a quello terreno, pur se in possesso della capacità “spi-

329 Non a caso, Onorio sottolinea prontamente come, con la resurrezione, un piede non diventi un occhio e una mano un orecchio, più di quanto un uomo possa diventare una donna (*Elucidarium* III, q. 116).

330 Bynum (1995: 223).

rituale” di attraversare la materia e di agire nell’ubiquità (*Chronica sive historia de duabus civitatibus* VIII, 12-13 e 27), il meno che possiamo dire è che, ancora una volta ambigualmente, per il cristiano medioevale vi sono due forme corporee di santità: da un lato cadaveri la cui santità si esprimerebbe proprio nella resistenza opposta allo smembramento (morte), dall’altro corpi la cui frammentazione sarebbe (per così dire) “buona”, perché, seguendo norme rituali codificate, né li altera, né nuoce al loro valore, moltiplicandone anzi (le reliquie appunto) la miracolosa fertilità e rendendola condivisibile da più luoghi e persone. Non possiamo dimenticare, infine, che per molti agiografi medioevali a “provare” la resurrezione corporea sarebbero soprattutto le storie prodigiose relative al corpo ascetico dei santi<sup>331</sup>, nella cui natura eccezionale si avrebbe come un’anticipazione del destino escatologico del corpo: ecco il senso delle guarigioni miracolose e dell’estraneità ai comuni processi organici, di una bellezza e agilità tanto portentose da riflettere una già avvenuta unione dell’anima con Dio, dell’indifferenza al nutrimento e a ogni imbarazzante escrezione – il corpo ascetico gode, tutt’al più, di escrezioni inusuali, leggiadre e magari di efficacia terapeutica portentosa –, della sottrazione alle ordinarie leggi fisiche, ad esempio al destino di decomposizione, quanto meno nella parte e nell’arto che si sarebbero conquistati meriti speciali.

## 12. *L’ilemorfismo: risorsa suprema del continuismo*

Anche se sulla base di nuovi modelli esplicativi (rigurgito, ri-composizione, corpo ascetico), il continuismo prevale ancora sia sull’*escamotage* consistente nel circoscrivere la resurrezione alla sola *caro radicalis* presente nel seme, sia sulla tendenza spiritualista e spersonalizzante origeniano-neoplatonica, in molti casi – converrà ricordarlo – convergente con la tendenza (ovviamente giudicata eretica) a proiettare nell’al di là l’egualitarismo socio-sessuale invano cercato sulla terra. Ma non è più tanto al realismo materialistico che il continuismo ora s’ispira, quanto all’ilemorfismo aristotelizzante, in cui si ravvisa la garanzia dell’integrale salvezza della natura umana e nel contempo la cauzione ontologica del principio (anche di senso comune) secondo cui una differenza specifica non

---

331 Ivi: 220-25.

può non implicare anche una differenza numerica<sup>332</sup>. L'ontologia ilemorfica mette a profitto la metafora erotico-naturalistica del desiderio e dell'inclinazione (*inclinatio-ordinatio*) da parte dell'anima di ri-avere il proprio corpo. E con esso quella forma che, tacitando il desiderio, escluderebbe ogni ulteriore cambiamento, tant'è vero che in sua assenza l'anima sarebbe costretta a una *retardatio* del passaggio al cielo, quindi a un differimento della resurrezione come *quies* o *satietas*, completezza e perfezione<sup>333</sup>. Ma dell'argomento della completezza ilemorfica troviamo però, in un certo senso, due versioni: quella personalistica, secondo cui l'anima e il corpo mantengono anche *post mortem* una sorta di *affectio* reciproca, e quella impersonale, secondo cui l'anima – di cui, tra l'altro, si ipotizza, antiaristotelicamente, anche una sussistenza autonoma dal corpo –, pur completandosi solo quando torna a “informare” una qualche materia corporea, finirebbe comunque per dar vita a un'identità puramente formale, che prescinde cioè dal fatto che a essere informati dall'anima di Tizio e Caio siano esattamente il corpo terreno di Tizio e Caio.

Un esempio paradigmatico dell'ilemorfismo “personale” ci pare quello di Bonaventura<sup>334</sup>, per il quale la resurrezione è sì un evento soprannaturale, ma fondato pur sempre sul ripristino nel corpo spirituale dell'unione ontologico-funzionale (attestabile, come nesso di possibilità/realtà, in ogni sostanza creata e quindi anche in esseri spirituali quali gli angeli e l'anima umana) di materia e forma (e si tenga presente che Bonaventura ammette accanto a una materia corporea una immutabile materia spirituale, cui spetta unicamente la forma sostanziale)<sup>335</sup>. Da un lato, infatti, «l'anima è unita mediante l'*affectus* alla sostanza della carne che in precedenza aveva vivificato, perché non è completamente soddisfatta finché non le è congiunta, ovunque essa sia nascosta» (*Lectura super Sententias* IV, dist. 43, q. 5, conclusio). Dall'altro la materia, solo con la perfetta subordinazione finale all'anima, una volta cioè riformatasi la *forma corporeitatis* latente e bramosa di rivivere (*appetitus in pulveribus*) non meno delle agostiniane ragioni seminali (*ivi* IV, dist. 44, dub. 4; dist. 43, q. 5,

332 Ma è verosimile che, come osserva Alberto Magno, ogni scolastico sia inevitabilmente, anche se più o meno intenzionalmente, platonico quando considera l'anima in sé, e viceversa aristotelico quando la prende in esame come forma del corpo (Greshake-Kremer 1986: 224).

333 Bynum (1995: 245).

334 Cfr. Schmaus 1960.

335 Bissels (1956: 247).

conclusio), ottiene la *beatitudo* come *quies omnium desideriorum* (*ivi* IV, dist. 45, art. 1, q. 1). Se l'identità personale e l'integrità materiale sono così salve, sul modello del Cristo glorioso (*Breviloquium*, IV, 10, §1), non è chiaro però se la perfezione ontopsicologica del corpo spirituale consista nell'impassibilità e pienezza statica che spetta di diritto agli astri<sup>336</sup>, o, al contrario, in un'assoluta *agilitas* cui non sia estranea una superiore attività sensoriale (vista e tatto).

Inutile nascondersi che, ancora una volta, siamo al cospetto di una soluzione non meno ambigua della difficoltà che vorrebbe risolvere, di un argomentare per metafore e per contraddizioni semantiche che mira a intensificare la natura della fisicità terrena, senza mai renderla ontologicamente del tutto irricognoscibile. Come una spada resta una spada, né perde il proprio colore, quando sia lucidata fino a che non risplende (*Lectura super Sententias* IV, dist. 49, pt. 2. art. 2, sect. 2, q. 1), così il corpo terreno sarebbe certo potenziato in quello spirituale, ad esempio, per luminosità e colori, ma senza mai raggiungere quella trasparenza che lo renderebbe totalmente diverso oltre che inaccessibile alla percezione (*ivi* IV, dist. 49, pt. 2. art. 2, sect. 2, q. 1). Anzi, si dice che mantiene tutti i suoi precedenti organi «a motivo della perfezione» (*ivi* IV, dist. 44, pt. 1, dub. 2), sebbene l'assoluta *agilitas* di cui dispone – e in cui non si dovrebbe vedere tanto l'etero-inclinazione quanto l'immediata traduzione motoria dei voleri dell'anima – non appaia tanto l'opposto della stasi quanto il suo grado più perfetto (*ivi* IV, dist. 49, pt. 2. art. 2. Sect. 4, q. 2). Già a quest'altezza si può osservare che, pur avendo Bonaventura vita più facile della nostra nel conciliare perfezione e particolarità individuale, grazie a un'assiologia orientata a deflazionare le proprietà personali effettivamente individuanti (l'ermafrodita, per esempio, non resusciterebbe come tale)<sup>337</sup>, il suo generoso tentativo di far convivere la beatitudine offerta dalle *dotes* e la diseguaglianza residuale dovuta ai meriti (o demeriti) individuali – testualmente legittimata dalla differente luminosità astrale (*ICor* 15, 41) e dalle diverse dimore presenti in cielo (*Gv* 14, 2) – appare non meno problematico di quelli precedentemente esaminati.

Ma è un nuovo inquadramento ontologico, biologico e antropologico – quello aristotelico (quanto meno nel senso dell'Aristotele ormai emancipato dall'insegnamento platonico) – a primeggiare alla fine del XIII seco-

---

336 Bynum (1995: 251).

337 *Ivi*: 255-56, n. 108.



lo, culminante nella dottrina di Tommaso d'Aquino dell'unità sostanziale di anima e corpo quale immagine di Dio (quale senso avrebbe, altrimenti, il genesiaco «e vide che era buono»? ). Ora, se il corpo non è che una diretta estrinsecazione (*redundantia*) dell'anima (*Summa theologiae* 1a. q. 76, art. 3) intesa quale essenziale (e non solo accidentale) *forma corporis* (principio mutuato da Avicenna), è chiaro che la *perfecta personalitas* non può in nessun caso fare a meno della corporeità, che qui «la nascita dell'io avviene nello spirito, nell'anima e nel corpo»<sup>338</sup>, donde la tendenza, squisitamente cristiana (il cui culmine è Chardin) ad ascrivere all'uomo una responsabilità verso l'intera natura<sup>339</sup>. E che la corporeità non è un mero rivestimento accessorio e tanto meno un ostacolo per il compimento, bensì, giusta una tendenza ampiamente diffusa nella Scolastica<sup>340</sup>, la condizione stessa di possibilità di un incremento tanto estensivo quanto intensivo (per lo meno *a parte subjecti*) della beatitudine spettante all'anima separata, in cui si dovrebbe ravvisare allora, come dimostra appunto il suo durevole *appetitus* per il corpo, l'*esse* ma non l'*essentia* dell'uomo. Il corpo spirituale perfeziona dunque il corpo terreno, restituendone ogni dettaglio, ma nel contempo anche sottraendolo – stante il modello della materia prima, propriamente inesistente e inintelligibile senza la forma – sia a quella corruttibilità che gli cela Dio (*Expositiones in Job*, cap. 19, lectio 2), sia all'equivoca corporeità che mantiene nel sepolcro (il corpo separato dall'anima non ha, infatti, propriamente nessuna esistenza). Detto questo, cominciano anche per Tommaso i problemi. Anzitutto perché egli compromette la propria posizione ileomorfica dichiarando ambigualmente, da un lato, che l'anima non è un'entità autonoma, ma un'appendice che la morte ha innaturalmente separato<sup>341</sup> da quel corpo a cui desidera riunirsi (*appetitus naturalis ad corporis unionem*) appunto con la resurrezione, dall'altro che l'anima può già essere beata, e cioè godere della contemplazione di Dio, nella separazione dal corpo, che anzi

---

338 Krüger (1996: 221).

339 Ganoczy (1982: 22-24).

340 Weber (1973: 202 sgg.).

341 «Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram» (*Compendium theologiae* 151). «Si negetur resurrectio corporis, non de facili, immo difficile est sustinere immortalitatem animae» (*In epist. I ad Cor 15, 2*).

a rigore essa è “spiritualmente” già risorta in vita nella forma di una «remissio culpae, et novitas vitae per gratiam» (*Summa theologiae* II, 56, 2), capace cioè a tutti gli effetti di rinnovare l’esperienza corporea anche nell’al di qua. Se valesse questa seconda ipotesi, se cioè l’anima fosse incorruttibile per la sua natura intellettuale, Tommaso ricadrebbe in una «tendenza asimmetrica e sottilmente dualistica», poiché il corpo servirebbe solo al completamento (ontico), ma non alla costituzione della perfezione postmortale<sup>342</sup>, ragion per cui la resurrezione sarebbe «un’appendice, non il fine vero e proprio, bensì solo una conseguenza subordinata del fine»<sup>343</sup>.

Assai meno ambigua, *more solito*, la *pars destruens* della dottrina. Essa respinge per prima cosa a) il modello “naturalistico”, erroneamente suggerito dall’immagine paolina del seme, secondo cui la resurrezione andrebbe intesa come il semplice germogliare di una “virtù” già inscritta nella “polvere” in cui si dissolve l’individuo<sup>344</sup>, e ciò perché la natura, secondo l’insegnamento aristotelico (*De gen. et corr.* 338b 15-16) riproduce specie identiche, come lo è la pianta rispetto al seme, ma di certo non individui numericamente identici (*In 1Cor.*, cap. 15, lectio 5)<sup>345</sup>. La resurrezione, viceversa, non sarebbe che il potere divino di portare in atto quelle *notes* specifiche che rendono il corpo – il quale già le possiede, pur senza potersene autonomamente servire (*claritas, agilitas, subtilitas, impassibilitas*)<sup>346</sup> – “spirituale” in corrispondenza con un’anima ormai beatificata, pur se di qualità diversa in ciascuno a seconda del grado di gloria raggiunto. Ma significativamente respinto è anche b) il modello “artigianale” della statua riforgiata, la quale, non avendo esattamente la

342 Donde, in assenza di materia, l’impossibilità di dar ragione della sopravvivenza individuale, come suona un’obiezione di Nemesio (Bissels 1956: 282).

343 Herrmann (1997: 142, 147, 149, 158).

344 Nel giovanile commento alle *Sentenze* Tommaso si spinge però sino ad ammettere la sopravvivenza di una materia individuata anche dopo la separazione dell’anima, vedendovi lo sviluppo naturale di una potenzialità interna all’organismo.

345 Identità numerica, subitanità dell’evento e trapasso all’incorruttibilità sono appunto per molti autori gli argomenti-chiave sulla cui base si dimostra il carattere non naturale ma gratuito e sovranaturale della resurrezione (Weber 1973: 274-76).

346 Che queste quattro *notes* siano dedotte dalle quattro virtù cardinali o dai quattro elementi o, ancora, dalle quattro antitesi paoline (*1Cor* 15, 42 sgg.) – *in corruptio*->*impassibilitas, gloria*->*claritas, virtus*->*subtilitas, spiritualitas*->*agilitas* –, quel che è certo è che «grazie alla dottrina delle *notes* il teologo medioevale poteva dipingere una beatitudine che è tipicamente umana, pur senza essere situata nel puro regno di fantasia e nell’aldilà delle asserzioni teologicamente sostenibili» (ivi: 321).

stessa “forma” della precedente, pur essendo fabbricata col medesimo materiale, non potrebbe comunque dirsi a essa numericamente identica<sup>347</sup>. Quel che ne risulta è un continuismo il meno materialistico possibile: diversamente dalle cose artificiali, la continuità e identità numerica dell’essere umano dipenderebbero non dalla mera materia, bensì da quella forma (anima razionale) che, conservandosi nonostante la morte, si riunisce alla materia prima, la quale «esiste naturalmente solo sotto una determinata forma, cioè come *materia secunda*, ma resta ricettiva appunto per la nuova forma e quindi come *materia prima* per la nuova forma»<sup>348</sup>. Quanto poi ai dettagli (come al solito gustosi) dell’anatomia gloriosa, si può dire in estrema sintesi che il corpo spirituale dovrebbe risorgere in un’età intermedia tra pubertà e vecchiaia, sessualmente diversificato pur nell’assenza di ogni desiderio carnale, con una sua quasi completa dotazione sensoriale (eccezion fatta per il gusto, quanto meno se non nobilitato a funzioni superiori) e reintegrato di ogni sua caratteristica terrena (sangue, umori, perfino capelli e unghie, ancorché a fini esclusivamente ornamentali), compresa una normale tangibilità<sup>349</sup>. A questi tratti, in larga parte concepiti in analogia con quelli terreni, si aggiungono infine quelli specifici della condizione gloriosa, e cioè 1) l’agilità, che è grande ma non assoluta, muovendosi comunque il corpo nel tempo, ancorché per noi in modo impercettibile; 2) l’incorruttibilità, ma senza l’inerzia che spetta a una natura cristallina; 3) la sottigliezza, anch’essa non assoluta, poiché ciò che attraversa i muri non può non occupare una porzione dello spazio; infine 4) la luminosità, pur nel dubbio che possa non essere percepibile per gli uomini (diversamente dal caso del Cristo risorto), ma solo per occhi del tutto trasfigurati<sup>350</sup>.

Ancora una volta a interessarci sono qui le concezioni più realistiche e quindi più problematiche. Quegli ilemorfismi, ad esempio, che non accon-

---

347 Senza tener conto del fatto che a) l’uomo è successivo alla materia grezza di cui è fatto (questa avrebbe potuto essere diversamente modellata, dando perciò forma a un uomo diverso), b) la materia e la forma possiedono comunque altre rilevanti proprietà diverse (ad esempio l’uomo può dirsi bello, ma non la materia grezza di cui è costituito).

348 Weber (1973: 231).

349 Ancora una volta giustificata da quella del corpo risorto di Cristo, sulla base di una *forma mentis* che forse misconosce però l’ipotesi secondo cui la tangibilità del corpo del Salvatore non sarebbe se non la conseguenza accidentale della ridiscesa nella regione terrena (così, acutamente, Hamberger 1869: 55-56, n. 35, giudicando infatti troppo materialistica anche la corporeità celeste tomista).

350 Hulin (1983: 369-72).

tentandosi di un continuismo solo psichico e intimamente materiofobico<sup>351</sup>, convivono con l'oscillazione tra sovrannaturalismo e naturalismo (la cui soluzione più tipica, riassumibile nel vedere nella resurrezione l'esito *naturale* di una causa *sovrannaturale*, suonerà sempre piuttosto debole), tra un continuismo che elegge il corpo a complemento indispensabile, tanto personale quanto epistemico, dell'anima<sup>352</sup>, e un continuismo secondo cui invece il corpo, ricevendo le proprie *dotes* dall'anima come forma sostanziale, sarebbe (secondo Alberto Magno ad esempio) un'appendice relativamente superflua e dotata tutt'al più di luce riflessa. Una posizione, quest'ultima, che assegnando all'anima soltanto, come *unica forma corporis*, la garanzia identitaria, escluderebbe di fatto qualsiasi resurrezione del corpo, tanto più nella sua forma "equivoca" di cadavere<sup>353</sup>, determinando pesanti conseguenze sia per il culto delle reliquie sia per l'identificazione del corpo di Cristo sulla croce e nel sepolcro.

Nonostante l'apparente salvaguardia dell'uomo intero (anima+corpo), l'escatologia tomista, asserendo che «l'identità del corpo risorto è data unicamente dall'identità dell'anima»<sup>354</sup>, marginalizza di fatto il continuismo materiale, la cui ortodossia viene poi consacrata a Parigi nel 1277 e le cui articolazioni vengono approfondite soprattutto nella cultura francescana, intimamente insoddisfatta di un principio che, insistendo sull'anima come "forma" dell'uomo, assegna alla resurrezione una continuità "formale", una spettralità di certo inconciliabile con ogni ulteriore descrizione dello stato glorioso, ad esempio col *leit motiv* (da Agostino, *De civitate Dei* XXII, 19, fino a tutta la Scolastica) secondo cui a rendere più bello il corpo risorto del santo sarebbe proprio la presenza ultramortale delle sue gloriose cicatrici terrene. A meno che non si propenda per la soluzione, tanto anodina da risultare inconfutabile, del francescano Guglielmo de la Mare – che, per non sbagliare, pone sia una forma nella corporeità sia una qualche corporeità nell'anima separata<sup>355</sup> –, chi interviene nel dibattito sul corpo glorioso sarebbe tenuto ad assumere una qualche posizione circa il carattere unitario o plurimo delle forme che indivi-

351 Weber (1973: 238, 372, 379 sg., 385 sg.).

352 Bynum (1995: 268-69). Ma si ricordi che Duns Scoto esprime il proprio scetticismo sulla resurrezione, dichiarando l'indubbia inclinazione dell'anima al corpo già esaurita durante la vita.

353 Greshake-Kremer (1986: 229).

354 Ivi: 234.

355 Bynum (1995: 274).

duano l'essere umano, a dichiarare il proprio grado di tolleranza verso l'equivocità della definizione di "corpo" (con cui s'intende il corpo vivo, il cadavere, e il corpo risorto, ma anche una qualche imprecisata configurazione unitaria), e in generale verso una polivocità semantica da cui discende la superfluità anche della più volenterosa analisi logico-concettuale. Ma soprattutto a rivelare nella prassi argomentativa il proprio differente presupposto onto-antropologico: e allora non stupisce più che col medesimo concetto (quello di "corpo") si sia potuto indicare ora lo stadio finale e perfetto dell'esistenza, perfino sotto il profilo noetico<sup>356</sup>, ora un intralcio sulla via della *visio beatifica* dell'anima; ora un organismo privato delle sue funzioni fisiologiche, ora un essere in cui tali funzioni permangono addirittura perfezionate, pur possedendo una valenza puramente simbolica. Non stupisce, insomma, che ogni tentativo di anatomia gloriosa ricorra ad un lessico polivoco e oscilli tra l'ideale spiritualizzante e quello francamente "estetico", rivelando così *per accidens* la propria collocazione anche nel millenario dibattito sui controversi rapporti tra estetica e logica<sup>357</sup>.

### 13. *L'anima si materializza: l'invasione degli ultracorpi*

Ma è il dualismo greco, alla lunga, a prevalere sul materialismo proto-cristiano. Lo si constata più nella tarda Scolastica che non, come spesso si pretende, nella bolla *Benedictus Deus* (1336), nella cui soluzione all'ultima fondamentale controversia escatologica d'età medioevale (quella sulla *visio beatifica*) – l'anima separata dal corpo può immediatamente godere pienamente di Dio e ottenere così l'auspicata *quies* –, si potrebbe piuttosto vedere una soluzione di compromesso tra la teoria della beatitudine immediata *post mortem* e quella della beatitudine solo col Giudizio. Una cosa però è sufficientemente chiara: pur non escludendo affatto la possibilità di un'intensificazione della *visio* dopo il Giudizio<sup>358</sup>, la bolla non pare comunque aspettarsela dal corpo, i cui uffici e attributi tradizionali sono qui, per così dire, usurpati e anticipati dall'anima stessa. In breve, è

---

356 Come accade nonostante tutto in Tommaso, per il quale solo grazie al corpo si passerebbe dalla contemplazione dei principi universali a una conoscenza più individuale e differenziata.

357 Griffero 1998, 1999b, 1999c, 2001a, 2001b.

358 Weber (1973: 215-16).

l'anima che "prende corpo", si "materializza", facendo così sua gran parte della dotazione esperienziale ritenuta in precedenza un'esclusiva del corpo<sup>359</sup>

Ed è proprio a questa "terza via" (la materializzazione dell'anima) che dobbiamo ora prestare la nostra attenzione. Nel suo *De resurrectione* Egidio Romano, ad esempio, ritiene che chi crea dal nulla possa, a maggior ragione, preservare l'identità numerica, sufficientemente garantita dall'elemento formale, utilizzando qualsivoglia materia (qq. 1 e 3). Ne deriva che l'identità della materia è decisa esclusivamente dall'anima, per cui, come osserva paradossalmente Giovanni Quidort, con un esempio variamente ripetuto prima di Suárez e i cui presupposti teoretico-antropologici risalgono a Tommaso, se anche l'anima di Pietro risorgesse nel corpo di Paolo, sarebbe comunque Pietro a risorgere nella sua identità (anche materiale) numerica<sup>360</sup>. Non è un caso, del resto, che, presa alla lettera tale dipendenza del corpo dall'anima, si diffonda l'immagine popolare dell'anima come *homunculus*<sup>361</sup>, e che le sempre più frequenti storie di viaggi nell'aldilà (dal IX secolo innanzi) non possano fare a meno, pur di salvaguardare l'identificabilità della persona, di riferirsi a certi parametri necessariamente somatoformici dell'anima<sup>362</sup>. E del resto, perché mai si penserebbe che le anime, pur essendo degli spiriti incorporei, possano subire delle pene corporee, se non perché le si considera almeno relativamente corporee, in possesso cioè di un *habitus* potenziale di cui il corpo non è che l'atto (Roberto d'Angiò)? Perché mai altrimenti le si riterrebbe in possesso, in Purgatorio, di un corpo aereo (già Tommaso), o comunque di una forma tanto peculiare – di solito sferica e/o luminosa come una scintilla – da portare su di sé i segni, ad esempio sotto il profilo cromatico, del valore della propria vita terrena?

Un'oscillazione che si ripresenta emblematicamente in Dante, nella cui *Commedia* talvolta le anime sono "ombre" interinali tanto incorporee – che siano le larve dell'Inferno o le farfalle del cielo – da sfuggire a ogni tentativo di contatto («oi ombre vane, fuor che nell'aspetto!»; *Purgatorio* II, 79 sgg.), e talvolta però tanto "solide" da poter essere «dischiomate» (dunque pure forme ma provviste di capelli!) (*Inferno* IV, 22-36; XXXII,

---

359 Bynum (1995: 156).

360 Weber (1973: 239-40).

361 Ackermann (1962: 549, 564).

362 Bynum (1995: 278, 281, n. 8).

96-105). E senza con ciò escludere che vi subentrerà un corpo glorioso identico a quello terreno, come si evince dalla rassicurazione con cui Virgilio esorta Dante ad attraversare la barriera di fuoco: «Credi per certo che se dentro all'alvo / di questa fiamma stessi ben mille anni, / non ti potrebbe far d'un capel calvo» (*Purgatorio* XXVII, 25-27). Identificata la beatitudine non più con la fissità dell'atarassia ma con il moto rotatorio dell'amore, deposta altresì l'abituale coimplicazione di cambiamento e decadimento, Dante può ravvisare nel corpo spirituale-glorioso effettivamente un super-corpo («come la carne gloriosa e santa / fia rivestita, la nostra persona / più grata fia per esser tutta quanta [...] ch'è li organi del corpo saran forti / a tutto ciò che potrà diletterne»; *Paradiso* XIV, 43-45, 59-60), pur vedenvovi identificata la persona sin nei dettagli. Siamo, per scherzare un po', a una vera e propria invasione degli ultra-corpi: non esisterebbero, infatti, solo il corpo terreno e poi quello spirituale-glorioso, ma anche la sua "avanguardia" di rango inferiore, e cioè il corpo etereo quale involucro dell'anima nella fase interinale: un corpo la cui indispensabilità si spiega anche con i vincoli della rappresentabilità stessa<sup>363</sup>.

#### 14. *Il corpo metonimico (a pezzi)*

Ma, nonostante la ricorrente tentazione spiritualista, si può ben dire che in ambito cristiano «l'identità materiale è il problema della resurrezione come tale»<sup>364</sup>. Garantendo l'identità numerico-materiale del risorto<sup>365</sup>, in forza dell'ammissione di un *continuum* materiale-creaturale che esclude *a limine* l'ipotesi (fatta propria dai Catari) della reincarnazione e quindi dell'unità meramente accidentale di anima e corpo, la teologia non ha quindi mai potuto fare a meno di interrogarsi *naturphilosophisch* sulla "vera" natura umana<sup>366</sup>. Domandandosi, ad esempio, non solo se il vero corpo umano sia quello terreno o quello risorto, e se la resurrezione sia un even-

363 Donde forse l'assenza del Purgatorio in quanto tale dalle prime rappresentazioni pittoriche ispirate alla *Commedia* (ivi: 306, n. 102).

364 Weber (1973: 219).

365 Come dice Bonaventura (*Breviloquium* VII, 5), «necesse est, quod idem corpus numero resurgat, alioquin non esset resurrectio vera».

366 Un esempio per tutti può essere il costante riferimento all'elemento luminoso (bello per antonomasia e quindi divino o quanto meno espressione del divino), parzialmente identificato nella cosmologia medioevale con quella *quinta essentia* di cui sarebbe costituito il cielo più alto, ossia il *caelum empyreum*.

to naturale o francamente miracoloso, ma anche se a sopravvivere alla morte, nella loro inclinazione naturale a ri-avere l'anima, siano le *rationes seminales* presenti nella materia o delle più indeterminate attitudini materiali, infine se l'identità (pensiamo a Tommaso) riguardi solo la *caro radicalis* (*caro secundum speciem*) ricevuta dai genitori o anche quella che dipende da elementi accidentali quali il nutrimento e la crescita (*caro secundum materiam*). Oltremodo significativo è inoltre che, per ovviare all'interdetto aristotelico circa l'irripetibilità di ciò che è *idem numero*, a una qualche differenziazione strategica ricorrono un po' tutti i sostenitori della resurrezione come continuità fisico-numerica, chiamando in causa, ad esempio, un'azione estranea nel suo carattere eterno alla successione temporale-creaturale. Ma delle due l'una: o Dio vuole (e fa sì) che il corpo spirituale sia spazio-temporalmente identico a quello terreno (=identità individuale-numerica)<sup>367</sup>, o lo forma con una materia diversa (migliore) da quella posseduta in vita (=identità *solo* di tipo).

Ebbene, proprio a questa scelta obbligata (quanto meno per noi) cercano di ovviare nel tardo XIII secolo Enrico di Gand e Duns Scoto, appellandosi al principio della *forma corporeitatis*. Richiamandosi cioè a ciò che, mentre costituisce la sola giustificazione del culto delle reliquie e dei martiri, cioè di corpi o frammenti di corpi di cui s'attende la resurrezione (in caso contrario la reliquia non sarebbe "realmente" il santo), possa anche rettificare l'intellettualismo tomista, ponendo nella materia stessa una certa *inclinatio* a sopravvivere in quel corpo e non in un altro. Inutile dire che la pratica delle reliquie riveste per il nostro tema un interesse del tutto particolare, segnalando icasticamente la centralità escatologica non solo del corpo ma addirittura di ciascuna delle sue parti, le quali non fanno altro, a ben vedere, che rappresentarne microcosmicamente il potere e l'integrità nonostante le mutilazioni<sup>368</sup>. Non compiono cioè se non un miracolo metonimico, ratificando così tra l'altro anche la concezione secondo cui tutto ciò che occorre al cadavere, dissezionato per motivi religiosi (in seguito scientifici) o conservato nella sua integrità (per la crescente speranza nell'immortalità naturale o quanto meno in una *prolongatio vitae* di tipo medico), si rifletterebbe sulla persona stessa. Di qui una

---

367 Ma, allora, come conciliare questa posizione con quella più materiofobica di un Braulio di Saragozza, secondo cui solo alcune parti del corpo fisico di Cristo sarebbero ascese in cielo?

368 Bynum (1995: 317).



giustificazione metafisica della varietà delle pratiche funerarie come pure il diffondersi del rito – quasi un’anticipazione dei primi esami autoptici in campo medico (praticati per la prima volta a Bologna nel 1280) – consistente nello squarciare il corpo dei santi, metterlo a bollire e smembrarlo, sia per cercarne fin nelle viscere il segno della santità – nel folklore come nella trattatistica dotta spesso individuato nell’impressione che i cadaveri dei santi continuino a vivere, come proverebbe la continua crescita in essi di unghie e capelli! –, sia per ottenerne delle reliquie, in conformità con una pratica (*mos teutonicus*) applicata a nord delle Alpi anche ai corpi di re e nobili.

### 15. *Le dotes: un’estetica ultraterrena*

Quale che sia la natura del corpo risorto – che sia in perfetta continuità col corpo individuale, parzialmente o totalmente trasfigurato, oppure tramutato in una sorta di anima relativamente materializzata –, si può dire che nel millennio che separa Tertulliano dalla *Legenda aurea* l’elemento corporeo o quanto meno quello psicosomatico restino escatologicamente centrali. Non più totalmente identificato con la caducità organico-temporale, e promosso quale indispensabile sposo dell’anima a garante dell’identità e di quanto essa implica di peculiare della condizione terrena (gerarchie sociali e morali comprese), il corpo con le sue doti “estetiche” caratterizza dunque necessariamente tanto la santità in vita – si pensi, ovviamente, alla valorizzazione della sensorialità presente in molta mistica, specie femminile – quanto lo stato spirituale-glorioso della resurrezione, ritenuto, come più volte si è detto, ora formalmente identico a quello terreno, ora indubbiamente perfezionato<sup>369</sup>. Insomma, secondo i teologi cristiani noi siamo non solo le nostre anime, ma anche i nostri corpi e i nostri desideri<sup>370</sup>. La gloria appare così non l’antitesi, bensì il perfeziona-

369 Mechtild von Magdeburg dice, ad esempio, che i nostri corpi risorti saranno corpi umani, ma attraverso di loro l’anima risplenderebbe come l’oro risplende attraverso un cristallo e il loro movimento sarebbe tanto rapido da percorrere spazi anche estesissimi alla velocità del pensiero (ivi: 338-39).

370 Ne è un esempio la riaffermazione della continuità tra corpo defunto e corpo risorto in un tomista come Caetano (Nieden 1997: 202-10), per il quale il corpo di Cristo risorto (immortale, impassibile, capace di assumere varie forme) è sia carnale quanto lo era prima della morte, sia (paolinamente) spirituale, essendosi con la resurrezione la beatitudine (precedentemente riservata alle facoltà superiori dell’anima) ormai propagata

mento salvifico della natura e perciò anche del corpo reale nella sua interezza<sup>371</sup>, la cui bellezza naturale-materiale si limita in certo qual senso a essere escatologicamente potenziata<sup>372</sup>.

È vero, infatti, che al corpo spirituale dovrebbero mancare – mai condizionale fu maggiormente d’obbligo! – tutte le funzioni vegetative che comportino una qualche indigenza, alla luce di una reinterpretazione solo allegorica dei numerosi luoghi scritturali in cui indubbiamente si accenna, per contro, al mangiare e al bere, al dormire e perfino al generare celeste: luoghi cui si è palesemente ispirato un certo materialismo sia cristiano sia musulmano. Ma è ugualmente un corpo in piena attività, con una propria specifica sensorialità, in cui rientrano – dovendosi limitare l’elenco ai sensi che abbiano in cielo un qualche corrispettivo oggettivo – il tatto, ossia ciò che, nella linea Aristotele-Tommaso, definisce l’essere vivente, ma quasi altrettanto certamente anche la vista e l’olfatto, e forse perfino il linguaggio e l’udito, se è vero che la comunità dei beati si presenta come la “società della comunicazione” per antonomasia. È un corpo, inoltre, che mantiene anche la propria specificità sessuale (pena la perdita d’identità) e ritrova persino, giusta la promessa lucana (*Lc* 21, 18), i capelli perduti, quanto meno per numero se non per lunghezza! (*De civitate Dei* XXII, 19)<sup>373</sup>. Un corpo, in sintesi<sup>374</sup>, che riassume la propria eccezionalità nelle quattro principali *dots* normalmente ascrittegli.

a) Il corpo spiritale sarebbe impassibile, nel senso del *non posse pati* e tanto meno *mori*.

b) Ma anche sottile, in quanto, in una dimensione che presuppone l’annullamento di ogni discrepanza tra spirito e materia, sarebbe totalmente permeato dall’anima, e quindi libero di darsi o meno alla tangibilità fisica, nonché in grado di penetrare altri corpi. Se ne evince che il corpo glo-

---

anche al corpo e in un certo senso stabilizzata ben oltre la condizione solo provvisoria della trasfigurazione.

371 «Cum natura humana secundum omnem sui partem et secundum omnes corporales sensus tam interiores quam exteriores sit a Deo formata, decens est, quod in illa beata vita secundum omnes tales sensus ipse laudetur» (Agostino Trionfo di Ancona, *De resurrectione*, t. 8., cit. in Weber 1973: 256, n. 471).

372 Per quanto segue cfr. Weber (1973: 254-63).

373 «Capilli sunt ad decentiam et ad operimentum corporis [...] constat enim decentius esse caput quando est sub capillatura quam sub calvitie, quia capillatura est de perfectione naturae, calvitie de diminutione, quia privatio est» (Alessandro di Hales, *Quodl.* d. 65 m 3).

374 Cfr. Weber (1973: 314 sgg.).

rioso può dunque coesistere con altri corpi, ma solo se questi ultimi non sono a loro volta gloriosi<sup>375</sup>, e comunque solo grazie a un ausilio soprannaturale, valendo in caso contrario, rigorosamente, l'identità tra il corpo e il suo spazio specifico.

c) È inoltre agile, nel senso che la sua "materialità", liberata di ogni *gravitas*, si scoprirebbe immediatamente attiva, rapidissima, sebbene nel senso non tanto del *nunc* atemporale quanto del *tempus imperceptibile*.

d) Infine sarebbe chiaro, apparendo – ma è incerto se solo agli altri trasfigurati o a tutti indistintamente – luminoso e bello nei suoi colori quanto una gemma preziosa.

Per farla breve: nella fisiologia gloriosa suggerita dall'escatologia cristiana, e nella fattispecie dalla letteratura quodilebetale medioevale, al corpo spirituale non sembra mancare proprio nulla di ciò che conta esteto-logicamente per l'uomo, pare cioè essere sottolineata l'identità di corpo terreno e corpo glorioso: un punto, questo della continuità di uomo terreno e uomo risorto, cui tiene fede nei più recenti pronunciamenti la Chiesa Cattolica<sup>376</sup>, ma su cui, da sempre, si cercò di impostare un'escatologia ecumenico-sincretica, che non vede sostanziali differenze, quanto alla credenza nella resurrezione dei corpi, tra pitagorismo, ebraismo, cristianesimo e islamismo.

## 16. Problemi identitari

È fuor di dubbio che questo criterio d'identità fondamentalmente tridimensionalista, enfatizzando prevalentemente la continuità corporea (se non addirittura sensoriale) piuttosto che quella *solo* psicologica, appaia implicitamente lusinghiero per chiunque abbia a cuore l'autonomia assiologica e (perché no?) disciplinare dell'estetica. Un argomento di ordine "estetico" attestabile ancora, a metà Ottocento, nella monumentale *Philosophische Dogmatik* di Weisse, che possiamo qui scegliere, quasi fosse una *pars pro toto*, come esempio del costante, anche postillumini-

375 Come osserva Tommaso (*Summa theologiae*. IV 44, q. 2, a 2, ql. 4), «penetrari ab alio corpore est ignobilitatis; quae omnino a corporibus gloriosis aberit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul».

376 È il caso di Johannes Reuchlin (1517: 104-07). Ad es. Giovanni Paolo II, *Tertio millennio adveniente*, 1994.

stico, interesse speculativo per il nostro tema. Ebbene, due sono le premesse fondamentali del suo discorso: anzitutto l'imprescindibilità del *Leib* per ogni persona, che sia creata o divina (Weisse 1862 III: 144), in secondo luogo il fatto che la glorificazione della natura umana, avviata con l'incarnazione, non sia se non la premessa di una futura e perfezionata corporeità (pneumatica ossia spirituale), di una corporeità che sia, cioè, conforme a Cristo<sup>377</sup> anziché alla carne caduca dell'uomo terreno (ivi: 139, 141, 705). A garantire tale glorificazione corporea, che costituisce fuor di dubbio «per ogni creatura il compimento e il vertice di ogni esistenza nel mondo», mettendo finalmente in sintonia esistenza corporea ed esistenza spirituale (ivi: 705), sarebbe la presenza, in ogni essere umano fin dalla nascita, di un germe pneumatico della corporeità immortale, nella quale del resto, se non fosse “caduta”, l'originaria corporeità finita si sarebbe normalmente trasformata, seguendo una legge naturale analoga a quella della metamorfosi della crisalide in farfalla (ivi: 141). Ma anche nella condizione postlapsaria tale germe si svilupperebbe in modo organico nella corporeità naturale, anche se solo grazie alla rinascita della personalità prodotta dallo spirito e, soprattutto, in virtù della futura catastrofe cosmica, con conseguente regresso al caos originario e rigenerazione del mondo. Weisse stesso non si stanca però di sottolineare come questa cosmica spiritualizzazione della materia del mondo non necessiti di una descrizione scientifica che sia, nella sua dipendenza da un insuperabile dualismo, capace di materializzare quel “germe” (secondo la tradizione: etere, spirito nervoso, corpo etereo, corpo eterico dell'anima; ivi: 693, 712, 714).

Il fraintendimento è [...] quello dualistico, come se lo spirito, l'anima, la potenza spirituale, psichica, fossero in grado di agire sul corpo solo attraverso organi corporei già formati, già sviluppatasi [...] Ha certo una sua correttezza dire che in nessun momento della sua esistenza l'anima è del tutto priva di corpo. Ma la sua corporeità, nello stato del sonno mortale, non va rappresentata come un organismo autonomo e di sua peculiare proprietà. Si tratta piuttosto solo della universale relazione sostanziale che ha con la corporeità la sfera d'esistenza cosmica da cui la corporeità è sgorgata, di un “*Rapport*” (ivi: 715).

---

377 E fra l'altro anche, giusta la natura corporea tanto dell'inizio quanto della fine delle vie di Dio, alla condizione adamica prelapsaria.

Quanto a questo *Rapport*, a questo «miracolo del rinnovamento della vita» reso possibile dal «nocciolo vitale dell'individualità organica» (ivi: 722), pur essendo già insediato nella vita terrena, non potremmo farcene propriamente alcuna chiara rappresentazione, ma unicamente – e con ogni precauzione – delle immagini analogiche (magnetismo vitale, ecc.) (ivi: 732). Si tratterebbe comunque – e qui sta il punto – di qualcosa che garantisce «una identità sostanziale tra il corpo di resurrezione e il corpo terreno; ovviamente non per quanto concerne le componenti materiali, che già nell'attuale corpo terreno sono implicate in un processo di costante mutamento e trasformazione, bensì per quanto riguarda la *forma*, ossia il nocciolo della specificità personale» (ivi: 726-727): forma per spiegare la cui peculiarità, cioè «l'*individualità infinita* della personalità spiritualmente rigenerata» (ivi: 728), Weisse si richiama a una impronta fisiognomica del carattere ma soprattutto all'ambito estetico, giacché, proprio com'è particolarmente evidente in ambito estetico, lo spirito personale può esercitare un potere sulle sostanze corporee facendone un perfetto veicolo espressivo esterno (ivi: 730-31).

(a) *De dicto/de re*. Peccato, però, che il fulcro dell'argomento continuista sia costituito da un'asserzione identificante di cui non è possibile non diciamo una lettura *de dicto*, ma neppure una ben più tollerante e unificatrice lettura *de re*. Pur non avendo difficoltà ad affermare un'identità nella diversità, visto che «l'abbondanza dei *nomina* non implica una corrispondente moltiplicazione dei *nominata*; richiede solo una certa cautela nella scelta delle parole, poiché lo stesso oggetto può soddisfare descrizioni diverse in momenti diversi della propria carriera»<sup>378</sup>, la lettura unificatrice (*de re*) ci pare comunque impotente rispetto alla troppo ingente differenziazione ontologica, alla vera e propria moltiplicazione degli enti, implicata dal discorso sul corpo risorto, del quale non si sa quale sia il predicato rispetto a cui sarebbe possibile affermare che il corpo sepolto (x) è identico a quello risorto (y).

(b) *Identità diacronica*. La controversia sul corpo glorioso rappresenta ovviamente un caso estremo dell'annoso e ben più diffuso problema dell'identità diacronica, ossia della persistenza (o meno) nel tempo di un ente nonostante l'inevitabile mutamento e la conseguente introduzione di elementi di discernibilità. Se infatti fosse vero che ogni differenza qualitativa comporta una differenza anche numerica, e che quindi, per citare nuova-

---

378 Varzi (2001: 80).

mente un esempio arcinoto, l'anfora alla sera non è propriamente la stessa anfora al mattino, a maggior ragione se ne dovrebbe concludere che il corpo sepolto e quello glorioso sono due corpi diversissimi, diversi non solo per la proprietà temporale ma per ben più sostanziali proprietà ontgnoseologiche. Non resta che una possibilità: quella di ravvisare nelle proprietà principali dei due corpi in successione delle proprietà relativamente non essenziali (e tra loro compatibili) di un qualche stabile nucleo sottostante, il quale potrebbe cioè avere proprietà (anche molto) diverse in momenti successivi, esattamente come le ha normalmente in base a punti di vista diversi.

(c) *Quadrimensionalismo*. Il fatto che la persona abbia prima un corpo terreno e poi un corpo spirituale, con tutto quello che ne consegue, non sarebbe, in definitiva, più sorprendente della circostanza per cui, ad esempio, il medesimo quadro può essere bello per qualcuno e brutto per qualcun altro. Ciò perché è ben possibile pensare che due proprietà diverse di un ente – posto che si accetti di passare qui dal tridimensionalismo al quadridimensionalismo, ossia a una concezione per cui gli oggetti, in qualche modo assimilati agli eventi, si protrarrebbero non solo nello spazio ma anche nel tempo –, ne designino due parti temporali (il corpo “che è terreno”-> il corpo “che è spirituale”), così come normalmente si ammette delle sue parti spaziali, ad esempio che uno stesso armadio possa essere marrone all'esterno e bianco all'interno. La conseguenza di tale ipotesi è quella per cui il corpo  $x$  su cui stiamo riflettendo sarebbe una sorta di corpo-evento, dotato cioè di parti temporali, e segnatamente di una che è rappresentata dal corpo carnale-terreno e di un'altra che è rappresentata dal corpo spirituale-glorioso. Ma qui sorgono altre difficoltà. A meno di non considerare la resurrezione come una metamorfosi progressiva nei cui passaggi intermedi lo stadio raggiunto dal corpo sia sempre rigorosamente simile sotto il profilo qualitativo agli stadi del corpo nel momento immediatamente precedente e in quello immediatamente successivo, si può dire che anche il criterio (puramente intuitivo) del nesso di continuità (qualitativa e spazio-temporale) che in altri contesti sembra risolvere il rompicapo della “nave di Teseo”<sup>379</sup> risulti qui radicalmente violato. Infatti qui non sono in gioco (soltanto) la ricomposizione temporalmente differi-

---

379 In breve: la nave di Teseo è quella che ha visto sostituiti tutti i suoi pezzi con pezzi nuovi, o quella ricomposta altrove nell'ordine originale con i pezzi asportati dalla prima?

ta di un ente e la preservazione della mera identità materiale (un problem a che pone la circostanza, ad esempio, che la creta di cui è fatta l'anfora al mattino sia rimodellata nella forma di un piatto alla sera), bensì una non meglio precisata identità pur nella quasi totale trasmutazione ontologica dei materiali componenti e nella radicale diversità di forma e funzione.

(d) *Entia successiva*. Il nostro corpo glorioso è piuttosto un ente la cui trasformazione non esclude un "salto" (non per niente è un miracolo!), che presuppone cioè una sorta di esistenza intermittente, e che potrebbe dirsi lo "stesso" corpo con la medesima verosimiglianza (o inverosimiglianza) con cui si dice, ad esempio, che è la medesima festa quella iniziata in un certo luogo al mattino e quella terminata altrove giorni dopo. Niente di male, naturalmente, per il filosofo che voglia leggere la controversia di cui ci occupiamo nei termini di un sequenzialismo radicale<sup>380</sup>. Questi è pronto, cioè, ad ammettere che, se già tutti gli enti sono a rigore individui fittizi ed *entia successiva*, anziché degli esseri dotati di una propria individualità e persistenti nel tempo, a maggior ragione lo sarà quel corpo che prima è terreno e poi spirituale, e che non può dirsi identico in un senso più sostanziale di quanto si possa dire che una certa squadra di calcio è la medesima pur nella continua sostituzione dei suoi membri. Certo, per accogliere quest'ipotesi occorre licenziare senza rimpianti il mondo vertiginosamente privo di idee platoniche del Funes borgesiano, infastidito, com'è noto, dal fatto «che il cane delle tre e quattordici (visto di profilo) [abbia] lo stesso nome del cane delle tre e un quarto (visto di fronte)»<sup>381</sup>.

E l'analisi potrebbe proseguire, risultando però forse sovradimensionata, quanto a strumenti logici e criteri epistemici, rispetto a un argomento (non solo ma anche) di fede. Ci si potrebbe forse accontentare di osservare che tutto dipende in gran parte dal «grado di tolleranza con cui ammettiamo che un oggetto possa cambiare senza cessare di esistere»<sup>382</sup>. In fondo, persino quando la moglie si lamenta con gli altri dicendo del marito che "non è più quello di una volta", lo dice solo ed esclusivamente perché egli è per lei evidentemente pur sempre rimasto per molti e rilevanti aspetti proprio quello di una volta.

---

380 Per questo approccio ai problemi identitari, cfr. Varzi (2001: 126-30).

381 Borges (1974: 91).

382 Varzi (2001: 131).

## 17. Conclusione

Ma qui ci fermiamo, non prima di aver ricordato che la controversia millenaria sul corpo glorioso non termina, ovviamente, con la fine del Medioevo. Non prima di aver segnalato, ad esempio, che neppure Lutero, nonostante consideri la resurrezione una radicale trasmutazione di per sé impossibile per la semplice forza naturale della nostra anima (ciò che spiega una corporeità priva di difetti terreni), se la sente di abbandonare del tutto la tesi secondo cui è il corpo a rinascere, anzi perfino il cadavere – ma non la “carne”, un termine ritenuto troppo grossolano dai tedeschi. Non propende, cioè, per la tesi dell’immortalità (abbracciata viceversa dagli orientamenti, più legati all’umanesimo, di Zwingli e Calvino, il quale comunque ammette l’identità di corpo terreno e corpo risorto), insistendo piuttosto sul fatto che l’eterico *geistlicher Leib*, con cui il risorto vivrà in Dio dopo un adeguato *interim* concluso dal risveglio dell’anima e del corpo, è sì un nuovo corpo, nato dalla decomposizione di quello vecchio e mortale, e tuttavia a questo ancor sempre in tutto e per tutto identico. Le cose cambiano invece nella successiva dogmatica protestante, al centro della cui escatologia troviamo la fede nell’immortalità dell’anima. E tuttavia, nel definire il luogo *postmortem* dell’anima – individuato in un cielo suprafisico ma necessariamente corporeo, giacché «*corpus esse non posse, nisi in loco et spacio tali, quod aliquo modo ambiat et circumscribat corpus. In vacuo enim simpliciter, corpus esse non potest*»<sup>383</sup> –, anche l’ortodossia deve parlarne come di un *corpus spirituale*, di uno spazio diverso da ogni altro ancorché non riducibile a una mera rappresentazione umana. E lo deve fare, inoltre, perché al premio (*resurrectio gloriosa*) e alla punizione (*resurrectio ignominiosa*) non può non partecipare anche il corpo come strumento e organo dell’anima, e non un nuovo corpo o un corpo formato da una materia totalmente altra, bensì proprio il corpo terreno, anche se fornito di proprietà nuove<sup>384</sup>, delle quali al corpo dei dannati resta solo ovviamente l’*incompactibilitas*. Ma soprattutto nell’escatologia postillumistica e nella tutta intramondana teologia liberale ottocentesca<sup>385</sup>, per le quali, in forza di una sorta di inconsapevole neoelleni-

383 Così Hieronymus Zanchi cit. in Kunz (1980: 53).

384 Stando all’elenco più ricco, quello di J. Gerhard: *spiritualitas, immortalitas, impassibilitas, claritas, firmitas, formositas, agilitas, subtilitas, illocalitas, invisibilitas, impalpabilitas* (ivi: 65, n. 155).

385 Ma anche nella dogmatica cattolica, disposta a certificare la resurrezione tutt’al più di



simo, dimentico del fatto che la resurrezione dovrebbe essere pur sempre il compimento di *questo* mondo e di *questa* vita<sup>386</sup>, l'idea stessa di un corpo spirituale, presa alla lettera e non come simbolo di qualcos'altro<sup>387</sup>, non è che un anacronistico retaggio mitologico, se non addirittura un elemento indegno della ragione (è emblematico che sia il Kant dello *Streit der Fakultäten* a ricordarci che nessuno ama il proprio corpo fino al punto di volerselo trascinare dietro per l'eternità).

È questo il quadro della progressiva «degenerazione della speranza neotestamentaria nella resurrezione»<sup>388</sup>. Segnalate le relative eccezioni, ad esempio il recente interesse per la resurrezione del corpo come *nova creatio ex nihilo*<sup>389</sup>, oppure la ritematizzazione del corpo sottile nell'ambito dell'esoterismo e dello spiritismo a cavallo tra XIX e XX secolo<sup>390</sup>, il fenomeno cui assistiamo è indubbiamente quello dell'abbandono progressivo di ogni residuo realismo giudaico e protocristiano in favore di un'escatologia largamente demitizzata e sempre più oscillante tra idealismo materiofobico e materialismo finitistico (dove la fede in un certo millenarismo politico o nel progresso come evoluzione spirituale-divinizzazione del cosmo): un'escatologia per la quale tutto ciò che è corporeo-materiale meriterebbe una totale *annihilatio*<sup>391</sup>, contando eventualmente solo la sopravvivenza dell'*ego*. Davanti agli occhi abbiamo l'irresistibile "carriera" di un neognosticismo allegorizzante, o semplicemente reticente, che a malapena può dirsi ancora cristiano – se è vero, come osserva icasticamente un teologo anglicano, che «il cristianesimo è la sola religione che renda giustizia all'ambito fisico. Le altre interpretazioni spirituali della vita lo trattano come qualcosa di illusorio o, nella migliore delle ipotesi, di superfluo»<sup>392</sup> –, e a cui solo l'eterodossia teosofico-esoterica cercherà

---

sensi "superiori" quali la vista e l'udito (Pohle-Gummersbach 1960: 715).

386 Harnack (1964: 187).

387 Un approccio al nesso morte-corpo del tutto inconcepibile per chi, come Kessler (1985: 282 sg.), afferma che la resurrezione è una forma qualitativamente e radicalmente nuova di realtà, che a differenza degli stati di questo mondo non è un essere per la fine e per la morte, bensì – abbastanza paradossalmente – un "essere dalla morte" e "a partire dall'aldilà della morte».

388 Thiede (1991: 100).

389 In autori come Cullmann (1964<sup>3</sup>: 29) e Jünger (1971: 57 sgg.). Come sintetizza Thielicke (1946: 100): «resurrezione: è la tomba che viene forzata (ma quella stessa tomba che prima si è utilizzata); immortalità: è la tomba negata».

390 Si veda il pionieristico lavoro di Mead 1919.

391 Escribano-Alberca (1987: 118).

392 Temple (1915: XXX).

di porre un freno, ora mantenendo vivo quanto meno il ricordo del millenario sogno del pensiero occidentale di una diversa corporeità (sottile, spirituale, appunto), ora aprendosi a certe suggestioni dell'escatologia orientale (si pensi all'insospettabile apertura di credito verso la reincarnazione in Troeltsch come pure all'odierno sincretismo *new-age*). Non che si voglia qui sminuire la profonda diversità su questo punto che sussiste tra il monismo realistico cristiano e il dualismo spiritualista dell'Induismo.

A cominciare dal fatto che, mentre il corpo spirituale occidentale non è mai un'entità indipendente, bensì una sorta di purificazione del corpo grossolano, congelata con la resurrezione in una forma immutabile, priva di funzioni organiche e univocamente destinata a una vita intellettuale in unione con l'anima, il corpo sottile orientale pare piuttosto un nucleo interno al corpo grossolano, da cui si allontana con la morte, per poi tornare a reincarnarsi in altri embrioni; un nucleo che è soggetto tanto durante la vita quanto dopo la morte a crescere e a decrescere a seconda del nutrimento di cui dispone, e che in ultima analisi è provvisorio, non accompagnando affatto l'anima nella vera liberazione finale<sup>393</sup>. Esistono indubbiamente delle eccezioni. Per lo yoga taoista, ad esempio, a divenire immortale sarebbe proprio il corpo spirituale, «costituito dalle energie che si sono consolidate nel corpo fisico e nei corpi energetici»<sup>394</sup>, e tuttavia il corpo sottile delle filosofie orientali è, proprio perché sensorialmente (ma non quantitativamente) sperimentabile, per lo più soltanto uno stadio intermedio tra il corpo fisico e quello cosmico (mediante il quale, soltanto, l'individuo entra in contatto con l'universo); uno stadio che, costituendo propriamente «un veicolo per la trasformazione dell'energia»<sup>395</sup>, è bensì assolutamente necessario attivare e utilizzare (ecco il tema, nell'induismo, del risveglio dei chakra o, più in generale, dei centri energetici, occultamente esistenti o faticosamente producibili che siano) se si vuole conseguire un più profondo sviluppo interiore, ma resta comunque un anello dello sviluppo mistico scarsamente identitario.

Ma è un fatto che queste (e altre) pur profonde differenze appaiono assai meno evidenti, convergendo in una direzione ora realistica ora spiritualistica, ogni qual volta si presti attenzione alle figure marginali ed ete-

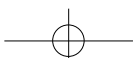
---

393 Hulin (1983: 377-78).

394 Mann-Short (1990: 77).

395 Ivi: 45.

rodosse di entrambi i sistemi religiosi (Swedenborg e il Buddismo ad esempio), a riprova dell'esigenza universalmente umana di acquisire (per la scienza) una più differenziata concezione ontologica della materia e (per i credenti) la fede in una salvezza trasmortale non solo della coscienza ma della propria intera identità psicosomatica. E, del resto, a cos'altro mai allude, in ultima analisi, la tesi originariamente religiosa del corpo spirituale per chi sfugga a un'ottica religioso-confessionale e non cerchi una consolazione a buon mercato nel principio tanto ingenuo quanto dogmatico secondo cui *the best is yet to come*? La discussione sul corpo risorto non è stata per noi, infatti, che lo spunto per cominciare a riflettere su quell'innegabile dimensione scientifica della corporeità che la tradizione ha chiamato "spirituale".



## CAPITOLO SECONDO

### MATERIE “SOTTILI”: ALLA RICERCA DI UN *TERTIUM QUID*

#### 1. *Corpi mistici: la Chiesa, il Re, i santi*

Urge, a questo punto, un ampliamento del contesto. Si tratta, infatti, di seguire le tracce del nostro tema (il “corpo spirituale” o “sottile”) al di là del “corpo risorto” o “glorioso”, verificandone la pressoché inevitabile emergenza – ecco la tesi – ovunque si sia imposta l’esigenza di mitigare il rigido dualismo platonico con l’ipotesi di un *tertium quid*, di un “medio” né del tutto materiale, né del tutto spirituale – qui si situa, ad esempio, la tradizione agostiniana, non del tutto tacitata dal tomismo, della *materia spiritualis*, coi suoi campi d’applicazione privilegiati (materialità sottile dell’anima e corpo sottile angelico) –, detto altrimenti con un “pluralismo ilico” che prevede una certa materialità “sottile” (che si chiami pneuma, *ochema*, etere, quinta essenza, spiriti medici, fluido elettrico, ecc.), ma del quale, implicando temi spesso intrecciati (talvolta addirittura all’interno del medesimo sistema metafisico), non sarà qui possibile dare un ordinamento rigorosamente cronologico. Per quanto utile, anche la volenterosa classificazione del pluralismo ilico a suo tempo suggerita<sup>1</sup> non è che un tentativo approssimativo di razionalizzare un labirinto di speculazioni intricate e per lo più disorganiche, per cui non abbiamo ritenuto di potercela cavare a buon mercato inserendo questa o quella ontologia sottile in una delle opzioni classificate<sup>2</sup>.

1 Poortman (1954-67 I: 17-83; 1967: 195-99).

2 In sintesi: a) materialismo monistico, b) materialismo dualistico (se tutto è corpo, anche esseri speciali come Dio, gli angeli e l’anima hanno una corporeità ancorché sottile), c) pluralismo teosofico-antroposofico (a parte Dio, che è puro spirito, tutto il creato ha una materia o una materia sottile), d) tricotomia neoplatonica (ma anche cristiana e indiana), per cui l’anima è spirituale ma non è escluso che possa accompagnarla una certa qual materia sottile o che possa avere peculiari qualità spaziali, e) rigido dualismo cartesiano, f) spiritualismo assoluto (berkeleyano-indiano).

Ampliamolo, dunque, questo contesto. La prima nozione che viene alla mente, in questo senso, è quella teologica di *corpus mysticum* (e, prima ancora, di *caro mystica*), in cui “mistico” allude, etimologicamente, a un “mistero”, ossia a un’azione che il “sacramento” è o quanto meno svela, ma che al tempo stesso pure nasconde<sup>3</sup>. Nella storia della Chiesa si è soliti indicare, sulla scorta del corpo di Cristo, ontologicamente diverso ma anche dipendente dal corpo morto sulla croce<sup>4</sup>, e dell’indissociabilità di realismo ecclesiale e realismo sacramentale, in un primo tempo solo 1) l’eucarestia, poi anche 2) il corpo ecclesiale, ossia la comunità cristiana o Chiesa, unita non più moralmente che fisicamente, del resto, proprio dall’eucarestia<sup>5</sup>, e prima definita con metafora paolina<sup>6</sup> “corpo di Cristo”. Prevedibili, di conseguenza, gli effetti di polivocità anche nella medesima pagina<sup>7</sup>: una situazione ulteriormente complicata dalla frequente sinonimicità in ambito patristico di “corpo spirituale” (o “corpo intellettuale”) e “corpo mistico”<sup>8</sup>, in larga parte spiegabile col fatto che “corpo mistico” allude pur sempre a una comunità *post mortem* che vede “collettivizzate” le proprietà individuali del corpo glorioso, sancendo definitivamente il nesso tra l’incarnazione di Cristo, la rinascita dell’uomo nel corpo di Cristo (nel primo e nel secondo senso: comunione sacramentale ed ecclesiastica) e il suo finale corpo spirituale. Ma l’intreccio in ambito teologi-

3 Così esemplarmente in Algero di Liegi (*De sacramentis* l. 1, cap. 5): «sacramentum et mysterium in hoc differunt, quia sacramentum signum est visibile aliquid significans, mysterium vero aliquid occultum ab eo significatum. Alterum tamen pro altero ponitur [...] ut sit mysterium occultans et occultum, et sacramentum signans et signatum» (PL 180: 753b).

4 Più in dettaglio: il corpo è mistico (Lubac 1949: 83-106) come presenza, memoriale, anticipazione, e cioè perché 1) nascosto sotto delle apparenze materiali che lo “significano”, perché 2) simbolo ripetuto quale anamnesi rituale dell’evento assolutamente unico del corpo del Salvatore effettivamente immolato, infine, perché 3) pegno simbolico e prolessi efficace (“tipo”) del futuro compimento del grande corpo o Chiesa di cui Cristo sarà il capo. Cfr. anche ivi: 12, 118, 319.

5 La seconda accezione, divenuta canonica persino in ambito laico (Kant, ad esempio, definisce *corpus mysticum* la sottomissione di tutti gli esseri ragionevoli alla legge morale), è attestabile occasionalmente nel XII secolo (Pietro Lombardo) e più stabilmente dal XIII secolo (ivi: 135, 137 sgg.).

6 Fuor di metafora: l’eucarestia come principio mistico e vitale trasformerebbe effettivamente i credenti in un solo “corpo” (quanto meno sotto il profilo interiore).

7 «S’insegnerà per esempio, tradizionalmente, che bisogna trovarsi all’interno del corpo di Cristo per ricevere in modo degno il corpo di Cristo» (Lubac 1949: 114, citando Ivo di Chartres, Isidoro, ecc.).

8 Ivi: 25 sgg.

co tra le varie accezioni di “corpo” è troppo labirintico perché lo si possa qui riassumere. Ci basterà dire che il “corpo spirituale” che qui ci interessa, anche nel contesto più strettamente teologico, non è sicuramente quello che, per semplice analogia da un lato col *corpus naturale* o materiale e dall’altro con le società umane, indica, prima della Riforma, il *corpus generale Ecclesiae*, e di cui Cristo sarebbe, appunto, il *caput spirituale et mysticum*, detto altrimenti «il corpo di Cristo significato [e insieme nascosto; NdA] dal sacramento»<sup>9</sup>.

E neppure ci occuperemo qui dello sdoppiamento della corporeità regale, di una concezione cioè per certi versi già classica ma soprattutto divenuta funzionale allo sviluppo tardomedievale della struttura corporativa e organica della società, pensata sempre più spesso mediante personificazioni angelomorfe. Intanto, perché molto si è già scritto<sup>10</sup> sulle ragioni per cui il pensiero politico europeo poté pensare, massimamente dal XIV secolo e con particolare concretezza nella giurisprudenza Tudor, che il sovrano possedeva accanto al corpo naturale (l’individuo regale) anche un corpo eterno o mistico (il Re o la patria, perpetui quanto, in precedenza, il corpo mistico della Chiesa)<sup>11</sup>. E poi perché l’idea che la “corona”, tradotta in un’entità sovraindividuale e invisibile, in un supercorpo immortale, sull’esempio non a caso già patristico della Fenice (immortalità e androginia), sia una *dignitas* che non muore nell’individuo in cui provvisoriamente si incarna, dunque un corpo collettivo angelomorfo, più precisamente un corpo in cui, analogamente a ciò che accadde nell’Adamo prelapsario e nel Cristo risorto, individuo e specie coesistono, certamente deve molto alle speculazioni di ontologia sottile che stiamo tematizzando, ma altrettanto certamente non vi dà un contributo filosofico originale extrapolitico.

<sup>9</sup> Ivi: 318.

<sup>10</sup> E con risultati probabilmente insuperabili (Kantorowicz 1957).

<sup>11</sup> In breve: la teoria dei due corpi del re emerge dalla traslazione nel discorso giuridico-politico sia della tradizionale duplicità cristologica sia della convinzione (mediata dalla riscoperta dell’eternità del mondo aristotelica) dell’immortalità dei generi e delle specie separate. Attraverso l’idea dell’inalienabilità del demanio e dell’impersonalità e “immortalità” del fisco, attraverso l’ipotesi religiosa di un’inerenza dello Spirito Santo nel sangue reale e quella ermetica secondo cui l’anima dei principi è costituita da una sostanzialità più sottile del normale, viene configurandosi una compiuta teoria del legittimismo dinastico, di cui è facile pensare l’efficacia, ad esempio, nello sventare i pericoli di ogni interregno.

Non meno suggestivo è il tema del corpo dei santi, ovviamente speciale, visto il loro essere membra di Cristo e quindi intercessori degli altri uomini. È quello che pensa Tommaso, infatti a sua volta sottoposto a una tribolazione *post mortem* quanto meno imbarazzante. Le testimonianze ci dicono infatti che «i monaci di Fossanova vigilarono con estrema cura il corpo di san Tommaso d'Aquino, morto nella loro abbazia l'anno 1274, e alcuni mesi dopo lo fecero bollire per separare le ossa dalla carne; poi staccarono la testa dal tronco per farla custodire a Priverno – la città più vicina – dove uomini armati vegliarono su di essa notte e giorno»<sup>12</sup>. Il culto delle reliquie<sup>13</sup> converge qui con la convinzione, prima popolare e poi dottrinale, della corporeità incorruttibile dei santi, di una *virtus* eccezionale che vi si manifesterebbe in vario modo. Sinteticamente: tenero come quello di un fanciullo e apparentemente solo addormentato, di per sé indecomponibile e circondato da un inspiegabile profumo (a patto che ci si dimentichi, strategicamente, degli aromi di cui era imbottito il corpo stesso o quanto meno il sepolcro!), deposto in una tomba dalla quale spesso gocciola un rivolo d'olio (simbolo di una forza vitale inesauribile) e riversante la propria santità sul luogo occasionale della morte, segnato da stimate e fattosi fisiologicamente più conforme a Cristo, troppo bello (troppo per non essere un santo!) e in possesso di una non meglio precisata natura luminosa (anche nel momento del trapasso), visivamente simboleggiata dal nimbo o aureola e spiegata, analogamente alla *gratia lacrimarum*, come esito di una eccezionalmente anticipata *visio dei* beatifica, il corpo del santo pare godere anche *post mortem* (a volte soltanto) di un alone decisamente soprannaturale, irradiare una luce misteriosa in virtù dell'assunzione anticipata delle *dotes* (*impassibilitas, claritas, agilitas, subtilitas gloriae*) con cui saranno equipaggiati i corpi risorti.

Per quanto rilevante come tassello indispensabile del «meraviglioso fisiologico»<sup>14</sup> che caratterizza il Medioevo, non è neppure però di questa percezione sensibile della santità – cui subentrerà una fede più elaborata e astratta – che vogliamo ora occuparci, ma della controversia, difficilmente sopravvalutabile, intorno al corpo eucaristico.

12 Vauchez (1989: 431).

13 Ne abbiamo già trattato: cfr. *supra* cap. I, §§ 11, 14.

14 Vauchez (1989: 445, e in generale 427-45).



## 2. *Il corpo eucaristico: presenza reale e manducatio spiritualis*

Si tratta, infatti, di un capitolo assolutamente fondamentale (come e più del battesimo) dell'idea cristiana<sup>15</sup> di una trasformazione già terrena del corpo materiale in corpo spirituale<sup>16</sup> grazie a strumenti preparatori evidentemente a loro volta già corporeo-spirituale. Di questa millenaria controversia sacramentale, tematizzata peraltro sempre più vigorosamente a partire dall'XI secolo, intendiamo affrontare ora soprattutto l'interpretazione realistica, quella cioè più adatta a suscitare problemi squisitamente ontologici (tanto di stratificazione quanto di sopravvenienza), lasciando da parte i tentativi recenti, metaforici e quindi demitizzanti, di spiegare la trasformazione in termini non fisici ma, ad esempio, di relazione con la comunità, di elevazione a una sorta di sostanzialità non generica ma personale, o anche di validità performativa. La concezione del corpo eucaristico come corpo spirituale presuppone, ovviamente, l'idea che una certa azione, esclusivamente sacerdotale, possa determinare una trasformazione della materia e, di conseguenza, "regolarizzare" l'altrimenti miracolosa onnipresenza di Dio. Nell'*esca corporalis*, ad esempio secondo Ambrogio, si nasconderebbe dunque "oggettivamente" un corpo spirituale (Ambrogio, *De mysteriis*, PL 16: 408-09)<sup>17</sup>, a condizione, naturalmente, che intervenga la parola di Dio, la quale, avendo creato dal nulla, a maggior ragione può con la consacrazione operare un'autentica metamorfosi ontologica (*De sacramentis* IV, 15), trasformare il pane e il vino del sacrificio in un *corpus spiritualis* e in un *sanguis spiritualis*, e quindi compiere qualcosa di ben più impegnativo, benché impercettibile sul piano fenomenico, di un semplice mutamento di funzioni.

È evidente che l'intero ambito problematico suscitato dal consolidarsi del simbolo eucaristico, un simbolo unificante ed esclusivista del complesso mondo tardo-medievale<sup>18</sup>, ha molto in comune con quello già esa-

15 Un simbolo «in nome del quale per centinaia di anni e ovunque in Europa la gente visse e morì, gli eserciti si misero in marcia, i corpi vennero tormentati o controllati attraverso un ascetismo autoimposto» (Rubin 1991: 1).

16 Quanto meno di una metamorfosi psicosomatica del temperamento, come suppone Hamberger (1869: 158, 285), sulla scorta di Garve.

17 Courth (1995: 176).

18 Antitetico cioè, rispettivamente, alla disseminazione del divino implicita nel culto delle reliquie e delle immagini sacre come pure al tendenziale superamento della distinzione tra Chiesa e mondo laico.

minato del “corpo glorioso”, anzitutto perché anche la controversia circa *l’hoc est corpus meum*<sup>19</sup>, pur nella relativa diversità dei problemi che suscita<sup>20</sup>, vede su due fronti opposti i “realisti” e i “figurali”. Per i primi l’eucarestia è la presenza reale della carne e del sangue di Cristo, il che non dovrebbe stupire più di quanto non faccia la creazione della carne di Cristo nel ventre di Maria pur in assenza del seme. Così nel IX secolo Pascasio Radoberto nel *De corpore et sanguine domini* (PL 120, 267-350)<sup>21</sup>, che dalla perfetta identità tra il corpo eucaristico e quello storico trae inoltre l’idea che il sacramento non sia se non la replica dell’immolatio di Cristo. Di contro a questa tesi, che capitalizza il rifiuto, espresso a suo tempo già dalla prima Patristica antignostica, della concezione meramente anamnesticca dell’eucarestia in favore di quella secondo cui, grazie allo Spirito Santo, il modello (il corpo di Cristo) è pienamente presente anche nella copia<sup>22</sup>, i “figurali” sostengono la riduzione “segnica” del sacramento, ragion per cui lo spirituale contenuto nel corporeo sacramentale (così il monaco Ratramno, sempre nel IX secolo; PL 121: 135, 164 sg.) è soltanto la figura o il “pegno” del vero corpo di Cristo, chiamando in causa una trasformazione non reale-ontologica ma solo spirituale. Questa controversia tra chi identifica immagine e cosa (realismo) e chi vede nella prima esclusivamente il segno di una cosa assente (simbolismo) investe l’ontologia complessiva del mondo franco-germanico, vedendo poi il prevalere della seconda opzione (ad esempio nell’XI secolo con Berengario di Tours), ma in ragione non solo del privilegio agostinianamente attribuito al significato, alla *res* sacramentale, rispetto al significante materiale, il cui senso, antropocentrico ed ecclesiologico, sta tutto nel rinviare a un invisibile al di là di sé<sup>23</sup>, ma anche – in un certo

19 Cristiani 1968; Mirbach (1998: 17-121).

20 Dalla natura della trasmutazione sacramentale alla natura della presenza di Cristo, dalla definizione temporale della trasformazione alla concomitanza o meno di carne e sangue, dal nesso tra Dio e la materia agli effetti miracolosi della Messa, dalla frequenza dell’accostamento al sacramento all’età minima per accedervi, fino alla complessa casistica della sua assimilazione da parte di infedeli e/o animali, ecc.

21 La letteratura vernacolare dei secoli successivi, del resto, collegherà spesso il corpo eucaristico della Messa col corpo originale nato dalla Vergine (anche sulla scorta della potente concezione galeniana della madre come “vaso di cottura” del feto), vincolando, così, strettamente crocifissione e natività (Rubin 1991: 142-47).

22 Courth (1995: 175).

23 Ivi: 178-81. Di qui l’oscillazione della critica, rispetto ad Agostino, tra interpretazioni simboliste (specialmente nel Protestantesimo) e realiste (l’antico Cattolicesimo), sulla

senso paradossalmente – di una concezione tanto materialista della sostanza da non ammettere alcuna separazione reale tra sostanza e suoi accidenti.

Eppure è l'interpretazione realista (corporea) che ha per noi la massima importanza<sup>24</sup>, mentre l'opzione allegorista, misconoscendo il provocatorio riferimento di senso comune al mangiare ordinario<sup>25</sup>, non sembra all'altezza dell'esigenza (anche fisica) di un'unità corporea con Dio, attestabile anche nel diffondersi del desiderio popolare di trattare l'eucarestia come una reliquia, qualcosa che si può perciò possedere e di cui si può sfruttare "simpateticamente" gli effetti benefici<sup>26</sup>. Proprio per questa eccessiva astrattezza l'opzione elitario-simbolista sarà messa in disparte dalla manualistica ecclesiastica e dai racconti popolari di *exempla* eucaristici<sup>27</sup>, nei quali l'attenzione si concentra piuttosto sui requisiti strettamente materiali (percettivi) dell'ostia (la forma, il tipo di cottura e di grano, ecc.) e del vino (rosso e non bianco, non troppo diluito, ecc.), sui criteri di protezione durante le processioni e in caso di mancata consumazione<sup>28</sup>, perfino sugli effetti multimediali (campane, incenso, luce delle candele, gestualità, suppliche) connessi al rito e al suo focus, ossia all'elevazione quale «epitome e giustificazione del privilegio clericale»<sup>29</sup>. Solo questo (maggioritario) "concretismo" popolare, lontano dall'idea di una metamorfosi interiore e quindi anestetica, spiega, da un lato, la sempre più dettagliata regolamentazione degli usi e degli abusi dell'accesso al *corpus Christi*, dall'altro *mirabilia* come l'apparizione di agnelli o del Bambino

---

base del misconoscimento del fatto che egli «vive ancora al di là dell'opposizione "immagine o realtà", essendo per lui la copia un simbolo reale» (Gerken 1973: 91).

- 24 Come dichiara Umberto Romano. «In tutti gli altri sacramenti il potere di Cristo è spirituale, ma in questo Cristo esiste corporalmente; e si tratta di qualcosa di più elevato, così come è più elevato essere un re in persona che non esserlo solo in potenza. Vero è poi che negli altri sacramenti c'è un singolo miracolo mentre in questo ce ne sono molti. In questo abbiamo un'entità fisica in molti luoghi, una cosa di grandi dimensioni entro una cosa piccola, accidenti senza soggetto, e molti altri miracoli» (*Sermones*, 59rb).
- 25 Come ci ricorda Rubin (1991: 359-60), nell'eucarestia coesistono la massima sacralità e il massimo tabù.
- 26 Ivi: 341-42, 352.
- 27 Per quanto segue cfr. ivi: 38 sgg., 58 e *passim*.
- 28 Un decreto sinodale francese del 1225, ad esempio, suggerisce di raccogliere in un calice insieme al vino l'ostia vomitata e di farla consumare al sacerdote o a qualcuno con la coscienza pura.
- 29 Rubin (1991: 132).

nell'ostia, detto in breve tutta una serie di "storie" riconducibili<sup>30</sup> ora alla manifestazione delle sostanze reali o al prodursi di sensazioni insolite con funzione antiscettica, ora all'infrazione delle leggi naturali e al comportamento inusuale di chi viene a contatto con l'eucarestia, e ora anche all'apparizione delle proprietà eucaristiche in forma di punizione per chi ne abusi. Furono, insomma, «le non ambigue definizioni della reale presenza corporea di Cristo nell'eucarestia [a trasformare] la Comunione in un evento immane»<sup>31</sup>, e non certo la sua interpretazione metaforica. Al centro di questo "evento immane" troviamo, storicamente, il costituirsi di un rituale che sanciva, in uno con la standardizzazione del culto e delle cerimonie, anche il potere esclusivo ed elitario della Chiesa rispetto ai laici, ma, ontologicamente, la questione della possibilità o meno di scindere gli accidenti (l'apparenza sensibile dell'oggetto naturale) dalla loro sostanza. Proprio la pretesa inefficacia sul corpo di Cristo di qualsiasi corruzione dell'eucarestia, ritenuta corruttibile (ad esempio dalla masticazione) tutt'al più nei suoi accidenti, rinvia fatalmente a una domanda impertinente che già si era affacciata ai teorici del corpo risorto (che cosa viene effettivamente mangiato, digerito ed espulso, ad esempio da infedeli, bruti e/o animali?), e sollecita l'esigenza di differenziare la ricezione razional-spirituale dell'eucarestia da quella solo naturale. Ciò a cui si pensò di dare risposta con la tesi della transustanziazione, fondata sulla concezione aristotelica della sostanza come supporto invisibile e inesteso degli accidenti (come principio identitario ontologico), secondo la quale, pur permanendo gli accidenti del pane e del vino, il corpo sarebbe però presente solo nell'invisibile, inestesa e impassibile sostanza<sup>32</sup>. Non è certo qui possibile, né pertinente, approfondire diverse concezioni eucaristiche quali, appunto, la transustanziazione o *conversio* (accolta dal Cattolicesimo tridentino), la *impanatio*<sup>33</sup> e la "concomitanza"<sup>34</sup>. Maggiore interesse rive-

---

30 Ivi: 118-29.

31 Ivi: 65.

32 Per Tommaso, ad esempio (*Summa theologiae* III, qq. 73-83), l'eucarestia, se è *signum commemorativum*, *signum communionis* e *signum praefigurativum*, è però anche – seppure in modo accettabile solo per fede – simbolo reale del corpo e del sangue di Cristo, luogo di una totale (ancorché non fisica) trasformazione della sostanza del pane nel corpo e della sostanza del vino nel sangue di Cristo, dunque presente in ogni atomo di ciò che pare pane e vino.

33 Secondo Giovanni Quidort, ad esempio, la consacrazione non annichirebbe il pane, ma lo porterebbe a coesistere col corpo di Cristo entro la persona del Verbo.

34 Che esprime l'idea di un legame tra il reale e qualcosa che, pur essendo inseparabile,

stono per noi le obiezioni che sono loro mosse, che si basino su un dualismo rigoroso (Catari) o sull'ipotesi di una presenza solo in immagine del corpo di Cristo (allocato piuttosto nei cieli), sulla dottrina meno inverosimile della consustanziazione<sup>35</sup> o magari su un atteggiamento apertamente antisacramentale dettato dal senso comune<sup>36</sup>. Oltre naturalmente a mettere in discussione i privilegi e i poteri clericali, nell'affrontare direttamente l'immagine del mondo sacramentale tali obiezioni sfiorano senza alibi miracolistici la questione, per noi centrale, di una corporeità diversa da quella ordinaria, tanto diversa, per limitarsi a un solo esempio, da fornire il necessario sostentamento per anni a chi aveva eletto asceticamente l'ostia a unico alimento.

Denominato in età medioevale indistintamente *corpus mysticum* o *corpus spiritualis* (equivalendo *spiritualis* a miracolosa trasformazione in seguito alla consacrazione)<sup>37</sup>, il corpo eucaristico conterrebbe il corpo di Cristo – con un grado di realtà per nulla compromesso dall'invisibilità – qual era dopo la resurrezione<sup>38</sup>, fungendo così da pegno di una *res* finale ben più concreta della promessa umbratile e figurale garantita fin lì dal culto ebraico (o dalla manna)<sup>39</sup>. Significativa, in tal senso, ci pare la tendenza (attestabile nel proliferare dei trattati *De veritate corporis*) a escludere ogni interpretazione troppo eterea e spirituale del *materialis caro*

---

è esterno alla sua essenza.

- 35 È la tesi nominalistico-tardoscolastica di Ockham, Marsilio di Inghen e Pietro di Ailly (per i quali i doni sacri sono concepiti come un mero recipiente della presenza di Cristo), ma anche di Wycliff, poi condannato dal Concilio di Costanza (1415) e di Galileo, nella cui visione atomistica gli accidenti si mantengono anche in ogni atomo delle sostanze consacrate (Rubin 1991: 350-51).
- 36 Come nel caso dei Lollardi, ai quali doveva apparire scandaloso che il corpo reale di Cristo possa essere soggetto in ogni istante di una simultanea moltiplicazione nelle mani di migliaia di sacerdoti e, per di più, essere espulso come ogni altra materia nell'evacuazione (ivi: 328).
- 37 Lubac (1949: 184).
- 38 Osserva Algero di Liegi: «quod autem corpus Christi spirituale sit et incorruptibile et invisibile [...] in sacramento, testantur sancti [...] Spirituale et invisibile corpus Christi astruximus [...] Cum omne corpus sit visibile atque palpabile, solum corpus Christi post resurrectionem, mutata natura non substantia [da intendere probabilmente più nel senso di "verità" che di "essenza"; NdA], non est corporale, sed spirituale, invisibile» (*De sacramentis corporis et sanguinis Domini*, I, 12 e 18; PL 180: 775a, 793B-c).
- 39 Lubac (1949: 262-63). Afferma, ad esempio, Ruperto di Tuy (*In Jo.* I, 7; PL 169: 491B): «illic in figura immolatus est Isaac in ariete, hic in pane et vino immolatur Dei Filius in carnis et sanguinis sui veritate».

*Christi* (così Guglielmo di Saint-Thierry, *De sacram altaris*, PL 180: 355-56), a intenderlo cioè come *verum corpus* ossia *plenitudo* e *solida veritas*, in seguito all'inversione del *corpus veritatis* nella *veritas corporis*<sup>40</sup>, sebbene tale tendenza non dica della *vera substantia corporis et sanguinis* che il corpo introietta (ivi: 351B), se non che è più "cosa" (per quanto misteriosa) che non "segno" o "simbolo", anzi, che è talmente "cosa" – così Amalario di Metz nel IX secolo per difendersi dell'accusa di eresia ("stercoranismo") – da permanere miracolosamente nell'uomo fino alla sepoltura, se non addirittura fino alla fine dei tempi<sup>41</sup>. La "morale" di questa breve "storia", al termine della quale il corpo sacramentale è detto non più *mysticum* ma *verum*, e il corpo ecclesiale (se non talvolta addirittura qualsiasi entità morale) non più *verum* ma *mysticum*, è che l'antica nozione di "corpo spirituale" resta come "disoccupata", prestandosi però proprio per questo a un reclutamento in altri contesti.

Ma prima di abbandonare il dibattito eucaristico, converrà dare un'occhiata alla controversia, ben più rilevante per il nostro argomento e a dire il vero anche per alcuni snodi fondamentali della filosofia tedesca<sup>42</sup>, sulla "presenza reale", che vede impegnato Lutero, ovviamente, ma anche un più diffuso fronte anti-spiritualista.<sup>43</sup> È proprio Lutero, comunque<sup>44</sup>, che, pur negando l'efficacia obiettiva dei sacramenti (per-

40 Lubac: 267.

41 Ivi: 345-46.

42 Ad esempio sulla dottrina classicistico-romantica del simbolo (cfr. Griffiero 1994 e la lett. ivi citata).

43 Prendiamo, ad esempio, il teologo protestante Andreas Osiander, per il quale, nel 1527, chi nega ogni valore della carne (collegando magari *Mt* 15, 17 e *Gv* 6, 63) dimentica, per così dire, ciò che del cibo resta come nutrimento ed elemento costruttivo del corpo (Osiander 1975 sgg. II: 506), ossia quell'essenza misteriosa (*quinta essentia* o *elisir*) la cui inesistenza non sarebbe affatto dimostrata dal fallimento di ogni tentativo di estrazione chimico-alchemica, e la cui perfetta fusione con il suo supporto sensibile costituirebbe, appunto, un monito a non disprezzare per nessuna ragione la carne in quanto tale (da intendere qui anche nel senso della "lettera" della Scrittura). Il che vale tanto più per l'eucarestia, perché, se già il cibo terreno non finisce tutto nella cloaca, «tanto meno vi finiscono il corpo e il sangue di Cristo, i quali non solo non contengono nulla di impuro, ma sono anche qualcosa di celeste e immortale, di invisibile, immutabile e di perfettamente spirituale» (ivi: 589), dunque un elemento essenziale e perfetto, assolutamente esistente, nonostante la sua non estraibilità dal veicolo materiale. Premessa questa "corpulenza" del *logos* alla tesi della sua inabitazione, ragion per cui il condizionamento sensibile sarebbe irriducibile a una concessione alla condizione postlapsaria dell'umanità, Osiander (ivi: 510, 399) può insistere sul fatto che l'interno necessita dell'esterno quale sua certificazione. Osserva Bachmann: «che la

ché solo la fede nel sacramento giustifica in senso proprio), insiste in prospettiva antizwingliana e anti-entusiastica – ossia di contro a un orientamento puramente simbolico-anamnestico e in ciò pericolosamente affine alla materiofobia platonizzante, secondo il quale a trasformarsi non sarebbero le sostanze ma i fedeli – sulla “presenza reale”, detto altrimenti, e scontato naturalmente il rifiuto di un pensiero rigorosamente cosale e “localizzante,” sull’onnipresenza terrena anche del corpo trasfigurato di Cristo (senza rispondere peraltro alla domanda circa il destino delle dosi non consumate)<sup>45</sup>. Prefigurata dapprima nel discorso sul sacramento come “segno”<sup>46</sup> esterno-concreto, e pertanto “certo”, di un’azione effettiva come la riunificazione corporea e comunitaria con Dio, ossia sul segno come ente non spiritualizzato nel differimento analogico-allegorico<sup>47</sup>, tale dottrina matura in tutta la propria potenza antidualistica, ma senza alcun regresso alla Scolastica, nella polemica con Karlstadt, Oekolampad, Zwingli e gli Schwärmer (1524-25), proponendo da un lato che l’“essere” della formula sacramentale (“questo è il mio corpo”) sia considerato equivalente non al “significare” cui pensa l’uomo<sup>48</sup> – pena una ricaduta scettico-soggettivistica dell’ontologia nella semantica<sup>49</sup> –, dall’altro che l’assunzione sia intesa in modo massimamente corporeo-

---

natura umana possieda in prima istanza la capacità del sensibile e Dio, di conseguenza, accondiscenda a una forma sensibile della sua parola, affinché l’uomo abbia contezza e il controllo di se stesso – questo è per Osiander solo il rovescio della circostanza secondo cui Dio stesso fin dall’inizio si è messo sulla strada della “carne” allo scopo di arricchire il proprio commercio solipsistico con una (fondamentale) esperienza di sé» (Bachmann 1996: 56).

44 Cfr. Metzke (1948: 162-63, n. 8).

45 Courth (1995: 195).

46 WA 2: 693, 727, 732. A giusto titolo, Metzke (1948: 167) ricorda che, quando Lutero parla della *Bedeutung* del sacramento, non allude alla sfera semantica bensì a quella operativa dell’*effectus*, ossia del «frutto» (WA 2: 743, 748) del sacramento all’interno dell’uomo.

47 Lutero ha qui buon gioco a richiamarsi alla concezione del pane come (Agostino) “segno” non dell’assente bensì di qualcosa di presente e visibile (cioè nei termini di Lutero come *signum theologicum* e non *philosophicum*), e come (Tertulliano) “figura”, ossia come forma corporea percepibile e tangibile (WA 23: 209 sg., 217 sgg.; 26: 387). Ne conclude Metzke (1948: 177): «il segno nel senso di Lutero non è mai un mero simbolo, il puro e semplice segno di una diversa realtà, bensì l’indizio di una realtà effettiva, immediatamente presente in forma corporea».

48 La potenza divina, infatti, «realizza cose che nessuna ragione può comprendere» (WA 23: 117).

49 Metzke (1948: 171). L’essere, d’altronde, è necessariamente anteriore al significare («ciò che è nulla, nulla significa»; WA 26: 383 sg.), e il segno è ontologicamente infe-

sensoriale, essendo il “segno sacramentale”, appunto, «essere esterno affinché lo si possa accogliere e afferrare coi sensi e in tal modo portarlo nel cuore» (WA 30 1: 215).

Per quanto non sia concesso all'uomo sapere «in che modo Egli si trovi nel pane» (WA 23: 87) – ma certo in modo non più miracoloso di quanto lo sia l'onnipresenza dell'anima nel corpo (WA 19: 487) –, quel che è certo è che nel sacramento si ha un ricevere (un'unione con) Cristo che è *geistlich*, senza che ciò implichi confusione di corpo e spirito («la bocca mangia corporeamente per il cuore e il cuore mangia spiritualmente per la bocca»; WA 23: 181 sg.); si ha una connessione sostanziale capace di rinnovare sia l'anima sia il corpo<sup>50</sup>, ma che non è una transustanziazione<sup>51</sup>, non è cioè quel tipo di evento in cui la teologia protestante ravvisa un alibi idealistico per sublimare la materia nello spirito<sup>52</sup>, e quindi qualcosa di non meno erroneo dell'assoluto dualismo zwingliano tra spirito e materia. Questa metamorfosi del cuore, per cui la carne resta *res externa* – «non può trasformarsi, ma trasforma e conferisce lo spirito a colui che la mangia» (ivi: 205 sgg.)<sup>53</sup> –, è resa possibile non tanto da una stabile struttura ontologica, quanto da un libero dono divino<sup>54</sup>, il che smarca definitivamente il sacramento dalla transustanziazione come evento sacerdotale obiettivo. In breve: il vino e il pane, pur restando (e venendo assimilati come) le sostanze naturali che sono, diventano anche (sineddoche) il corpo e il sangue di Cristo, proprio come nel dire “bevi questo bicchiere” s'intende normalmente sia il bicchiere sia e soprattutto il suo contenuto (WA 26: 443 sg., 479). Cristo è *nel* pane e nel vino non nella maniera grossolanamente materiale in cui, per esempio, il vino è nella coppa

---

riore al denotato («tutti i segni sono meno importanti della cosa che designano»; ivi: 275).

- 50 Che «vive in eterno e nel giorno del Giudizio risorge alla beatitudine eterna» (WA 23: 259).
- 51 Se anche Cristo non avesse detto “questo è il mio corpo”, sarebbe col suo corpo e il suo sangue nel pane e nel vino «come in ogni altro luogo e non abbisogna in tal caso di una qualche transustanziazione del pane nel proprio corpo» (WA 23: 145).
- 52 Così Olshausen secondo Hamberger (1869: 106).
- 53 «La “carne” di Cristo rimane corporea, pur agendo nel contempo spiritualmente quando viene ricevuta come corpo»: il che dissimilerebbe il discorso luterano su questa “carne spirituale” dalle speculazioni gnostiche (Metzke 1948: 185, n. 120).
- 54 «Lutero non pensa con le categorie della sostanza, perché pensa in forma storica» (ivi: 187), senza peraltro che ciò vada a scapito della realtà ontologica concreta del sacramento.



(WA 23: 145; 26: 318 sg.), non *circumscriptive* ma *repletive*<sup>55</sup>, ossia colmando ogni luogo ma senza entrarvi dall'esterno, né esservi vincolato o confondervi (WA 26: 327, 329, 341). Presiede a questo “realismo corporeo”<sup>56</sup>, confortato dalla valenza rigorosamente corporeo-materiale di ogni vicenda del *Logos* (dall'incarnazione alla morte fisica) e tanto letterale da stigmatizzare l'uso dei denti (!) nell'offerta sacramentale<sup>57</sup>, un complessivo orientamento antispiritualista, l'avversione verso coloro che, paradossalmente, volendo «trasformare la parola corporea di Dio in qualcosa di spirituale, trasformano in tal modo se stessi da spirituali in corporei» (WA 26: 466). S'introduce così nella cultura tedesca l'idea che il divino-spirituale non sia per nulla confinato nello spazio sovranaturale del cielo o nella vaga interiorità della rappresentazione mnestica, ma vicino e attivamente presente (anche tramite *media* corporei) alla dimensione terrena, e al tempo stesso che lo spirito non sia l'opposto del corporeo, ma «tutto quanto viene dallo Spirito Santo, per corporeo, esterno e visibile che sia»<sup>58</sup>, laddove la carne è «tutto ciò che, privo di spirito, viene dalla forza naturale della carne, per interiore e impercettibile che sia» (WA 23: 203): in breve l'idea post- o predualistica che si possa essere realisti senza essere materialisti in senso banale, e che lo si debba essere – ennesimo paradosso – proprio per essere all'altezza della radicale alterità di Dio rispetto ai concetti umani di spazio e corpo<sup>59</sup>.

### 3. C'è spiritualismo e spiritualismo

Un realismo, quello luterano, decisamente respinto all'inizio del XVI secolo – scegliamo qui tra i molti avversari di Lutero quello che sarà un punto di riferimento polemico del realismo biblico oetingeriano – dal

55 E Lutero si approssima a questa concezione, chiamando in causa numerose altre attestabili forme dell'“in-essere” (dal frutto nel seme alla luce nell'occhio, dalla capacità riflettente di ciascun frammento dello specchio a ciò che si possiede nel cuore, sino alla voce del predicatore istantaneamente recepita da un vasto uditorio).

56 Metzke (1948: 174, 185).

57 «Chi prende questo pane, afferra il corpo di Cristo, chi coi denti o con la lingua intacca questo pane, intacca coi denti o con la lingua il corpo di cristo» (WA 26: 442).

58 Ecco perché il corpo spirituale dei risorti, totalmente permeato dalla vita spirituale, è chiaro e leggero come l'aria, dotato di organi in grado di vedere e udire a qualsiasi distanza, ma pur sempre un corpo.

59 Hamberger (1869: 63); Metzke (1948: 203).

riformatore della Slesia Caspar Schwenckfeld<sup>60</sup>, indotto da una *naïveté* teologica e trinitaria d'ascendenza monofisita a condannare la dottrina della duplice natura o della *communicatio idiomatum*, perché la parte umana di Cristo non potrebbe non condividere l'irredimibile deiezione in cui versa tutto ciò che, essendo creato-corporeo, è «imperfetto *ex definitione*»<sup>61</sup> e quindi assolutamente estrinseco rispetto a Dio. Se si prescinde dall'incarnazione di Cristo, «lo spirituale non può mai unirsi o mescolarsi con qualcosa di creaturale»<sup>62</sup>, potendo il corporeo essere redento solo dalla grazia e senza alcun intermediario materiale, ossia solo in virtù di un'autentica rigenerazione che riprenda il processo di deificazione dell'uomo pianificato da Dio e interrotto col peccato originale. Le conseguenze non sono difficili da immaginare: ampia svalutazione dei riti e considerazione meramente strumentale della Scrittura<sup>63</sup>, in breve riduzione di ogni esteriore a una funzione di rinvio al senso o spirito. Ma il punto decisivo per il nostro tema concerne il carattere più o meno ontologico della supposta rigenerazione. E qui non è facile decidere, giacché, se per un verso la svalutazione della "lettera" e della fede guadagnata *ex auditu*, in favore della Parola interiore accessibile unicamente all'interpretazione dell'uomo interiore, costituisce indubbiamente un rifiuto spiritualistico del corporeo, per l'altro la "nuova nascita" non sembra circoscritta alla dimensione psicologica (la fede), ma implicare anche una rinnovata e sostanziale condizione ontologica, resa incoattivamente possibile nell'uomo (da sempre *capax dei*) dal seme immessovi dal corpo glorificato di Cristo<sup>64</sup>. E infatti proprio dall'affermazione della non necessaria creaturalità della natura umana (essendo cosa molto diversa l'essere-creato o l'essere-generato da Dio) scaturisce la dottrina schwenckfeldiana della "carne celeste" o "spirituale" ricevuta da Cristo attraverso la Vergine, fattosi dunque uomo ma non creatura. Il che ci basta per dire che la definizione di "spiritualismo" per Schwenckfeld va quanto meno assunta *cum grano salis*: l'affermazione per cui è impossibile concepire uno spirito privo di qualsiasi corpo, essendo spirito e corpo solo relativamente contraddittori

60 Per un primo approccio cfr. McLaughlin (1996: 37-52) (e *passim* per le fonti).

61 Koyré (1955: 6).

62 Weigelt (1973: 61, 161).

63 I cui segni sono ritenuti troppo esteriori per esaurire la rivelazione divina. Di qui la critica di Schwenckfeld della bibliolatria luterana quale variante dell'idolatria cattolica, e nella fattispecie la controversia con Matthias Flacius Illyricus, iniziata nel 1553.

64 McLaughlin (1996: 76-77, 93-94).

e potendo ben esistere una immaterialità corporea, una carne spirituale come quella di Cristo, dei risorti o quella “mangiata” spiritualmente nell’eucarestia<sup>65</sup> (con conseguente salvezza più ontologica che meramente forense) – ovviamente solo dall’uomo addivenuto al proprio corpo spirituale, alla propria divinizzazione<sup>66</sup> e, quindi, in grado di cogliere la realtà spirituale del simbolo sacramentale –, ci pare distingua il riformatore dal docetismo estremo. Senza contare poi che talvolta – con un processo che rovescia quanto accade in Lutero – il preteso spiritualismo deriva, paradossalmente, da un’irriducibile valorizzazione del corpo. Concependo l’eucarestia come un’assimilazione del corpo spirituale (il carne e il sangue di Cristo), Schwenckfeld non intende affatto negare il valore della carne, perché, anzi, è proprio «la grande importanza del corpo e del sangue reali a non permettere che essi si trovino nel pane e nel vino»<sup>67</sup>, a detronizzare la dottrina della presenza reale. Certo, laddove Zwingli e Karlstadt confessano questa dottrina a causa dell’impossibilità (razionale) dell’ubiquità corporea, Schwenckfeld<sup>68</sup> la ritiene incompatibile, piuttosto, col “fatto”, accertabile, della mancata salvezza di tutti coloro che si accostano al sacramento<sup>69</sup>, ricavandone coerentemente la decisione di ridurre il sacramento eucaristico esteriore a mero promemoria e segno del sacramento interiore, possibile appunto solo all’uomo interiore<sup>70</sup>, a una *manducatio spiritualis*<sup>71</sup>, riproponendo di fatto un rigido dualismo ontologico tra la corporeità creata e quella procreata, nella fattispecie tra la sostanza ontologicamente non creaturale (la carne celeste o spirituale,

65 Nel che egli si richiama forse alla dottrina tardo medioevale dell’eucarestia spirituale di Wessel Gansfort (ivi: 106-08).

66 «La nascita dell’uomo interiore in noi è la nascita del suo *corpo spirituale*. La vita dell’eletto è la sua crescita progressiva, la sua spiritualizzazione via via più perfetta, l’assimilazione sempre più profonda dell’uomo a Cristo» (Koyré 1955: 18; corsivo nostro).

67 McLaughlin (1996: 104).

68 Per il quale non vale nulla l’argomento razionale dell’impossibilità per il corpo fisico di Cristo di essere contemporaneamente nel sacramento sulla Terra e seduto alla destra del Padre in Cielo, poiché il Cielo non sarebbe tanto una dimensione spazio-temporale quanto l’interiorità dell’uomo rinnovato dalla fede (ibid.).

69 Se il corpo e il sangue di Cristo fossero davvero presenti nel pane e nel vino, chiunque li mangiasse sarebbe visibilmente salvato: cosa che con ogni evidenza non si è verificata, a cominciare da Giuda per venire sino alla massa dei cristiani di ogni tempo.

70 McLaughlin (1996: 101-02, 39-40).

71 Weigelt (1973: 277). L’idea di *manducatio spiritualis* risale ad Algero di Liegi (XI-XII secolo) e quella di *manducatio per visum* e non *per gustum* ad Alessandro di Hales.

appunto) di Cristo ma anche dell'umanità interiore, e il modo accidentale della sua genesi. Se è indubbia l'insistenza sulla discontinuità tra uomo vecchio e uomo nuovo (spirituale), sulla totale passività dell'uomo (privo di sinderesi) rispetto all'intervento divino<sup>72</sup>, non meno indubbio è che sia ingenerosa la condanna senza attenuanti di Schwenckfeld in termini di "spiritualismo". Questo, se c'è, è nel riformatore della Slesia davvero *sui generis*.

Segnaliamo, di passaggio, che nello sminuire il ruolo corporeo-creaturale di Maria rispetto al figlio, Schwenckfeld interviene nella controversia teologica sul corpo di Maria<sup>73</sup>, ossia in una delle inevitabili conseguenze, nel quadro di una gnosi non radicalmente docetista<sup>74</sup>, dell'aporeticità stessa della natura corporea di Cristo. La questione – in sintesi: è più verosimile che redima i peccati terreni un corpo terreno, cresciuto cioè normalmente nel ventre di Maria, oppure un corpo celeste, del tutto diverso dal nostro e sceso dal cielo passando soltanto *attraverso* (come fosse un canale) il corpo di Maria? – ha suscitato infinite discussioni e, in età moderna, l'opposizione tra la dottrina luterana della *communicatio idiomatum* (compenetrazione in Cristo di carne creaturale e natura divina) e una sorta di reviviscenza dell'apollinarismo (contraddittorietà in termini della divinizzazione della natura umana) da parte, appunto, di, Schwenckfeld, per il quale, se l'umanità-carnalità di Cristo non è del tipo creaturale-peccaminoso, ma qualcosa di ontologicamente omogeneo a Dio stesso, è necessario considerare il corpo di Cristo esclusivamente un ospite del corpo di Maria<sup>75</sup>. Non stupisce quindi che, in seguito, Valentin Weigel pensi di risolvere la controversia, sulla scorta anche dell'idea paracelsiana di una "donna celeste" che Dio avrebbe separato da sé per dar vita al Figlio<sup>76</sup>, attribuendo sia a Cristo sia a Maria un duplice corpo (terreno e celeste), e ricavandovi, giusta l'impossibilità di riforma del vecchio Adamo, la convinzione di una giustificazione non

72 Ivi: 279.

73 Per quanto segue cfr. Schoeps 1951.

74 Qual è invece, ad esempio, quella di Paul Felgenhauer, per cui il corpo umano di Cristo non sarebbe stato che un'apparenza.

75 Una posizione la cui versione più radicale troviamo nell'anabattismo chiliastico à la Melchior Hofmann, nel quadro del cui monofisismo ultrarerreno non solo si avrebbe nel sacramento una presenza unicamente "figurale" di Cristo, ma anche il corpo di Maria non sarebbe altro che una sorta di guscio di ostrica in cui la rugiada celeste forma una perla.

76 Moran (1996: 69-70).

“forense” (né istituzionale-ecclesiastica) ma mediata attraverso la creazione nei fedeli di un analogo corpo celeste.

Ciò che si è detto di Schwenckfeld vale infatti, e a maggior ragione, appunto anche per Valentin Weigel. Certo, egli esclude che il regno di Dio, l’inferno e il paradiso siano luoghi corporei, concependoli piuttosto come dimensioni spirituali tanto interne all’uomo (Weigel 1962: 56-58, 68) quanto, soprattutto, capaci di contenerlo, confortato in ciò (nel suo *Vom Orth der Welt*) dalla tesi generale (aristotelizzante) secondo cui le categorie spaziali riguarderebbero solo le entità intramondane e non certo il mondo nel suo insieme (*omnis locus est in mundo e mundus non est in loco*), collocato com’è *in* (ma in senso non propriamente spaziale)<sup>77</sup> un *abyssus infinitudinis*, in un vuoto infinito più prossimo al nulla che al qualcosa. Certo, egli nega, di conseguenza, ogni localizzazione fisica del corpo celeste del risorto, fondato unicamente sul volere di Dio (Weigel 1962: 90-92), degrada i fenomeni naturali a meri segni profetici degli eventi soprannaturali<sup>78</sup>, respinge infine, non meno coerentemente, ogni comprensione letterale (quindi Bibbia in nome del primato dell’interiore e puramente spirituale “libro del cuore”, della cui memoria profonda la “lettera” è solo occasione o “memoriale”). Di più: separando «violentemente l’uomo interiore dall’uomo esteriore»<sup>79</sup> e identificando nell’uomo-microcosmo la sapienza suprema con la conoscenza di sé quale medium indispensabile della conoscenza del mondo esterno<sup>80</sup>, a sua volta concepita unicamente quale “occasione” del ridestarsi (reminiscenza) della verità innata nel soggetto, il pastore di Zschoppau pare anticipare il trascendentale (*judicium est in judicante, non in judicato*) e salvaguardare un certo «agostinismo paracelsista»<sup>81</sup>. E tuttavia, in specie negli scritti tardi, troviamo affermata la necessaria interdipendenza di corpo e anima (Weigel 1617-18 I: 214, 217) e soprattutto una diversificata ontologia della corporeità tanto di Cristo (corpo divino/corpo terreno) quanto di ogni cristiano<sup>82</sup>, spinta sino alla tricotomia, dato che al corpo terreno-mortale

77 Koyré (1955: 101).

78 La cometa apparsa alla nascita di Gesù, per esempio, fu vista dai magi e non dagli astronomi perché rientrava non nella natura ma nella *magica* (Weigel 1977: 48, 162).

79 Zeller (1979: 116).

80 «Ogni conoscenza naturale o intelligibilità deriva e scaturisce dall’occhio stesso e non dall’oggetto (*Gegenwurf*) che vi si vede e si conosce» (Weigel 1615 I, 12: 29).

81 Koyré (1955: 98).

82 «I cristiani hanno un duplice corpo, uno fatto dalla terra e nutrito col pane e col vino, ecc., l’altro che viene dal cielo e fatto da Cristo e che si nutre veramente della carne e

occorre aggiungere non solo quello nuovo-celeste (incorruttibile) ottenuto come in Cristo dallo Spirito Santo, ma anche quello propriamente «celeste spirituale» risorto per l'eternità (Weigel 1978: 266-67). Ci pare, inoltre, un ben strano spiritualismo quello che permette di affermare – sarà la tesi capitale che Oetinger riprenderà da Böhme<sup>83</sup> – addirittura che «lo spirituale è inutile senza il corporeo» (Weigel 1617-18 I: 215), per cui pare più prudente sostenere che la rigenerazione corporea (carne celeste) dell'uomo, pur senza identificarsi con l'esteriorità della chiesa visibile, è in questi “spiritualismi” pur sempre qualcosa di *reale*, anche se sovraordinato sicuramente al corpo grossolano-elementale e forse anche (problematicità che, lo vedremo, investe tutto il paracelsismo) al corpo invisibile-immateriale, potente ma mortale (*Kraftleib*) che costituisce l'universo astrale (Weigel 1617: 17). Non è il caso di approfondire ulteriormente. Ciò che intendiamo sostenere è sufficientemente comprovato, e cioè che, in quanto più o meno occultamente influenzata dal paracelsismo, anche la mistica (e per certi versi anche la filosofia) tedesca apparentemente più spiritualistica non muove mai da un'irriflessa condanna della corporeità<sup>84</sup>, fornendo anzi spesso una tinta “materialistica” ai propri principi ermeneutici e ontologici, fino al caso estremo di Hamann, il quale ammette addirittura di non potersi rappresentare in alcun modo il creatore privo di genitali<sup>85</sup>.

#### 4. *Ma Dio ha un corpo?*

Ma torniamo a un problema, per così dire, di cornice: quello relativo al corpo di Dio. Un corpo che fu dapprima ammesso, poi rifiutato dalla Chiesa postpatristica, allo scopo di evitare tanto una divinizzazione diret-

---

del sangue di Cristo» (Weigel 1617-18 I: 117).

83 Deghaye (1979b: 142).

84 Un altro esempio può essere la mistica dello slesiano Daniel Czepko, per il quale la vita coincide sostanzialmente con la corporizzazione: «non c'è anima che possa qualcosa se non nel suo corpo. In caso contrario, essa uscirebbe e vivrebbe al di fuori dell'ordine, del tempo e del posto che costituiscono la sua vita e il suo essere» (Czepko 1633: 98). Ne consegue che anche l'*unio mystica* (in forza di questa impronta *natur-philosophisch*; Gorceix 1979b: 225) consisterà nel «riconoscere e sentire dentro di sé quella interiore dinamica spirituale-corporea che governa la vita dell'universo» (ivi: 218).

85 Nadler (1949: 247, 254).

ta della natura – vero e proprio marchio d’infamia del paganesimo – quanto quella relativizzazione-democratizzazione cristologica secondo cui Dio sarebbe in noi tutti come fu in Cristo<sup>86</sup>, infine riaffermato ma su basi speculative totalmente diverse. Eppure l’esistenza di un corpo cosmico di Dio pare implicita, se si vuole, già nel Vecchio Testamento (*Is* 66, 1: «il cielo è il mio trono e la terra è lo sgabello dei miei piedi»), e infatti è posta a tema negli scritti rabbinici, magari perfino con precisazioni metriche<sup>87</sup> destinate in futuro a ogni sorta di variazione eccentrica<sup>88</sup>, come pure in ogni teosofia che intenda mitigare lo iato tra il divino e l’umano ed eventualmente spiegare l’incarnazione non come conseguenza della “caduta”, ma come un tassello del progetto con cui Dio partecipa personalmente al mondo<sup>89</sup>.

L’argomento, tanto per cambiare vastissimo, può essere qui solo sfiorato. Ci limitiamo, pertanto, a segnalare che tra le più frequenti immagini veterotestamentarie delle funzioni di Dio (creatore nel cielo, giudice supremo, dio celeste epifanico) un posto di rilievo spetta a quella, sviluppata poi dalla mistica sia ebraica sia islamica, della “veste di luce” di Jhwh. Se già etnologicamente ogni veste segnala una relazione essenziale tra la persona e il suo corpo, “rappresentando” la persona che la indossa e visualizzandone lo status sociale se non addirittura ontologico, sono qui però gli attributi che le sono ascritti a materializzare in modo specifico gli stati astratti della persona che riveste<sup>90</sup>: è nel suo splendore e luminosità<sup>91</sup> che la veste di luce di Dio costituisce, infatti, il cuore tanto della teologia del tempo anteriore all’esilio, che *presentifica* Dio in una figura regale alata pur solarizzandone molti aspetti, quanto della teologia profetica e sapienziale posteriore all’esilio, alla cui fedeltà al divieto iconoclasta (*Es* 20, 4) e alla cui polemica con la materialità delle divinità dei popoli vici-

86 Funkenstein (1986: 54).

87 Il provocatoriamente antropomorfo *Shi’ur Qomà*, ad esempio, precisa (forse proprio con l’intento che tali misure astronomiche ne tutelino l’inintuibilità) (Scholem 1957: 71) le misure cosmiche del corpo divino, il fatto che «l’altezza delle sue soles misura 30.000.000 parasanghe» (Cohen 1985: 87, 94-96, 98-102), ricordando che Dio siede in cielo e ha i piedi sulla terra.

88 Un esempio fra i tanti: per John Pordage la corporeità di Dio va vista in un’eterna nebulosa e nell’arca di Noè.

89 Hamberger (1869: 218-19).

90 Quittner (1977: 74-75).

91 Giusta l’affinità con la tradizione egiziana e mesopotamica, di rivestire l’immagine culturale di gemme e simboli astrali.

ni corrisponde con una decisa cosmicizzazione, una trascendentalizzazione anche nel senso dell'esperibilità universale, della figura divina, la cui "veste" prende ora la forma di certi fenomeni celesti (meteorologici: tuono e fulmine, nuvole e vento). Ora, indipendentemente dallo sviluppo di questo tema, mettendo a profitto in una qualità che può ben dirsi estetica la relazione reciproca tra tempo e cosmo<sup>92</sup>, la nozione della veste di luce ci pare rinvii comunque inevitabilmente a una forma corporea (non importa ora quanto peculiare), segnando un punto nella direzione di una concezione non integralmente spirituale del divino.

Ma quello della veste di luce è solo un esempio. Ciò che più importa è che per lungo tempo l'identificazione della corporeità con quella materiale-terrena, ovviamente contraddittoria rispetto all'attributo dell'infinità, suggerisce alla teologia di pensare Dio in termini di assoluta semplicità e, quindi, spiritualità (Origene, Giovanni Damasceno, ecc.), magari anche solo per segnalarne enfaticamente l'assoluta trascendenza rispetto alla vita terrena<sup>93</sup>, e comunque in analogia con la dottrina tradizionale della subordinazione strumentale del corpo all'anima (all'autocoscienza)<sup>94</sup>. Ma nel XVII secolo l'idea del corpo di Dio pare tornare potentemente alla ribalta, in seguito, da un lato, all'indebolirsi dell'esigenza medioevale di un Dio purificato da qualsiasi connotazione materiale, e dall'altro alla possibilità di deduzioni dalla nuova epistemologia meccanicistico-matematizzante circa l'onnipresenza divina, diventata, appunto, «per alcuni un problema quasi fisico»<sup>95</sup> (e in tal senso forse anche la condizione di possibilità della tesi moderna della "morte" di Dio)<sup>96</sup>. Quando Hobbes giudica una contraddizione in termini parlare di corpi incorporei (entità immateriali), quando Spinoza elegge l'estensione ad attributo costitutivo di Dio, il quale, più che *avere* un corpo, è un corpo, quando Henry More attribuisce a Dio (spirito supremo) una immutabile estensione infinita (spazio), quando, infine, Newton fa dello spazio "quasi" il *sensorium Dei*<sup>97</sup> – ebbene, in tutti questi casi si sta ascrivendo, appunto, a Dio, se non un corpo

---

92 Podella (1996: 170-71 e soprattutto 273).

93 Hamberger (1869: 202).

94 Moltmann (1985: 256-59).

95 Funkenstein (1986: 12).

96 «Una volta che Dio ebbe riacquisito una sua trasparenza, o addirittura un corpo, fu molto più facile identificarlo e ucciderlo» (ivi: 138).

97 Ci permettiamo di rimandare a Griffiero (2000a: 265-73).



in senso antropomorfo, comunque una qualche dimensionalità. È un orientamento, quello cui si è a giusto titolo dato il nome di “trasparenza” di Dio<sup>98</sup>, che fu reso possibile, anzitutto, dalla vittoria sulla tomistica *ana-logia entis* del nominalismo e dello scotismo del XIV secolo, con la conseguente desimbolizzazione del mondo (detto altrimenti: univocità e omogeneità dell’universo), la scelta di un lessico scientifico preciso e univoco<sup>99</sup>, e, più alla lontana, dalla ripresa del monismo pneumatico stoico (e talvolta patristico) e dell’atomismo antico, per il quale – ricordiamolo – gli dèi non possono avere se non una forma umana, visto che così ci appaiono attraverso gli influssi atomici che essi emettono. Ancorché ritenuta “pericolosa” quanto l’ubiquità di Dio, implicando una relativizzazione della cristologia come pure dei sacramenti e, francamente, anche dell’istituzione ecclesiastica<sup>100</sup>, e infatti accusata prevedibilmente di panteismo paganeggiante (si pensi alla tesi di Davide di Dinant secondo cui Dio è la sostanza, sia materiale sia spirituale, del mondo), la *forma mentis* dell’omogeneità sancirà, soprattutto in ambito protestante, assai meno preoccupato di quello cattolico del controllo ecclesiastico dei sacramenti, la fine di ogni distinzione assoluta tra materia celeste e materia terrestre e l’attribuzione di una materia all’anima (soltanto più sottile di quella del resto del corpo). Si potrebbe dire, in breve, che «la passione nominalistica per l’univocità si fuse con la concezione rinascimentale dell’omogeneità della natura», producendo, accanto alla «visione di una fisica unificata e matematizzata», una «fusione fra teologia e fisica quale non si era mai vist[a] prima (e non si sarebbe più rivist[a] in seguito)», ragion per cui «bisognò decidere se collocare Dio, con o senza corpo, all’interno o all’esterno dell’universo»<sup>101</sup>. Omogeneità (ontologica), inequivocità (semantica) e letteralismo (ermeneutico) inducono il pensiero protestante a prendere nuovamente sul serio l’idea della corporeità divina: un tassello importante nella nostra “storia” della corporeità spirituale.

---

98 Funkenstein (1986: 49 sgg.).

99 «Una volta respinta la teologia tomistica dell’equivocità, la conoscenza di Dio *sola ratione* non poteva che essere molto limitata, o includere alcuni aspetti comuni a Dio e al mondo, oltre l’esistenza» (ivi: 32).

100 Ivi: 160.

101 Ivi: 86.

### 5. I sensi di Adamo

Altrettanto rilevante è per il nostro tema la millenaria riflessione mitico-religiosa sulla natura del primo uomo, sull'originaria condizione genesiaca intesa come un archetipo non solo, com'è naturale, per la teologia ma anche per l'estetica. Ciò indipendentemente dal fatto che, quanto al suo contenuto, essa si possa considerare più un'eziologia retrospettiva, indotta dalla dinamica immanente alla storia della salvezza – ove l'escatologia condiziona, ed è nel contempo condizionata dalla protologia –, più una funzione della critica della cultura di volta in volta vigente, che non un (più o meno attestabile e credibile) retaggio dei primordi dell'uomo. È indubbio, infatti, che nell'orbita del cristianesimo ogni ipotesi scientifico-filosofica appena verosimile sull'eccezionale condizione originaria adamica (nel contesto giudaico-cristiano: prelapsaria) finisce per generare problemi teologici tutt'altro che irrilevanti, apparendo in qualche modo anche provocatoria rispetto al sistema assiologico volta a volta vigente. Non potendo evitare la domanda trascendentale sulla colpa adamica, essa finisce infatti per proiettare un sospetto d'imperfezione tanto sulla creazione<sup>102</sup>, quanto sulla divinità di Cristo, venuto appunto come “nuovo Adamo” a ripristinare quanto il primo aveva perduto (*Rm* 5, 9-21; *2Cor* 5, 15-21; *1Cor* 15, 45; *Ef* 1, 4-12 e 4, 22-24; *Col* 1, 12-22 e 3, 9-10) – un principio icasticamente confermato dalla tradizione orientale, attestabile per la prima volta in Origene<sup>103</sup>, secondo cui Adamo, in quanto “figura” di Cristo per contrarietà<sup>104</sup>, sarebbe sepolto proprio là (Calvario) dove Cristo verserà il suo sangue per redimerlo. Ma si pensi, per fare un esempio di tutt'altro genere, allo scandalo suscitato dalla tesi biologica di Hartsoeker e Vallisneri secondo cui i “vermicelli”, ossia i parassiti intestinali, non entrano nel corpo dall'esterno, ma Dio li avrebbe creati direttamente nei corpi di Adamo ed Eva, i quali poi li trasmisero ai loro discen-

102 Adamo sarebbe cioè una «prova» tanto dell'essenza divina quanto della natura del genere umano (*Summa theologiae* I, 94, 3).

103 «Venit ad me traditio quaedam talis, quod corpus Adae primi hominis ibi sepultum est ubi crucifixus est Christus» (*Series veteris interpretationis commentariorum in Matthaeum*, 126). Per le narrazioni apocriefe della vita dei progenitori cacciati dal paradiso, cfr. Dillmann 1853.

104 Agostino (*De nuptiis et concupiscentia* II, 27): «Adae qui est forma futuri: Cujus futuri, nisi Christi? Et qualis forma, nisi a contrario?», con palese riferimento a *1Cor* 15, 45.

denti. Ma quale perfezione avrebbero allora posseduto dei progenitori afflitti fin dal principio da questi vermicelli? E in che modo essi si sono prodotti in Eva, formata successivamente da una costola di Adamo<sup>105</sup>? O bisogna forse pensare che questi vermicelli, dapprima pacificamente impegnati a eliminare il cibo indesiderato, si siano resi ribelli e parassitari solo con la caduta? E, di nuovo, la perfezione originaria non dovrebbe escludere anche questa collaborazione digestiva<sup>106</sup>?

Questa profonda influenza esercitata dalle diverse concezioni di Adamo sulla storia delle idee occidentali<sup>107</sup> è del resto altrettanto, se non più facilmente, attestabile nel suo versante positivo, per il quale cioè il primo uomo avrebbe incarnato l'archetipo, più o meno ripristinabile, tanto del sapere quanto del sentire umano. È di questo secondo aspetto, di Adamo cioè come implicita (quanto pelagiana, non importa) utopia estetica retrospettiva, che intendiamo fornire qui una parzialissima analisi, esaminando cioè quale sia, per così dire, il corrispettivo estetico di tradizionali attributi agostiniani quali il *posse non peccari* e il *posse non mori*. Si tratta di mostrare, in altri termini, come, nell'immaginare un "altro" tipo di corporeità, ogni dottrina del perfetto stato originario implichi necessariamente, attraverso l'immagine "mitologica" di un'età dell'oro, un'"altra" (più o meno definita) estetica. Ora, a parte poche eccezioni (Teofilo di Antiochia, Ireneo, Clemente Alessandrino), la tradizione ha sempre attribuito ad Adamo, innanzitutto, una natura adulta dal punto di vista sia fisico<sup>108</sup> sia

---

105 Alle due obiezioni, mosse a Vallisneri da padre Borromeo, il naturalista patavino risponde anzitutto riconducendo i vermi stessi ai piani divini (Vallisneri 1733 I: 313): «si pose dipoi l'Altissimo a impastare di fango l'uomo, e come in quel fango si erano già impantanati i vermi poco avanti creati, entrarono nella fabbrica quegli stessi ch'egli voleva servissero all'uomo, e di perfezione, e d'utile nello stato d'innocenza, e di sozzura e di gastigo alla superbia sua nello stato di colpa». Quanto alla seconda obiezione, è ben possibile che i vermi si siano casualmente comunicati anche alla costola: «non sarebbe forse gran peccato nell'ordine naturale il pensare, che staccando Iddio una di quelle coste [...] s'imbattesse allora in quel sito (vagante ancora, ed incerto forse nel suo vero covile) un verme per sorta di que' che annidano in noi, che venisse poi impastato nella mirabil costa con quel di più che v'aggiunse Iddio nella creazione della Donna». Cfr. Omodeo (1984: 26-27).

106 Farley 1972.

107 Ormai classici i seguenti lavori: Zöckler 1879; Wendt 1882; Kors 1922; Slomkowski 1928; Jervell 1960; Brandenburger 1962. Ma cfr. anche Griffiero (1999c: 121-26), pagine che qui ripresentiamo con modeste modifiche.

108 Agostino (*De peccatorum meritis et remissione* I, 37): «Non enim hic agitur de Adam [...] quia non parvulus factus est, sed perfecta mole membrorum».

spirituale, considerando lo sviluppo, evidentemente, una proprietà difettiva limitata alla generazione naturale. Ma questa maturità sembra immediatamente implicare, tanto più quando si insiste sulla iniziale partecipazione di Adamo (mediante il soffio vitale di *Gen 2, 7*) alla grazia santificante<sup>109</sup>, attestata dal principio (*Gen 1, 26*) dell'uomo come *imago dei*<sup>110</sup>, anche il possesso di un volere, un sentire e un sapere perfetti, e comunque superiori, perché immuni dalla concupiscenza, alle corrispondenti attività dell'uomo postadamico. Quando però si scende nei particolari, circoscrivendo ovviamente la disamina alla sfera logico-estetica, la sovranaturale sapienza adamica (non esclusa quella alchemica della pietra filosofale)<sup>111</sup>, non risulterà esente da contraddizioni: infatti, non è poi così universale da abbracciare anche nozioni superflue (Bonaventura, *In secundum librum sententiarum* dist. 23, a. 2, q. 2) ed estranee alle necessità del suo stato (Tommaso, *Summa theologiae* I, 95, 3); né la sua connaturata estraneità alla possibilità stessa dell'errore positivo (Agostino, *De libero arbitrio* III, 18, n. 52; Tommaso, *Summa theologiae* I, 94, 4; Cirillo di Alessandria, *In Ioannis evangelium* I, 9) sembra escluderne del tutto la perfettibilità (Suárez, *De opere sex dierum* III, 10; Ireneo, *Contra haereses* IV, 38), donde il diffuso *escamotage* di attribuire alla conoscenza adamica, più semplicemente, uno statuto intermedio tra la conoscenza *status miseriae* e quella *status gloriae* (Alessandro di Hales, *Summa theologica* I, lib. II, 517). E poi: è davvero sensoriale la conoscenza sperimentale che Adamo ha di Dio, oppure, interpretando in termini estatici il *sopor* adamico (*Gen 2, 21*), si può dire che Dio gli abbia parlato solo interiormente (!), come vuole una tesi, prospettata sia da Agostino<sup>112</sup> sia da Tommaso (*Quaestio disputata de veritate* XVIII, 3c)? Gli si sarebbe mostrato cioè esclusivamente in una contemplazione che non ha nulla del vedere comune, o che quanto meno, pur non coincidendo con la visione diretta dell'essenza, è più chiara della nostra<sup>113</sup>? Ma anche questa conoscenza inte-

109 Prescindiamo qui ovviamente dalla sua controversa distinzione dalla giustizia originaria, e dalla non meno ardua discussione circa il momento in cui essa sarebbe stata data ad Adamo.

110 Fin da Ireneo: il peccato annienta l'uomo come *similitudo, omoiosis*, ma non come *imago, eikon*; donde una originale valorizzazione della corporeità (Joppich 1965).

111 Roberts (1994: 13).

112 *De Genesi ad litteram libri XII* VIII, 18: «intus in mente secundum intellectum [...] sine ullis corporalibus sonis vel corporalium similitudinibus rerum».

113 Bonaventura (*In primum liber sententiarum* dist. 3, a. unicus, q. 3): «tanquam per speculum clarum», di contro alla visione, «tanquam per speculum et aenigma» e «propter

riore adamica di Dio (*inspiratio*), pur prescindendo da ogni exteriorità sensoriale<sup>114</sup> – del resto a sua volta qualitativamente assai differenziata a seconda che Adamo sia stato creato, ad esempio, all'età di trenta o sessanta anni – si derubrica così del tutto dall'estetica, o non allude piuttosto soltanto a un'estetica superiore, implicita nella tesi di una simultaneità fisica tra l'atto creatore e l'infusione della grazia santificante? È quanto cercheremo appunto di appurare.

«Gli donò il discernimento, la lingua e gli occhi, gli orecchi e il cuore per contemplare» (*Sir* 17, 5), nonché il palato per gustare (*Gen* 2, 15-17). Di contro a una differente tradizione interpretativa, che identifica l'integrità di Adamo ed Eva con la loro perfetta *apatheia* (Giovanni Damasceno, *Expositio Fidei orthodoxae* II, 11 sgg.; Agostino, *De civitate Dei* XIV, 10; XIV, 17-18), o quanto meno con la compiuta e preternaturale subordinazione degli appetiti inferiori alla ragione (Tommaso, *Summa theologiae* 1, 95, 2), la lettera del testo biblico sembra ribadire che Adamo è fin da principio un soggetto "estetico", quindi in tutto e per tutto corporeo, e che non si dovrebbe quindi in alcun modo spiegare la vergogna di Adamo ed Eva per la loro nudità (*Gen* 3, 7) con l'acquisto repentino della vista. Ma la tendenza a identificare perfezione e cecità doveva comunque essere piuttosto diffusa, se Agostino sente il dovere di respingerla esplicitamente<sup>115</sup>, pur risultando tale equazione in palese contrasto con quanto si dice della perfetta nominazione adamica degli animali (*Gen* 2, 19-20), che Adamo non poteva non "vedere". Dunque il protogenitore vede con gli occhi, sente con gli orecchi, ecc., pur avendo un rivestimento incorruttibile (Giovanni Damasceno, *Homiliae, In ficum arefactam* 3). Perfino se si insistesse sulla seconda parte del succitato passo "estetico" (*Sir*. 17, 6), e cioè sull'immediata integrazione dell'estetica con la logica, se non con l'intuizione essenziale – «lo rivestì di senno e d'intelligenza mostrandogli pure il bene e il male» –, non apparirebbe peregrina una considerazione estetica di Adamo, in quanto la scienza infusa di cui è gratificato, per quanto superiore alla nostra normale dotazione (Tommaso, *Summa theo* -

---

obnubilationem intellectus et pejorationem rerum», successiva alla caduta.

114 Così Ugo di San Vittore (*De sacramentis Christianae fidei* I, pars 6, 14): «cognovit ergo homo creatorem suum, non ea cognitione quae foris ex auditu solo percipitur, sed ea quae potius intus per inspirationem ministratur».

115 *De civitate Dei* XIV, 17: «neque enim caeci creati erant, ut imperitum vulgus opinatur».

*logiae* I, 94, 3; *Quaestio disputata de veritate* XVIII), non esaurisce affatto i segreti del cuore, né la contingenza delle cose future o di quelle inesenziali (!), non esclude cioè – ci pare di poter dire – la conoscenza “sperimentale”, tanto logica quanto estetico-sensoriale.

Ancor meno estranee all’orizzonte estetico-corporeo sono le riflessioni sull’*Urmensch* della tradizione rabbinica. Mutuando, o meglio contrastando probabilmente un più antico mito gnostico dell’uomo originario come figura cosmologica, ossia come macroantropo o anima primordiale da cui si sarebbe originato il mondo intero<sup>116</sup>, Adamo è infatti qui soprattutto una figura corporea, la cui materia proverrebbe da varie regioni (Palestina, Babilonia, ecc.) e sarebbe dotata di assoluta bellezza, non da ultimo in ragione della sua natura androgina, e tanto gigantesca da coprire orizzontalmente l’estensione del mondo intero e congiungere verticalmente la terra alla volta celeste. Ma, soprattutto, l’uomo originario supererebbe in sapienza perfino gli angeli (*Bereshit Rabba* 17, 4), perché conosce non solo il nome degli animali, ma anche il proprio nome e quelli di Dio<sup>117</sup>, risultando così, secondo lo sviluppo che ne verrà dato dalla kabbalah luriana, la forma più alta in cui Dio possa manifestarsi dopo lo *zimzum*, un macroantropo (*Adàm qadmòn*) dai cui sensi deriva l’intero processo<sup>118</sup>. Niente suggerisce allora una condizione extraestetica dell’uomo originario; anzi, proprio i cabbalisti, visualizzando (difettivamente, s’intende) nell’*Adàm qadmòn* l’astratta divinità (*En-sof*), giustificano con i loro molteplici antropomorfismi biblici<sup>119</sup> una disamina estetica della Scrittura. Si

116 Per la lett. secondaria rimandiamo a Griffiero (1999c: 124, n. 15).

117 In sintesi Schäfer (1986: 70-71).

118 È dai suoi organi di senso (occhi, bocca, naso e orecchi) che s’irradiano, infatti, le luci sefirotiche (mondo dell’emanazione o *’atzilùth*) la cui potenza causa la “rottura dei vasi” (*sheviràth ha-kelìm*), ossia la catastrofe originaria donde proviene il male, e conseguentemente l’attesa della restituzione-riparazione di tutte le cose (*tiqqùn*), cui farà seguito, sempre per un’irradiazione luminosa proveniente da *Adàm qadmòn*, un nuovo mondo sefirotico, il mondo dei *partzufim* (luci divine), a sua volta articolato in tre mondi (mondo della creazione o *beri’à*, delle forme o *yetzirà*, dell’archetipo spirituale del mondo materiale o *’asiyà*). L’Adamo biblico o primo uomo (*Adàm ha-Rishòn*) appartiene al quarto e ultimo mondo, distinguendosi dunque dall’*Adàm qadmòn* quale termine assolutamente spirituale dello sviluppo intradivino, del quale peraltro ripete la catastrofe originaria, assumendo col peccato la sua costituzione material-spirituale (quinto mondo), e richiedendo quindi un *tiqqùn* esteso dalla dimensione intradivina a quella materiale della storia (dove la funzione insostituibile di Israele).

119 Scholem (1982: 257-98).

tenga presente, infine, quanto abbia pesato questo *topos* cabbalistico, in gran parte attraverso la mediazione del böhmissimo e dei cosiddetti Padri Svevi (Bengel e Oetinger), sulla filosofia dell'idealismo e del romanticismo, tanto per fare un esempio sul "solito" Schelling, che ne preserva pure la valenza soteriologica<sup>120</sup> (SW I: 325; VI: 40, 42, 61-63; VII: 357-58, 411, 461-62; IX: 227; XI: 205, 224-25, 230; XIII: 385), consapevole in ciò – crediamo – anche del significato centrale di Adamo nell'alchimia<sup>121</sup>.

Il corpo adamico è dunque perfetto, suggerendo così i tratti costitutivi sia di una (eventuale) estetica del primo giorno sia di un'antropologia dello *status integritatis* che, proprio chiamando in causa la corporeità spirituale, costituisce una potente risposta al mito marcionita del creatore malvagio e alla dottrina più generalmente gnostica della materia come prigione extradivina dell'anima. Schematicamente, si potrebbe immaginare che questa diversa corporeità comporti, anzitutto, un'ordinata gerarchia di subordinazioni, tale per cui il corpo fisico obbedisce agli impulsi e questi ai desideri sensibili, i quali a loro volta non eccedono quanto disposto dalla volontà, in quanto tale conforme alla ragione e in ultima analisi alla legge di Dio. Ma nella tradizione (anche eterodossa) – per fortuna – le cose non si presentano in modo così prevedibile, suggerendo tra le proprietà adamiche, anzitutto, una sorta di sfericità androgina, sulla base di un'interpretazione cabbalistica (già rabbinica) che congiunge *Gen* 1, 27 (tali creò l'uomo e la donna) e 2, 21 (prese una costola da lui, ossia la sua parte femminile) e che (cfr. anche *Sal* 139, 5), muovendo da un testo tardomedievale come lo *Zohar* (II: 54b; III: 296a; III: 46b; II: 55b), risalendo al mito platonico (*Symp.* 189c-193d) e giungendo fino allo Schelling d'inizio Ottocento (SW VIII: 212) e oltre, fa dell'androginia, nel quadro del misticismo occidentale quanto meno a partire dai *Dialoghi d'Amore* di Leone Ebreo (1535), uno dei tratti indubbiamente più caratteristici dell'utopia antidualistica della corporeità spirituale<sup>122</sup>. Ci torneremo, presentando l'antropologia adamica di Böhme (cfr. infra, II, § 17.2).

120 Che riconduce al mito della contrazione dell'*Adàm qadmòn*, relativamente autonomo dalla creazione divina, prospettando una filosofia della storia irriducibile alla perfeibilità politico-giuridica, e volta piuttosto a spiegare teoreticamente l'eventuale superamento della corruzione mondana (Habermas 1963: 125).

121 Ove indica il *mercurius* o il "re", ma anche la sostanza arcana usata dagli adepti nell'*opus* e costituita al medesimo titolo dalla materia e dallo spirito, quanto a dire l'essere perfetto, ossia l'uomo invisibile e interiore quale archetipo dell'uomo concreto (Strubel 1986).

122 Dietrich 1939; Schulze 1940; Benz 1955b; Sill 1986; Baumann 1955: 129-49, in senso

## 6. *Angels and demons at play*

Ma ci sono molti altri candidati ad avere una corporeità spirituale, prima di tutto i demoni e gli angeli. Cominciamo dai primi, da esseri che il sincretismo buonista dei nostri tempi non ha attualizzato e che, invece, godono di un'antichissima tradizione. Nel loro significato neutrale, quanto meno prima che la tradizione giudaica li demonizzasse<sup>123</sup> a causa della loro pericolosa concorrenza con Jahwe e la dualistica apologetica cristiana li degradasse definitivamente a potenze negative, i demoni o spiriti rappresentavano nell'età precristiana un'umbratile categoria ontologica, designando ora a) delle forze naturali (positive o negative) tanto impersonali da coincidere talvolta con le azioni cui esse danno luogo, e ora b), come nel caso delle anime dei trapassati, delle figure del tutto "fenomenicamente" simili (fatta salva l'impotenza) ai viventi, ora c) degli elementi divino-immateriali presenti in ogni materia e da essa eventualmente estraibili (magia-alchimia), e ora d) l'insieme delle funzioni sensoriali umane (nel giudaismo ad esempio). Una precisazione in termini onto-assiologici si ha solo con la filosofia ellenistica, che attribuisce loro, verosimilmente per implementare la trascendenza degli dèi, appunto quella natura intermedia tra il divino e l'umano che manterranno a lungo (e che ne giustifica, tra l'altro, l'interesse per noi). Una natura che è intermedia, escluse isolate eccezioni, anche rispetto a corporeità e spiritualità, ed è infatti spesso identificata con l'etere (cfr. infra, II § 10), con una sostanzialità cui essi ricorrono per potersi manifestare e che ha vari punti di contatto con la sensibilità e l'affettività umana (Plutarco, *De defectu oraculorum* 12, 16).

Lungi dal fare ora la storia dei demoni, ci accontentiamo di dire qui qualcosa su questa loro medietà ontologica. Ricordando, ad esempio, che per Plutarco la sostanza dei loro corpi è di matrice lunare, ossia eterea, e quindi affine a quella dell'anima, ma anche terrena (*De Iside et Osiride* 25), in breve è una commistione di corpo e spirito dalla cui perfezione discende la posizione occupata nella scala gerarchica. Per Proclo, invece, ai veri demoni, cioè quelli mai incarnatisi e in possesso di un corpo sferiforme, fanno seguito quelli inferiori dal corpo diritto, con probabile allu-

---

etnologico-mitologico.

123 Insieme agli dèi delle altre popolazioni ma anche agli astri, al nord inteso come luogo minaccioso e perfino a certi luoghi inospitali come il mare e il deserto.



sione, per i primi, al moto circolare dell'elemento celeste, e, per i secondi, a quello rettilineo degli elementi sublunari<sup>124</sup> (*In Crat.* 72 e 117). Ancor più chiaramente in Plotino, se i demoni possono ben manifestarsi in forma aerea o ignea, il loro vero status ontologico è però quello, totalmente diverso, della "materia intelligibile" (*Enn.* 3, 5 [50]; 6, 37-45), mentre per Apuleio, essendo fatti del "purissimo elemento liquido dell'aria" (*Socr.* 11), essi avrebbero un corpo aereo percepibile solo sotto il profilo uditivo, come nel caso del *daimon* socratico. La loro è però una corporeità spirituale inferiore a quella degli angeli, ragion per cui Porfirio (secondo Agostino, *De civitate dei* 10, 9), seguendo forse la gerarchizzazione stoica, non assegna loro gli spazi eterei superiori, riservati a dèi e angeli, ma quelli semplicemente aerei della sfera sublunare, ossia la sezione di cielo dalla Terra alla Luna<sup>125</sup>, pur ritenendoli in grado di azioni eccezionali tramite quello stesso pneuma di cui l'anima si riveste nella discesa terrena (cfr. *infra*, II, § 9) e che conferisce loro l'almeno relativa sostanzialità del corpo pneumatico<sup>126</sup>. Più o meno elevati (proprio nel senso della distanza dalla Terra), più o meno sensibilmente manifesti e perfino tangibili, a seconda della densità materiale che assorbono e a seconda che governino il pneuma col *logos* o ne siano dominati (*De abstinentia* 2, 38-39), i demoni, di per sé privi di materialità, la assumono dunque, secondo Proclo in forma sferico-luminosa (*In Crat.* 73), solo nella loro classe più bassa (*In Alc.* 68, 8), senza diventare neppure in questo caso però assolutamente negativi (*In Tim.* 1, 113; 3, 153-54; *In remp.* 1, 37). Non diversamente, secondo Giamblico, pur privi di un corpo specifico, i demoni possono manifestarsi in varie materie "sottili" quali l'etere, l'aria e l'acqua, esattamente come gli dèi degli astri appaiono in una materia, pur avvolgendo gli astri propriamente di un corpo immateriale (*De mysteriis* 1, 9; 1, 17).

Questa medietà ontologica non muta sostanzialmente neppure in ambito cristiano, stabilito che proprio coi demoni i cristiani debbono combattere una perenne battaglia se vogliono guadagnare il cielo. Che s'insista ora sul fatto che sono tanto materiali da doversi nutrire (Origene, *Contra*

---

124 Moraux (1963: 1258).

125 Di qui (Cumont 1949: 78-79) la frequente confusione dei demoni aerei con le anime altrettanto aeree dei trapassati (Lattanzio, *De opificio dei* 17), ma anche la loro decisa diabolizzazione, visto che, stando al *Malleus maleficarum*, il diavolo ha appunto un corpo aereo che, debitamente ispessito (grazie all'utilizzo dei vapori pesanti che si elevano da terra), può manifestarsi sensibilmente (Krämer-Sprenger 1486-7: 199).

126 Zintzen (1976: 659).

*Celsum* 7, 35; 8, 30) o sulla loro quanto meno relativa incorporeità (rispetto all'uomo naturalmente), il *leitmotiv* resta il medesimo: in estrema sintesi, i demoni sarebbero spirituali, privi di carne, invisibili, e tuttavia, vigendo l'identità stoica di esistenza e corporeità, non del tutto asostanziali, ma caratterizzati da una sostanza "sottile" o spirituale (Tertulliano), da un pneuma fine ma materiale (come aria o fuoco), che li rende visibili, ma che è comunque radicalmente distinto dal pneuma divino che rende l'uomo immortale (Taziano), da una sostanza non più semplice (dopo la caduta) ma intermedia tra la levità celeste dello spirito e la gravità terrena del corpo (Minucio Felice secondo Lattanzio, *Inst.* 26, 12), da un corpo sottilissimo e aereo per Agostino<sup>127</sup> (*De civitate dei* 14, 3; *De divinatione daemonum* 4, 8; 3, 7), comunque sia degradato rispetto all'eterico corpo celeste degli angeli prelapsari ed eventualmente, nell'apparire, rivestito di elementi inferiori. Per questa speciale natura i demoni sono se non aspatiali (ciò che spetta solo alla natura divina) quanto meno rapidissimi nel movimento – per Agostino, inspiegabilmente, più veloci degli angeli (*De divinatione daemonum* 3, 7) –, se non onniscienti quanto meno più sapienti e percettivamente più dotati degli uomini<sup>128</sup>, se non spirituali quanto meno capaci grazie alla corporeità sottile di impossessarsi del corpo e dello spirito dell'uomo, suscitandovi sogni o vere e proprie patologie<sup>129</sup>. Un'oscillazione (anche popolare) tra spiritualizzazione e materializzazione (si pensi anche solo al loro legame privilegiato con l'olfatto) non diversa da quella abituale nella tradizione giudaica e greca, per le quali i demoni per un verso mangiano, bevono, si riproducono e muoiono, avendo perduto come gli uomini l'originaria e angelica spiritualità, per l'altro agiscono contemporaneamente in ogni luogo, hanno ali e precognizione delle cose come gli angeli, tutt'al più – quando s'introducano come in Ficino cautele cristiane – limitando il loro influsso su spirito e corpo dell'uomo e lasciando quello su anima e mente alla più impersonale *anima mundi*<sup>130</sup>.

127 Peraltro aperto anche all'ipotesi di una totale incorporeità dei demoni (*De civitate dei* 15, 23; 21, 10).

128 Per la loro rapidità e per la maggiore esperienza della vita, essi conoscono le cose prima degli uomini e da segni per questi ultimi del tutto insignificanti.

129 Pensiamo alla possessione in senso proprio ma anche all'azione di incubi e succubi nella demonologia medioevale e protomoderna: tutte caratteristiche che troviamo asistematicamente accentuate nei rivoli superstiziosi delle varie confessioni (Müller 1976: 769-70).

130 Walker (1958a: 46-47).

Una buona alternativa (un'alternativa buona?) ai demoni, nel ruolo di realtà intermedie tra mondo sensibile e mondo intellettuale e di salvaguardia dell'ininterrotta e gerarchica "catena degli esseri", è stata quella degli angeli, prima nella tradizione giudaica, poi in quella cristiana e islamica, e comunque anche dopo che il XVII secolo in certo qual modo decise di licenziare gli angeli dal loro tradizionale compito cosmico di motori celesti, lasciandoli liberi di vegliare sugli uomini<sup>131</sup>. A noi interessa qui esattamente quello che altri paventano<sup>132</sup>, e cioè il fatto che nella tradizione prevalga un'interpretazione dell'angelologia nel senso non di un'analogia trascendente, di un processo escatologico volto a educare l'anima liberandola dalla necessità cui la costringe il suo demone, bensì nel quadro (simile a quello demonologico) dell'esigenza di colmare l'abissale distanza tra umano e divino. Troviamo qui, infatti, una patologia ricorrente nelle metafisiche intermediariste, quella per cui *entia sunt multiplicanda ex necessitate*: una necessità data, però, dal bisogno di garantire non solo l'unità teofanica del cosmo, ma anche la gradualità ontologica del reale senza rinvii escatologici. Ma il nostro tema è meno ambizioso, consistendo unicamente nel sottolineare – senza ascendere alla vertiginosa angelomanzia dotta (John Dee) o abbassarsi alla superficiale angelologia mediatica dei nostri tempi – come anche gli angeli, per la loro creaturalità ben distinti dal divino, non siano puri spiriti ma sempre e solo spiriti finiti e quindi costretti a un commercio con la materia, a partire dalla conoscenza, per la quale contano su una corporeità "organica" funzionale alla loro rappresentazione dell'universo, per arrivare sino a più prosaiche attività attestate dalla "lettera" biblico-evangelica (si abbigliano, mangiano, si lavano, ecc.)<sup>133</sup>. Scorrendo rapidamente le immagini che la cultura occidentale si è fatta degli angeli, e prescindendo dal loro relativamente canonico abbigliamento (classicamente: dalmatica e pallio), si può dire, in modo generico, che anche per loro si è andati alla ricerca di un punto di intersezione tra la realtà materiale e quella spirituale, come si evince dal-

---

131 Stöcklein (1969: 76).

132 Cacciari (1986: 17, 47, 63).

133 Come nota Piselli (1998: 94-95) in un arguto commento di Goede 1741, «la materia a gravitazionale del corpo angelico esercita azione magnetica a distanza, si sposta con la velocità della luce, è suscettibile di smisurate espansioni e condensazioni, è atta a penetrare dovunque», permette cioè agli angeli azioni straordinarie, comprese quelle artistiche, rese possibili da una sensorialità meno grave e quindi più libera di quella umana («si possono concepire diverse poetiche angeliche»!).

l'imbarazzata controversia biblica sull'imprecisato "cibo degli angeli" (*Sap* 16, 20; *Sal* 77[78], 25; *Gn* 18, 8; *Tb* 12, 19)<sup>134</sup>, dalla criptica allusione polemica di Paolo (*1Cor* 11, 10) alla signoria degli angeli sulle donne<sup>135</sup>, e più in generale da quella prevedibile opposizione originaria tra angelologia e dottrina dell'incarnazione quanto a funzione mediatrice. Se, infatti, Cristo rappresenta anche una sconfitta per gli angeli, non ha torto Paolo a diffidare di questi enti intermedi, tanto che possa sopporre una presenza diabolica dietro a ogni "angelo della luce" (*2Cor* 11, 14), quanto che li assimili integralmente agli angeli caduti, ai Principati e alle Potestà che definisce «dominatori di questo mondo di tenebra», «spiriti malvagi degli alti cieli» (*Ef* 6, 12), a quel «governatore del potere dell'aria, lo spirito che ora agisce tra i figli della disubbidienza» (*Ef* 2,2).

Si tratta anzitutto di capire se gli angeli abbiano un corpo, oppure si limitino ad assumerlo all'occorrenza per ragioni, per così dire, "comunicative". Basterà dire, come spesso si legge, che essi non sono puramente spirituali se paragonati a Dio, ma certamente spirituali se paragonati alla natura terrena dell'uomo? Di fatto, nel quadro della storia della credenza e del lungo processo di edulcorazione della loro natura e delle loro funzioni, alla tendenza nostalgico-platonizzante a ravvisarvi (eccezion fatta, s'intende, per gli spiriti caduti) dei puri spiriti (ipotesi assai rischiosa, suggerendo un'identità ontologica con Dio stesso), s'alterna sempre l'opposta tendenza a considerarli comunque non estranei alla realtà materiale, ancorché di tipo diverso<sup>136</sup>. Quand'anche li si definisce *asomatoi*, lo si fa unicamente per segnalare la radicale diversità del loro corpo sovraelementale rispetto a quello formato nell'uomo dai quattro elementi<sup>137</sup>, la loro corporeità *sui generis* (Tertulliano, *De carne Christi* 6), legata magari a una qualche peculiare alimentazione (Giustino, *Dialogus cum Tryphone hebreo* 57) ed eventualmente (ma inspiegabilmente) tangibile (Agostino, *De civitate dei* 15, 23). Più originale l'ipotesi (peraltro già

134 Nel quale non crediamo si possa pacificamente ravvisare il cosiddetto "pane dei forti" (*Sal* 78[77], 24-25) o, peggio ancora, l'eucaristia.

135 In quanto genericamente uomini, o magari (Bloom 1999: 37), valorizzando quanto si dice nel Primo Libro di Enoch, in quanto loro amanti: comunque sia in quanto esseri almeno relativamente corporei.

136 Tipicamente, essi avrebbero un linguaggio ma del tutto diverso dal nostro (per Swedenborg, ad esempio, totalmente identificato con lo stato affettivo-mentale). Per qualche spunto Güntert (1921: 51-53).

137 Moraux (1963: 1258).

affacciatisi in ambito demonologico) che essi siano privi di un corpo e lo assumano solo per essere percepiti dagli uomini, che “indossino”, ad esempio, ma sempre e solo estrinsecamente<sup>138</sup>, un corpo aereo<sup>139</sup> quale esito della condensazione nebulosa dell’aria finissima che è il loro elemento (in riferimento allo Ps.Dionigi, Isidoro di Siviglia, *Liber sententiarum* I, 10, 19; ma anche Tommaso, *Summa theologiae* I, 51, 2 ad 3): una corporeità speciale che renderebbe possibile anche la loro eccezionalità epistemica (conoscenza intuitiva e non discorsiva, indistinzione di vedere e udire, indipendenza dallo spazio)<sup>140</sup>.

Istruttiva in tal senso è anche la loro tipologia iconografica, volta a esprimerne per quanto possibile l’impalpabilità: dall’angelo-nube all’angelo raffigurato con le gambe piegate all’altezza delle ginocchia in modo da suggerire una forma massimamente arrotondata, dall’angelo rivestito di una veste lunga, svolazzante e ripiegata su se stessa, all’angelo-vento e perciò affine, per purezza e potenza fecondatrice, al soffio aereo di Dio stesso, o quanto meno ai venti motori e/o psicopompi della tradizione già pagana<sup>141</sup>. Al di sopra della densità e gravità luciferina, gli angeli rilevano così il ruolo e le funzioni in precedenza assegnati ai venti (conduzione degli astri, funzione psicopompa, procreazione e discesa della anime nei corpi, natura moralmente ancipite, onniscienza)<sup>142</sup>, oppure si presentano come specchi del divino, capaci di tradurre in una luce relativamente anche materiale la luce puramente spirituale di Dio, donde il gran parlare di vesti bianche abbaglianti (*Lc* 24, 4), di fuoco vuoto e immateriale qual è il fuoco iperuranio<sup>143</sup>. Quanto alle ali, assenti nella prima iconografia forse per evitare analogie pagane o per vincoli rappresentativi antropomorfi e poi divenute indispensabili, in seguito alla mutuazione dalla Nike pagana e soprattutto all’identificazione filoniana tra angeli e anime<sup>144</sup>, esse visualizzano non solo una velocità di movimento concessa alla fisi-

138 Un’estrinsecità che induce eventualmente a considerarli inferiori all’uomo (così Hamberger 1869: 212-13).

139 Una tesi, quella del corpo angelico aereo o igneo (e il fuoco è aria purissima o etere), resa definitiva dal Concilio Niceno II (787 d. C.) sulla scorta di *Sal* 103[104].

140 Faes de Mottoni (1988: 152-54).

141 Bussagli (1991: 97 sgg.).

142 Ivi: 125.

143 Il che spiega la raffigurazione degli angeli con il fuoco sul capo o la loro connessione, per purezza, con gli astri e/o con le pietre preziose.

144 In specie con le anime “calde”, che volano più in alto nell’etere e non sono costrette come quelle “fredde” a incarnarsi.

cità superiore (*Tb* 12, 21) – una proprietà peraltro contraddittoria rispetto alla tesi della loro istantaneità (che rende superflua ogni funzione fisica delle ali!) –, ma anche la natura aeriforme-impalpabile (ma pur sempre) corporea delle intelligenze celesti

Sarebbe sbagliato, però, considerare la corporeità spirituale degli angeli un'ipotesi priva di eccezioni. Tanto più se si accreditasse la tesi che ravvisa nella fisica speciale-angelica della Scolastica una delle *possibili* fonti di ispirazione (tramite La Flèche naturalmente) della rivoluzionaria fisiologia meccanicistica cartesiana<sup>145</sup>. Si prenda Suárez (*De angelis* 33-35; 38-39, ma anche *Disputationes metaphysicae* 26), ad esempio, e si vedrà che l'angelo è quasi totalmente vincolato al moto locale (non può agire su un corpo *in distans* ma solo *localiter*) e quindi assolutamente incapace di suscitare nel corpo che assume (organico o pseudo-organico che sia) una qualsivoglia qualità vitale<sup>146</sup>, ragion per cui il suo corpo non è né etereo né organico, bensì un corpo meccanico in grado non di suscitare veri atti vitali, ma tutt'al più di simulare certi atti organici o vitali *secundum modum*, ad esempio può far crescere il piccolo corpo che abita ma non in modo vegetativo bensì solo per *juxtapositi* meccanica, oppure percepire, ma, essendo privo di sensibilità, mediante il solo intelletto, o, ancora, muoversi, ma in virtù di un impulso non meno esterno di quello con cui muove una pietra, perfino ridere e mangiare, ma non in modo più vivo di come lo possa fare una marionetta. Un'organicità corporea (solo) meccanicisticamente simulata, da cui scaturiscono tra l'altro prevedibili difficoltà (in Suárez dunque prima che in Descartes) nel concepire l'interazione spirito/corpo<sup>147</sup>.

Non meno errato sarebbe pensare che la tradizione resti sempre nel vago sul piano fisico-ontologico. Ci piace qui ricordare almeno l'impegno con cui Fechner nel 1825, nel quadro di una curiosa trattazione di anatomia comparata degli angeli, disquisisce sotto pseudonimo (Dr. Mises) "geneticamente" sul loro stato ontologico<sup>148</sup>. Rigettando la tradizionale iconografia alata degli angeli con l'argomento "scientifico" che meglio

---

145 Specht (1966: 12-28).

146 In quanto puro spirito privo di anima, l'angelo è in questa prospettiva una *forma assistens* solo esteriore-accidentale e non una forma sostanziale come l'anima.

147 Per una perspicua analisi di come questa problematicità (per noi estrinseca) inficiasse già la credenza nell'anima come forma sostanziale, Specht (1966: 25-28).

148 Clausberg (1997: 191-92).

garantirebbero il volo ali più grandi e muscoli più potenti, egli deduce la forma perfetta degli angeli piuttosto dalla bellezza microcosmica (armonia nella varietà) dell'occhio (Fechner 1825: 200 sgg.) e dalla luce solare come elemento di tutte le creature, attribuendo loro di conseguenza una forma sferica, imperfettamente preconizzata dal cranio umano, e una forma di comunicazione luminoso-oculare. Più precisamente: essendo i vertici dell'evoluzione, gli angeli sarebbero «degli occhi più perfetti», dei «pianeti divenuti viventi» dotati di un organo di senso supremo qual è il «sentimento della gravitazione universale» (Fechner 1825: 207, 213, 217). Condividendo la fluida etericità di qualsiasi materia prossima e affine al Sole, i loro corpi potrebbero contrarsi o espandersi, assottigliarsi o ispessirsi, dando vita, pur nella loro basilare trasparenza, a un mirabile gioco cromatico, e assumendo forme a piacere anche se invariabilmente derivate dalla *Grundgestalt* sferica. Ed eccoci al finale “col botto”: a causa dell'enorme calore solare, i corpi angelici “devono” essere «delle più o meno grandi bolle di vapore ripiene di etere e aria», o meglio, a seconda del genere sessuale, di ossigeno (maschi) e di idrogeno (femmine); bolle che si formano sul Sole e si uniscono in nozze chimiche, producendo con la combustione dell'idrogeno la luce che a noi proviene dal Sole («fiaccola nuziale degli angeli»), donde la tesi che la percezione oculare presupponga addirittura l'ingresso degli angeli nel nostro apparato visivo (ivi: 219). Si noterà che anche qui, in un quadro di cui è difficile non ammettere l'originalità, la fisicità diversa e superiore dell'angelo è precisata nei termini tradizionalissimi della luminosità: «per esprimere la luminosità dell'Angelo gli fecero il volto rosso, le vesti candide, poi dorate, poi regali; per esprimere che era leggero come l'aria, prima gli aggiunsero le ali, poi il suo corpo sfumò in una nube, poi le sue vesti si attorcigliarono, poi ne fecero una testa volante»<sup>149</sup>.

### 7. *Sophia, golem e zelem*

Nella mistica e nella teosofia a essere “fatta” di una materia speciale è anche la Sophia (Sapienza)<sup>150</sup>, pensata sia come il patrimonio di sapere e saggezza (*Pro* 1, 20-33) semicelato nel *sensus communis*, sia e soprattutto

149 Bussagli (1991: 302).

150 Per la concezione che ne ha Oetinger cfr. infra III, § 4.3.

to come la misteriosa<sup>151</sup> figura simbolica femminile concepita da Dio prima della creazione e alla quale assiste o forse a modo suo coopera (*Pro* 8, 12-31)<sup>152</sup>. Tralasciamo qui la prima accezione, limitandoci a segnalare che le vie (meglio, i “vicoli” e le “porte” come metonimia della città intera) in cui essa grida (meglio: canta-recita)<sup>153</sup> (*Pro* 1, 20-21) sono, in quanto luogo eminentemente politico-commerciale-maschile, una ben inusuale se non addirittura rivoluzionaria collocazione per una figura comunque femminile, lasciando supporre che con sapienza non s’intenda qui né una dottrina esoterico-teosofico né un patrimonio istituzionale, ma un sapere d’origine divina che trapela nei traffici della vita pubblica quotidiana. Quanto alla divinità femminile che prende il nome di “Sapienza” e che subentra nel testo alla prima persona (*Pro* 8, 1-11; 32-36), vi si è voluto ravvisare<sup>154</sup> un’ipostasi del Dio unico, necessaria nel rigido monoteismo giudaico per dare verosimiglianza al suo rapporto con le creature, oppure la traccia del mito giudaico secondo cui, respinta dall’uomo, essa farebbe ritorno al cielo (un mito, come vedremo, poi variamente declinato in ambito mistico-teosofico), ma anche, secondo una prassi abituale nella lingua ebraica, una personificazione poetico-retorica femminile per ragioni grammaticali e/o erotiche, o persino il residuo di qualche mitologia premonoteistica<sup>155</sup>.

Ora, si può dire che tutta la riflessione sofianica millenaria (giudaica e neotestamentaria, gnostica e ariana, mariologica e trinitaria, cabbalistica e

151 Non casualmente mai descritta nel suo aspetto esteriore, donde la licenza di raffigurarla come una donna matura oppure (è il caso del Michelangelo della Cappella Sistina) come un pargolo (Lang 1975: 176).

152 Il giocare e dilettersi giorno per giorno con cui accompagna e glossa l’opera di Jahvè architetto (*Pro* 8, 30-31), mentre allude al suo esserne figlia ed erede, segnala anche che si tratta di un comportamento festoso e infantile per la presenza di Dio e carico di una valenza inevitabilmente liturgico-culturale (come indica l’espressione “davanti a lui”) (Lang 1975: 109-10).

153 Vero «luogo simbolico della vita pubblica» di Gerusalemme (ivi: 25, 36).

154 Ivi: 147 sgg.

155 Il che spiega l’insistenza nella letteratura sulle indubbie analogie tra la Sapienza inviata da Dio in aiuto ai re (*Sap* 6-9) e alcune dee medio-orientali quali la cananea Astarte o le egizie Maat e Iside. False, comunque, sarebbero rispetto a *Pro* 8, 22-31 sia l’interpretazione che, collegando i suddetti versetti a *Ez* 28, 11-19 e *Gb* 15, 7, riporta la Sapienza all’archetipo dell’uomo originario, ritenuto preesistente alla creazione del mondo, sia quella che si richiama al mito egizio della creazione (Atum coi suoi due figli) o ravvisa nella figura della Sapienza semplicemente la lingua della creazione (mentre le è con ogni evidenza sovraordinata) (ivi: 100-05).



mistica, in larga misura emancipatasi dall'originario contesto biblico mediante l'assunzione di significati inizialmente imprevisi (protologico-soteriologici, ontologici e mistici, ecc.)<sup>156</sup>, abbia la tentazione di assegnare a questa figura mitica una sostanzialità speciale. Identificata prima con la Torah quale medium della creazione (*Ecli* 24, 23, e fusione di *Pro* 8, 22 e *Gen* 1, 1) e poi con Cristo (da *Mt* 23, 34-36 innanzi)<sup>157</sup>, in ambito gnostico con quello dei trenta esseri componenti il mondo divino che genera (abortisce) Jaldabaoth ossia il creatore del mondo, infine nella kabbalah con la sefira (*chokma*) che la kabbalah cristiana del XVII secolo identificherà con Cristo, la Sophia diventa sul terreno della mistica sia oggetto di visioni specifiche e "sposa" di tutta una vita, sia un più neutro oggetto di fantasiose riflessioni ontologiche e cosmologiche (Suso, Böhme, Gichtel, Leade, Arnold, Grignon, Solowjew) non di rado fuse con quelle sull'eterno femminile. Esempio, in questo senso, il trattamento che ne fa Böhme (ma cfr. infra II § 17.1), per il quale la Sophia, essendo lo strumento passivo della rivelazione divina (con valore archetipico per Maria)<sup>158</sup>, è in definitiva la forma corporea che Dio dà a se stesso per rivelarsi, alla luce dell'idea (mutuata forse appunto dalla kabbalah) secondo cui «non esiste nulla di spirituale che sia privo di corporeità e [...] solo la corporeità rende possibile la realizzazione e configurazione dello spirituale»<sup>159</sup>, e al tempo stesso la corporeità celeste (adamico-androgenica) dell'uomo. È prevedibile, allora, che in Gottfried Arnold, largamente influenzato da Böhme e Pordage, la rigenerazione tramite la Sophia sia concepita in senso «totalmente fisico»<sup>160</sup>, visto che come ipostasi divina («fulgore passivo dello splendore e della gloria di Dio») essa conferisce al rinato «l'unità perduta della natura divina», rivestendolo «in base all'unico principio puro con una sostanza celeste e spirituale ossia con una nuova corporeità», con un nuovo *Krafft-Leib* che ne garantisce la ripristinata immortalità (Arnold 1700, cap. 15, in specie §§5, 15, 17, 26, e cap. 16,

156 Ivi: 178-84, per un primo approccio (anche bibliografico).

157 Un'interpretazione cristiano-soteriologica di cui possono considerarsi delle varianti l'identificazione della Sapienza con Maria (dall'XI secolo), con la Chiesa come corpo di Cristo e col piano della creazione (pensato sulla falsariga del platonico mondo delle idee) inteso magari anche come prefigurazione veterotestamentaria dell'ontologia trinitaria.

158 Ingen (1994: 161).

159 Benz (1967: 69).

160 Seeberg (1923: 24).

§16)<sup>161</sup>. Abbiamo così ritrovato il nostro tema, solo che ora il corpo spirituale-etero condizione della resurrezione dell'anima viene conferito all'uomo attraverso l'azione (la tintura virginale) della *Sophia*.

Uno sguardo altrettanto rapido va gettato sulla peculiare corporeità assegnata nella mistica ebraica al *golem* (termine equivalente forse a "materia"), cioè a un essere che l'ebraismo medioevale ritiene creato per magia dalla polvere o dall'aria, e quindi in tutto e per tutto analogo al «corpo spirituale che differisce dall'anima ed è formato dall'aria del Paradiso»<sup>162</sup>. Analogo più in generale – quando è corpo umano ma privo dell'anima, Adamo è infatti detto un *golem* (*Leviticus rabbah* §29), così come è detta *golem* la figura antropomorfica (*Adam Qadmon*) che del processo sefirotico è una fase impuro-embrionale (così in Isaac Luria)<sup>163</sup> – allo stadio fisicamente maturo (dotato addirittura di preveggenza)<sup>164</sup> ma pur sempre embrionale che precede la definitiva forma psichica dell'uomo. Sulla scorta di una valutazione non negativa della pratica magica come pure della più antica tradizione extragiudaica delle cosiddette "statue parlanti"<sup>165</sup>, la mistica ebraica accoglie la pratica della creazione del *golem*, vedendovi un corretto «tentativo di conoscere Dio attraverso l'arte cui Egli ricorre per creare l'uomo»<sup>166</sup>, nella fattispecie attraverso una

161 Arnold descrive un processo in sette gradi, all'interno già del terzo dei quali segnala il rivestimento dell'anima «con un nuovo corpo-di-forza o corpo-di-luce» (Arnold 1700: 103), con qualche incongruenza col fatto che il sesto grado prevede ancora una purificazione.

162 Idel (1990: 6; della recentissima tr. it. non abbiamo potuto tener conto). Quasi tutti gli autori si rifanno a un passo talmudico (TB, *Sanhedrin* 65b) che accenna alla creatura muta, e quindi priva di anima, formata da Rava, e più in generale alla capacità dei giusti di creare esseri artificiali, ma anche a una certa interpretazione magica del *Sefer yesirah*, donde si evince che la ricetta fondata sulle numerose combinazioni delle 22 lettere alfabetiche presiede alla creazione tanto del mondo quanto dell'essere umano o *golem*.

163 Ivi: 34-36, 143-47.

164 Che essa derivi dalle componenti telluriche e perciò extradivine del *golem* (come pensa Scholem), oppure dal fatto che analogamente all'embrione dei testi rabbinici il *golem* gode della stessa conoscenza privilegiata che per Platone spetta alle anime prima della loro discesa nel mondo (ivi: 36; cfr. Urbach 1979: 246-48).

165 Ricordiamo le piccole statue di creta che gli egizi credevano potessero rispondere (profetizzare) in vece del defunto di cui erano la raffigurazione (Brier 1981: 170), ma anche la creazione, secondo Fedro, da parte di Prometeo di una statua femminile (Verità) (Idel 1990: 4-5).

166 Idel (1990: XXVII).

riflessione sul carattere “magico”<sup>167</sup> della genesi non più che della distruzione<sup>168</sup>, della corporeità<sup>169</sup>, stante, tra l’altro, l’intimo nesso tra magia e corporeità terrestre (decaduta rispetto a quella celeste-adamica)<sup>170</sup>. L’antropoide fanciullo creato artificialmente (e poi distrutto) da Simon Mago per fini magici e quasi per sfida al Creatore sarebbe, ad esempio, il risultato di una successiva condensazione dell’aria (aria->acqua->sangue->carne)<sup>171</sup>, anticipando così requisiti indispensabili della creazione del *golem*, in una tradizione via via più sincretistica che raggiunge il suo apice tra XII e XIII secolo<sup>172</sup>, quali il ricorso alla “terra vergine di montagna” o all’“aria vitale”<sup>173</sup> – di solito a creta, polvere e acqua, così dissimilandosi dall’*homunculus* paracelsiano<sup>174</sup> di cui è comunque verosimilmente una

167 Un caso particolare (tanto più se è vero che l’operatore mistico non fa che attivare la vitalità con cui Dio si è contratto nel suo cuore) (ivi: 249) della più vasta sfera della creazione tramite l’immaginazione transitiva (Griffiero 2003) e il potere del nome delle cose (Idel 1990: 71).

168 Duplice di solito il modo della sua distruzione: cancellando l’*aleph* dalla parola *emet*=verità (*met* significando “morto”) dalla fronte dell’antropoide, oppure invertendo le combinazioni di lettere utilizzate per la sua creazione (Idel 1990: 65).

169 A patto, naturalmente, che non prevalga la tendenza, canonizzata a suo tempo da Scholem (1960: 232), a concepire il rituale del *golem* unicamente in senso “simbolico” (mistico-estatico e quindi non operativo). Un’opzione sostanzialmente convergente con la tradizionale reticenza (razionalizzazione) ebraica su questo tema a partire dal X secolo, solitamente caratterizzata dalla duplice strategia (Idel 1990: 50) di trasferire ogni portento soprannaturale a Dio, riducendo la creazione magica a una sorta di illusione dell’immaginazione (qui nel suo senso deontologizzato ovviamente), o di fornirne un’interpretazione allegorica (col che l’esigenza di dissolvere il *golem* significherebbe semplicemente, come nel caso del trattato anonimo *Ner ’Elohim*, la caducità di ogni creazione corporea a fronte di quella spirituale) (ivi: 105-06).

170 Scholem (1960: 221-22).

171 «Egli ha creato un uomo dalla terra, ma io dall’aria – un’operazione assai più difficile» (Clemente Alessandrino, *Recognitiones* II, §15).

172 Ad esempio nel cabbalista Isaac ben Samuel di Acre, per il quale alcuni individui eccezionali avrebbero la capacità di formare il *golem* ricavandone elementi da tutti e quattro i mondi (mondo dell’emanazione = *azilut*, mondo della creazione = *beri’ah*, mondo della formazione = *yezirah*, mondo del fare = *asiyah*).

173 Scholem (1960: 233-34). Nell’anonimo trattato *Sefer ha-Hayyim* (1200 circa), il successo della creazione dipende dalla purezza del respiro dell’uomo, che imprime nell’aria vitale, mediante le lettere alfabetiche, la forma cui vuole dar vita e sostanza (Idel 1990: 90).

174 Ottenuto dalla trasformazione della materia non minerale ma organica, nella fattispecie dalla putrefazione alchemicamente guidata del seme umano e del sangue mestruale (Idel: 185-86, 195, nn. 104-05). Per un’interpretazione (junghiana) della creazione del *golem* come processo alchemico, cfr. Knapp (1979: 97-131).

fonte<sup>175</sup> –, la purezza dell'operatore (non gentile, s'intende) e la recitazione (permutazione o anche visualizzazione cromatico-sefirotica) delle lettere componenti il nome di Dio<sup>176</sup>, il valore plastico-ontologico delle quali è qui superfluo sottolineare. Ora, sebbene vi siano anche teorie che pensano al *golem* come a un uomo compiuto e perfetto, prevalente è senza dubbio la tendenza a concepirlo come un ente dotato di vitalità, quindi, secondo una differenziazione platonizzante, in possesso dell'anima inferiore, ma muto e privo delle facoltà superiori connesse all'anima superiore<sup>177</sup>; inferiore tra l'altro anche ai defunti, come un automa simile più a un animale che a un uomo<sup>178</sup>, e la cui incontrollata espansione, analoga a quella del mondo (interrotta da Dio) e inversa al processo di rimpicciolimento dell'iniziale Adamo cosmico, andrebbe senza remore impedita (è il topos, assente nelle fonti antiche, dell'"apprendista stregone")<sup>179</sup>. Risultato di un'operazione magica che, comunque la si interpreti, evidenzia la totale dipendenza della materia dallo spirito (specialmente nei testi in cui viene meno qualsiasi accenno alla materia), il *golem* non ci pare però riassumibile in una semplice «plasmazione dell'energia, senza alcun substrato materiale»<sup>180</sup>, in una creazione puramente mentale<sup>181</sup>, sia perché l'immaginazione (transitiva) è notoriamente tutt'altro che materialmente infeconda<sup>182</sup>, sia perché in qualche modo corporeo, anche se privo di finalità pratiche, va considerato l'esito dell'operazione. Certo, nel caso del *golem* la peculiare corporeità individua non un super-corpo ma una sorta di sub-corpo costituito di polvere e/o aria, comunque di materia inorganica, un corpo forte fin che si vuole<sup>183</sup> ma pur sempre in embrione, almeno

---

175 Scholem (1960: 248).

176 Idel (1990: 122, 143-47).

177 In analogia, forse, con l'incapacità degli angeli di creare uomini dotati di anima nella tradizione gnostica (Fossum 1985: 242-43; Broek 1981). Cfr. Idel (1990: 171).

178 La posizione è riassunta al meglio da Mose ben Jacob Cordovero nel suo *Pardes Rimonim* fol. 50c, che considera legittima l'uccisione del *golem* (Idel 1990: 199).

179 Scholem (1960: 254-55). Forse fecondo sarebbe perciò (Idel 1990: 306-11) l'approfondimento del nesso tra la crescita incontrollata del *golem* e la tradizione del macroantropo originario, ossia della *shekhinah* o gloria visibile come gigantesco angelo di Dio, che per alcuni fornisce ai sogni profetici (con cui andrebbero identificate anche le esperienze di pre-morte) fondamentalmente l'immagine del corpo astrale (un uomo o una donna integralmente di luce) (Bloom 1999: 110).

180 Idel (1990: 249).

181 Ivi: 101-04, e Scholem (1960: 238).

182 Griffiero 2003.

183 Una leggenda post-Olocausto (Idel 1990: 256) racconta di soldati tedeschi costretti a

finché non sia più pura l'anima del suo creatore<sup>184</sup>, e quindi tanto subumano da essere escluso dai codici legali della *halakhah* e da poter essere utilizzato, ma esclusivamente a partire dal XV secolo e secondo la costellazione mitica medievale dell'automa, come mero servo magico o *famulus*<sup>185</sup>.

Ma se in questo senso l'ontologia del *golem* sembra addirittura allontanarci dal tema in oggetto, mostrandoci un corpo perfino più pesante di quello ordinario, sulla giusta via sembra riportarci la saltuaria identificazione tra *golem* e *zelem*<sup>186</sup> nel senso di "ombra" e "statua" (dove appunto l'ipotetica derivazione di *golem* dal greco *agalma*, cioè statua o simulacro). Con *zelem* si intende, però, a partire dallo *Zohar* e nei discepoli di Luria, non tanto la forma solo inanimata-extraspirituale dell'uomo, quanto il corpo spirituale-astrale, cabalisticamente interpretato come l'essenza interiore di una persona, come il principio d'individualità che essa incontra solo con la morte e che funge da *medium* tra il corpo naturale e l'anima. Ma *zelem* è anche la veste speciale che le anime indossano nel discendere nel mondo inferiore e nel risalirne *postmortem*, ossia un corpo-veste che si sviluppa nel e col corpo fisico, magari parzialmente proiettandosi all'esterno come ombra (*zel*) o etere sottile (*Zohar* 2: 130b), e che però sarebbe percepibile a rigore solo dal cabbalista<sup>187</sup>. L'ambivalenza onto-assiologica del *golem* si ripresenta, comunque, anche nel caso dello *zelem*: talvolta questo corpo astrale-spirituale è concepito, infatti, come una sorta di corpo inferiore o "corpo di ricambio" di persone eminenti<sup>188</sup>, un elemento destinato a tornare al suo elemento tellurico (ma, ricordiamolo, la terra è anche l'alchemica materia prima o luogo di resurrezione), e talvol-

---

fuggire dalla sinagoga di Praga dal rumore dei passi di un gigante (il *golem* evidentemente, rimasto a difesa del tempio).

184 Scholem (1960: 243). Un'imperfezione che spiega perché *golem* sia tradizionalmente detta anche la donna non sposata e pertanto ritenuta incompleta (Idel 1990: 232).

185 Cfr. Scholem (1960: 251). Si ricordi, ad esempio, la leggenda centroeuropea della creazione da parte del Rabbi di Helm, Eliyahu Ba'al Shem, del *golem* inteso e usato appunto solo come *famulus*, una leggenda verosimilmente mutuata da illustri precedenti quali il *famulus* di Alberto Magno e quello di Ibn Gabirol.

186 Scholem 1962.

187 Ivi: *passim*; 1974: 161-62, 184, 190. Cfr. Bloom (1991: 132-33).

188 Idel (1990: 287-88) ricorda la tradizione secondo cui, ad esempio, il martirio dei dieci figli di Giacobbe avrebbe colpito unicamente il loro "corpo spirituale" (in questo senso).

ta designa per contro un corpo più perfetto dell'ordinario, destinato, ad esempio nel mistico, ad ascendere al cielo (alla *merkavah*), lasciando il suo corrispondente corpo fisico inalterato nel mondo terrestre<sup>189</sup>. Talvolta persino la bilocazione corporea si rivela un'opzione insufficiente, come nel caso dell'ipotesi di Menahem 'Azaryah di Fano secondo cui a Mosè fu possibile completare la redazione del Pentateuco anche alcuni giorni dopo la sua morte, dato che questa aveva toccato solo la sua immagine inferiore o *zelem*<sup>190</sup> e in nulla nuociuto alla sua immagine superiore (simbolo delle facoltà intellettuali), la quale grazie al supporto di un corpo visibile transitorio (o *golem*) potè infatti in tutta tranquillità dedicarsi agli ultimi versi della Torah<sup>191</sup>. Una dissociazione e gerarchizzazione dei corpi (in ordine ascendente: corpo ordinario->*zelem*->*golem*) che si ritrova in altre interpretazioni di vicende bibliche<sup>192</sup> e il cui ascendente più prossimo è, per lo *zelem*, la dottrina neoplatonica del corpo astrale, e per il *golem* il corpo spirituale inteso come "copia" (ma superiore) del corpo ordinario, più precisamente come una forma o archetipo sorta in Paradiso nel momento del concepimento, che prefigura il futuro corpo dell'uomo racchiudendone in sé le tre componenti spirituali (*nefesh, ruah, neshamah*) e, come "seconda veste", è destinata da Dio all'anima dei giusti *post mortem*<sup>193</sup>. Ora, il minimo che si possa dire è che, che designi l'immagine inferiore o quella superiore dell'uomo, il *golem-zelem* allude a una *diversa* corporeità, fatta di quella terra da cui si plasma l'antropoide o (secondo una variante) in cui esso è sepolto<sup>194</sup>, ragion per cui si dovrebbe forse concluderne che dove finisce il compito dello storico comincia (comincerebbe) quello dell'ontologo<sup>195</sup>.

---

189 Ivi: 286.

190 Che anzi, secondo lo Zohar, abbandona il corpo trenta giorni prima della morte effettiva della persona.

191 Idel (1990: 289).

192 Ad esempio della non-morte di Giacobbe, per cui a morire (come vuole il testo biblico a differenza della tradizione midrashica) sarebbero solo le sue facoltà inferiori, mentre quelle superiori resterebbero attive col supporto materiale del *golem*.

193 Cfr. anche Cumont (1949: 429-30, e *passim*).

194 Scholem (1974: 353).

195 E non dello psicologo, come afferma invece Scholem (1960: 257).

## 8. *Scorribande pneumatiche*

Facciamo un passo indietro e proviamo a ripartire dalla contrapposizione paolina tra corpo spirituale e corpo psichico. La questione è tutt'altro che secondaria, visto che, mentre nella tarda antichità era l'anima, ritenuta composta di materia sottile, a fungere da mediazione tra lo spirito (*nous*) supremo e il corpo, in seguito fu attribuito piuttosto allo spirito, in ambito non strettamente teologico debitamente disidentificato dallo Spirito Santo, il ruolo di intermediario tra un'anima immortale-individuale e il corpo, non da ultimo in seguito al passaggio che non è azzardato definire epocale da una concezione sensibile-intuitiva dell'anima come alito, come pneuma appunto, a una concezione astratta e anestetica di un'anima spirituale anzitutto nel senso dell'immateriale. Due le deviazioni rilevate dagli studiosi rispetto all'antica identità ilozoistica di anima e pneuma: da un lato quella che precipita il pneuma nel mondo materiale-grossolano esterno alla sfera dell'anima immateriale-spirituale (Plotino), e dall'altro quella che invece, sviluppando un orientamento tanto biblico quanto platonico, purifica il pneuma dell'anima sino a identificarlo, nella sua immaterialità, con l'anima stessa (Origene e soprattutto Agostino) e quindi a distinguerlo dal pneuma materiale, fisiologico-corporeo o eterico-sottile che sia, tematizzato dalla scuole mediche. La stessa domanda circa il corpo spirituale, nei contesti che lo considerano relativamente distinto dal corpo risorto, investe qui fatalmente i motivi per cui il pneuma dell'anima è diventato un'anima immateriale e spirituale, in breve sulle ragioni per cui ciò che indicava comunque una certa materia – solo un'anima corporea può interagire col corpo (così Cleante ma anche Lucrezio, *De rerum natura* III, 160-76, di contro alla non reciprocità prevista da Aristotele tra motore immobile e mondo sensibile) – abbia finito per indicare, dopo uno sviluppo di sette secoli, (quasi) l'opposto, cioè qualcosa di assolutamente immateriale<sup>196</sup>. Si tratta di una “rivoluzione” che investe frontalmente la semantica di “pneuma”, che sia<sup>197</sup> a) il pneuma divino<sup>198</sup> oppure b) il pneuma psichi-

196 Rüsche (1933: 2); Verbeke (1945: 3, 511).

197 Riprendiamo qui la quadripartizione prospettata da Verbeke (1945: 512 sgg.).

198 Comprensivo del panenteismo cosmobiologico degli Stoici e, all'opposto, dell'immaterialismo cristiano.

co<sup>199</sup>, c) il pneuma divinatorio<sup>200</sup> oppure d) il pneuma come forza francamente divina.

Anche sul pneuma non possiamo andare al di là di qualche breve annotazione<sup>201</sup>, ricordando, tuttavia, come alla smaterializzazione dell'anima e del pneuma, indicante in precedenza ora l'aria come principio cosmico che col respiro si mescola al sangue nelle vene, animando il corpo e regolandone la temperatura (Anassimene, Diogene di Apollonia, Ippocrate), ora il fuoco prodotto dal sangue e regolato dal cuore, ma raffreddato dall'aria respirata (Eraclito, scuola medica siciliana), già Platone e Aristotele avevano potentemente contribuito, degradando il pneuma, rispettivamente, a parte infima dell'anima e ad agente solo fisiologico dell'anima (calore che presiede a ogni tipo di nutrizione e riproduzione). Un orientamento, questo, che sarebbe stato probabilmente irresistibile, se non avesse trovato una rilevantissima opposizione nella dottrina ippocratica<sup>202</sup> e soprattutto nel monismo materialistico tipico del primo Stoicismo (ma anche di Stratone di Lampsaco), che si sofferma, anziché sui quattro elementi, su quell'unico che costituisce la sostanza dell'anima ed è il più sottile degli elementi, vale a dire un pneuma che, però, permeando l'intera natura (Cicerone, *De nat. deorum* II, 11, 15, 22 e 32) diversamente dagli indifferenti dèi degli epicurei, «è pur sempre materia, immanente al mondo e simile se non identica all'«anima del mondo»»<sup>203</sup>, anzi, è tanto materiale che per gli Stoici la sparizione di una parte del sangue comporta la sparizione anche di una parte dell'anima (così Nemesio, *De nat. hom.* II). Il pneuma è *soma*, quindi, anche se composto di materia igneo-sottile (Cicerone, *Acad. Post.* I, 39), cioè – ed è ciò che più conta per noi – qualcosa di «divino e mondano al tempo stesso, spirituale e materiale [...] Un

199 Ossia il soffio caldo localizzato nel cuore e prodotto dagli effluvi del sangue, oppure localizzato nel cervello e alimentato dall'aria inspirata.

200 Vi rientrano tanto il pneuma mantico – come esalazione materiale, che secondo Crisippo e Posidonio causa nella Pizia un entusiasmo profetico, giungendole da profonde fessure della terra, oppure come illuminazione divina prodotta sul veicolo pneumatico dell'anima – quanto la ben più spirituale ispirazione divino-prophetica della letteratura giudaico-cristiana.

201 Per maggiori dettagli cfr. Siebeck 1880; Rüsche 1930, 1931, 1933; Verbeke 1945, e, per un rapido excursus, Di Pasquale Barbanti (1998: 26-42).

202 Che attribuisce al pneuma una funzione fisiologica e gnoseologica e, comunque, attribuendo effetti psicomatichi ai vari tipi di discrasia umorale, si può dire che non separi spirito e corpo.

203 Putschner (1973: 43).



principio di integrazione [che] dev'essere inseparabile da ciò che esso integra»<sup>204</sup>. In generale, può essere concepito come una materia spirituale che, analogamente a un vento/respiro, permea col suo calore di fuoco<sup>205</sup> anche il corpo individuale, vivificandolo (una individualizzazione del pneuma ravvisabile per la prima volta in Zenone). Più precisamente, come una sostanza che, respirata con l'aria, si mescola al sangue e si distribuisce nei canali venosi, giungendo così dal cuore ai vari organi, rendendone possibili le funzioni (dalla percezione al linguaggio alla generazione), e che non sarebbe, in quanto tale, altro che un derivato del pneuma originario, di quella sintesi cosmica (anima del mondo) di corporeo e spirituale che ne precede la scissione e che funge da deposito delle forze germinali di ogni cosa. Come una sostanza, inoltre, una parte della quale sarebbe trasmessa dai genitori ai figli (traducianesimo stoico) e che è talmente conaturata al corpo da svanire non appena ne sia svincolata.

Intendiamoci: non che manchino anche nel primo Stoicismo degli accenni dualistici: la distinzione, ad esempio, tra elementi attivi e sottili (aria e fuoco) ed elementi passivi e grossolani (terra e acqua), come pure l'almeno relativa differenziazione tra Dio e materia e, parallelamente nel microcosmo, tra il pneuma psichico igneo (anima razionale) come frammento umano del pneuma divino e il corpo di materia grossolana<sup>206</sup>. Ma quel che è certo è che questi elementi dualistici solo in seguito accrescono il loro significato, già con la «mescolanza d'immanenza e trascendenza» di Cleante<sup>207</sup>, con l'identificazione decisa da Marco Aurelio del pneuma non più con l'anima intera ma con la sua parte inferiore, *medium* tra il *nous* spirituale e il corpo, e a maggior ragione con la più netta distinzione di Seneca tra divinità dell'anima e corpo. È così, con l'avvento di dottrine psicologiche più spiritualistiche, che «si rinuncia al termine pneuma per designare l'anima umana, non designando più questo termine anzitutto un preciso elemento costitutivo del composto umano come il *nous* o la

204 Funkenstein (1986: 44-45).

205 S'intenda il "fuoco artista", principio di crescita e sensazione, e non, ovviamente, quello grossolano ricavato dal combustibile (Verbeke 1945: 21, 513), analogo nello stoicismo posteriore anche a vento, aria, luce divina, etere, in ultima analisi al quinto elemento (più sottile anche del fuoco più leggero).

206 Rüsche (1933: 11).

207 Almeno *ex negativo*, visto che da tale spiritualizzazione Cleante sente il bisogno di difendersi, ma comunque anche in positivo, se è vero che chiama in causa come divinità un fuoco centrale altro dalle cose terrestri (Verbeke 1945: 47, 513).

*psyche*, ma la natura materiale di questo principio»<sup>208</sup>. L'etere celeste si derubrica, come in Aristotele, dai quattro elementi e viene a indicare, ad esempio in Posidonio, la parte divina del pneuma universale, l'*egemonikon* della divinità panteisticamente intesa, cui corrisponderebbe, appunto, l'altrettanto eterica anima dell'uomo, della quale, concepita quindi come un ospite nel terreno, il corpo è addirittura un ostacolo, ontologico non meno che epistemico. Eppure, nonostante questi segnali di smaterializzazione, conseguenti a una sorta di dualismo pneumatico (pneuma celesteterico vs. pneuma terreno-materiale), anche in Posidonio sia Dio sia l'anima restano pneuma igneo e quindi *soma*, per quanto naturalmente sottilissimo-soprasensibile e pertanto non percepibile dai sensi. È perciò tutt'altro che improprio sostenere che «nella Stoa Dio, lo spirito, l'anima, la sostanza della regione celeste e quella del mondo terreno sono confluiti nella grande unità fondamentale panteistico-materiale del pneuma»<sup>209</sup>. Ancorché invisibile, l'anima è per gli Stoici, infatti, materiale perché spazialmente determinata, in forza di un indebolimento del dualismo spirito/materia suggerito, rispettivamente, da un innalzamento della materia a materia operativa e da un abbassamento dello spirito a impulso direttivo, principio vitale-seminale insito nelle cose. Ma è proprio questo immanentismo, fatto di «oggetti dotati ciascuno di un aspetto spirituale e di un aspetto materiale»<sup>210</sup>, che il Cristianesimo non poteva ovviamente accogliere, preoccupato di non confondere in alcun modo l'esalazione secca del sangue e il pneuma come dono della grazia al credente<sup>211</sup>.

Ma per verificare l'irresistibile processo di smaterializzazione, promosso in tanto evidente quanto parziale deroga all'incessante ricerca da parte della filosofia greca di intermediari tra realtà immateriali e realtà materiali, bisogna prestare attenzione a "fattori parafilosofici", nella fattispecie al libro della Sapienza, in cui, pur confusamente, incontriamo indubbiamente per la prima volta un pneuma divino e quindi trascendente<sup>212</sup>, ma soprattutto a Filone<sup>213</sup>, autore di un tratto di discontinuità che si rivelerà irreversibile. Pur identificando l'anima razionale con il pneuma igneo-eterico della tradizione stoico-aristotelica (in parziale allontana-

---

208 Ivi: 524.

209 Rüsche (1933: 16-17).

210 Pagel (1966: 314).

211 Tazi (1989: 534-35).

212 Verbeke (1945: 63, 259, 223-36).

213 Cfr. Leisegang 1919.

mento dal principio biblico dell'insufflazione divina), Filone si mostra in larga parte fedele al principio platonico-giudaico dell'assoluta trascendenza divina e quindi all'incomponibile diastema spirito/materia. Elabora, infatti, una concezione del pneuma come *nous*, ossia come qualcosa che, promanando da un mondo superiore ideale-spirituale, è per essenza (e non solo per grado) diverso dalla materia, non ha cioè (più) niente a che vedere con l'aria e col sangue, dunque con materie terrene per quanto sottili, partecipando piuttosto, nella sua qualità di immagine diretta del *logos*, nella sua immortalità, soprasensibilità e indivisibilità, della potenza e delle idee divine (concepite stoicamente come *dynameis*). Eppure, non sarà superfluo osservare che spirituale non significa neppure qui, nel quadro della prima emergenza di un'antropologia tricotomica, immaterialità assoluta – quella di una *asomatos ousia* è un'idea fondamentale estranea al pensiero antico e anche da Filone appena sfiorata –, bensì un pneuma o fluido eterico-luminoso i cui raggi Dio, luce intelligibile originaria, trasmette all'uomo, e che possono a tutti gli effetti dirsi fatti di materia sottile (come pure il fuoco e il calore). Il che non stupisce, dato che anche la più radicale materiofobia non può più di tanto in età antica rinunciare all'ipotesi della corporeità sottile e, quindi, non totalmente ineffabile dal punto di vista sensoriale. Infatti, contrariamente all'idea che il pneuma gnostico «appartiene veramente a un altro mondo, quello della conoscenza mistica»<sup>214</sup>, «quando lo gnostico parla di spirito, non intende con ciò il nostro concetto moderno di uno spirito del tutto astratto e insensibile. Per lui lo spirito è pur sempre anche sostanza, anche se una sostanza assolutamente fine e luminosa, un soffio, un fluido, un profumo oppure uno scintillio luminoso»<sup>215</sup>.

Alla pneumatologia materialista degli Stoici la letteratura cristiana si limita ad aggiungere, non importa ora quanto coerentemente, l'idea di un pneuma superiore-divino, di un soffio spirituale-invisibile ben diverso da quello che presiede alla vita dell'organismo. Ma un passo assai più radi-

---

214 Verbeke (1945: 306).

215 Leisegang (1924: 27). Negli scritti ermetici la questione è più complicata per ragioni anzitutto sincretistiche: nel *Poimandres*, ad esempio, troviamo all'interno del corpo grossolano il pneuma sanguigno, il quale è a sua volta l'involucro della *psyché*» ossia del pneuma eterico (parte inferiore dell'anima), e questa a sua volta è l'involucro di *logos* e *nous*. In ogni caso, la pneumatologia ermetica resta materialistica, visto che il «veicolo pneumatico dell'anima non è che un adattamento del pneuma medico alla psicologia platonica» (Verbeke 1945: 321).

cale, rispetto al dualismo pneumatologico protocristiano e a maggior ragione rispetto alla smaterializzazione verificabile già nel passaggio dal pneuma igneo degli Stoici all'idea di un pneuma luminoso – in età ellenistica, d'altronde, la luce è essenzialmente la materializzazione della ragione, del *nous* –, è quello compiuto da Origene, per il quale il *nous*, nella sua affinità col mondo noetico e soprattutto con Dio come puro spirito, è spaziale, privo di grandezza, forma e colore, ossia privo di tutti quegli attributi “estetici” che normalmente spettano a ciò che è corporeo e materiale (*De principiis* I 1, 6-7). Il platonismo cristiano sembra aver vinto: l'intellettuale è *qua talis* incorporeo e l'etere, concepito immancabilmente come materia sottile, dell'anima razionale è soltanto ormai il veicolo o corpo, per di più destinato, con la “caduta”, a perdere i caratteri del pneuma eterico prelapsario e ad acquisire quelli del grossolano pneuma sanguigno. Ma anche qui, tolta la sola vera immaterialità divina, gli altri esseri, il cui corpo (almeno sottile) è garanzia di vita, possono dirsi spirituali solo in senso relativo, come del resto dimostra la discussione origeniana sul corpo spirituale spettante *postmortem* all'anima spirituale dell'uomo (cfr. *supra* I, §6) e agli angeli (*Contra Celsum* II 60, VII 32, *De principiis* II 2, 2). Ma il dado è tratto: col Neoplatonismo – lo si vedrà tra breve (cfr. *infra* II, §9) – il pneuma non è più l'anima ma solo il suo veicolo (*ochema*), e col cristianesimo origeniano il pneuma è totalmente liberato da ogni carattere materiale.

Ma queste oscillazioni tornano, ovviamente, anche nel pensiero cristiano, giusta la centralità che vi assume la ben più antica antinomia filosofico-scientifica tra lo spirito come principio trascendente della ragione e del pensiero e lo spirito come creatore e ordinatore immanente al mondo<sup>216</sup>. È il caso, ovviamente, di quella pneumatologia “materialista” (Tertulliano, Lattanzio, Macario l'Egiziano e, per certi versi, anche Tatiano, Atenagora e Teofilo di Antiochia) che, pur distinguendo lo spirito divino da quello dell'anima umana (per Tertulliano, ad esempio, il primo è *spiritus*, il secondo *flatus*), e quindi ribadendo la trascendenza, in forza di uno stoicismo di fondo non sentito come contraddittorio con lo spiritualismo cristiano, ritiene comunque corporea l'anima<sup>217</sup> se non, addirittura, lo spirito

216 Putscher (1973: 36).

217 La cui forma, percepibile grazie all'illuminazione divina, somiglia, secondo Macario (*Hom.* VII, 6-7), a quella degli angeli e al nostro stesso corpo esterno, mentre, per Tertulliano, è una sorta di “doppio materiale del corpo”.

divino, legittimando così un'ontologia sottile, che solo un'ottica dogmatica e confessionale può giudicare una "deformazione"<sup>218</sup> e che molta teosofia successiva richiamerà (Oetinger compreso). Ma si prenda, ad esempio, Agostino, l'apice cioè dell'opposta pneumatologia cristiana (Giustino, Clemente Alessandrino, Origene). Per lui esistono uno spirito immateriale e uno spirito materiale o corporeo. Nel primo, addestratosi alla scuola plotiniana, egli fa rientrare tutto ciò che certamente esiste, pur senza disporre di un corpo, il che vale, muovendo dal basso, per le rappresentazioni della fantasia (*visio spiritualis*, a metà strada per rango tra la *visio corporalis* e quella *intellectualis*), per l'anima in senso generale ma in particolare per la sua componente razionale (*mens* o *animus*) distinta da quella sensibile-vegetativa (ragion per cui a un primo senso di "spirituale"=immateriale occorre accostarne un secondo=razionale), e da ultimo per Dio stesso. Nel secondo include, viceversa, evidentemente pagando il proprio debito verso la dottrina medica assai diffusa del pneuma, l'alito di vento, il corpo spirituale o glorioso della tradizione paolina, ma anche (*De genesi ad litteram* VII, 13 sgg.) il *medium* aereo-luminoso che collega anima e corpo e che, di conseguenza, presiede sia all'attività sensoriale sia a quella motoria, spiegandole, entrambe, col fatto che l'anima governa il corpo grossolano mediante ciò che trova di più simile a sé, ossia mediante la sostanza sottile che il corpo contiene (l'aria ma soprattutto la luce o fuoco sottilissimo, intesa come un fluido o pneuma finissimo presente nelle vene e nel cervello e più o meno fortemente implicato in tutti i processi sensoriali). Un'oscillazione che emerge con estrema chiarezza nella compilazione agostiniana del XII secolo *De spiritu et anima*, ove infatti lo spirito è ora identificato con l'anima e quindi concepito come una *substantia incorporea*, ora pensato (secondo una prospettiva mezzo platonica e mezzo stoica) come uno strumento di mediazione e quindi come uno *spiritus corporeus*, seppure composto da una materia sottile («nec ipse spiritus corpus est, sed corpori similis»). Materie sottili sono, ad esempio, la forza ignea che l'occhio irradia, ma anche l'impronta degli oggetti cui la forza ignea è diretta e con la quale, nient'affatto concepibile solo come un'immagine virtuale bensì come una copia sostanziale, torna all'occhio insieme al raggio luminoso, mettendo così a disposizione il percepito alla fantasia e alla memoria. Ove è evidente una prospettiva

---

218 Verbeke (1945: 509, 527, 485).

continuista, secondo cui, cioè, vi sarebbe una sorta di progressivo perfezionamento dallo spirito corporeo, che s'impadronisce sensorialmente del mondo esterno, allo *spiritus intellectualis* coincidente con l'anima immateriale.

Inutile proseguire con autori e dettagli<sup>219</sup>. È sufficiente segnalare che non deve stupire, quindi, che ad aggirare il diastema ontologico corpo/spirito sia, anche in età postmedioevale, proprio l'antica nozione medico-filosofica di *pneuma*, ossia una concezione quasi figurata della vita risalente alla filosofia ionica, che chiama *pneuma* il respiro (cosmico e organico) e che funge, per così dire, da terza ipotesi rispetto al dualismo atomistico (forma/materia) e platonico (corpo/anima), prospettando un monismo (il *pneuma* o *spiritus* come *medium*) che si rivelerà assai duttile nelle mani delle metafisiche astrali successive, ma sentito come altamente necessario da sempre nella pratica medica<sup>220</sup>. Lo si vede già in epoca ellenistica, quando Erasistrato ravvisa nel *pneuma* vitale un soffio caldo-materiale, adattato alla temperatura dell'organismo dal ventricolo cardiaco sinistro e circolante nelle arterie – per permanere nelle quali, notiamolo, deve necessariamente avere una qualche densità –, considerando inoltre il *pneuma* psichico localizzato nel cervello e diffuso in tutto l'organismo attraverso i nervi. E, a maggior ragione, quando la Scuola Pneumatica riconduce ogni patologia e anomalia a un difetto del *pneuma* (che, miscuglio di aria e fuoco, vivificherebbe dal cuore tutti gli organi), laddove Galeno, amalgamando concezioni stoiche, platoniche e aristoteliche, farà del *pneuma* psichico, localizzato nel cervello e superiore al *pneuma* vitale, meno sottile, localizzato nel cuore e “degradato”, in certo qual senso, a elemento corporeo del medesimo livello di carne e sangue, lo «strumento, supporto e veicolo della facoltà psichica», l'«intermediario tra l'anima e il corpo»<sup>221</sup>.

Se il pensiero antico prevede, in sintesi, lo sviluppo parallelo di due pneumatologie<sup>222</sup>, una materialista (stoico-medica: il *pneuma* come soffio materiale) e una spiritualista (giudaico-cristiana: il *pneuma* come realtà spirituale), con la seconda destinata a soppiantare bruscamente la prima

219 Per una bibliografia relativa alle trasformazioni semantiche del *pneuma* cfr. Di Pasquale Barbanti (1998: 41, n. 90).

220 Agamben (1977: 107-08); Putscher (1973: 5-6).

221 Di Pasquale Barbanti (1998: 39). Cfr. Verbeke (1945: 219, 519).

222 Verbeke (1945: 534 sgg.).

sulla base di fattori esterni come il messaggio biblico-cristiano, solo in parte anticipato dal dualismo platonico, è evidente che gran parte dei pensatori a cui prestiamo la nostra attenzione in questo contesto cercano (ancora?) una conciliazione tra questi due orientamenti antitetici, non certo rinnegando le acquisizioni di base del cristianesimo (trascendenza divina e immortalità dell'anima), ma dando loro un contesto argomentativo-teoretico non univocamente spiritualistico. Un tentativo di conciliazione che tacerà del tutto solo nel XVIII secolo, non opponendosi al fatto che il suo oggetto venga "smembrato" tra psicologia e psichiatria, fisiologia medica e parapsicologia, ma a cui si ispirano per forze di cose vari orientamenti minoritari. Anzitutto ogni neo-platonismo, costretto dall'ossessione di spiegare come lo spirituale possa operare nel materiale senza mescolarsi a ricorrere alla polivocità garantita da vari e ricorrenti espedienti linguistici come *spiritus materialis*, a formule di "successo" come quella che recita "*quasi non corpus, sed quasi non anima, sive quasi non anima, & quasi iam corpus*"<sup>223</sup>. Ma poi anche la filosofia araba, incline a tematizzare uno *spiritus naturalis* della materia che si ricava dal nutrimento e passa nel sangue<sup>224</sup>, e più generalmente gran parte della filosofia naturale premoderna, parlando, ad esempio, dello *spiritus animalis*, che è il principio del movimento e può essere, per i medici, anatomicamente localizzato (nei ventricoli cerebrali o nel cuore o ancora nel sangue), laddove dai filosofi viene progressivamente desostanzializzato fino a coincidere col pensiero<sup>225</sup>. Quanto ai motivi addotti per giustificare la corporeità sottile di questo spirito vitale, possiamo ricordare, per concludere con un esempio tra i molti possibili, le parole di Johann Conrad Glaser (*De spiritu hominis vitali*, 1681), per il quale lo spirito vitale deve

consistere di una materia molto semplice e sottile: molto semplice affinché esso non possegga un suo proprio sapore, odore, colore, ecc, giacché altrimenti potrebbe succedere che, se lo spirito fosse un po' salino o acido, percepirebbe sempre anche tale sapore nelle cose; se avesse un qualche colore [e

223 Cfr. Agrippa (1510 I: 13).

224 Putscher (1973: 18-19). Un esempio per tutti è quello del *De animae et spiritus discrimine liber* (inizio del X sec.) in cui l'arabo Costa Ben Luca definisce lo spirito, separandolo dall'anima immateriale, un *corpus subtile* che si origina nel cuore e dà vita al corpo, rendendo possibile senso e movimento, ma purtroppo senza ben chiarire, *more solito*, in che modo l'immateriale, l'anima appunto, possa per tramite dello *spiritus* muovere il materiale-corporeo.

225 Putscher (1973: 21).

così via]. Molto sottile deve poi necessariamente essere la sua materia affinché lo spirito sia vivace nel muovere le membra, facile a muoversi nella sensazione e adatto a distribuirsi attraverso la materia più solida dei nervi fin ai più sottili pori del corpo<sup>226</sup>.

### 9. *Ochema: corpora sunt multiplicanda*

Ma è giunto il momento di toccare uno degli snodi fondamentali della nostra ricerca, nell'ambito del quale, infatti, il pneuma è definito esplicitamente "corpo spirituale". Ma prima leggiamo qualche verso dantesco.

Tosto che loco li la circunscrive,/la virtù informativa raggia intorno/così e quanto nelle membra vive [...] così l'aere vicin quivi si mette/in quella forma che in lui suggella/virtualmente l'alma che ristette;/e simigliante poi alla fiammella/che segue il foco là 'vunque si muta,/segue lo spirto sua forma novella./Però che quindi ha poscia sua paruta,/è chiamata ombra; e quindi organa poi/ciascun sentire infino alla veduta (Purgatorio XXV, 88-102).

Nel descrivere l'anima separata dal corpo avvolta in una sorta di ombra ignea<sup>227</sup> che ne rende possibile il sentire (e quindi anche la punizione), in un corpo, cioè, che somiglia al corpo precedente ma, assumendo la materia dall'"aere" del luogo in cui ora si trova, è fatto d'aria e ombra, il poeta si richiama senza ombra di dubbio all'idea neoplatonica del "corpo spirituale" dell'anima (anche se qui formatosi solo *post mortem*)<sup>228</sup>. A una tradizione, quindi, in cui all'originario dualismo tra ciò che esiste veramente pur senza mai svilupparsi e ciò che si sviluppa incessantemente pur non "essendo" nel senso autentico del termine (spirito/materia, sfera celeste/sfera sublunare) si era da tempo aggiunta la credenza, verosimilmente ripresa dal già ricordato monismo pneumatico-corporeo degli Stoici, in un *tertium quid*, garante della continuità del cosmo e, di conseguenza, anche del dialogo tra fisica e teologia. La distinzione onto-assiologica tra anima e corpo – beninteso – non viene meno (che

226 Cit. *ivi*: 83.

227 Giusta l'attribuzione stoica della natura del fuoco tanto al pneuma come materia dell'anima quanto alla materia degli astri.

228 Klein R. (1975: 13-14); Gragnolati 2005 (che purtroppo non ci è stato possibile consultare).



Neoplatonismo sarebbe, infatti?), ma si individua la condizione di possibilità del loro rapporto in un pneuma etereo che, giusta una verosimile influenza su questo misticismo astrale anche della credenza nell'apoteosi di dèi ed eroi<sup>229</sup>, avvolge l'anima nella sua discesa attraverso le sfere astrali e, come suo veicolo formato appunto dalla sostanza degli astri, ne assicura l'operatività nel corpo, per poi abbandonarla quando, liberatasi dal corpo, essa risale al cielo. Questa nozione del veicolo (o "carro") dell'anima, dell'*ochema-pneuma*<sup>230</sup>, pur mostrando analogie con precedenti fonti orientali (liturgia mitraica, religione iranica, pitagorismo caldaico, gnosi) e con il simbolismo antico del trono mobile della divinità se non, più generalmente ancora, con la diffusissima rappresentazione dell'anima come auriga<sup>231</sup>, può comunque essere adeguatamente spiegata anche solo in ambito ellenico<sup>232</sup>, risalendo, appunto, *in primis* al Neoplatonismo antico. Riemersa "in gran spolvero" nella cultura rinascimentale, essa riaffiorerà carsicamente nell'occultismo e nella teosofia moderni<sup>233</sup>, sovente in relazione a pratiche teurgiche di purificazione.

Quanto all'origine del concetto, la si può considerare il prodotto teoretico di un'ermeneutica sincretistica in cui, in modo relativamente immotivato e non si sa con precisione quando e a opera di chi, confluiscono il tema platonico dei veicoli astrali<sup>234</sup> e quello aristotelico del pneuma astrale<sup>235</sup>. Platone, infatti, chiama aspecificamente (metaforicamente?) *ochemata* sia i "veicoli degli dèi", contenenti le tre parti dell'anima (simboleggiate dall'auriga e dai due cavalli) (*Phaedr.* 246a7-247b2), sia le "navicelle" che trasportano le anime sull'Acheronte al giudizio *post mortem* (*Phaed.* 113d5), sia l'astro su cui il Demiurgo pone, «come su un veicolo» appunto, ogni anima dopo averla costituita (*Tim.* 41e1; ma cfr. anche 44e2 e 69c7, ove si definisce genericamente *ochema* il corpo quale carro

229 Couliano (1984: 298).

230 Per una prima bibl. cfr. Finamore (1985: 7, n. 1) e per vari sinonimi Kissling (1922: 320, n. 21).

231 Poortman (1954-67 I: 148 sgg.).

232 Dodds (1933: 314).

233 Che cosa meglio di un corpo sottile-fluido, infatti, può giustificare fenomeni come la telepatia e la materializzazione degli spiriti, la chiaroveggenza e la bilocazione corporea, ecc." Cfr. Mattiesen (1936 II: 296-393).

234 Secondo Dodds (1933: 313) e Siorvanes (1996: 131), prima di Proclo al termine "astrale" se ne preferiscono altri ("luminoso", "etereo" o "pneumatico").

235 Kissling (1922: 318).

o veicolo dell'anima), sia il «corpo igneo o aeriforme» con cui i pianeti sono guidati dalle loro anime (*Leg.* 898e8-899a4). Quanto ad Aristotele, il discorso abbandona il piano psico-cosmogonico (Platone) per quello biologico-teleologico, verte cioè sull'anima nutritiva e sensitiva, la quale pur essendo, come causa formale, puramente incorporea, non potrebbe nulla, in quanto entelechia, se non potesse contare su un corpo come suo strumento (ancorché invisibile). Di qui la tesi che la sua sede, comune e congenita a tutti gli esseri animali (*De motu anim.* 19, 703a, 9 sgg.) perché trasmessa con la generazione, è appunto il *pneuma*<sup>236</sup>, ossia una sostanza ritenuta, come si è visto, dalla filosofia presocratica, dagli Stoici e dalla medicina alessandrina equivalente al soffio vitale e, come principio sia del moto sia della conoscenza sensibile, fornita di funzioni tanto fisiologiche quanto cosmologiche (cfr. *supra* II, §8). Questa sostanza eterea, presente nel seme di ogni animale, possiede una materialità specialissima (*De caelo* I 3, 270a, 5, 10-14; *Metaph.* VIII 1, 1042b, 5), è formata, cioè, da un «corpo diverso e più divino dei cosiddetti elementi» e, per questa ragione, «analog[o] all'elemento di cui sono costituiti gli astri»<sup>237</sup> (*De gen. anim.* 736b 31, 37-38). L'anima avrebbe dunque nel *pneuma* un corpo sottile, non visibile ma presente operativamente in tutto il corpo visibile (*De gen. anim.* 744a 1-5), un corpo in cui non sarà difficile vedere la base relativamente materiale della temporanea sopravvivenza *post mortem* dell'anima non ancora del tutto razionale<sup>238</sup>.

Pur tra loro irrelate e indicanti entità assai diverse, vale a dire il veicolo astrale dell'anima e la sede (eterica) dell'anima nutritiva e sensitiva (e, con ciò, la condizione fisiologica della fantasia)<sup>239</sup>, le due nozioni – i due fraintendimenti? – mirano a sanare in altro modo lo iato risolto da Plotino con l'idea della presenza dell'anima al corpo<sup>240</sup>, esemplificando «una ten-

236 Cfr. Peck 1943, 1953.

237 A loro volta, tra l'altro, guidati da un'anima, razionale per i più (Teofrasto, Pseudo-Plutarco, Alessandro, Simplicio, Tatiano, Origene, Tommaso), ma anche sensitiva per alcuni e dotata perfino di immaginazione per altri (Avicenna, ad esempio, ma anche Keplero). Cfr. Wolfson 1962.

238 Ippolito (*Refutatio omnium haeresium* I, 20, 3-4, 6).

239 È un fatto, però, che, come aria mobile soggetta a dilatazione e contrazione, come principio vitale la cui sede è il cuore, il *pneuma* doveva apparire, come osserva Vegetti, «vettore semi-materiale di impulsi psichici e genetici [...], adatto a caricarsi di valori ideologici, persino religiosi» (Manuli-Vegetti 1977: 22-23).

240 Blumenthal (1983: 82-83).

denza che cerca di purificare la corporeità piuttosto che respingerla radicalmente»<sup>241</sup>, non da ultimo forse anche con l'intenzione di evitare l'esistenza macabro-fantasmatica che Platone ascrive alle anime non del tutto purificate dall'elemento corporeo (*Phaed.* 81a sgg.). Di qui, in fondo, la loro inattesa associazione in senso religioso e, più precisamente, soteriologico già prima del Neoplatonismo<sup>242</sup>, tra gli altri nella fisiologia di Galeno (*De placit. Hippocr. et Plat.*) e negli scritti gnostici, in molti dei quali troviamo il tema del "viaggio astrale"<sup>243</sup> e l'identificazione tra i pianeti e gli arconti sottomessi al demiurgo malvagio, oltre che, ovviamente, una concezione dello spirito come materia sottile (fluidica e/o luminosa). E poi nella soteriologia mandeo-iranica e nel *Corpus Hermeticum*, ove si parla ora, nel quadro della cosmizzazione e decosmizzazione dell'uomo primordiale, proprio dell'ascesi del *nous*, che abbandona la veste semi-materiale acquistata nel passaggio attraverso le (7 o 12) sfere (*Corp. herm.*

---

241 Trouillard (1958: 105). Si legga il noto passo antignostico, non importa ora quanto filologicamente corretto, di Plotino: «È come se due uomini abitassero la stessa bella casa; l'uno critica la costruzione e il costruttore e non di meno ci rimane; l'altro invece non critica, ma dice che l'architetto l'ha costruita con molta arte e attende il tempo in cui se ne andrà, non avendo più bisogno di casa. Il primo pensa di essere il più saggio e il meglio preparato a partire», mentre «non sopporta le cose necessarie; a meno che egli non abbandoni ogni sdegno amando con animo sereno la bellezza delle pietre. [...] Costoro non disdegnano di chiamare fratelli gli uomini più vili; ma perché non degnano del nome di fratelli il sole, gli astri del cielo e l'anima del mondo [...]? Non è giusto che i malvagi abbiano diritto a questa parentela, ma coloro che sono diventati buoni, e non sono più un corpo, ma un'anima in un corpo, e possono risiedervi così da essere più vicini alla dimora dell'Anima universale nel Corpo dell'universo» (Plotino, *Enn.* II, 9, 18; per le *Enneadi* citiamo dall'ed. Faggin).

242 Dodds (1933: 316 sgg.); Couliano (1984: 295-305); Di Pasquale Barbanti (1998: 24, n. 15, 42 sgg.).

243 Se una certa curiosità antropologica e lo zelo missionario spinsero gli gnostici (esemplarmente Mani) a intraprendere numerosi (e certo pericolosi) viaggi nell'area mediterranea, il "vero viaggio" gnostico è quello dell'anima in cielo, la quale si affrancherebbe così dopo la morte dai vincoli tenebrosi della materia e raggiungerebbe la quiete del pleroma o regno luminoso: un motivo dell'antica religione iranica, indiana e greca, che confluisce in quella semitica solo col fiorire della gnosi, ossia nel I e II sec. d. C. (Dean-Otting 1984; Tabor 1986), ma che a sua volta ha ingenti affinità con le le rappresentazioni egizie contenute nel *Libro dei morti* di un percorso attraverso "porte" (Rudolph 1996: 492 sgg.). Una quiete raggiunta, comunque, non prima di aver transitato per delle (pericolose) "stazioni" astrali (i pianeti e lo zodiaco) che, nella loro valenza malvagia astrale-arcontica (stante la demonizzazione gnostica del cosmo, ossia di tutto ciò che è al di sotto dell'autentico pleroma), fungono in certo qual modo da stazioni di un "purgatorio" (ivi: 249 sgg., soprattutto per le fonti mandaiche).

I, 25-26), ora dell'anima come involucro del *nous* e del veicolo pneumatico come involucro dell'anima e insieme come supporto dell'essere vivente (*Corp. herm.* X, 13), in cui rende possibile il contatto tra l'anima e il corpo grossolano<sup>244</sup>. E, ancora, in alcuni commentatori di Aristotele come Filopono e Simplicio, nello Pseudo Plutarco, ma soprattutto negli *Oracoli caldaici*, in cui s'affaccia nel modo più esplicito (fr. 104, 120 e 201) la teoria, appunto, dell'*ochema* come "sottile veicolo dell'anima" in attesa di purificazione<sup>245</sup>. Ma senza dimenticare, infine, l'astrologia popolare-ermetica, sviluppatasi a partire dal III sec. a.C., dove, ad esempio, si dice che è attraverso un "abito celeste" inviato all'uomo dagli dèi che questi gli si rivelerebbero<sup>246</sup>. Un'associazione sincretistica – lo ripetiamo – che mira a offrire una soluzione di compromesso tra incorporeo e corporeo: in Platone tra mondo noetico e mondo sensibile, in Aristotele tra anima e sensi corporei, più in generale<sup>247</sup>, tra l'immaterialismo platonico (trascendenza dell'anima) e il fisiologismo aristotelico (l'anima come entelechia immanente all'organismo), col richiamo a un *pneuma*, in un certo senso, "degradato" da principio cosmico unificatore (Stoicismo) a semplice termine medio tra ambiti altrimenti irrelati, a *tertium quid* mediante la cui materialità purificata produrre eventualmente effetti spirituali (dove l'intimo nesso tra *ochema* e teurgia)<sup>248</sup>.

Ora, proprio il distacco di Plotino dalle pratiche teurgiche potrebbe spiegare anche il suo relativo disinteresse per il tema dell'*ochema*-*pneuma*. E tuttavia anche Plotino, pur nel quadro di una materiofobica esclusione di ogni contiguità (aristotelica) tra corpo e anima, specificando che l'anima può entrare nel corpo non solo per metempsicosi (da corpo aereo-igneo impercettibile a corpo visibile), ma anche passando dall'incorporeità a un corpo qualsiasi (*Enn.* IV 3, 9), non può propriamente prescindere dall'ipotesi che tale passaggio avvenga tramite un corpo meno materiale di quello successivo (*Enn.* IV 3, 15), tramite un veicolo pneumatico<sup>249</sup> che l'anima indossa nella discesa dal mondo intelligibile a quello materiale,

---

244 Mead (1919: 38).

245 Di Pasquale Barbanti (2004: 30-31 e nn. 20-23).

246 Gundel-Gundel (1966: 27-32).

247 Dodds (1933: 316-17).

248 Finamore (1985: 4).

249 E del resto è il *pneuma* che circonda l'anima a suscitare in noi, *forse*, un moto simile a quello perfettamente circolare dell'elemento sottile e mobilissimo (*Enn.* II 2).

per poi spogliarsene nella risalita, essendovisi unita solo nella sua parte inferiore (a meno di non dichiarare puramente metaforico tale spogliarsi delle vesti di cui in *Enn.* I 6, 7)<sup>250</sup>. E anzi aggiunge che, una volta “semplificatasi” rispetto al molteplice sensibile, liberatasi da «insensati fantasmi» in forza del pneuma non intorbidato dalla contaminazione corporea, che caratterizza l’uomo spirituale (*Enn.* VI 4, 14)<sup>251</sup>, il corpo «è talmente remissivo da rimettersi facilmente in tranquillità» (*Enn.* III 6, 5): il che, del resto, non appare incoerente né, sul piano ontologico, con l’ammissione di una materia intelligibile mediante cui i demoni si uniscono alla materia corporea (*Enn.* III 5, 6), né, sul piano delle mediazioni, con l’attribuzione all’immaginazione della parte mediana dell’anima, volta tanto al basso quanto all’alto (*Enn.* IV 4, 13), della produzione di immagini che, accompagnando il pensiero, fondono sensazione e ragione (*Enn.* IV 3, 30), sintetizzano, detto in breve, il corporeo e lo psichico.

Ma è solo con Porfirio e Giamblico che la dottrina del corpo spirituale diviene una parte integrante del Neoplatonismo. Secondo testimonianze relativamente contraddittorie di Proclo, Porfirio avrebbe, da un lato, ravvisato nella colonna luminosa vista da Er e che unisce cielo e terra «il primo veicolo dell’anima del mondo», anteriore al corpo del cielo e «analogo al veicolo luminoso della nostra anima» (*In Remp.* II 196-97), e, dall’altro, considerato l’anima irrazionale e il suo *ochema* delle parti destinate a dissolversi «nelle sfere celesti a partire dalla quali si sono costituiti» (*In Tim.* III 234), sopravvivendo, dunque, solo sul piano degli elementi che li compongono (immortalità extraindividuale). Ragion per cui vi sarebbe solo un’analogia, in termini di luminosità, tra l’*ochema* dell’anima del mondo e l’*ochema* delle anime individuali, il quale è pur sempre pneumatico («un corpo fatto di etere o di soffio d’aria»; *Ad Gaur.* XI, 49, 18) oltre che asciutto, leggero e trasparente come l’etere<sup>252</sup>, ma certo meno sottile a causa della sua genesi “aggiuntiva”, vale a dire occasionata solo dalla discesa nel sensibile (*De an. Nymph.* 10-11; *De abst.* 38-39), in sintesi, ontologicamente inferiore all’anima razionale, ferma, plotinianamen-

250 Come suggerisce Di Pasquale Barbanti (1998: 82 e 2004: 32-33).

251 Nel pneuma contaminato Plotino ravvisa del resto quella sorta di residuo corporeo e substrato dell’anima attraverso il quale le anime che non se ne siano perfettamente purificate subiscono *post mortem* una certa punizione fisica (*Enn.* IV 3, 24).

252 Nonostante l’estraneità di Porfirio alla dottrina cosmologica del quinto elemento (Morax 1963: 1254).

te, nella contemplazione degli intelligibili<sup>253</sup>. Più precisamente, in questa discesa l'*ochema* etereo diverrebbe (stando anche a Macrobio, *In Somn.* I, 11) dapprima solare (col che l'anima razionale diviene immaginativa), poi lunare (di qui il suo desiderio di una forma)<sup>254</sup>, infine via via più umido quando l'anima cade nei corpi, fino a che, condensatasi tale umidità, è tanto pesante da diventare pienamente visibile (*De an. Nymph.* 11). Assunta questa forma, un *eidolon*, un corpo diafano, un soffio o pneuma<sup>255</sup>, l'anima appare pienamente dimentica dell'intelligibile prima contemplato, giacché «per l'anima caduta nei corpi composti di esalazioni umide – quando si trovi nella sua forma più indeterminata – conseguono perfetta ignoranza dell'essere, oscuramento, puerilità» (*Sent.* XXXVII; citiamo dall'ed. Della Rosa). Ne consegue che il veicolo, anche in Porfirio ritenuto nella sua natura pneumatica la sede dell'immaginazione (*De regr. an.* 2, 5-6) e quindi del collegamento possibile con realtà superiori<sup>256</sup>, sarà *post mortem* più o meno puro (rispettivamente: etereo, solare, lunare e infine terreno) a seconda del grado di contaminazione materiale: o tendendo, in assenza di una forza di direzione opposta, al basso (a «recessi della terra»), perché a causa del «soffio torbido per l'esalazione umida, attrae l'ombra e si appesantisce» (*Sent.* XXXVII), eventualmente rimanendo anche attaccato alle anime (specie in caso di cattiva condotta morale o di morte violenta) e, quindi, fungendo da specifico oggetto di punizione nell'Ade, o diventando, qualora si separi dalla natura, «fulgóre (*auge*) secco, senz'ombra e senza nube» (*Sent.* XXXVII). In breve: la purificazione teurgica della sfera (peritura) della corporeità spirituale (del-

253 Di Pasquale Barbanti (2004: 35, n. 47).

254 Elferink (1968: 46-49); Di Pasquale Barbanti (1988: 128-41).

255 «Analogo al corpo astrale dei tesofi moderni» (Cumont 1949: 568).

256 Con i demoni, i quali – buoni o malvagi a seconda che dominino o meno appunto il loro supporto pneumatico (*De abst.* II 38-39) – riproducono su questo loro corpo spirituale, composto di aria vaporosa, la forma delle loro rappresentazioni (*Ad Gaur.* 42, 8-10) e agiscono così sulle anime umane attraverso il pneuma di queste ultime. Due i modi per evitare questo perversimento: quello popolare delle pratiche iniziatiche e teurgiche (comunque distinte da quelle puramente magiche) con cui l'anima (spirituale) si purifica, scacciando i demoni malvagi e preparandosi a ricevere il divino (*De philosophia ex oraculis*); quello elitario-filosofico, condotto dall'anima intellettuale ed efficace non tanto sul pneuma quanto sull'anima razionale, della catarsi morale e filosofica, suggerito dalla cresciuta diffidenza razionalistica verso l'orientamento misterico (di qui il relativo apprezzamento anche di cristiani come Agostino, *Epist.* 13, §2; *De civitate Dei* X, 9 e 27).

l'*ochema*-*pneuma* e della sua *phantasia*), con la sua dispersione nel cosmo, non sarebbe che un passaggio preliminare (peraltro altrove ritenuto non indispensabile) in vista della purificazione filosofica dell'anima superiore, la sola destinata veramente all'immortalità.

Tutto ciò torna, ma con significativi approfondimenti ontologici, in Giamblico, per il quale il corpo spirituale-astrale, denominato indifferentemente *ochema* o *pneuma*<sup>257</sup>, indispensabile luogo di mediazione tra anima e corpo<sup>258</sup> e quindi peculiare materiale teurgico, è più nobile, per genesi e composizione, di quanto non ammetta Porfirio. Anzitutto, a formarlo non è una materia mista-imperfetta e quindi destinata alla scomposizione, ma una totalità indissolubile, derivata dall'etere (secondo Proclo) e dotata di un moto perfettamente sferico: è, insomma, «al di fuori di ogni contrapposizione, libero da qualsiasi mutamento, assolutamente libero dalla possibilità di tramutarsi in qualunque altro corpo, assolutamente indipendente da ogni movimento centripeto e centrifugo» (*De myst.* V 4, 15-20; citiamo dall'ed. Sodano), seppure contaminabile, nei suoi generi più bassi (dai demoni innanzi), da agenti materiali esterni. In secondo luogo, è generato dal Demiurgo in persona e non dai corpi celesti degli dèi visibili, i quali possono bensì modificarne la forma originariamente sferica e promuovervi attività tanto razionali quanto irrazionali, prima che l'anima assuma nella regione sublunare, nel mondo del divenire, un corpo via via sempre più materiale, ma non certo intaccarne l'essenza immortale-eterea, così che le componenti irrazionali rivestono l'anima razionale (e il suo *ochema*) senza in alcun modo determinarne una *diminutio* ontologica<sup>259</sup>. Diverso, infine, il destino del veicolo, che viene abbandonato nella risalita dell'anima solo nelle sue "incrostazioni" più irrazional-materiali, destinate non alla dispersione cosmica ma a una sopravvivenza esterna all'anima razionale, in vista, forse, di un loro impiego nell'Ade o nell'eventuale ri-discesa dal cosmo noetico, mentre in quanto tale, nella sua divinità cioè, gode dell'immortalità<sup>260</sup>. Ma, soprattutto, è la tendenza ontologicamente inflazionistica a interessarci qui, il fatto, cioè, che vi sia una differenza qualitativa tra il veicolo delle anime incarnate umane (il cui corpo fisico è il segno di una totale contaminazione materiale) e quello

257 Di Pasquale Barbanti (1998: 134).

258 A differenza di quei platonici che, come Albino, ammettono invece tra anima e corpo un rapporto diretto.

259 Di Pasquale Barbanti (1998: 140).

260 Per una sintesi Di Pasquale Barbanti (2004: 36-38).

delle anime dei “generi superiori” (dèi, angeli, demoni, eroi, ecc.), che partecipano direttamente al bene essenziale. Pur diversificandosi e gerarchizzandosi a seconda della distanza da questo bene, dell’ordine e del grado della “processione” da cui scaturirono<sup>261</sup>, ossia a seconda del grado di contaminazione con la materia (demoni), le anime superiori possiedono, infatti, un veicolo somatico tanto diverso nella sua etericità dalla materialità comune da essere definito “immateriale” (*De myst.* I 18, 54). Un veicolo, inoltre, a cui preesistono e che si limitano a governare dall’esterno, alle cui alterazioni e “passioni” (imperfezioni dunque) non partecipano restando tutte intere in ogni loro atto, a differenza di quanto accade nelle anime inferiori, dove l’anima si scinde in varie funzioni a causa del contatto col corpo (*De myst.* I 17, 50-51; I 20, 63; I 8, 24; V 2, 200; I 10, 33-34; *De an.* apud Stob. *Anth.* I 373). Tutte discendenti dall’anima ipercosmica<sup>262</sup>, le anime vengono però “seminate” in dèi-guida differenti, da cui riceveranno un aiuto nella risalita (sull’influenza astrologica cfr. *De myst.* I 18, 55). E poi discendono in modo diverso: talora necessariamente, vale a dire in accordo con le leggi cosmiche che prevedono per le anime peccaminose un giudizio e per le anime pure il compito di esibire la vita divina ed essere d’ausilio ad anime meno fortunate, ma a ben vedere senza mai sganciarsi dal mondo noetico ed essere contaminate dalla materia in cui penetrano (per cui è forse improprio persino parlare di “discesa”), talora volontariamente, come nel caso di anime che vogliano, su mandato del Demiurgo, correggere la propria natura non del tutto pura (*De an.* 378 sgg.). In sintesi, l’*ochema* delle anime umane, pur etereo e quindi affine all’*ochema* del dio, è variamente impedito nella risalita dal corpo fisico a seguito della vita pregressa (giusta l’influenza del mito di Er: *De myst.* I 8, 25), essendo la materia come tale non tanto un male quanto un ostacolo a ricevere appropriatamente il bene. Il che spiega, ovviamente, il duplice ufficio del rito teurgico<sup>263</sup>, di una purificazione volta cioè sia a rimuovere la contaminazione materiale, sia a riunire l’anima al bene tramite gli intermediari divini (*De myst.* X 5, 291), i quali, debitamente evocati insieme ai “generi superiori”, chiamerebbero a sé l’a-

261 A seconda, cioè, del grado di partecipazione all’uno (Finamore 1985: 48).

262 Di contro alla permanenza prevista da Platone (*Phaedr.* 284c4) per le anime contemplanti la verità.

263 Per le cui origini caldaiche cfr. Lewy (1956: 177-226).



nima del teurgista, conferendole dei doni<sup>264</sup> il cui grado corrisponderà a quello occupato nella gerarchia del cosmo noetico. Il veicolo e l'anima irrazionale, preposti alle funzioni inferiori dell'anima (rispettivamente alla sensibilità-immaginazione e all'appetizione) – anche nel senso che, non essendoci vero contatto tra anima e oggetti materiali, il pneuma funge, per così dire, da “schermo cinematografico” su cui l'anima vede le immagini del mondo<sup>265</sup> –, ascendono al regno noetico solo se purificati dalla luce divina, quando, ad esempio, l'*ochema* nella sua qualità di potenza immaginativa risulta, in quanto illuminato dal divino (fotagogia) a scapito di tutti i restanti stimoli, in possesso della virtù divinatoria<sup>266</sup>, oppure quando l'*ochema* è in grado di cogliere coi suoi “occhi” purificati la luce incorporea in cui troviamo la massima manifestazione degli dèi<sup>267</sup>. Ora, laddove il veicolo ridiventa teurgicamente tutt'uno con il veicolo etereo del dio visibile, pronto a venire riutilizzato in una successiva discesa, l'anima razionale può, anche se raramente, separarsi dal veicolo e ascendere perfino all'Uno stesso, il che significa che l'immortalità del veicolo, se costituisce la condizione di possibilità di un distacco già in vita dalla materialità, non ne esclude l'abbandono in occasione dell'ascesi suprema. Rivestimento delle anime razionali e irrazionali precipitate nel divenire, strumento indispensabile in ambito percettivo e immaginativo<sup>268</sup>, strumento di elevazione teurgica: tre caratteristiche che, mentre riassumono la dottrina di Giamblico dell'*ochema*<sup>269</sup>, indicano inesorabilmente che a una materializzazione dello spirito (discesa dell'*ochema*) corre sempre parallela una spiritualizzazione della materia<sup>270</sup>, giacché le entità materiali manipolate dalla teurgia (aromi, animali, pietre, erbe, statue, ecc.) sono in un certo senso pure e deiformi (*De myst.* V 232-233), in altre parole spirituali quanto meno in potenza.

264 Precisamente: il pneuma mantico, sottile e igneo, oppure il pneuma impalpabile e incorporeo che affranca in sogno dalle passioni (*De myst.* III 11, 126 e III 2, 103-04).

265 Verbeke (1945: 385).

266 «Divine immagini colgono la nostra potenza immaginativa messe in moto dalla volontà degli dei» (*De myst.* III 14, 132).

267 Finamore (1993: 57 e 63, n. 19).

268 In Filopono il corpo spirituale, quintessenziale e sferico (*In Arist. de an.* 56, 3), è l'organo, il fondamento semicorporeo dell'incorporeo senso comune (Mead 1919: 48-53).

269 Finamore (1985: 167-68).

270 Dodds (1933: 319).

Ma come alloggio immateriale dell'anima discendente e organo della *phantasia*, l'*ochema* è affrontato, in un contesto sempre più sincretistico (neoplatonico-cristiano) e volto a tematizzare la natura dei sogni, anche da Sinesio di Cirene. L'*ochema*, che come "pneuma psichico" o "fantastico" (*De insomniis* 7, 156) si pone come termine medio tra lo spirituale (anima) e il materiale (corpo), è «un territorio comune a entrambi, mediante cui il divino viene in contatto con la materia» (*De insomniis* 6, 155), costituisce, dunque, una relativa materializzazione del divino oltre che, forse, una garanzia della sopravvivenza individuale *post mortem*<sup>271</sup>. Fatto di etere, di un pneuma passibile («versatile»; *De insomniis* 9, 161), a seconda dell'orientamento dell'anima – di cui è «come una nave» (*De insomniis* 7, 157), ma senza confondervisi –, di farsi secco e cioè sottile ed etereo, oppure umido e cioè carnale e tenebroso, di acquisire mediante una triplice valenza catartica (filosofia, volontà, aiuto di Dio) una vita felice o viceversa infelice e penosa, di assumere l'aspetto di un dio oppure di un demone o addirittura di un semplice simulacro (*De insomniis* 10, 163; 7, 156, 158). In una parola, passibile di ascendere ai cieli oppure di sprofondare nelle cavità della terra, «nel luogo della fosca luce e tutto intorno oscuro» (*De insomniis* 9, 161), il corpo spirituale come «primo corpo dell'anima» (*De insomniis* 5, 153) veicola l'anima, dunque, in modo ontologicamente e assiologicamente duplice. Sebbene Sinesio paia incerto se definirlo mortale o immortale<sup>272</sup>, si può dire che il pneuma, potendola accompagnare, se purificato, nella vita ultraterrena, e così «risalire cioè alla sua natura originaria» (*De insomniis* 10, 163), sopravviva senz'altro alla morte, ancorché magari alla maniera della dispersione extraindividuale-celeste prevista da Porfirio<sup>273</sup>, alla maniera extraindividuale – si potrebbe anche dire – riconoscibile, in linea generale, nella metempsicosi orientale intesa come dissoluzione dell'anima nel divino<sup>274</sup>. Ma lo specifico della dottrina di Sinesio, converrà ricordarlo, sta altrove, e cioè nell'identificare il vei-

271 Per le verosimili influenze stoiche cfr. Aujoulat 1983, 1988, e invece, per la prossimità, quanto meno allegorico-origenista, al "corpo spirituale" cristiano, Lacombrade (1951: 160 sgg.).

272 Il che vale anche per l'anima irrazionale, che, infatti, non viene mai neppure chiaramente individuata, giacché l'anima pneumatica non è qualcosa a cui si aggiunge l'*ochema*-pneuma, ma si identifica senza residui proprio con questo veicolo (Di Pasquale Barbanti 1998: 165).

273 Ivi: 168.

274 Rosenberg (1952: 23).

colo pneumatico, confinante col corporeo e con l'incorporeo analogamente (seppure con un minor tasso di materialità) al pneuma stoico e al pneuma psichico collocato dal galenismo nel cervello<sup>275</sup>, con lo "spirito fantastico"<sup>276</sup>, col senso, cioè, più perfetto e dotato di capacità divinatorie (*De insomniis* 1, 144), con un organo che governa dal cervello, «come dall'alto di un'acropoli» (*De insomniis* 5, 156), tutti gli altri sensi, diffondendosi alla stregua di un sensorio comune in tutto il corpo (*De insomniis* 5, 153), e nel quale s'incontrano, emblematicamente nel sogno più che in forme più artificiose ed elitarie di mantica teurgica<sup>277</sup>, le «impressioni che provengono dalla sensibilità e [le] visioni inviate direttamente dagli dèi»<sup>278</sup>. Da cui l'ipotesi che, nel pneuma come trasformatore quasi-fisico della materia in spirito, Sinesio cerchi una faticosa sintesi tra ellenistica eternità impersonale e cristiana resurrezione personale del corpo<sup>279</sup>.

Poco aggiunge a questo palinsesto Ierocle di Alessandria. Spirituale come l'anima razionale ma anche materiale come il corpo di cui costituisce il principio, l'*augoeides soma* (corpo luminoso o veicolo splendente) è quella «specie di vita» (*In aur. carm.* 112, 13) di origine divina che, persa la sua luminosità originaria (le "ali"), accompagna nella discesa l'anima razionale, che a sua volta non si può dire né vero corpo né davvero priva di corpo (*In aur. carm.* 111, 2-5), vivificando e armonizzando le attività corporee (*In aur. carm.* 112, 15-16). Lungi dal dissolversi negli astri, dai quali, per Ierocle, del resto non proverrebbe, esso poi si reintegra, annullate mediante «purificazioni iniziatiche» di tipo teurgico (*In aur. carm.* 113, 24-30) le inclinazioni sensibili indotte dal corpo materiale, nella sostanza eterea sopralunare e gode, infine, di un'immortalità individuale (*In aur. carm.* 113, 3-6, 4-26; 112; 111, 12), risiedendo infine – anche qui l'inflazionismo ontologico è in agguato – in un luogo per essenza inferiore alla realtà intelligibili e, quindi, ancora una volta mediano tra il divino e gli enti inferiori<sup>280</sup>.

275 Di Pasquale Barbanti (1998: 172).

276 Griffero (2003: 32-33).

277 «È sufficiente lavarsi le mani, osservare il silenzio rituale e mettersi a dormire», e, del resto, «nessun tiranno potrebbe imporci di non avere visioni oniriche, salvo a bandire dal suo regno anche il sonno» (*De insomniis* 11, 167; 12, 170).

278 Di Pasquale Barbanti (1998: 175).

279 Una dottrina, peraltro, mai interpretata alla lettera (Lacombrade 1951, parzialmente criticato da Bregman 1974: 149).

280 Schibli (1993: 116); Di Pasquale Barbanti (1998: 201).

Ma le tendenze ontologicamente inflattive (moltiplicazione dei veicoli) diventano virulente soprattutto nella versione standard data alla dottrina dal tardo Neoplatonismo, in specie da Proclo, il quale fonde in un certo senso la tradizione che vuole il corpo astrale eternamente connesso all'anima (Eratostene, Tolomeo il Platonico, Giamblico, Ierocle) e quella secondo cui esso si lega all'anima solo nella discesa (Plotino, Porfirio, *Oracoli caldaici*). Nei teoremi conclusivi (nn. 196-211) dei suoi *Elementi di teologia*, associandosi al proprio maestro Siriano e, in qualche modo, integrando e superando le tesi di Giamblico e di Porfirio<sup>281</sup>, Proclo afferma, infatti, in un contesto di differenziazione platonico (*Tim.* 42c-d), l'esistenza, con ogni probabilità, di tre veicoli (*In Tim.* III, 285), ciascuno specifico del livello ontologico che l'anima acquista nella discesa. All'anima del mondo, "partecipata" a differenza dell'anima "impartecipata", inerisce un primo corpo (*ochema*) «non derivato, eterno, non generato e incorruttibile per essenza» (*Elem. Theol.* 196; citiamo dall'ed. di Faraggiana di Sarzana), in cui è forse ravvisabile lo spazio quale corpo immateriale. Un corpo che è puro<sup>282</sup> nel senso che è privo di massa (dove la possibile coesistenza in esso di più corpi), preordinato, quale veicolo ipercosmico, ad assegnare una porzione di spazio a ogni altra entità, e identificato con la già ricordata colonna di luce (sovrasolare) di cui parla Platone nel X libro della *Repubblica* (*In Remp.* II, 94, 10-11). Come all'anima partecipata, e come agli dèi celesti, tra l'altro, cui viene pure assegnato un veicolo altrettanto celeste, comunque distinto da quello solo astrale spettante agli dèi encosmici (*In Tim.* III, 194-95), così pure a ogni anima particolare inerisce un corpo che, mutuando l'immutabilità da ciò che ne è la causa, è luminoso (*augoeides*), innato, immateriale, indivisibile, impassibile, dotato di autocostruzione, cioè non costituito per sottrazione da altre cose (*In Tim.* II, 81, 21; III, 267, 285, 233-35; *Elem. Theol.* 207-08), perfettamente sferico (*In Tim.* II, 72, 14) o quanto meno sferiforme come l'uovo (così poi Olimpiodoro *In Alc.* 16), superiore anche a quello etereo descritto dai suoi predecessori, essendo l'etere comunque ancora divisibile e mobile<sup>283</sup>. Un corpo particolare che sta col corpo dell'anima universale nel medesimo rapporto in cui l'anima particolare sta con

281 Di Pasquale Barbanti (1998: 236-37; 2004: 38 e n. 70, 47-48).

282 Trouillard (1958: 104); Siorvanes (1996: 133 sgg.).

283 Di Pasquale Barbanti (1998: 225-26 e n. 65; 2004: 41).

l'anima universale (*Elem. Theol.* 205)<sup>284</sup>. Ma se, per spiegare come avvenga la transizione dalla spiritualità (eternità) alla materialità (divenire), come l'anima possa diventare cittadina del cosmo (*In Tim.* III, 266; 297-298) senza annullarsi ontologicamente, senza perdere la propria identità<sup>285</sup>, a Proclo basta il primo veicolo, creato come l'anima razionale direttamente dal demiurgo (*In Tim.* III, 233) per schiudere il mondo del divenire senza veramente parteciparvi (senza cioè entrare nel ciclo delle esistenze), ebbene, per spiegare, invece, la mediazione tra l'anima razionale (la vita della generazione in generale) e il corpo terreno (la vita assolutamente peculiare dell'essere parziale e totalmente inseparabile dal corpo), deve aggiungergli un secondo *ochema*, il quale si integra «dall'esterno e in seguito» (*In Tim.* III, 299) all'anima razionale entrata nella generazione, adempiendone le funzioni irrazionali ma anche razionali e condividendone le successive reincarnazioni. Come massa che assume forme finanche tridimensionali (*In Remp.* 51), come massa composta di «tuniche aeree, acquose e terrestri» e che «appesantisce le anime» (*In Tim.* III, 297-98), distraendole dalla loro vera essenza (contemplativa), esso è creato non dal demiurgo ma dagli dèi recenti o encosmici, che sono costretti, esattamente come le anime, a "indossarlo", rispettivamente, per rendersi visibili agli uomini e per vedersi e conoscersi reciprocamente (*in Remp.* I, 39 e II, 164). Pur fatto di una materialità diversa (elementi semplici) da quella del corpo organico, l'anima deve purificarsene teurgicamente, liberandosi dagli «accrescimenti materiali e [da] tutte le passioni che sono attaccate a noi in ragione della generazione» (*In Tim.* III, 297) e che impediscono agli occhi pneumatici la vista della luce dotata di speciale corporeità che collega cielo e terra (*In Remp.* II, 195), godendo, in ultima analisi, di una sopravvivenza solo relativa, anteriore al suo disperdersi nel cosmo (*Elem. Theol.* 209; *In Tim.* III, 297; *In Remp.* II, 300). Ma non basta, perché ai due primi *ochemata* Proclo ne aggiunge poi, forse, un terzo, associato all'anima vegetativa o nutritiva, ossia attualmente incarnata, col quale forse si deve intendere, anziché un ulteriore intermediario tra anima e corpo, semplicemente il corpo terreno-sensibile<sup>286</sup>, material-

284 Di Pasquale Barbanti (2004: 40).

285 Si noti, tra parentesi, come il problema della conservazione dell'identità si ponga qui in maniera rovesciata rispetto a come si pone prevalentemente nella discussione cristiana sul corpo risorto: qui è l'identità della sostanza celeste a dover essere preservata, là l'identità della sostanza terrena.

286 Blumenthal (1993: 175); Di Pasquale Barbanti (2004: 43).

mente composto dai quattro elementi che via via assumerebbe nella discesa e quindi assolutamente deperibile. Il senso di questa proliferazione dei veicoli – semplice-immateriale-immortale->semplice-materiale-più duraturo del corpo->composto-materiale-mortale (*In Tim.* III, 285)<sup>287</sup> – non è dubbio: consiste nel sottolineare la differenza ontologica e assiologica tra le anime che si rende necessaria quando si ammetta<sup>288</sup> che l'anima, pur restando «indistruttibile e incorruttibile» (*Elem. Theol.* 187), «scende tutta intera nel mondo del divenire» (*Elem. Theol.* 211) per poi risalirne, e così via all'infinito (*Elem. Theol.* 206); nel segnalare come i veicoli siano diversi a seconda della vita dell'anima di cui sono lo strumento, e quindi a seconda sia dei corpi elementali che vengono aggiunti e poi tolti all'anima, sia del tipo di moto (circolare o rettilineo), orientato ora più all'intelligibile e ora più al sensibile. Quanto poi alla funzione generale dei veicoli, essa consiste ancora una volta nel colmare, com'è tipico di ogni Neoplatonismo, non importa quanto ibrido<sup>289</sup>, lo iato ontologico (tra spirito e materia) mediante una materialità fine, ma anche lo iato psicologico-gnoseologico (tra opinione e ragione) grazie al loro essere il sostrato material-intelligibile della *phantasia* (*In Eucl.* 51; *In Tim.* 287). Senza entrare qui in ulteriori dettagli<sup>290</sup>, basterà dire che, bilateralizzandosi in contiguità ora con l'attività del *nous* ora con la passività dell'*aisthesis*, l'*ochema-phantasia* è per Proclo, appunto, il corpo immateriale (spirituale)

287 Di Pasquale Barbanti (2004: 43-44). Per una più articolata progressione onto-cosmologica (luminoso->etero->solare->astrale->spirituale->carneale) cfr. Siorvanes (1996: 131).

288 Di contro alla tesi plotiniana della permanenza di una parte dell'anima a contatto col mondo intelligibile (*Enn.* IV, 8, 8).

289 Trouillard (1958: 106).

290 Pur se in genere pesantemente stigmatizzata per la sua fallibilità etica ed epistemica (*In Alc.* 39, 104, 140, 288, 315), per la sua inferiorità persino rispetto all'*aisthesis* (di cui raddoppia in qualche modo la non-verità immaginale) (*In Remp.* I, 80), l'immaginazione è però sotto un profilo più generale (*In Tim.* III, 286-87) – previa una differenziazione tra tre specie di sensazione (divisa e materiale, passiva ma indivisa, indivisa e impassibile) – identificata non solo con la prima sensazione, puramente materiale, ma anche con la seconda, quella passiva volta a unificare le sensazioni, e soprattutto con la terza, quella immateriale e pura perché tutta interna al pneuma (prestazioni "estetiche", queste ultime due, spettanti, rispettivamente, al secondo e al primo e supremo *ochema*). Né si può dimenticare che, garantendo la visualizzabilità delle idee afigurati colte dalla *dianoia*, ossia fungendo in certo qual modo da specchio di proiezione del pensiero, la *phantasia* svolge un ruolo fondamentale nei processi conosciuti vi matematico-geometrici (*In Eucl.* 54-55, 121, 141).

finalizzato alla mediazione, che si tratti delle apparizioni degli dèi nei loro involucri eterei (*In Remp.* I, 39; II, 241; anche Macrobio, *In somn. Scip.* I 2, 20) oppure delle pratiche teurgiche di spiritualizzazione del corporeo. E ciò perché la sua «costituzione, né puramente spirituale né materiale, ne fa un elemento di mediazione tra il divino e l'umano, in quanto la vicinanza al mondo spirituale gli consente di ricevere gli dèi, la vicinanza al mondo materiale gli consente di raffigurarli»<sup>291</sup>.

Non è il caso, qui, di impegnarsi ulteriormente sul numero dei veicoli<sup>292</sup> né sui dettagli di questa dottrina «di successo»<sup>293</sup>. Ci accontentiamo di notare come la dottrina dell'*ochema-pneuma*, il cui sfondo resterà la controversa co-pensabilità di un veicolo acquisito dagli astri (tradizione neoplatonica) e di un pneuma generativo innato (tradizione aristotelica), eserciti un'influenza potentissima sulle epoche successive, costituendo «nel Rinascimento il nucleo di molteplici sistemi vitalistici, mistici e alchimistici», e sopravvivendo tra l'altro tuttora «nello spiritismo e nella teosofia»<sup>294</sup>. La troviamo, per fare alcuni esempi, in Cornelio Agrippa, in cui il veicolo etereo dell'anima è il *medium* immortale attraverso cui Dio diffonde l'anima dal centro del cuore in tutte le parti del corpo (*De occ. phil.* III 37, 41, 43), ossia uno dei due corpi (più sottile e meno materiale del secondo) che fungono da intermediari tra anima e corpo, l'altro essendo lo spirito, inteso come il vapore generato dal calore del cuore e che permea il corpo intero in analogia con lo *spiritus mundi* rispetto all'universo (ciò su cui si fondano, tra l'altro, tutte le azioni magiche). E poi, soprattutto, in Ficino, che ne tratta a vario titolo<sup>295</sup>, ma il cui solo apporto originale a una teoria divenuta ormai un *cliché*<sup>296</sup> – si ricordi, però, quanto meno la celebre (già citata) definizione dello spirito come corpo «sottilissimo quasi un non-corpo e quasi già-anima, e similmente quasi non-anima

291 Di Pasquale Barbanti (1998: 253).

292 Tre anche per Olimpiodoro e Damascio, due per Filopono (il veicolo radioso e il veicolo spirituale come sensorio), uno per lo Ps. Simplicio.

293 Rimandiamo senz'altro a Di Pasquale Barbanti 1998 e 2004.

294 Moraux (1963: 1256).

295 L'anima, che occupa infatti una posizione centrale nell'universo, si trametterebbe per influsso astrale a ogni cosa del cosmo grazie, appunto, all'*aethereum corpusculum animae* (Müller-Jahncke 1979: 34-35).

296 Il corpo è detto spirituale (veicolo dell'anima, corpuscolo etereo, indumento immortale ecc.) solo perché dotato di una corporeità *sui generis*, mentre hanno perfetta forma circolare solo le anime delle sfere e dei corpi celesti, non quelle dei demoni e degli uomini (*Theol. platonica* XVIII, 4; cfr. anche VII, 6 e IX, 5).

e quasi già-corpo» (*De vita* III, 3; citiamo dall'ed. Tarabochia Canavero) – consiste nell'affiancare, non certo aproblematicamente<sup>297</sup>, a questa ontologia soteriologica neoplatonica la dottrina cristiana della resurrezione<sup>298</sup>. Ritroviamo questa dottrina in Pico, che distingue un veicolo celeste-imperituro da un veicolo elementale-perituro, nel quadro di una ormai tradizionale teoria dello spirito come corpo sottile, invisibile e affine alla luce e al calore astrali, in Bovillo e Bruno (le conoscenze dell'anima, in specie quelle innate, le danno una sorta di corpo sottile), da cui, attraverso il Platonismo di Cambridge, passa alla Modernità, quanto meno nell'ambito ermetico, in virtù di una sintesi con l'escatologia cristiana certamente difficile – come coniugare, infatti, resurrezione e reincarnazione?<sup>299</sup> –, eppure variamente tentata fin dai primi secoli dell'età cristiana, nel corso della quale il veicolo spirituale si carica di ulteriori qualifiche, come “astrale”, “radioso” e “luminoso”<sup>300</sup>, conservando quanto ha di specifico, e cioè la sua (per così dire) non-materialità quasi-materiale<sup>301</sup>. L'*ochema* pneumatico come corpo spirituale si rivela, infatti, uno strumento molto versatile, adatto a spiegare, anche nella sua natura di organo della “fantasia”, il carattere per metà sensibile e per metà ideale dell'immagine<sup>302</sup>. A legittimare, più in generale, nella sua corporeità spirituale, l'idea di un'o-

297 Una situazione di potenziale conflitto con l'ortodossia (la dottrina dell'*ochema* presuppone pur sempre la preesistenza dell'anima e la metempsicosi) in cui versano un po' tutti i platonisti rinascimentali, che talvolta la risolvono presentando l'idea del corpo astrale come una versione favolosa del corpo spirituale cattolico (così Bessarione ad esempio) (Walker 1958a: 38-40, n. 4; cfr. Walker 1958b).

298 E proprio nell'elencare vari *resurrectiones indicia* come l'argomento della giustizia (solo uniti anima e corpo possono essere premiati o puniti) e quello della compiutezza (per la sua centralità cosmologica, l'anima inclinerebbe per natura a una riunione ultraterrena col corpo), Ficino non può esimersi dall'interrogarsi sulla ri-creazione del corpo (Lauster 1998: 218 sgg.), che non può essere identico a quello terreno (perché, altrimenti, l'anima se ne sarebbe separata?), ma possedere qualità molto diverse come l'indistruttibilità, la capacità di penetrare qualsiasi cosa, l'impercepibilità materiale (*Praedicationes* 481), ma, all'occorrenza anche la facoltà di darsi, impiegando l'aria e i raggi luminosi, la forma di un corpo materiale (come nelle apparizioni pasquali) (*Praedicationes* 482). Pur esaltando questo corpo etereo-animizzato, tanto colmo della luce divina da essere elevato al cielo (*Theol. platonica* XVIII, 9), Ficino sposa comunque un dualismo moderato, se non altro perché condanna l'inclinazione al corporeo solo quando questa è univoca e non finalizzata a mediare lo spirituale e il sensibile.

299 Walker (1986: 64); Rosenberg (1952: 15-16).

300 Forse in riferimento alla “pura luce” in cui si trovano, per Platone, le anime anteriormente alla generazione, alla caduta nel *soma* (=sema) (*Phaedr.* 250c).

301 Blumenthal (1993: 177).

302 Griffiero (2003: 29-36).



mogeneità tra la sostanza di cui sono fatte le stelle e quella che funge da intermediario tra l'anima e il corpo, per evitare – lo ripetiamo – ogni iato incolmabile nella costituzione degli esseri, ma senza per questo addurre un contatto diretto tra il *nous* e la materia grossolana<sup>303</sup>. Di più: si rivela adatto anche a conciliare, nella sua strutturale ambiguità originaria di elemento astrale e *insieme* trasmesso dal padre al figlio con la generazione, la pneumatologia medica e l'antropologia cristiana<sup>304</sup>, nonché a spiegare come intendere certe prestazioni pragmatiche e cognitive entusiastiche e fuori dell'ordinario<sup>305</sup>, i contatti soprannaturali (via sogni e immagini) e il corpo di spettri e demoni (tanto malleabili, secondo Porfirio, da diventare ciò che essi immaginano). In breve: la teoria dell'*ochema* è ciò su cui si regge il complesso mitico-filosofico che, magari riformulato come "spirito peregrino", spiegherebbe sogni, demonologia e varie credenze nella sorte postuma dell'anima come pure nell'incantesimo spirituale<sup>306</sup>.

Concludendo, ci pare che la storia dell'*ochema* pneumatico e la incessante problematizzazione della sua natura non solo riflettano in modo perspicuo il millenario conflitto tra una concezione universale e deterministica di un'influenza psichica astrale e una concezione elitario-agnostica che prevede, invece, un corpo astrale conseguito iniziaticamente. Ma che, soprattutto, esemplifichino come meglio non si potrebbe la patologia "intermediarista" che affligge quasi ogni trattazione della corporeità spirituale, e cioè l'incapacità di ovviare al dualismo se non ipotizzando *ad infinitum* sempre nuovi termini medi che si presume – erroneamente – possano meglio spiegare un processo, in definitiva quasi solo metaforico, di progressiva "solidificazione" dell'immateriale<sup>307</sup>. Insomma, se *corpora sunt multiplicanda*, è perché l'ambiguità soteriologica ne implica una anche ontologica, ma nessuna virtù connettiva attribuita al termine mediano<sup>308</sup> può davvero tacitare la domanda impertinente su come si connettano spirituale e materiale *anche* nel termine medio. Evocare la continuità

---

303 Verbeke (1945: 525).

304 Cfr. Ugo di San Vittore, *De unione corporis et spiritus* (PL 177: 285).

305 Pagel (1962a: 38-40).

306 Klein (1975: 15-16).

307 King (1978: 150); Blumenthal (1993: 184).

308 Per Proclo, esemplarmente, «il termine mediano, tendendo verso entrambi gli estremi, intorno a sé lega insieme tutta la gerarchia, da un lato facendo da tramite alle donazioni dei termini primi, dall'altro facendo tendere verso l'alto i poteri dei termini ultimi e a ogni termine infondendo un vincolo di comunanza reciproca [e così] apporta assimilazione e convergenza all'intero ordine» (*Elem. Theol.* 148).

del processo di permanenza-processione-ritorno e moltiplicare i corpi dell'anima per ovviare alle aporie in cui cadevano le precedenti teorie dell'unicità del veicolo dell'anima, se spiega indubbiamente il contesto di questa<sup>309</sup>, e forse di ogni materializzazione dello spirituale, di certo non mette a tacere il rischio di un incontrollabile inflazionismo ontologico (cfr. *supra* Introd. §7).

### 10. Le "madri" di tutti gli imponderabili: quinta essenza ed etere

Proprio questa patologia "intermediarista" sollecita un approfondimento di una delle entità più frequentemente evocate in funzione mediana, ossia della cosiddetta *quinta essentia* o quinto elemento, aggiunto ai quattro previsti dalla popolare dottrina empedoclea. Tale dottrina<sup>310</sup> risale forse, non tanto, come pretende una dossografia arcaicizzante, alle divinità cosmogoniche di Ferecide di Siro o, più genericamente, alla cosmogonia geometrizzante dei Pitagorici, quanto allo spirito pitagorico dell'Antica Accademia. È Filolao (44 [32] B12 Diels-Kranz), a dire, infatti, che, come sono solo cinque i corpi geometrici regolari inscrivibili nella sfera, così pure ci sono solo cinque corpi nella sfera cosmica, il quinto dei quali conterrebbe gli altri alla maniera in cui una nave da carico contiene le sue merci<sup>311</sup>.

È dubbio che sia Platone il fondatore della teoria in questione. Nel *Timeo*, infatti, egli non parla apertamente di un quinto elemento-etere – l'etere è semmai solo una variante dell'elemento dell'aria, la sua parte più pura (*Tim.* 58d) –, ma certo ne suggerisce in certo qual senso l'esistenza come corrispettivo del dodecaedro (*Tim.* 55e: «essendovi ancora una quinta combinazione, il Dio si servì di essa per decorare l'universo»). Solo nell'*Epinomide*, probabilmente attribuibile a Filippo di Opunte, in cui è incerto se si debba ravvisare un'integrazione necessaria dell'incompiuto trasferimento platonico della stereometria alla dottrina degli elementi, oppure una posizione che già presuppone una dottrina intermedia tra

309 Cioè «l'esigenza di distinguere diversi veicoli, ognuno con un proprio statuto ontologico e ognuno con delle specifiche funzioni», salvando così «l'omogeneità delle realtà metafisiche» (Di Pasquale Barbanti 2004: 48).

310 Per un rapido excursus Weber (1973, 111-13, n. 377).

311 Così interpreta Moraux (1963: 1181-84) di contro a Sachs (1917: 23-41).

Platone e Aristotele, viene chiamato ormai esplicitamente “etere” un quinto corpo (*Epin.* 981c), e si ritiene fatti *prevalentemente* di etere (ma non solo, pena l’impossibilità della mediazione; *Epin.* 984c), ossia di una corporeità sottilissima, certi demoni, che pur completamente trasparenti alla nostra vista, garantiscono una mediazione tra gli esseri e i demoni corrispondenti agli elementi inferiori (terra->uomini, animali, vegetali; acqua->semidei acquatici; aria->demoni aerei) e le divinità corrispondenti all’elemento supremo (fuoco->astri divini) (*Epin.* 984b sgg.).

Questa continuità ontologica, mutuata dalla pitagorizzazione del *Timeo* ravvisabile in Speusippo, Senocrate, e soprattutto dall’esplicita definizione dell’origine eterea (cioè celeste-luminosa) dell’anima da parte di Eraclide Pontico, verrà poi spezzata da Aristotele. Il quale (*De caelo* 269 a 30 sgg.; *Meteor.* A 3, 339 sgg.), pur non derivando affatto, come i Platonici, i cinque elementi dai cinque poliedri regolari, fa corrispondere al più nobile e al più divino dei movimenti (quello sferico) il primo dei corpi, quello uniforme-immutabile degli astri, fatto non di fuoco, appunto, ma di etere (*aither*): un termine con cui i predecessori avrebbero indicato il carattere divino della parte più elevata del cielo (Omero, *Iliade* XVI, 365; Esiodo, *Theog.* 697; Arist. *De anima* I,1, 404 b 14; *De caelo* I, 3 270 b 10), lo strato più elevato del fuoco, dell’aria, o il *nous* del dio universale cui rivolgere preghiere negli inni orfici. Si tratta di un elemento diverso dai quattro circoscritti alla regione terrena e di conseguenza alla sfera del divenire – una copia sensibile del mondo platonico delle idee? –, cioè non sottomesso al ciclo di generazione e corruzione<sup>312</sup>. A prescindere qui dalle oscillazioni<sup>313</sup>, i testi aristotelici fissano una netta separazione tra ontologia sopra- e sublunare, ma certo non giungono a una dottrina unitaria e coerente del quinto elemento, mostrandosi anzi nell’evoluzione del pensiero dello Stagirita sempre più laconici in proposito<sup>314</sup>. Sarà infatti solo dal fraintendimento (produttivo) dell’analogia tra l’etere e il calore pneumatico racchiuso nel seme (*De gener. anim.* II (B), 3, 736, 30 sgg.), avanzata da Aristotele stesso quale seconda direzione di trascendenza

312 Sachs (1917: 67 sgg.).

313 Ad esempio: tra una cosmogonia puramente fisica e una concezione di astri animati, tra l’idea di una sfera eterica dotata di automovimento e viceversa la sua riconduzione a un motore immobile, tra una divinizzazione del cielo delle stelle fisse e un dio trascendente il cielo stesso.

314 Moraux (1963: 1209).

rispetto ai quattro elementi<sup>315</sup>, che si potrà ipotizzare che l'etere come quinto elemento costituisca la sostanza dell'anima<sup>316</sup>.

Prima di proseguire, non sarà superfluo sottolineare che tra le concezioni più antiche e più durature della materia sottile troviamo, notoriamente, quella del seme maschile come prodotto del sangue o del cervello, ossia come prodotto quintessenziale e sottile di ciò che vi è di più prezioso e vitale nel corpo<sup>317</sup>. A partire da Aristotele, soprattutto, per il quale, pur veicolando anima, forma e movimento, il seme maschile non entra, generalmente parlando, a far parte dell'embrione, esattamente così come nulla del corpo del carpentiere entra a far parte della casa che costruisce (*De gener. anim.* 738b, 20-25); né pare assolutamente indispensabile alla procreazione, come in effetti si ricaverebbe dalla copulazione aseminale di certi insetti maschi. Solo negli animali superiori il seme, esito di una cottura dei residui alimentari da parte del calore vitale, diventa indispensabile per segnalare la superiorità della "forma" rispetto alla semplice "materia" (il corpo femminile), il che giustificherà per secoli l'idea che l'identità genetica sia patrilineare (e, per sovrammercato, che la nascita di una femmina rappresenti una sorta di debolezza se non una degenerazione)<sup>318</sup>. Ora, il fatto che a contatto con l'aria fredda il seme, composto di acqua e aria (calda o pneuma), non geli, giusta l'evaporazione del pneuma e l'osservazione più generale della insolidificabilità dell'aria (*De gener. anim.* 735b, 32-37; 736a, 22-23), iscrive il seme di diritto nel catalogo delle materie più sottili, aeree, luminose e impalpabili, «quelle in cui la tessitura materiale è rarefatta fin quasi al punto di svanire»<sup>319</sup>. Una materia quasi immateriale la cui chiamata in causa non evita però domande a dir poco imbarazzanti. Anzitutto: se ciò che conferisce la fertilità al seme, cioè il calore o pneuma, è qualcosa di sostanzialmente analogo a ciò di cui sono

315 Ma si tratta solo di un'analogia parametrata sulla capacità di generare la vita (ivi: 1206), così come puramente allusivo si mostra il riferimento alla diafanità dello spazio etereo in cui si muovono gli astri e all'etere (ma verosimilmente all'astro come tale) come fonte di luce che, analogamente al fuoco, porta in atto il diafano (*De anim.* B 7, 418 b7-10; 418 b 11-13).

316 Dubbi restando i tentativi di collocare tale dottrina di un quinto elemento nell'Aristotele perduto, ad esempio nel suo dialogo giovanile *De philosophia*, ipotizzando la presenza di una dottrina ilozoistica secondo cui l'etere sarebbe la sostanza spirituale comune ad astri e anime.

317 Sissa (1989: 141).

318 Ivi: 135-36.

319 Ivi: 138.

fatti gli astri, questa speciale materialità che fine farà nel corpo femminile (*De gener. anim.* 736a, 24-27)? La soluzione aristotelica è drastica – la parte corporea dello sperma «si scioglie e si volatilizza perché possiede una natura fluida e acquosa» (*De gener. anim.* 737a, 11-13) – quanto insufficiente, giacché non spiega come riesca a evaporare una volta penetrata nel ventre femminile<sup>320</sup>. E ci vorrà Galeno per chiarire non solo la duplicità (maschile e femminile) del seme, ma anche l’attività generatrice prodotta dal pneuma nell’utero.

Ma torniamo a quanto più c’interessa, e cioè all’equivalenza tra la pneumaticità del seme e l’etere. Destinata a grande fortuna, essa si basa, ad esempio in Cicerone (*De nat. deorum* II 15, 42-44) anche sull’idea (stoica) del tutto estranea ad Aristotele – per il quale gli astri sono eterni e di etere è costituito il corpo e non l’anima degli astri – che, siccome in tutti gli altri elementi nascono degli esseri viventi particolari, gli esseri viventi specifici dell’elemento etereo sarebbero gli astri, dotati di grande intelligenza e straordinaria velocità. Ma il contributo di Cicerone non si ferma qui. Anzi, a prescindere dal fatto che anche qui nell’etere, in fondo, si ravvisa non la sostanza dell’intelligenza degli astri ma solo il loro ambiente favorevole<sup>321</sup>, in *Tusc. I* egli, dopo aver spiegato la ragione dell’introduzione aristotelica di una quinta natura (i quattro elementi non potendo spiegare le specifiche operazioni dell’anima), ne fa apertamente la sostanza dell’anima, ma in senso tutt’altro che materialistico, visto che tale sostanza speciale è ora del tutto disidentificata dalla sostanza degli astri e anzi considerata affine allo spirito immateriale del dio trascendente (dove, manco a dirlo, l’immortalità dell’anima). Sarà semmai nell’ambito dell’interpretazione stoica di Aristotele a prendere piede l’equivalenza tra la sostanza di Dio, quella degli astri e delle anime: una tendenza che, attraverso la scelta della dossografia posteriore, anche cristiana, di ravvisare nella quinta essenza una divina materia immateriale, in seguito alla fusione<sup>322</sup> di due diverse dottrine aristoteliche – dell’immaterialità dell’anima e di Dio, da una parte, e dell’esistenza di un quinto elemento celeste dall’altra – condurrà (anche) al “nostro” corpo spirituale.

---

320 Ivi: 140.

321 Moraux (1963: 1212).

322 Probabilmente mediata da Critolao e Diodoro di Tiro, per i quali la ragione e Dio sono spiriti eterei.

Ma è ora di tentare una sintesi. Da un lato abbiamo l'elisione in ambito stoico della fondamentale differenza ontologica posta da Aristotele tra la superiore sfera dell'etere<sup>323</sup> e il mondo sublunare. Ciò poté facilmente indurre a concepire una continua e circolare interazione tra l'etere e la materia elementare, a ravvisare ad esempio nella genesi del mondo una metamorfosi (solidificazione) della sostanza celeste negli elementi inferiori e nella sua finale conflagrazione il processo (di purificazione) inverso<sup>324</sup>. Nonostante molte autorevoli rettifiche (Alessandro di Afrodisia) o totali sconfessioni della dottrina della quinta essenza, in ambito sia religioso<sup>325</sup> sia rigorosamente astronomico<sup>326</sup>, la soluzione sincretistico-ellenistica di Filone – per il quale l'elemento eterico del cielo partecipa della natura divina e coincide col fuoco superiore degli Stoici, ne sono costituiti gli astri in quanto esseri divini e le anime, come si evince dal fatto che con la morte, mentre le componenti materiali dell'anima ritornano ai quattro elementi, l'anima ritorna al quinto elemento circolare –, avrà lunga vita, giovandosi della ripresa promossa dal Neopitagorismo e, più in generale, del reclutamento che ne farà ogni emanazionismo neoplatonico. Dall'altro, come si è detto, abbiamo invece l'idea che l'anima umana sia fatta della medesima sostanza che forma gli astri (e l'anima del mondo) e che sta, quindi, a metà tra il mondo ideale e quello sensibilmente percepibile: un'idea, probabilmente, dovuta a un'interpretazione troppo letterale sia dei miti platonici sia del passo in cui Aristotele, come già ricordato, paragona la forza del pneuma vitale a quella del sole. Ma non possiamo ritenere priva di conseguenze neppure l'idea epicurea di un'ignota quarta sostanza degli atomi componenti l'anima, sostanza che sarebbe formata da atomi sottili, leggeri e veloci, e alla quale andrebbero ricondotte le funzioni inattuabili dagli elementi sensoriali di tipo igneo-ventoso-aereo: un deficit che in molti autori sembra (e sembrerà) giustificare, anche al di fuori di un programma materialistico, l'ipotesi di una materia (senza

---

323 Identificata col fuoco, ma, giusta l'esigenza peripatetica di disidentificare corpi celesti e elementi terreni, con un fuoco non terreno, che non distrugge, ma vivifica, e coincide a ben vedere con la divinità onnipervasiva, costituendo la sostanza specifica di astri e anime.

324 Moraux (1963: 1233-34).

325 Per Filopono, ad esempio, anche la sostanza celeste sarebbe frutto di una *creatio ex nihilo*.

326 Secondo Tolomeo non vi sarebbe una specifica sostanza celeste ma un fluido passibile dei più diversi movimenti.

nome) non strettamente fisica. L'escatologia ellenistica metterà a frutto entrambe le direzioni qui segnalate, definendo eterica la sostanza – che è tutti gli effetti una materia spirituale – comune ai corpi celesti e alle anime, non da ultimo ravvisando proprio in questa etericità di parte dell'anima umana la condizione di possibilità della sua dote profetica e quindi della sua prossimità al divino (Filostrato).

Il passaggio all'età moderna è mediato, però, non tanto dall'aristotelismo quanto dalla metafisica cristiana della luce e dalla cristianizzazione della dottrina neoplatonica del *corpus spirituale* (Scoto Eriugena, Roberto Grossatesta, Giovanni de la Rochelle) in termini agostiniani e pseudodionisiani. Nel quadro di una trattazione indistintamente fisica e metafisica della luce e di una gerarchizzazione non aristotelica<sup>327</sup>, al cielo empireo è attribuita, infatti, una natura ignea sottile, sovraelementale e quindi quintessenziale (Plotino, Bonaventura, Tommaso, ecc.). Un'interpretazione che fa scuola: se nella tarda Scolastica “quinta essenza” enfatizza soprattutto l'assoluta alterità di cielo e terra, nel Rinascimento designa lo *spiritus mundi*, ossia l'universale principio vitale (Agrrippa, Bruno) del corpo invisibile-astrale e il fondamento della materia tutta (Paracelso); se in Newton equivale alla materia sottilissima che rende possibile fenomeni come la propagazione luminosa e la gravitazione, diviene un principio quasi onniesplicativo nell'eterismo romantico e poi teosofico-spiritista. Ma questa “storia” conta un passaggio obbligato, rappresentato dalla cultura cristiano-alchemica<sup>328</sup>, per la quale (ad esempio nel *Testamentum pseudolulliano*)<sup>329</sup> si chiama quinta essenza un *medium* che garantisce l'unità del cosmo intero, essendo la matrice luminosa e purissima, creata da Dio, di ogni forma materiale, onnipresente nella condizione prelapsaria e invece nascosta nella natura postlapsaria. Pur se priva attualmente della sua intera *virtus formativa*, la quinta essenza mantiene qui la propria eccellenza ontologica: in quanto forma di tutte le forme o materia originaria priva di forma, è, infatti, l'unica sostanza che resisterà al fuoco del Giudizio e che, comunque, fin d'ora può essere alchemicamente restaurata (anche in qualità di *humidum radicale*), vale a dire liberata dalla mate-

327 Nell'ordine: cielo empireo, cielo cristallino, mondo visibile con le stelle fisse, i pianeti e poi la luna, i 4 elementi fino alla terra.

328 Ma solo a partire dalla metà del XIV secolo, a causa della tardiva conoscenza di Aristotele (Merkur 1990: 36).

329 Pereira (2001: 156-59).

ria grossolana con eccezionali benefici in termini di efficacia generativa. Scegliamo, a questo proposito, un solo esempio (celebre peraltro), quello del *Liber de consideratione quintae essentiae* (1351-2) del francescano catalano Giovanni da Rupescissa. Questa sostanza perfetta, chiamata quintessenza per celarne ai più l'esistenza, è detta simile all'acqua ardente (alcol) ma anche – siamo alla solita “retorica” dei distinguo – diversa (con tutta l'enfasi possibile sul termine). Infatti, nonostante sia estraibile, come virtù impressa da Dio nelle cose, da molte sostanze (minerali, vegetali e animali) e perfino dal «vino corrotto ed intorbidito» (ivi: 28, 31 sgg.), essa è, proprio come il cielo (meglio: il Cielo), rigorosamente «separata dalla composizione corruttibile dei quattro elementi» (ivi: 23), è qualcosa di semplice, giacché il composto-corruttibile non riceve benefici da sostanze ontologicamente omogenee, forse un'unica *radix vitae*<sup>330</sup> isolabile, ma solo e sempre con la cooperante volontà divina (ivi: 23, 92), attraverso una lunga (anzi “retoricamente” infinita) serie di distillazioni circolari<sup>331</sup> dirette alla trasmutazione dell'intera sostanza e non solo all'assottigliamento del solido. Misteriosa, ma del tutto occulta solo ai medici “materialisti”, e caratterizzata da un profumo ineguagliabile, di cui è un segno la nube persistente che sovrasta il vaso ermetico, la quintessenza, questa «piccola materia [...] glorificata» (ivi: 25) e tanto “fine” da non essere, propriamente, «che una cosa spirituale» (ivi: 114) – leggi: un “corpo spirituale” –, governa alla stregua di un «Cielo umano» (ivi: 17) il mondo materiale-elementale<sup>332</sup>, ma – una serie di precisazioni che garantiscono l'ortodossia cristiana dell'intera dottrina<sup>333</sup> – a) né è di per se stessa immortale come Dio, b) né dona a chi vi ricorra una definitiva incorruttibilità<sup>334</sup>, tutt'al più un

330 Si affaccia già qui una tipica oscillazione alchemico-ermetica: la super-sostanza tanto agognata è per un verso unica e universale, e per l'altro tanto molteplice quante sono le cose di cui è il nucleo (Thorndike 1923-58 III: 359). Risolve del tutto la strutturale ambiguità dire (Pereira 2001: 169) che la quintessenza attrae le virtù occulte, i principi sottili di tutte le cose?

331 «Per continua ascensione e discesa [...] fino a mille volte, ed ancora di più» (Rupescissa 1351-2: 23).

332 «Quasi incorruttibile, così come il Cielo, ed è della natura del Cielo [...] Giacché essa è tale nei confronti del nostro corpo, come è il Cielo nei confronti di tutto il Mondo» (ivi: 23-24).

333 Rupescissa dichiara di non voler «sostenere ed affermare nessuna cosa se non ciò che questa chiesa sostiene ed afferma» (ivi: 107).

334 «Essa dimora intera e senza corruzione, fino a quando Dio creatore la distruggerà» (ivi: 25), e conferisce non immortalità, ma solo la giovinezza, la salute e l'integrità, ben inteso «fino al termine comandato da Dio per la nostra vita [...], il quale né



generale riequilibrio che garantisce una certa longevità anche a coloro che «sono così vicini alla morte, che vengono abbandonati dai Medici» (ivi: 96), c) né eguaglia, come prodotto dell'artificio umano, la perfezione della natura celeste direttamente creata da Dio. Se ne ricava che la quintessenza è un corpo spirituale potente (ma non onnipotente) sotto il profilo terapeutico proprio per la sua eccezionale natura ontologica di materia quasi immateriale<sup>335</sup>. Ma la nostra "storia" della quintessenza si ferma già qui. Un po' perché sull'interpretazione che ne darà Paracelso diremo qualcosa in seguito, un po' perché nella letteratura alchemica non troveremmo – stando alla "grana" dell'analisi che ci possiamo qui permettere, s'intende – che continue ripetizioni, troveremmo ribadito, insomma, che questa sostanza, invariabilmente qualificata come *spiritus mundi*, è l'intermediario tra l'intelligibile *anima mundi* e la terra quale ricettacolo, che è una sorta di veicolo semi-immateriale<sup>336</sup>, e così via.

Al contrario, qualcosa occorre dire ancora sull'etere, trattandosi di un sinonimo abituale di "corpo spirituale" e quintessenza. Ora, se il concetto scientifico di etere, indicante la reazione tra acido solforico e alcol etilico, è introdotto solo nel 1730 da Frobenius e sottratto alle precedenti mitologie solo da Alexander Williamson<sup>337</sup>, il concetto generico di etericità è stato effettivamente chiamato in causa innumerevoli volte, in senso più o meno metaforico, per definire la speciale materia sottile di cui sarebbero fatti i cieli, il corpo risorto, il pneuma, il veicolo dell'anima, ecc. Da Aristotele per cui, come si è visto, l'etere è la *quinta essentia*, l'elemento fine che veicola il seme, le forze e le idee, allo Stoicismo, che vi vede il *medium* pneumatico del cosmo quale principio di ogni mutamento, da Bruno, che ne fa la sostanza sottile alla base del cielo e dello spirito, dell'anima e della vita, a Isaac Beeckman, secondo cui i corpuscoli eterei pervadono tutti i corpi, fino a Gassendi, Hobbes, van Helmont (il vecchio) e Cartesio stesso, per cui l'etere è il primo di tre elementi, l'elemento igneo e fluido del mondo quale fonte originaria di processi e sostanze corporei,

---

mediante umani ingegni né studi può essere eluso o scavalcato» (ivi: 14; cfr. anche 121).

335 «Egli crede che nessun essere creato sia assolutamente spirituale» (Thorndike 1923-58 III: 364).

336 Così, ad esempio, in Thomas Vaughan (alias Eugenius Philalethes) (Newman 1982), che mutua nei suoi lavori (Vaughan 1650, 1651, 1652) vari spunti di Agrippa di Nettesheim, avversario bensì dell'alchimia ma solo di quella grossolanamente metalurgica.

per arrivare fino a Huygens e oltre, sempre sfruttando ogni risorsa semantico-ontologica offerta dalla polivocità medico-fisico-metafisica del concetto. Qui vogliamo però limitarci a qualche osservazione su come il suo impiego in ambito newtoniano abbia dato il via al vasto dibattito settecentesco, cosmologico non più che antropologico, sugli imponderabili<sup>338</sup>, ossia su tutte quelle forze che, prive di massa e tuttavia capaci di effetti fisici, parevano sottrarsi alla rigorosa scissione categoriale tra materia e spirito (che si tratti di elettricità o magnetismo, di spirito nervoso o di forza vitale, e così via).

Ora, secondo un'interpretazione ormai canonica, Newton avrebbe negato l'inerenza della gravità alla materia e la possibilità dell'azione a distanza. E se però essa scaturisse da un doppio fraintendimento? Se, in altri termini, egli si fosse limitato, rispettivamente, a negare che la gravità sia una proprietà *essenziale* della materia e a considerare il principio dell'azione a distanza un potere aggiunto da Dio alla materia, da essa inseparabile seppure a essa non essenziale<sup>339</sup>? Quale che sia la risposta al quesito, è ovvio che la sua dichiarazione d'ignoranza rispetto alla natura materiale o immateriale dell'etere<sup>340</sup> non poteva non suscitare, soprattutto nel quadro di una post- e anti-cartesiana dinamicizzazione e ri-spiritualizzazione dell'etere, un grande dibattito sulla natura (fluido-solido) di questo «*enfant terrible* della fisica»<sup>341</sup>, su una sostanza – sarà bene rammentarlo – grazie a cui (fisica) alla materia sarebbero attribuibili forze irriducibili a movimento, posizione e ordinamento delle particelle<sup>342</sup>, in virtù della cui mediazione (fisiologia) da un lato lo spirito o volontà può tradursi nel corpo e dall'altro si avrebbe l'attrazione e la coesione delle particelle dei corpi solidi, e che infine consente (cosmologia) quell'*actio in*

337 Priesner 1986.

338 Dibattito riconducibile già a Keplero, che, nella seconda edizione del *Mysterium cosmographicum* (1621), attribuisce infatti alla forza che governa l'armonia cosmica una natura corporea ma di "specie immateriale", simile a quella della luce (ma nella prima edizione si parlava ancora esplicitamente di "anima").

339 Cfr. Henry 1994.

340 Ma di immaterialità parla il celebre "Scholium Generale" dei *Principia* (1713).

341 Piselli (1969: 31).

342 Converrà non stupirsi più di tanto. Anche noi, infatti, non sapremmo dire se, ad esempio, le ombre, pur non potendo esistere senza il comportamento di qualche materia, siano qualcosa di materiale o meno. E, comunque, nel XVII secolo il dualismo materia/spirito era assai meno preciso (esasperato?) di quanto non sarà in seguito (Henry 1994: 144-45, n. 22), tanto da concedere di collocare le ancora imprecisate forze fisi-

*distans* in cui consiste l'attrazione gravitazionale tra corpi inanimati<sup>343</sup>. Pur nell'intento di non riabilitare *qualitates occultae*, e sotto l'influenza più di un generico platonismo<sup>344</sup> d'origine alchemica<sup>345</sup> che non della kabbalah<sup>346</sup>, Newton considera l'etere un elemento eminentemente intermedio, in questo senso un "corpo spirituale", un principio attivo-operativo semimateriale – e anche qui scatta, inesorabile, l'obiezione dell'inflazionismo ontologico<sup>347</sup> – che troverà poi una precisazione ontologica meno laconica sia nella fisica ortodossa, che fisserà la sua energia immateriale nel "calorico" inteso come fluido presente soprattutto nei corpi a temperatura maggiore, sia in larga parte dell'ermetismo successivo, sdoganato ora, paradossalmente, proprio dal suo più aspro avversario, il meccanicismo, poiché «la capacità della filosofia meccanicistica di tradurre qualsiasi teoria o concezione nell'idioma delle particelle materiali in movimento rese possibile alle idee ermetiche di operare all'interno di un quadro esplicitamente meccanicistico»<sup>348</sup>. Fino all'imporsi della teoria della relatività ristretta, cui consegue il dissolvimento del confine tra massa e energia, essendo la prima null'altro che «energia raggrumata»<sup>349</sup>, si avrà su questo terreno una singolare confluenza di approcci materialistici e spiritualisti-

---

che cui allude Newton in un "regno invisibile" (McGuire 1968).

- 343 Attrazione relativamente de-ermeticizzata grazie alla sua matematizzabilità e, proprio mediante l'ipotesi unitaria dell'etere, sottratta anche al regresso da proprietà occulta a proprietà occulta.
- 344 Ben si conosce, d'altra parte, l'ampio spazio concesso da Newton alle ricerche ermetiche (Rattansi 1972, Dobbs 1975, Westfall 1972, 1980, 1984), la sua ripresa della nozione neoplatonica di *spiritus mundi* come sostanza intermedia tra l'immateriale (anima del mondo) e il materiale (il mondo) e l'elaborazione dell'idea (anche teosoficamente interpretabile) dello spazio come *sensorium Dei* (Griffiero: 1999a, 2000a: 249-304).
- 345 Quanto a un preciso nesso tra le diverse speculazioni newtoniane sull'etere, come principio dalla cui condensazione si sarebbero generate tutte le cose, e quelle alchimistiche sull'aria e sul caos, si veda lo scritto inviato alla Royal Society nel 1675 (*An hypothesis explaining the properties of light*), in cui Newton «descrive la terra come un grande alambicco che distilla perennemente il suo contenuto in un *aetherial spirit* che precipita per poi essere nuovamente distillato» (Zafiropulo-Monod 1976: 210).
- 346 Pure seriamente studiata nella versione datane da Knorr von Rosenroth. Ma le dottrine cabbalistiche dello *zimzum* e della conseguente emanazione sefirotica confliggevano necessariamente con il radicale volontarismo newtoniano (Goldish 1994).
- 347 «L'etere stesso, se è materia ordinaria, pur anche sottile e rarefatta, avrà gravità, e per spiegare questo fatto si sarebbe dovuto postulare l'esistenza di un etere ancora più sottile, e così via di seguito» (Walker 1986: 44).
- 348 Westfall (1972: 185).
- 349 Piselli (1969: 34).

ci, poiché «posizioni spiritualistiche accolsero in sé in forma spiritualizzata elementi materialistici, ossia le forme della sensibilità, mentre i materialisti in un certo senso spiritualizzarono la loro materia accennando all'immanenza del movimento, allo scopo di ricavare in conclusione dal suo grembo lo spirito stesso»<sup>350</sup>. Ragion per cui a metà XVIII secolo chi parla di "energia" pensa inevitabilmente a delle "forze" tanto fisico-fisiologiche quanto sottili e imponderabili, per il cui statuto ontologico – che si tratti del calore o della luce, del fluido nervoso o della materia eterica, della forza magnetica<sup>351</sup> o della materia elettrica (circa la cui natura si ebbero in un trentennio 22 diverse teorie!) – si evoca quell'imprecisata "finezza" e "sottigliezza" da sempre ascritta al corpo spirituale.

Ancora una precisazione. Giusto per ricordare che l'ipotesi eterica ha avuto un ruolo determinante non solo in campo cosmologico ma anche in quello medico, come si ricava – scegliendo, come al solito, un esempio tra i molti – dall'uso che ne fa, a cavallo tra XVII e XVIII secolo, uno iatro meccanico importante come Friedrich Hoffmann (1695). Riprendendo un'antica tradizione metafisica, che all'etere si richiamava per spiegare i mutamenti naturali, fenomeni come la gravità e il movimento degli astri, la vita e le funzioni organiche, Hoffmann concepisce l'etere essenzialmente in due modi. Anzitutto come una parte materiale ma sottile-corpuscolare dell'aria, una parte dotata di forze nel suo generarsi dal Sole (ma presente anche in alcuni sali e alimenti) e che con la respirazione raggiunge il sangue; in secondo luogo come il motore di tutti i processi vitali (calore animale, pulsazione cardiaca, attività muscolare), detto in breve il vero attore di tutti i processi nervosi, di ogni comunicazione sensoriale, e così via. Niente di particolarmente originale, come si vede, se non la dimostrazione concreta che si può attribuire all'etere la forza motrice di ogni processo organico e restare meccanicisti cartesiani, difendere l'*influentia physica* e ignorare del tutto l'armonia prestabilita leibniziana e il pansichismo stahliano, anzi non avere propriamente nulla a che fare con lo spiritualismo: «il suo etere è sostanza *materiale* in movimento, senza l'idea di un fine, senza un'inclinazione animistico-vitalistica. L'etere ha

350 Kondylis (1986: 196).

351 Una forza cosmica, ricordiamolo, teorizzata nel XIII secolo da Pierre de Maricourt, sperimentata da William Gilbert nel 1600 e infine molto studiata in età romantica, più o meno scientificamente (Oersted e Mesmer), anche nella sua convertibilità in altre forze.

quindi un carattere puramente materiale e non è dotato di forze spirituali. Neppure è il veicolo di *ideae* “spirituali” [...] Nel suo complesso, il suo sistema è coerentemente iatromeccanico»<sup>352</sup>. Quanto ci basta per sottolineare come il ricorso a un corpo sottile, spirituale in questo senso, non sia stato estraneo in passato neppure a metafisiche rigorosamente meccanicistico-influssionistiche.

### 11. *Spirito medico o spirito santo?*

Si è già accennato al ruolo svolto nella nostra “storia” dai cosiddetti spiriti medici, da sempre in cerca di una localizzazione fisiologica che non ne contraddica la spiritualità. Non ci riferiamo solo al fatto, peraltro importantissimo, che proprio l’identificazione eterodossa di questi spiriti con l’anima abbia suggerito la tesi della materialità dell’anima (e perfino dello Spirito Santo)<sup>353</sup>, ma, più in generale, all’evidenza che buona parte delle elucubrazioni sulla corporeità spirituale paiono suggerite non tanto dalle stravaganti testimonianze magico-esoteriche quanto dagli innumerevoli tentativi di riconciliare quanto Descartes ha scisso riducendo l’anima al pensiero e il corpo a un automa meccanico, senza appagarsi di vaghe armonie prestabilite, francamente inutilizzabili sotto il profilo medico-anatomico. Tentativi che diventano virulenti in età postcartesiana, ma che risalgono alla tradizione avviata da Galeno, da sempre alla ricerca di una materia tanto rarefatta e “sottile” (pneuma) da poter spiegare delle funzioni sensoriali-nervose impossibili per la materia ordinaria (pesante e impenetrabile). Certo, anche la tradizione medica degli “spiriti” come *medium* tra anima e corpo<sup>354</sup>, accolta per altro normalmente anche dalla letteratura extramedica e teologica prima del XVIII secolo<sup>355</sup>, va incontro a una (già più volte notata) vertiginosa proliferazione: non basterà dire,

---

352 Rothschild (1976: 267-68), ma anche 1969 (per le difficoltà di applicazione medica dell’armonia leibniziana).

353 Una materializzazione i cui principali rappresentanti sono Melantone (1555: 110-11), Michele Serveto (1553), per la cui teoria dei ventricoli come sede della mente cfr. Walker (1986: 26-27), e Jean Bodin (1596: 535 sg.), che considera incorporeo solo Dio, attribuendo a tutto il resto (anima e angeli compresi) una corporeità derivata dagli spiriti medici, nel caso dell’anima una figura simile a quella del Sole e degli astri.

354 Harvey (1975: 28 e n. 76).

355 Bono (1995: 97-98).

infatti, che questi spiriti sono formati da «una sostanza corporea di condizione inferiore a quella dell'anima o della mente», «composti di vapori bollenti sottilissimi, derivati dal sangue e dall'aria respirata»<sup>356</sup>, ma li si dovrà differenziare a seconda degli organi cui vengono inviati e in conformità con la tripartizione aristotelica (anima vegetativa, sensitiva e razionale)<sup>357</sup>, per cui agli “spiriti vitali”, prodotti dal cuore e veicolati dalle arterie per portare l'innato calore vitale in ogni parte del corpo, dovranno aggiungersi quelli “animali” (o psichici), trasmessi dal cervello a muscoli e organi di senso attraverso il sistema nervoso in ordine alle attività psicologiche inferiori (percezione, senso comune e immaginazione), indi quelli “naturali”, collocati nel fegato, strumento di nutrimento e formazione del sangue, e poi, ancora, eventualmente, gli “spiriti radicali” dei testicoli, quale strumento della virtù formativa che forma l'embrione<sup>358</sup>, e, perché no, anche gli “spiriti fissi”, intesi come le sostanze specifiche di ogni parte del corpo organico (Fernel 1554: 119).

Una cosa è chiara, e cioè che la tendenza monistica della filosofia medica, suggerita non da ultimo anche da ragioni pragmatiche quali l'esperienza personale di vari tipi di interdipendenza mente-corpo, non si circonda all'opzione materialista-meccanicista di Hobbes e Descartes<sup>359</sup>, ma include anche autori che, come Harvey, Glisson e altri, considerano la materia attiva e dotata di automovimento, percettiva e perfino cogitante in quanto pregna di poteri seminali<sup>360</sup>. È il caso del fisiologo Jean Fernel, che nella prima metà del XVI secolo riconduce la mobilità e la diffusione nel corpo del calore vitale appunto allo “spirito”, pensato, sulla scorta della già citata analogia aristotelica tra la sostanza astrale e lo spirito del seme, come «un corpo etereo, la sede e il contenitore del calore innato e delle facoltà dell'anima, lo strumento primario dell'esecuzione delle funzioni

---

356 Walker (1986: 15).

357 Walker 1984.

358 Klein (1975: 21-22).

359 Secondo i quali «la materia [è] completamente inerte e tutti i processi vitali [sono] considerati meri epifenomeni delle interazioni tra particelle di materia in movimento» (Henry 1998: 90). Ma anche Descartes si riferisce (*L'homme*, 1632) allo spirito espressamente come a una materia eterico-aerea che governa in modo meccanico-termodinamico la conduzione nervosa (tra i tubicini dei nervi e il filamento midollare che vi è all'interno scorrerebbero fino ai muscoli gli spiriti animali). Se esclude un corpo spirituale, dunque, ammette quanto meno degli spiriti relativamente corporei.

360 Henry (1998: 91).

organiche» (ivi: 105), e contemporaneamente, nella sua qualità di *medium* tra anima e corpo (divino e terreno), come il corrispettivo intracorporeo dello spirito divino-celestiale che rende attiva la materia (Fernel 1550: cap. 1). Ma è il caso, anche, di chi come Harvey critica in nome di nuovi paradigmi medici (sperimentali) il ricorso allo *spiritus* come a un *deus ex machina* onnieplicativo, ma mai precisato nel suo statuto ontologico. Pur respingendo la pletora di enti intermedi neoplatonico-paracelsiani (puramente immaginari) tra il divino e il mondo che, per dirla con Ficino, sono “non corpo e quasi anima, e non anima ma quasi corpo”, lo stesso Harvey non ci pare possa, a ben vedere, fare a meno di questi spiriti, limitandosi a considerarli immanenti alla materia<sup>361</sup>. È infatti da questa materia creata originariamente da Dio e intrisa di spiritualità, nella fattispecie dall’*humidum radicale*, che per Harvey deriva il sangue stesso, una materia che non può a sua volta che essere diversa da quella elementale, essendone all’origine. Dissimilato dalla materia inerte, il sangue non è un semplice composto dei quattro elementi (come si pretendeva dall’antichità fino a Scaligero e Fernel), cui si aggiungerebbe dall’esterno un fantomatico (e infatti mai dimostrato) spirito sottilissimo con funzioni direttive sul corpo, bensì (Harvey 1662, ex. 71: 317) un corpo che contiene in se stesso una tale forza spirituale da formare un’indissolubile unità biologica<sup>362</sup>. Respinta la presunta trascendenza del corpo astrale neoplatonico, se ne incorporano qui di fatto le funzioni nell’idea o principio vitale dell’individuo vivente, giacché il sangue è proprio un «corpo spirituale attivo», una «”materia pneumatica”, ossia [...] qualcosa che è al tempo stesso materia e forza. È materia operativa o attiva»<sup>363</sup>, e quindi, in ultima analisi, indistinguibile dall’anima. Un pensiero così poco marginale che ciò che vale per il sangue, ossia il fatto, per noi capitale, che «non è assolutamente corpo e non è assolutamente senza corpo» (Harvey 1662, ex. 71: 323), varrebbe anche per il seme maschile e per il fluido primigenio dell’uovo, a sua volta sintesi di un aspetto materiale e di uno spirituale<sup>364</sup>.

361 Harvey vede nello “spirito” esclusivamente «una qualità visibile, o una modalità, della materia: l’animazione e la vitalità del sangue», in accordo con la prospettiva generale secondo cui le proprietà vitali non sono se non «aspetti, o “poteri”, della materia – non forze estrinseche “superaddite” alla materia» (Bono 1995: 107, 109).

362 «Una forza paragonabile alla fiamma di una lampada o di una candela e inseparabilmente legata all’olio o al sego che la alimenta» (Pagel 1966: 299).

363 Ivi: 314, 312.

364 Ivi: 400.

Anche questi pochi esempi relativi agli “spiriti medici” possono bastare a provare che proprio l’ontologia medica, che con “spirito” intende anche l’alcol e in genere ogni sostanza fluida e attiva risultante dalla distillazione, ossia non l’immateriale ma la materia (divenuta) assottigliata, ha garantito la sopravvivenza dell’antica credenza secondo cui lo spirito non è affatto l’opposto della materia, ma piuttosto un corpo sottile che pervade l’intero universo<sup>365</sup>. Una credenza che – non ci si deve stancare di sottolinearlo – deve la sua longevità (e per certi versi fruttuosità) proprio alla contaminazione tra la concezione medica dello spirito corporeo e quella cristiana dello spirito come parte divina dell’anima o come Spirito Santo.

Ora, questa stessa feconda “confusione” tra lo spirituale e la materialità fine – lo segnaliamo in conclusione – è alla radice anche della millenaria controversia sulla natura dei raggi visivi. Indipendentemente dalla soluzione fornita alla questione, se cioè tali raggi fuoriescano dall’occhio dirigendosi agli oggetti esterni, oppure se essi fuoriescano dagli oggetti visti e penetrino nell’occhio, o, ancora, se essi fuoriescano dagli occhi e, trasformato il *medium* posto tra l’occhio e l’oggetto visibile, vi riconducano una certa “impressione” visiva – ebbene ciò che non muta è che viene loro attribuita una materialità sottile (che giustifica, tra l’altro, la riduzione della visione a una forma speciale del tatto)<sup>366</sup>. Senza alcuna pretesa di esaustività, si può infatti ricordare che, se fatti di aria consolidata sono gli *eidola* corpuscolari provenienti dal mondo esterno secondo l’atomismo epicureo, di natura diafana o trasparente, sottile appunto, è invece per Aristotele il *medium* corporeo che rende tra loro omogenei l’oggetto visibile e l’organo sensoriale e quindi spiega la trasmissione del movimento che della visione è la condizione di possibilità. Se composto di aria e fuoco è il pneuma ottico prodotto secondo gli Stoici dallo *hege-monikon* cerebrale, una sorta di materia fine che fuoriesce dall’occhio ed eccita l’aria circostante, rendendo possibile il contatto con l’oggetto visibile (in particolare, secondo Galeno, facendo dell’aria uno strumento vivo-percipiente), addirittura di natura non fisica ma esplicitamente eterea, quintessenziale (in riferimento a *De an.* 418b 8-9), è il pneuma visivo

365 «Una fiamma, un alcool infiammabile, un’essalazione alcoolica o certi corpi impercettibili che si diffondono attraverso la rarefazione di corpi più densi venivano chiamati spiriti da medici e chimici del tempo [in riferimento a Bruno; NdA]. Tutte queste sostanze hanno una base materiale, ossia una sorta di acqua o fluido che non si muove da sé, ma è mosso dallo spirito in esse contenuto» (ivi: 114).

366 Per quanto segue Lindberg 1976.



responsabile, nell'*Ottica* di Tolomeo, dell'estroversione in cui consiste la visione oculare. Tridimensionali, ancorché non propriamente materiali, sono poi i raggi (visivi, ma ricordiamo che ci troviamo qui in una metafisica magica complessivamente radiale)<sup>367</sup> che, secondo al-Kindi, trasformano l'aria circostante in qualcosa di percipiente in se stessa, mentre come intermediario tra anima e corpo (accanto a vista e sensi) è un corpo sottilissimo anche il fuoco dei raggi visivi cui pensa Agostino (*De gen. ad litt.* III, 4, 7; III 5; VII 13, 20; VII, 15, 21), e poi un po' in tutta la tradizione neoplatonico-agostiniana<sup>368</sup>, che pensa di aggirare l'eterogeneità di corporeo e spirituale appunto evocando uno spirito igneo (pneuma) che starebbe all'origine sia della sensazione visiva – la forma impressa nel raggio visivo si assottiglia e purifica passando nell'occhio attraverso le sette tuniche e i tre umori che lo caratterizzano – sia del suo esito purificato nell'immaginazione, illudendosi che un assottigliamento progressivo, psicologico non meno che ontologico, elimini lo iato di partenza. Solo una corporeità speciale, spirituale appunto<sup>369</sup>, dei raggi visivi può spiegare, ad esempio, come un corpo, che necessita per forza di cose di un certo tempo per raggiungere un oggetto distante, possa invece produrre l'immediatezza della visione, come, in breve, possa darsi una quasi totale contemporaneità tra l'emissione del raggio e il suo ritorno pur senza alibi immaterialisti, poiché, come ricorda autorevolmente Alhazen, non si dà percezione se non in (e di) cose corporee. Né le cose cambiano radicalmente nel tentativo di mediazione rappresentato in seguito dalla teoria della moltiplicazione delle *species*, intese come il primo effetto naturale di qualsiasi agente, poiché le *species* visive non sono propriamente un corpo, ma una sorta di facsimile relativamente materiale dell'oggetto, prodottosi nel *medium* trasparente adiacente e destinato a replicarsi attraverso le diverse parti del *medium* stesso; sono in breve, nel loro andirivieni nervoso-cerebrale, degli spiriti, ma *appunto per questo* «corpi sottilissimi e luminosi»<sup>370</sup>. La con-

---

367 Griffiero (2003: 44-48).

368 Spinoza 1999.

369 Un esempio: nelle *Glossae super Timaeum Platonis*, Guglielmo di Conches afferma che il denso vapore prodotto dalla digestione si trasforma in una *virtus naturale* e si raffina nel cuore in una *virtus spirituale*, per poi diventare nel cervello una sostanza aereo-luminosa che viene inviata attraverso i nervi agli organi di senso, ragion per cui, quando l'anima desidera vedere, non fa propriamente altro che inviare attraverso il nervo ottico la parte più sottile di tale sostanza aerea all'occhio, dalla cui pupilla infine fuoriesce.

370 Lindberg (1976: 130).

clusione, quasi superflua, è che anche nelle teorie della visione la corporeità sottile è di casa, giacché sono sottili, in ultima analisi, sia a) i raggi visivi che fuoriescono dagli occhi, sia b) quelli che li raggiungono dopo essere stati emanati dagli oggetti visibili, sia, infine, c) il *medium* (trasparente infatti), vuoi che divenga esso stesso percipiente, vuoi che semplicemente garantisca un altrimenti inesplicabile contatto tra soggetto percipiente e oggetti percepiti. È l'ennesima dimostrazione del fatto che, solo ricorrendo a un'ontologia differenziale-sottile, si è a lungo creduto di poter ovviare alla difficoltà logico-fisica di concepire il contatto tra il mondo spirituale e quello materiale.

## 12. *Il lapis alchemico: un'ontologia impaziente*

Abbiamo più volte sfiorato il discorso alchemico. Ora è il momento di affrontarne l'ontologia sottile, per dimostrare che non è del tutto ridicibile a «una trasposizione nel mondo materiale della psicologia gnostica»<sup>371</sup>, puntando semmai, come recita la sua formula centrale, a “convertire il corpo in spirito e lo spirito in corpo”. È il principio generale<sup>372</sup> del *solve et coagula*, cioè dell'*opus* che prevede – una constatazione per noi oltremodo significativa – una finale riconversione in “terra” dello spirito ottenuto dalla sottilizzazione (sublimazione) della corporeità iniziale, vale a dire un esito che può dirsi indistintamente materiale e spirituale<sup>373</sup>. È quindi tutt'altro che difficile dimostrare la strutturale pertinenza del tema del corpo spirituale alla tradizione alchemica, ma con la duplice avvertenza a) di non intendere con corporeo e spirituale *esclusivamente* stati ontologici assiologicamente indifferenti quali il fisso e il volatile, b) di dare la giusta importanza all'ideale terapeutico-soteriologico consustanziale all'alchimia, la quale «vuole trasformare, stilizzare, nobilitare, curare tutto ciò che è di valore inferiore in ambito tanto spi-

371 Verbeke (1945: 348).

372 Fin dall'insegnamento attribuito alla misteriosa e poi leggendaria Maria l'Ebreja (forse II o III secolo A. C.), secondo cui nulla si ottiene se non si rendono incorporei (volatili) i corpi e corporee (fisse) le cose prive di corpo (Patai 1982).

373 «Se chiamiamo la nostra materia spirituale, è vero; se la diciamo Corporea, non mentiamo; se la chiamiamo Celeste, è il suo vero nome; se la chiamiamo Terrestre, parliamo in modo molto appropriato» (Zachaire 1612: 250).

rituale quanto materiale [...] purificare [...] la “prima materia”<sup>374</sup> conducendola “ad ultimam”»<sup>375</sup>.

Si potrebbe dire perciò, già a quest’altezza, che l’alchimia è una *Weltanschauung* cosmogonica e cosmologica, escatologica e antidualistica, finalizzata nella sua pratica tanto materiale quanto spirituale a riottenere l’unità originaria della materia e dello spirito, alla luce del principio che «ogni cosa naturale tende alla propria *Geistlichkeit* e a questo stato del corpo spirituale»<sup>376</sup>. Anzi, visto che l’alchimia mette al centro proprio il dramma della materia<sup>377</sup> e la possibilità di una sua universale rigenerazione, si potrebbe dire perfino che, in certo qual modo, “alchemica” risulta qualsiasi filosofia del corpo spirituale, che s’intenda riduttivamente l’alchimia come preistoria della chimica se non addirittura come la “storia di un errore” (magari giunta, per un effetto di *serendipity*, a risultati validi)<sup>378</sup>, o che vi si ravvisi giustamente la ricerca qualitativa di una dimensione interiore (sottile) della materia. Un’ulteriore dimostrazione dell’affinità tra l’alchimia e qualsiasi ontologia sottile viene dal loro abuso dell’argomento retorico del “così ma non così”, ossia del ricorso a distinguo che garantiscano l’eccedenza rispetto all’assiologia vigente e all’uso linguistico tradizionale dei concetti utilizzati, magari a paradossi estremi come quello secondo cui la “pietra” è la cosa più misteriosa, pur trovandosi a rigore sotto agli occhi di ciascuno ed essendo in ultima analisi – com’è ovvio in un mondo ove tutte le cose sono simili e/o interconnesse – paragonabile a qualsiasi altra cosa (!)<sup>379</sup>. L’alchimia cerca la ricetta per fabbricare l’oro? Sì, ma *ovviamente* solo inteso come oro interiore. Punta

374 Il concetto della *materia prima* quale sostrato comune a ogni corpo, ovviamente necessario a chi punti alla trasmutazione dei corpi, nell’accezione alchemica è verosimilmente l’esito di una correzione materialistica d’origine stoica della concezione aristotelica della *materia prima* come ente di ragione o principio filosofico (Dumont 1980), che ne fa un corpo sensibile (meglio: una mescolanza di corpi) pur se diverso dalla corporeità grossolana.

375 Schipperges (1983: 63-64, ma cfr. anche 73).

376 Faivre (1973: 203; cfr. anche 136). L’alchimia «eleva il corpo e lo porta in prossimità dello spirito, ma trae anche lo spirito in basso verso la materia. Sublimando la materia, [essa] dà concretezza allo spirito» (Jung 1955-56: 535).

377 Un “teatro dei materiali” a cui, visto che fonde percezione, movimento e linguaggio, appare tra l’altro profondamente inadeguata la cultura della stampa (Schramm 1995).

378 «Se non s’è riusciti a ricavar l’oro dai metalli comuni, s’è almeno riusciti a giungere, attraverso gli errori, alla verità. Ecco la sola trasmutazione che l’arte di Ermete abbia saputo effettuare» (Thorpe 1911<sup>3</sup>: 69-70).

379 Roberts (1994: 70, 91).

tutto sul mercurio? Certo che sì, ma intendendo con mercurio tutt'altro da quanto s'intende con la normale etichetta minerologica. Si fonda su una fisica dei quattro elementi? Indubbiamente, ma a patto che con acqua, aria, terra e fuoco si indichi qualcosa di diverso<sup>380</sup>. Fa uso di metodi concreti e materiali? Certamente, ma privi di valore se non accompagnati da non meglio precisate disposizioni "sottili". E così via, fino all'ultima legittimazione di tale retorica dei *distinguo* da parte della reinterpretazione psicoanalitica dell'alchimia<sup>381</sup>.

Al di là di questi artifici linguistici, francamente inevitabili in uno spazio logico in cui *tertium datur* e in cui si tenta di esprimere in termini umani qualcosa di sovracosciente come il perfezionamento della materia<sup>382</sup>, è un fatto che «la concezione di una materia radicalmente separata dallo spirito, così come la incontriamo oggi nel nostro mondo moderno, a livello sia teorico che pratico [...] non ha in sé [e per l'alchimia, a maggior ragione; NdA] nulla di evidente»<sup>383</sup>. L'alchimia, cioè, nulla sa di una materia despiritualizzata e ridotta a inerte meccanismo, da un lato, e di uno spirito astratto-decosmicizzato (magari identificato col pensiero razionale), dall'altro, mostrandosi alla ricerca, piuttosto, di un principio indifferenziato anteriore e tanto estraneo al dualismo corpo/spirito da richiedere «una quantità pressoché sterminata di sinonimi»<sup>384</sup>. Proprio per questo, però, ci pare necessario ricordare che, se è giusto disidentificare

---

380 E infatti la filosofia chimica di Cinque e Seicento, avversa all'elementarismo galenico-aristotelico, rifiuterà o quanto meno integrerà tali elementi tradizionali (debitamente reinterpretati) con i *tria prima* (sale, zolfo, mercurio), differenziati a seconda della sostanza di cui sono di volta in volta i componenti e pensati in corrispondenza non solo con i diversi metalli ma anche (segnatamente in Paracelso) con, rispettivamente, corpo, anima e spirito (Roberts 1994: 51), oscillando comunque anche in questo caso tra una loro concezione materiale e spirituale (Debus 1987 VII: 128-29).

381 «Non ci si può sbarazzare di tutti gli alchimisti in blocco considerandoli semplicemente delle teste matte. [...] Se il Lapis fosse stato solo oro, gli alchimisti sarebbero stati dei ricconi; se fosse stato la panacea, avrebbero avuto un rimedio contro ogni malattia; se fosse stato l'elisir di lunga vita, sarebbero vissuti mille anni e forse più. Ma tutto questo non avrebbe reso necessario parlare del Lapis in termini religiosi» (Jung 1955-56: 327-28).

382 Ma ricordiamo che il rivoluzionario linguaggio alchemico deriva anche dall'esigenza sociale di sfidare la corporazione della medicina ufficiale, dando una *chance* a categorie neglette come quelle dei chirurghi e dei farmacisti (Trevor-Roper 1985).

383 Burckhardt (1981: 53).

384 Jung (1955-56: 459). Si pensi, tanto per fare un esempio, ai seicento sinonimi del *lapis* elencati da Pernety nel suo *Dictionnaire mytho-hermétique*.

l'alchimia dall'arte dei "soffiatori" o "bruciacarbone", non bisogna però neppure esagerare in questa spiritualizzazione, poiché, se si vedesse nell'alchimia solo un'«arte delle trasfigurazioni dell'anima», sostanzialmente priva di conseguenza sul piano «esteriore o artigianale» chimico-metalurgico, e quindi se il corpo glorioso altro non fosse che «la coscienza corporea individuale [reintegrata] nella sua forma puramente spirituale»<sup>385</sup>, l'alchimia esulerebbe del tutto dal nostro tema (o meglio: da come noi intendiamo trattarlo), limitandosi a rispolverare la verticalità gerarchica gnostico-platonica<sup>386</sup>, e giustificando, in definitiva, chi ricorre all'interpretazione mistico-psicologica per salvare con una sorta di "demitizzazione" il proprio oggetto di studi dal discredito accademico<sup>387</sup>. Ecco il motivo del nostro disinteresse per la per altri versi fondamentale interpretazione junghiana del processo di produzione del *lapis* in termini di *coniunctio* «psichica degli opposti (che in precedenza erano proiettati)»<sup>388</sup> e di analogia con la soteriologia cristiana<sup>389</sup>, in termini, cioè, di «proiezione dell'inconscio collettivo sulla materia»<sup>390</sup>. Intendiamoci, lungi da noi negare che, in termini generali, l'alchimia mirasse all'ideale dell'*homo totus* (junghianamente: alla ricerca del Sé già sempre presente ancorché scomposto a causa della coscienza), che attribuisse ciò che accade alla materia chimica nell'alambicco anche all'interiorità dell'operatore, ma ciò che vogliamo qui sottolineare è che sarebbe riduttivo fare dell'esito dell'*opus* – se non solo, di certo *anche* materiale – una sorta di tavolozza cromatica

---

385 Burckhardt (1981: 25-26, 78).

386 Per cui «i due livelli di realtà stanno fra loro come il prototipo (spirituale) sta al riflesso (corporeo)» (ivi: 144).

387 Cioè lo storico moderno, scettico rispetto alla divinizzazione della materia ma anche rispetto alla concreta pratica materiale citata dai testi alchemici, magari incapace di valutare in che misura l'irripetibilità degli esperimenti alchemici sia dovuta all'impurità delle sostanze in essi utilizzate (cfr. Principe 1987: 21). Si vedano le sensate indicazioni metodologici di Merkur (1990: 39-40, 43), secondo cui a) quando un documento alchemico si riferisce chiaramente a un processo dei metalli è del tutto arbitrario sovrainterpretarlo su base mistico-psicoanalitica, b) molte oscurità derivano dall'aver identificato le parti dei testi in cui si parla "tecnicamente" dell'*opus* con quelle che contengono effettivamente allusioni misterico-religiose contestualmente ritenute imprescindibili.

388 Jung (1955-56: 79).

389 Anzi, per Jung sarebbero stati proprio gli eterni fallimenti operativi a indurre gli alchimisti a fare della materia chimica la portatrice di proiezioni, non di rado visionarie, dei contenuti inconsci (ivi: 121, 238).

390 Schipperges (1983: 59).

sogetta agli arbitri della psiche-fantasia dell'adepto o, peggio ancora, il naturale campo di proiezione della sua duplice ignoranza (chimica e psicologica). Il processo di compensazione che qui c'interessa, in altri termini, non è quello dell'inconscio rispetto alla coscienza, bensì quello della materia rispetto alla presunta pura spiritualità, quello cercato dagli alchimisti nella convinzione che «una *veritas* possa nascondersi nella materia»<sup>391</sup>. La pertinenza dell'alchimia per il tema del corpo spirituale ne presuppone, quindi, una concezione nei termini di una scienza reale, di una prassi speculativa quanto si vuole<sup>392</sup> ma non solo morale-spiritualistica, di un sapere finalizzato a una produzione ontologica (dell'oro come corpo spirituale e non solo come segno dell'avvenuto autotrascendimento, dell'ascetica trasfigurazione di sé)<sup>393</sup> che mantiene una qualche continuità col corpo iniziale, che resta in qualche modo materiale, se si prende sul serio la formula finale del *coagula e*, metaforicamente, la “chiusura ermetica” del matraccio<sup>394</sup>, ossia l'invito ermetico a evitare ogni “fuga” dello spirito (del sottile) dal corpo (dal vaso), pena una «mala dissoluzione»<sup>395</sup>, giacché «se la bocca del vaso non è ben chiusa i fumi, che sono sottilissimi, evadono e tutto il magistero si annullerà»<sup>396</sup>.

Proviamo allora a chiederci come l'alchimia abbia pensato la corporeità spirituale. Intanto, essa già comparirebbe, nella forma di una corporeizzazione dello spirito e insieme di una spiritualizzazione del corporeo, nella fase della Pietra Bianca (o Diana, o Argento, o Luna, o Rosa Bianca, ecc.), intesa come «resurrezione, per cui le fecce oscure lasciate giù imbiancano, e una forma se ne discioglie e si alza, abbandonando il

391 Jung (1955-56: 467). Ricordiamo che Jung stesso concede che l'interpretazione del “mistero” alchemico in termini di «psicologia “proiettata”», e della corporeità spirituale come «disposizione spirituale che non è ancora in grado di distinguere tra psiche e materia» (ivi: 518, 490), potrebbe anche non essere l'ultima parola.

392 Halleux (1979: 47-49).

393 Questo il senso della concezione anche del “realismo trascendentale” di Evola (1971: 35, 37).

394 «Accade allora che la parte sottile del “composto”, chiamata anche “angelo”, sotto l'ardore igneo si separa da quella spessa e corporale, senza però poter fuggire; urtando contro la parete superiore del vaso chiuso essa è costretta a condensarsi di nuovo e a tornare in basso, come un “distillato” che reagirà sul residuo e lo trasformerà. È un principio fondamentale dell'Arte che lo Spirito *non debba volare e fuggire* pena il fallimento di ciò a cui si tende (ivi: 83; corsivo nostro).

395 Ivi: 170.

396 Arnaldo da Villanova (1602: 28).

“sepolcro”»<sup>397</sup>. Una spiritualizzazione del corpo che l'alchimia spirituale intende, ovviamente, non come una sottilizzazione (ad esempio del grossolano in particelle atomiche e/o gassose), ma come una nullificazione dell'autonomia del corpo (che resterebbe esteriormente-chimicamente identico a se stesso) che ne è però una vitalizzazione sovranormale<sup>398</sup>, come un passaggio da uno stato fisico a un altro stato non fisico ma sovrafisico, pur non potendo evitare di indicare che il punto qualificante sta non nell'astrazione della coscienza dal materiale, ma nella formazione di «“sostanze medie” o “androgine”, “spirituali e corporali”»<sup>399</sup>. Suona squisitamente paolina, del resto, l'affermazione<sup>400</sup> secondo cui «se la nostra arte non potesse rendere un soggetto più che perfetto, non potrebbe neppure rendere perfetto ciò che è imperfetto, e tutta la nostra Filosofia sarebbe una pura vanità». Se ne ricava che, perfezionando l'opera (incompleta) della natura, gli adepti sono come dei santi che pregustano in laboratorio i frutti escatologici<sup>401</sup>, anticipano cioè la resurrezione (della carne)<sup>402</sup> individuando una “forza” o “energia” che, purtroppo, in una tanto vasta quanto imbarazzante legione di volumi d'argomento alchemico (privi di “evidenze” e appagati dall'appello retorico ora alla necessaria esotericità delle formule ora all'antichità della tradizione), è sbrigativamente ritenuta scientificamente illocalizzabile anche se, chissà come, più potente delle leggi fisico-chimiche abituali<sup>403</sup>. Ben meno campato in aria è invece il

397 (Evola 1971: 168, 177-78). È il Piombo (o Saturno), esplicitamente paragonato, con un sincretismo degno di miglior causa, al corpo astrale neoplatonico, al corpo eterico taoista e addirittura al corpo glorioso cristiano.

398 Si parla di una sua nuova «direzione d'efficacia», di un «un proprio “doppio” che segue la mente rigenerata» e gode di «possibilità sovranormali» quali la bilocazione e l'apparizione sotto molteplici forme (ivi: 180, 182, 228, 210).

399 Ivi: 217, 219.

400 Contenuta nel *Triomphe Hermétique ou la Pierre Philosophale victorieuse* (1699), attribuito a Ser Limojon de Saint-Didier, e citata in Ranque (1972: 316).

401 Come osserva Oswald Crollius (cit. in Soukup/Mayer 1997: 284).

402 «Cosa meravigliosa, che questi Filosofi Chimici, sotto il velo e coperchio di questa arte, che si muove del tutto intorno a cose così materiali come sono i metalli, e ciò che dipende da essi, con le loro trasformazioni con il fuoco, abbiano compreso i segreti più profondi delle intelligibili, e anche della resurrezione, a cui sembra che questo voglia riferirsi; nella quale i corpi saranno glorificati, e ridotti come ad una natura spirituale, a cui nessun ostacolo naturale si potrebbe opporre, né impedirne le azioni (Vigenère 1608: 81).

403 Si veda, per il primo aspetto, quanto afferma il celebre poeta e alchimista neoparacelsiano, nonché fondatore dei laboratori SOLUNA, Alexander von Bernus: «la forza non risiede in un elemento dell'organismo individuabile coi metodi fisico-chimici, ma nel

nesso, storicamente attestabile, tra il paradigma alchemico e quello cristiano della perfezione pre- e/o escatologica della materia<sup>404</sup>, specialmente nella sua declinazione messianica<sup>405</sup> e almeno inizialmente gnostica<sup>406</sup>. Se è vero, infatti, che l'alchimia tradizionale, mirando a far valere il principio dell'uno-tutto in antitesi alle tradizionali dicotomie filosofiche (quella pitagorico-platonica di corpo/anima ad esempio) e secondo una logica del vivente ben diversa da quella aristotelica (fondata sulla radicale scissione tra corpo vivente e corpo inerte)<sup>407</sup>, mutua elementi concettuali ben più antichi del Cristianesimo, nel suo presentarsi come la teoria-prassi della "produzione" del corpo spirituale attraverso una redenzione che proviene dalla materia per farvi alla fine ritorno, ad esempio applicandosi come *tinctora* o medicina proprio alle materie volgari, difficilmente può dirsi estranea alla prospettiva della redenzione cristica dell'uomo primigenio e all'idea di un *logos* che ha creato la materia e vi giace sprofondata in attesa del risveglio a opera del sapiente alchimista<sup>408</sup>. In parallelo rispetto alla rivelazione, l'arte alchimistica punterebbe dunque, spinta da un'ontologia impaziente mutuata forse dall'esperienza medica<sup>409</sup>

---

corpo fluido, dell'uomo o degli animali in genere, quel corpo fluido [o «eterico», «vitale»] che coi mezzi della scienza ufficiale non è possibile localizzare» (Bernus 1969: 100). Quanto al secondo aspetto, ci pare francamente risibile l'attualizzazione del prodotto alchemico in termini, ad esempio, di energia (non solo conservativa ma estensiva) sconosciuta alla scienza attuale e influente anche «sulle reazioni nucleari altrimenti che con la violenza» (Ranque 1972: 71, 161). Meglio tacere poi sull'argomento ipertradizionalista, secondo cui «se la Pietra Filosofale non avesse esistenza reale, come comprendere questa lunga ricerca di almeno duemila anni?» (ivi: 24).

404 «È proprio l'idea del corpo di resurrezione che dà senso all'alchimia medievale e alla tradizione che ne è derivata» (Pereira 2001: 285; cfr. 293-94 e *passim*).

405 L'idea è «che la terra stessa agognasse a commutare in materia eccelsa tutto ciò che celava nel grembo» (Zolla 1991: 382).

406 Intimamente gnostica è, infatti, l'esigenza di perfezionare la materia (compresa quella del corpo umano), di liberare dall'opacità della materia creata la scintilla divina che vi è prigioniera mediante la produzione di «una sostanza perfetta e capace di trasferire ad altre sostanze la propria perfezione» (Pereira 2001: 21).

407 Ma è verosimile che l'influenza di Aristotele sulla *forma mentis* alchemica si debba non tanto alla sua fisica quanto alla sua concezione dinamica del vivente (e viventi l'alchimia considera anche i metalli, sostanze miste passibili, in virtù di un principio attivante dai nomi più diversi, di una mutazione nella direzione della loro naturale entelechia), se non addirittura alla sua teoria della percezione come astrazione di forme dalla materia (Szulakowska 1986: 63, 66; Schipperges 1983: 65).

408 Jung (1955-56: 38, 102, 206).

409 «Perlopiù medici, gli alchimisti avevano numerose e importanti occasioni di persuadersi della fragilità e della caducità dell'esistenza umana e di far nascere in sé stessi



e non certo senza contare su un carisma concesso da Dio stesso, a ritrovare il divino anche nella materia vile, a produrre una “pietra” che vale tanto come corporeità glorificata quanto come secondo avvento del Messia, pretendendo così di rappresentare «un’epifania divina accanto o al di sopra del proprio credo»<sup>410</sup>, di essere una replica della creazione del mondo e/o un’anticipazione del processo di redenzione. Proprio nella più o meno consapevole oscillazione tra queste due ultime prospettive si muove gran parte della tradizione alchemica cristiana, minacciando “materialisticamente”<sup>411</sup> lo spiritualismo (talvolta assoluto) del Cristianesimo più ortodosso<sup>412</sup>, ma anche sopravvivendo, paradossalmente, in virtù della medesima disillusione<sup>413</sup>.

Sventata, o quanto meno ridimensionata l’interpretazione gnosticheggiante, cerchiamo di fare ora il punto su quel circolo di distillazione-sublimazione (miticamente raffigurato dall’ouroboros) a cui già i primi scritti ermetici guardano – così la *Turba philosophorum* – allo scopo di «rendere incorporei i corpi, e corpi le realtà incorporee»<sup>414</sup>. A cui s’ispirano ancora le newtoniane *Ipotesi sulla luce* (1675) nell’affermare che «la natura è un’operazione circolare perpetua, che genera fluidi dai solidi e solidi dai fluidi, il fisso dal volatile e il volatile dal fisso, il sottile dal grosso e il grosso dal sottile»<sup>415</sup>, giusta l’ipotesi che la “natura” posseda un corpo invisibile che funge da principio di base (magari definito il “sale centrale”)<sup>416</sup>, e nel quale sarebbe ravvisabile «lo spirito sottilissimo che pervade

---

quell’impazienza che si rifiutava di trasferire nell’aldilà la speranza di condizioni di vita più sopportabili e più consone al messaggio di salvezza. In quell’insoddisfazione e in quell’acuto disagio si esprimono appunto le rivendicazioni dell’uomo fisico e la sua incapacità di sopportare la dissociazione» (ivi: 541).

410 Ivi: 327.

411 Sempre che non si decida di arrestare il processo alchemico «al secondo stadio della Coniunctio, a quello cioè dell’*unio mentalis*, di un’anticipazione spirituale» (ivi: 468).

412 «Nonostante tutte le analogie, il simbolo della “pietra” contiene un elemento che non si può conciliare con i principi meramente spirituali della filosofia cristiana. [...] La pietra è ben più di un’ “incarnazione” di Dio; è una concretizzazione, una materializzazione che si spinge fino al più oscuro regno inorganico della materia o che addirittura deriva da esso» (ivi: 451), col che s’allude alla materia postasi (secondo i miti gnostici) in contrasto col creatore.

413 Nel suo (presunto) eterno fallimento, l’alchimia «ha avuto la medesima sorte del cristianesimo, che a sua volta non è stato fatalmente distrutto dal fatto che la parusia del Signore tardava a venire» (ivi: 543).

414 Ruska (1931: cap. 25).

415 Citato in Westfall (1984: 323).

416 Schipperges (1983: 23).

i grossi corpi e che in essi si nasconde»<sup>417</sup>, ossia quell'etere su cui abbiamo già indugiato e che, appunto come corpo spirituale (mercurio alchemico in quanto "tipo" di Cristo), incarna una sorta di vicereggenza cosmica di un Dio di per sé del tutto trascendente<sup>418</sup>. Il modello prescelto dall'alchimia è spesso quello della semina, contrapposto a quello dell'assemblaggio di materiali eterogenei perché pensato come replica (relativamente artificiale) della creazione divina, anzi come «spinta a trasformare la natura inserendosi nel processo creativo inaugurato da Dio»<sup>419</sup>, mentre i candidati al titolo di "corpo spirituale" sono con ogni evidenza più d'uno<sup>420</sup>. E cioè, per partire dai tre prodotti alchemici previsti da Zosimo di Panopoli, anzitutto a) l' "acqua divina" o di zolfo, vale a dire la forza che è la causa immanente dei metalli e che, ricavabile per distillazione in qualità di materia prima, dissolverebbe i corpi grossolani in forza del suo essere a sua volta materia assottigliata; indi b) la tintura purpurea (*iðsis*) cui si arriverebbe tramite ripetuta distillazione, e cioè attraverso la metamorfosi cromatica (nero->bianco->giallo->rosso->fino allo stadio finale, purpureo appunto), dove è evidente che la credenza nel potere della tintura quale sinonimo del *lapis* rinvia forse all'antica credenza secondo cui, se il colore esprime l'essenza di una cosa, la trasformazione cromatica di una cosa, naturalmente meno lenta del processo analogo della "fermentazione"<sup>421</sup>, ne sarebbe anche una mutazione ontologica<sup>422</sup>; infine c) la polvere

---

417 Newton (1687: 796).

418 Dobbs 1986.

419 Pereira (2001: 85).

420 E a prescindere dalla pur legittima considerazione per cui nell'alchimia già «il metallo è una manifestazione spirituale della materia corporea, mentre i pianeti, o gli astri in generale, sono una sorta di manifestazione corporea dello Spirito» (Burchkhardt 1981: 182, V, n. 1).

421 Roberts (1994: 54).

422 Hoheisel (1986: 63); Burchkhardt (1981: 158). Veneranda e tuttavia oscura, come del resto s'addice a una scienza "arcana" (Dobler 1958; Krüger 1967), la tradizione alchemica della tintura rimonta, spiritualizzandola e fornendole un lessico dinamico-operativo, alla prassi medico-metallurgica e artigianale (tintura dei panni, delle leghe metalliche, dei gioielli, anche come loro contraffazione) (Pfister 1935; Lippmann 1919: 276-77), capitalizzando anche in questo caso la più generale intuizione che l'essenziale di ogni cosa (in termini di *virtus*) si trovi, in modo inversamente proporzionale alla sua quantità (Bayer 1977a: 326), concentrato in un piccolo volume di materia (Koyré 1955: 68, n. 2). Fondendo l'idea aristotelica della convertibilità degli elementi (*De gener. et corr.* 331a, 7-35) e la credenza anonima che tingere significhi trasformare in profondità (Ps-Alberto Magno 1659: 858; Berthelot-Ruelle 1887-88 I: 6), ad esempio conferire una *virtus* magico-terapeutica specifica (Ploss 1962: 20 sgg.), la nozione

impalpabile in cui prende corpo la metamorfosi cromatica e la cui proiezione tingerebbe e purificherebbe i metalli (fluidificandoli) con il pneuma che contiene<sup>423</sup>, detto altrimenti lo *xerion* (dove in arabo *al-ikhsir* o “pietra”, cioè l’elisir) in quanto «vera medicina di quest’arte, pietra che non è una pietra, corpo spirituale e spirito corporeo»<sup>424</sup>, “pietra” cioè che, tramutando «per così dire il “corpus in corpore” per ridurlo a un corpo più puro»<sup>425</sup>, perfezionerebbe ogni corpo imperfetto grazie alla sua «natura sottilissima e nobilissima, capace di riportare tutto al più pieno equilibrio»<sup>426</sup>. Ma non basta, perché a questi tre “candidati” occorre aggiungere d) l’oro alchemicamente trasformato (*aurum per magisterium*), efficace, specialmente nella forma farmacologica dell’“oro potabile”, sia sulla longevità sia (per la sua natura perfettamente “temperata”) sulla rigenerazione del corpo spirituale (adamico e/o glorioso-risorto)<sup>427</sup>; indi e) quella panacea solo leggermente meno miracolosa<sup>428</sup> che è l’*aqua vitae*, in cui bisogna riconoscere un distillato di vino ma anche di sangue umano, nonché f) il tanto celebrato antimonio da cui, debitamente liberato dalla sua velenosità<sup>429</sup> e alchemicamente lavorato, deriverebbe una «pietra di fuoco» «visibile e palpabile», dotata di infinite virtù mediche (Basilio

---

postmedievale di tintura trova applicazione nella letteratura sulla distillazione medica (Debus 1977: 23; Multhauf 1956) e soprattutto nelle opere sull’*opus* e sulle sue fasi cromatiche. Più precisamente, in quanto *arcanum specifico* (vegetale o minerale) che si manifesta spontaneamente o dev’essere estratto (Ruland 1612: 474-75), la tintura trasformerebbe ontologicamente il suo oggetto (ivi: 474; Libavius 1597: 275) ed eventualmente lo curerebbe: così in Rupescissa (Multhauf 1954), in Paracelso, che, forte probabilmente della tecnica mineraria di inferire dai colori la presenza di questo o quel metallo (Christie 1998: 282-85), sviluppa appunto l’idea del perfezionamento delle cose mediante la loro trasmutazione cromatica, donde l’uso che se ne farà nella teologia alchemica come «esplicito simbolo cristiano» della purificazione (Häussermann 1968-69: 333; cfr. Goldammer 1972: 112) e, a un livello ben più degradato, nella parapsicologia moderna come sinonimo di qualsiasi emanazione (Vetterling 1923: 768: il più suscettibile alla tintura, tra gli animali, sarebbe ad esempio il cavallo!).

423 Dobler (1958: 767).

424 Manget (1702 I: 640), cit. in Pereira (2001: 122).

425 Schipperges (1983: 19).

426 Così nel *Rosarius* attribuito ad Arnaldo da Villanova (cit. in Pereira 2001: 154).

427 Ivi: 144.

428 Ma, ad esempio, utilizzata dai Gesuiti per tenere in vita il moribondo giusto il tempo perché si confessi e faccia testamento (ivi: 151).

429 Si ricordi che il suo uso interno venne proibito nel 1566 dalla Facoltà di Medicina di Parigi.

Valentino 1604: 137) e dalla cui successiva fermentazione si otterrebbe «una [essenza corporea; NdA] solamente celeste e di virtù spirituale [...], la quale prima dagli astri fu infusa in quel corpo, e di poi dagli elementi fu generata e cotta» (ibid.). Gli ultimi due portentosi corpi spirituali *potrebbero* essere, infine, g) il fantomatico *liquor alkahest*, un fluido tanto tenue da potersi dire spirituale, un mercurio filosofico capace di avviare l'*opus* permettendo di risalire in ogni sostanza dalla sua materia grossolana alla materia prima, capace di curare ogni malattia e inteso da van Helmont, non senza contraddizioni, come solvente universale<sup>430</sup>, non si sa se più o meno ontologicamente elevato del già citato *elixir*, e, se si vuole anche h) il principio stahlianiano del flogisto, ossia quella componente (sostanza oleosa combustibile) dei metalli che si perderebbe nella loro arsione o calcinazione e si riacquisterebbe nella loro riduzione<sup>431</sup>. Ma anche questa selezione di materie spirituali (alchemiche) rischia di non essere completa, vigente, ad esempio, l'idea anche del calore come sostanza incorporea o materia primordiale, come pure della materia sottile che il sole estrae per distillazione macroscopica dall'aria, vigente soprattutto – detto in breve – il principio universale, invariabilmente ripetuto nella letteratura alchemica dopo la *Tabula smaragdina*, della perfetta corrispondenza e convertibilità di alto e basso<sup>432</sup>, e con ciò anche di spirituale e corporeo<sup>433</sup>, anche se – va precisato – nel senso non necessariamente soprannaturalista del nesso tra ciò che, evaporando, è aereo e ciò che, condensandosi, è solido<sup>434</sup>.

I dati pur disordinatamente fin qui forniti dovrebbero, comunque, essere sufficienti a dimostrare che l'alchimia, fondandosi sul «mistero dei

---

430 Come ebbe a rilevare Kunkel, «se esso scioglieva ogni cosa, nessun vaso poteva contenerlo» (Thorpe 1911: 66).

431 Una definizione in cui echeggiano ancora i *desiderata* prima riferiti all'umidità radicale intesa come principio della coesione dei corpi.

432 «Quod est inferius, est sicut (id) quod est superius, et quod est superius, est sicut (id) quod est inferius» (Ruska 1926: 2).

433 Nei termini dell'Artefio della cosiddetta *Clavis sapientiae*: «tutto ciò che è sottile proviene da ciò che è spesso, e ciò che è spesso da ciò che è sottile» (Manget 1702 I: 503a).

434 Merkur (1990: 36-37). Per l'alchimia è infatti legittimo chiamare sia corpi sia «spiriti» quelle sostanze che, come lo zolfo, l'arsenico o il mercurio, il calore volatilizza completamente (Burckhardt 1981: 121), è legittimo dire «spirituale» anche l'istanza intermedia che tiene uniti anima e corpo e il cui principale veicolo è il sangue (Pereira 2001: 118) e, ovviamente, la materia eterico-incorruttibile che si genera nell'alambicco.

misteri [...] e cioè il rapporto fra la materia e lo spirito» e risolvendosi in «un'indagine operativa e cosciente volta a sperimentare, producendolo, un "oggetto" ancora sconosciuto»<sup>435</sup>, costituisce un osservatorio privilegiato per chi voglia approfondire il tema della corporeità spirituale. Tre le ragioni *weltanschaulich* che, in estrema sintesi e con qualche inevitabile ripetizione, vorremmo addurre. Anzitutto, la già ricordata tendenza a pensare la realtà come un flusso incessante di trasmutazioni reciproche e in larga misura inafferrabili per la logica dell'identità e del principio di non contraddizione<sup>436</sup>. In secondo luogo la tendenza, antitetica alla verticalizzazione della fisica e della cosmologia aristoteliche, a respingere ogni radicale dicotomia ontologica (alto/basso, spirituale/materiale, sottile/solido) in favore di una sostanziale omogeneità e continua circolarità delle materie, diverse in ultima analisi solo a seconda della fase del processo in cui sono implicate, in favore di una concezione (condivisa dall'ontologia medica) non trascendentista dello *spiritus*. In terzo luogo il distacco tanto dalla *creatio ex nihilo* quanto dalla concezione greca della materia come mera potenzialità: per l'alchimista, infatti, la materia, mai del tutto separata da Dio, contiene il principio generativo di ogni cosa e dell'universale interconvertibilità delle cose, è cioè tanto spirituale quanto l'anima è almeno relativamente materiale<sup>437</sup>. Il "succo" (e non si potrebbe dire meglio) è che «lo spirito di cui parlano gli alchimisti non è l'opposto della materia, come nella cultura post-scolastica e post-cartesiana, ma è concepito come il "corpo sottile" che è la matrice unitaria del mondo e dell'uomo, dell'artefice e della materia su cui opera»<sup>438</sup>. Non è, dunque, il pneuma totalmente immateriale della *vulgata* cristiana, semmai qualcosa che, nella sua terzietà demonica, rammenta lo spirito acqueo genesiaco<sup>439</sup>, qualcosa che, oltre a purificare-assottigliare il corpo – ciò che, primariamente, significa qui "spiritualizzare" –, può e deve essere a sua volta ulte-

---

435 Pereira (2001: 277).

436 Ivi: 81-82.

437 «L'anima non era affatto un concetto meramente intellettuale, ma era anche visualizzata in maniera sensibile, ossia come un corpo pneumatico o una sostanza volatile, ma fisica, [e] si supponeva senza difficoltà che si potesse estrarre e fissare chimicamente grazie a un opportuno procedimento» (Jung 1955-56: 525).

438 Pereira (2001: 118).

439 «Lo spirito delle acque caotiche primordiali precedente al secondo giorno della Creazione, ossia alla separazione degli opposti, e antecedente quindi all'avvento della coscienza» (Jung 1955-56: 187-88).

riormente purificato<sup>440</sup>, in specie quando si trova in condizioni di “instabilità”<sup>441</sup>. Il che però significa, nel quadro di un legame tra alchimia e cristianesimo<sup>442</sup> tanto consolidato che «è difficile trovare un solo luogo nell’edificio dottrinario della Chiesa [...] che non sia stato messo in parallelo con i processi chimici»<sup>443</sup>, anche una rettifica almeno in parte de-escatologizzante della dottrina cristiana del corpo-spirituale, poiché l’accelerazione artificiale del ritmo “naturale” di produzione di corpi perfetti grazie all’attivazione della materia quintessenziale, e con ciò il superamento anticipato della «tensione tra l’uomo psichico e l’uomo pneumatico», costituisce una potente correzione del dualismo cristiano, «riabilitando e spiritualizzando la materia, unendo la luce della grazia e la luce della natura»<sup>444</sup>. Se l’idea cristiana di resurrezione potrebbe essere stata suggerita dal più remoto mito alchemico del perfezionamento della materia<sup>445</sup>, è un fatto che da un certo punto in poi tale mito troverà però a sua volta la propria legittimante immagine-guida nella resurrezione (di Cristo *in pri-mis*)<sup>446</sup>, più esattamente nell’analogia tra natività e nascita della pietra,

440 Leggiamo nel *Thesaurus philosophie* di un non chiaramente identificato Ferrarius: «il corpo [...] non riceve lo spirito né lo spirito il corpo, così che lo spirituale si faccia corporeo o il corporeo spirituale, se prima non saranno stati purificati in modo perfettissimo da ogni sporcizia [anche lo spirito, dunque; NdA]. Ma quando saranno purificati subito corpo e spirito si abbracceranno l’un l’altro e da loro arriverà una sola e perfetta operazione» (Ferrari 1561: 73; cfr. anche 76).

441 Nella sua teoria metallogenetica (XVI secolo), Leonhard Thurneisser definisce, ad esempio, l’umido infiammato dallo zolfo, prima della vitalizzazione che gli darà il mercurio e della forma che gli darà il sale, «un corpo spirituale, instabile» (Morys 1986: 93).

442 Un nesso chiaramente rintracciabile nella definizione dell’alchimia come dono di Dio presente nella *Margarita pretiosa novella* (cap. VI) di Pietro Bono da Ferrara (XIV secolo), ma largamente avviato già in precedenza, in seguito alla tendenza all’esegesi alchemica di passi biblici relativi all’oro e ad altri metalli (*Is* 1, 25; *Gb* 22, 24) come pure al diluvio (*Gn* 7) quale simbolo del regresso alla materia prima.

443 Ganzenmüller (1942: 340).

444 Edighoffer (1999: 107, 105).

445 Halleux (1979: 141); Hobeisel (1986: 71).

446 Il corpo glorioso, rappresentando il ritorno allo stato seminale o forma formante, «sarà animante, oltre che animato, cioè starà all’anima o corpo psichico, nube di pensieri e sentimenti e fantasia che ammantano lo spirito e l’ottenebra, come questa stessa anima o corpo psichico ora sta al corpo fisico [...] Saremo noi non più noi: saremo il corpo perfetto, riuscito: agile, sottile, impassibile, del testimone o seme [...] Il corpo glorioso o spirituale o di resurrezione è un corpo così vetrificato eppure malleabile, fissato (e non solo coagulato) dal fuoco dello spirito o forma specificante che è l’anima stessa del mondo [...] Per essere così glorificato, l’uomo desidera essere disciolto e bruciato

passione e sublimazione, calvario e “opera al nero” e, infine, corpo glorioso e stadio purpureo<sup>447</sup>, per tacere dell’assunzione della Vergine e soprattutto della trasmutazione-transustanziazione in opera nella messa. Ma, appunto, travalicandone gli scrupoli ortodossi, non tanto per le allusioni all’androginia del Figlio<sup>448</sup>, quanto per la possibilità di una reintegrazione salvifica di tutta la materia a) nell’immanenza di questo mondo e di questa corporeità, e b) sul piano (non solo mistico-fideistico) del concreto lavoro di laboratorio<sup>449</sup>.

Come abbiamo già visto, anche nell’ambito alchemico appare inarrestabile la tendenza all’inflazionismo ontologico, in specie poi nell’età moderna, la cui disillusione circa la scoperta di un agente unico capace di perfezionare l’intero mondo materiale<sup>450</sup> dà carta bianca alla moltiplicazione degli “arcani”, emblematicamente raffigurati sotto la forma di corpi che fuoriescono, rigenerati, da sepolcri (ossia vasi alchemici)<sup>451</sup>, senza peraltro mai chiarire definitivamente se il corpo spirituale (alchemico) sia il prodotto con cui si perfeziona la materia oppure (o anche) il misterioso prodotto finale dell’*opus*. Ma soprattutto trovandosi di fronte alla difficoltà di spiegare come le forze occulte, impresse da Dio e conoscibili mediante le *signaturae*, possano essere estratte da (quasi) ogni cosa per separazione dall’impuro<sup>452</sup> (nell’ipotesi, evidentemente, di una disomoge-

---

come un metallo cotto, separato come schiuma e vapore dal corpo che pervase»: un desiderio legittimato peraltro dall’attuale esperienza, visto che «l’uomo trae dal contatto sporadico col testimone diafano, fisso, solare che gli sta dentro, la speranza di diventare fisso e diafano come un vetro duttile, un oro portabile, un astro» (Zolla 1991: 399-403).

447 Roberts (1994: 79); Hoheisel (1986: 71 sgg.).

448 «La velata androginia dell’immagine di Cristo corrisponde all’ermafroditismo del Lapis» (Jung 1955-56: 379).

449 Pereira (2001: 294-95). Di qui una scissione: «l’alchimista che identificava incondizionatamente la pietra con Cristo cessò di lavorare in laboratorio, mentre chi optò per il lavoro rinunciò gradatamente al linguaggio mistico» (Jung 1955-56: 212).

450 Pereira (2001: 225). Un agente universale corporeo-spirituale che assume vari nomi (materia perlata, *balsamus*, *mumia*, *elixir*, *elementum radicale*, ecc.).

451 Va da sé che, giusta l’osservazione che «la chimica fu soltanto il sedimento – uno dei sedimenti – che sarebbe rimasto dopo l’evaporazione di quella forza» (Trevor-Roper 1985: 179), ossia dell’alchimia, la storia successiva della chimica potrebbe a sua volta essere (ri)scritta a partire dall’analoga ricerca di sostanze sottili.

452 Ecco la ragione del disinteresse della farmacopea paracelsiana per il residuo della distillazione, ma anche la chiara presa di distanza dai farmaci galenici, il cui presupposto (aristotelico) – che ogni corpo sia a suo modo perfetto come entelechia – è l’inutilità di qualsiasi separazione (Goltz 1970: 170, 185).

neità della materia), ossia essere separate in qualità di “forme” da quell’*essentia* con cui, secondo l’ontologia aristotelico-scolastica, sono invece tanto inestricabilmente fuse che, se anche fossero separabili, «non sarebbero più *vires essentiales et propriae*», dal momento che «l’*essentia* di una cosa non può essere contemporaneamente l’*essentia* di un’altra»<sup>453</sup>. La risposta paracelsista all’ardua questione, se consiste *prima facie* nel negare che sia la materia il principio d’individuazione e nel derivare la qualità dalla forma, finisce poi – il che conforta la nostra ipotesi generale – per materializzare la forma, donde «nuovamente, da questo punto di vista, una valorizzazione della materia»<sup>454</sup>, anche se attraverso l’esaltazione della forma che vi è insita<sup>455</sup>. Della materia, dunque, non come tale, dal momento che, analogamente all’arte, l’alchimia imita la natura, ma pure la perfeziona, eliminandone quell’*infirmitas* che i metalli volgari condividono con gli imperfetti corpi umani<sup>456</sup>. Che, per fare altri esempi, si riconduca la misteriosa composizione dell’aria a una forza occulta (una ricerca il cui punto relativamente terminale sarà l’esplicita individuazione dell’ossigeno alla fine del XVIII secolo)<sup>457</sup>, o, prima ancora (in Bacone), ogni corpo tangibile a un suo «spirito invisibile e intangibile»<sup>458</sup>, alla cui contrazione o espansione, magari tecnicamente suscitata – nel ben noto senso operativo e non solo osservativo dell’“esperimento” –, si dovrebbero gli effetti più diversi, ebbene un dato resta fermo: una volta che si dissocino invisibilità e incorporeità e si ammetta che spirito e corpo sono perfettamente e reciprocamente convertibili – «de spiritibus enim corpora producuntur, et

---

453 Ivi: 187-88.

454 Ivi: 197.

455 Concepita nello sviluppo dell’alchimia sempre più nel senso di una sostanza fluida aereo-igneo (zolfo, mercurio, elisir) (Putscher 1973: 141-42).

456 Roberts (1994: 54); Schipperges (1983: 65). Alla base, ricordiamolo brevemente, la teoria secondo cui i metalli sono composti da una qualche proporzione di solfo e mercurio, formulata dapprima da Jâbir ibn Hayyân nell’VIII secolo d.C. verosimilmente sotto l’influenza di quella aristotelica, per cui minerali e metalli deriverebbero da esalazioni secche e umide della terra (ma Hooykaas 1935: 1949, la riporta più semplicemente all’idea stoica di spiriti attivi e passivi), e diffusasi in Europa con il *De mineralibus* di Alberto Magno.

457 «L’aria possiede una certa virtù occulta che non si può spiegare a partire da nessuna delle proprietà precedentemente indagate. Alcuni chimici hanno affermato che in questa virtù è riposto il segreto cibo della vita, come dichiarato chiaramente da Sendivogius. Ma è ancora oscuro che cosa realmente sia, in che modo agisca e di che cosa sia la causa. Felice l’uomo che lo scoprirà» (Boerhaave 1732 I: 500).

458 Bacone (1620 II 40: 232).



corpora denuo in spiritus resolvuntur» (Davisson 1660: 56) –, nulla impedisce di affermare che di corpi spirituali (in senso alchemico) ve ne sono già numerosi *qui e ora*<sup>459</sup>.

### 13. Corpi interinali

Un altro ambito privilegiato di analisi della corporeità spirituale è quello rappresentato dalla letteratura millenaria sullo stato *postmortem* e oggi, con una variazione che meriterebbe di essere indagata, soprattutto sulla più circoscritta esperienza di pre-morte. La discussione sullo statuto del corpo nella condizione interinale che separa la morte dalla resurrezione – una discussione oggi non proprio centralissima né foriera di proposte originali<sup>460</sup>, e a cui ci limiteremo ad accennare per ricostruire il contesto della riflessione di Oetinger – non può certo essere considerata solo «una concezione tramandata dal tardo giudaismo»<sup>461</sup>, e magari il rifugio del platonismo, del dualismo e individualismo dell'escatologia ellenistica<sup>462</sup>. Perché anzi, opponendosi, sulla scorta del modello cristico (resurrezione solo dopo tre giorni), alla cosiddetta “resurrezione in morte” e alle sue conseguenze gnostiche (viaggio celeste dell'anima, ecc.), essa costituisce, come si ricava dalla letteratura protopatrastica (Giustino e Ireneo su tutti),

---

459 Per restare all'esempio di Bacone: dai distillati come l'alcol e gli acidi, che rappresentano di certe materie le essenze o sostanze “sottili” (prive cioè di qualità corporee grossolane), agli acidi in forma gassosa ottenuti con la soluzione dei metalli e percepibili solo nei processi di separazione dai corpi tangibili (ivi: 237-38), fino al bioSSido di carbonio prodotto dalle fermentazioni (Klein 1996: 299-302). Pensando a uno «spettro di sostanze naturali con qualità corporee graduate, il quale doveva andare dalle sostanze grossolanamente corporee fino alle sostanze del tutto incorporee» (ivi: 299), Bacone non ha nessuna difficoltà a definire «corpi pneumatici» (Bacone 1620 II 40: 236) dei corpi naturali di tipo speciale, ossia invisibili, leggeri (sottili) e perciò non soggetti alla gravità.

460 C'è comunque chi nega l'*interim* stesso, concependo la morte come un transito dal tempo all'atemporalità (divina) (Emil Brunner) o come una resurrezione dell'anima e del corpo (così Romano Guardini e altri cattolici vs. l'escatologia ufficiale di Ratzinger 1977 ad esempio), e chi invece lo ammette, ravvisandovi sulla scia di Lutero una sorta di sonno dell'anima (Cullmann, Thielicke, il primo Althaus) oppure uno spazio di libero intervento divino (Ott, Barth, Jüngel), e così via.

461 Concezione messianico-apocalittica: si va dai 400 anni previsti da *4Esra* 7, 28-30 ai più noti 1000 anni di cui in *Ap* 20, 2-7.

462 Come pensa Paul Althaus.

una sorta di ulteriore punto di distacco, in termini di valutazione della corporeità, dalla materiofobia ellenizzante<sup>463</sup>. Nel descrivere gli “ambienti” in cui si trovano gli spiriti dei trapassati in attesa del Giudizio, talvolta paragonati anche a ventri di donne gravide (*4Esra* 4, 40-42), già la letteratura giudaica fissa, infatti, una volta per tutte la natura almeno relativamente corporea di tali spiriti<sup>464</sup>, inaugurando una tendenza che a noi, per le ragioni già ricordate, interessa indagare soprattutto nel suo *côté* tedesco-settecentesco.

Il meno laconico su questo tema è probabilmente il pastore e letterato Johann Kaspar Lavater<sup>465</sup>, il quale, sotto l’influenza tacita di Swedenborg e quella palese del naturalista ginevrino Charles Bonnet, afferma che il corpo interinale dell’anima sta a quello terreno «come la quintessenza sta al caput mortuum in chimica», derivando (secondo la fortunata ipotesi preformistica di Bonnet) da quella «piccola macchina organica» (il *corpus callosum*) che, se in vita sintetizza e distribuisce le sensazioni qualificando la personalità del soggetto, con la morte diviene, in quanto «autentico *Cabinet* dell’anima», il «germe del corpo spirituale e glorioso» (Lavater 1768-73 I: 161-63). È da questa “piccola macchina eterica” quale germe di una nuova esistenza (di cui preserva rigorosamente l’individualità), sulla cui base Bonnet credeva di aver dato un senso anche scientifico alla fede nella resurrezione dell’uomo (Bonnet 1769 XVI, 22: 482), cioè di un “essere-misto” (*âme-corps organisé*) dotato di personalità e quindi di memoria (ivi XV, 8: 334-37; XVI, 16: 136 e 23: 483), puntando tutto sulla conservazione di una *essence* al di sotto delle eventuali *modifications* (ivi XVI, 16: 124-34), detto altrimenti su un corpo spirituale da sempre ospitato in quello puramente animale (ivi XVI, 22: 484) analogamente alla preformazione della farfalla nella larva (ivi XVI, 16: 149)<sup>466</sup>, che per Lavater si svilupperebbe il corpo risorto (nella prima, millenaria, resurrezione dei morti), in tutto e per tutto analogo al corpo risorto di Cristo e a quello dell’Adamo prelapsario. Si tratterebbe di un corpo imperituro,

463 Stuibler (1957: 31); Greshake-Kremer (1986: 196).

464 Stemberger (1972: 36); Greshake-Kremer (1986: 75).

465 Nelle *Aussichten in die Ewigkeit*, ad esempio, egli dedica alla questione centinaia di pagine (soprattutto nei capp. VII, VIII e XI), pur senza variazioni di rilievo rispetto agli scritti standard sul corpo glorioso.

466 Precisamente su un «*Germe enveloppé dans des téguments périssable*», «*formé d’une matière prodigieusement déliée [...] des éléments de l’Ether ou de ceux de la Lumière*» (Bonnet 1769 XVI, 16: 137 e 146). Per un primo approccio a Bonnet cfr. Rocci 1975.

sano, sensibilmente percepibile ma capace di rendersi invisibile e comunque non ancora del tutto trasfigurato-spirituale<sup>467</sup>, ossia completamente perfezionato, un corpo a metà strada tra quello comune-umano e il finale corpo di resurrezione o corpo di luce (Lavater 1768-73 IV: 169-71), il quale, comunque, a sua volta non diventa immortale se non per intervento dello spirito (e infatti «Cristo non è diventato un mero corpo di luce»; ivi IV: 220).

Ne emerge, anzitutto, un'ingente discontinuità tra i diversi stati corporei, parametrata sulla discontinuità ravvisabile nelle ordinarie metamorfosi naturali (fiore o frutto/semi, farfalla/bruco). E tuttavia, dovendo precisare, Lavater descrive i corpi interinali come tutti diversi gli uni dagli altri (e da quello di Cristo), a seconda dello specifico carattere intellettuale e morale dei loro possessori (ivi II: 13)<sup>468</sup>, non trovando nulla di meglio che ravvisarvi un abbellimento dei lineamenti terreni, del viso come della figura in generale (ivi II: 129 sgg.), che eccede perfino i più eccellenti modelli artistici (ad esempio l'Apollo antico), essendo questi ultimi pur sempre solo delle «cattive copie della più eminente bellezza umana» (ivi II: 132). Senza davvero alcuna originalità, nel definirli indifferentemente corpi o spiriti («chiamatelo ora corpo o spirito, o come altro volete»; ivi II: 50), li considera simili ai corpi angelici (come se poi se ne sapesse di più!), e quindi naturalmente portati ad assumere la forma umana, fatti di *pneuma*<sup>469</sup> e, *more solito*, di luce (ma in senso letterale e non «poetico»). E di conseguenza, con un elenco di cui non si sa se ammirare di più l'amore per il dettaglio o l'insopportabile petulanza: onnipenetrabili e onnipenetranti, indissolubili e attivi in se stessi (instancabili), agilissimi e più veloci della luce (!)<sup>470</sup>, bellissimi e plasmabilissimi, onnipresenti ma a nulla mescolati, tanto organici da non avere parti eterogenee e da non aver

---

467 «Non intendo dire che abbia potuto attraversare muri e pareti, perché può darsi che egli abbia invisibilmente aperto le porte senza doverle attraversare» (Lavater 1768-73 I: 217).

468 Donde una perfetta trasparenza fisiognomica, configurandosi la fisiognomica proprio come la *Ursprache* della corporeità (tornata a essere) spirituale (Ruprecht E. u. A. 1992 I: 373).

469 Ibid.

470 Come Cristo, d'altronde. Si pensi «con quale velocità Gesù sia asceso al cielo e vi abbia fatto ritorno per apparire a Stefano, Paolo e Giovanni, se questo che è il più sublime dei luoghi della creazione fosse anche solo dieci volte più distante da noi di quanto non lo sia Sirio!» (Lavater 1768-73 II: 169-70).

bisogno di nutrimento e riposo, sempre in fiore e privi di dolori, anzi fondati sull'altrove impossibile coincidenza di salute e piacere (ivi II: 57-59, 61, 129, 166, 172), quasi fossero «un meccanismo ad orologeria imperituro, che mai si scarica e sempre si carica da sé né può impolverarsi» (ivi II: 172). Eccezionale anche la loro dotazione “estetica”, visto che grazie a un'anatomia oculare perfezionata (macro- e microscopica)<sup>471</sup>, essi possono «vedere distintamente in una sola volta quanto meno la metà (!) dell'universo intero» (ivi II: 71), «vedere contemporaneamente da tutti i lati», «al tempo stesso in avanti e all'indietro», come sicuramente era possibile a Cristo (ivi II: 92, 94, 98). E poi udire di più e meglio, contando su orecchi capaci di percepire e dissimilare i suoni più deboli e lontani dell'universo, gustare in modo più “nobile” (al livello palatale e non gastrico), in virtù della totale dissociazione del gusto dall'alimentazione e dalle secrezioni grossolane (sostituite da «una sottile traspirazione ed esalazione aromatica») (ivi II: 180), toccare in modo totalmente diverso da come ci è ora possibile nell'ordinario contatto corporeo (ivi II: 122), ma soprattutto odorare in maniera sublime, potendo l'olfatto perfetto procurare «un inesauribile mare di piaceri sublimi», ma anche tradurre per noi «i pensieri della divinità», in breve farci intendere «una lingua infinitamente istruttiva, per la cui comprensione nessun altro senso è adatto» (ivi II: 123).

L'analisi è indubbiamente spassosa, ma anche istruttiva, *ex contrario*, circa i deficit estetico-fisiologici presupposti dal pensiero lavateriano: «è solo un'illusione credere che qualcosa che vediamo o udiamo confusamente colpisca i nostri sensi in modo confuso e oscuro. No, tutti raggi luminosi e sonori colpiscono in modo chiaro e distinto il nostro occhio e il nostro orecchio, solo che sia gli occhi sia gli orecchi non sono ancora abbastanza sottili per ritenere sensibilmente i tratti infinitamente minuscoli della figura e del suono» (ivi II: 108). Quanto allo stato perfetto, vi rientrebbero il potenziamento sensoriale ma anche, eventualmente, l'abilitazione ascetico-moralistica a una “strategica” anestesia (ad esempio rispetto alle indesiderate impressioni esterne) (ivi II: 112), probabilmente anche lo sviluppo di nuovi sensi, ora inimmaginabili<sup>472</sup> ma adeguati

471 I loro occhi, infatti, sarebbero fatti di una sostanza sottile formata da linee rette e potrebbero ingrandire a piacimento anche le cose più piccole.

472 Che possiamo tanto poco concepire, quanto il nato cieco può concepire i colori, e rispetto alla cui possibilità converrebbe dire non tanto «non può essere, bensì [...] non sono in grado di capirlo» (Lavater 1768-73 II: 144).

all'ampliamento percettivo-cognitivo<sup>473</sup> concessogli (ivi II: 163). Ma al centro di queste "fantastiche" *notes* credo sia corretto porre la perfetta "plasmabilità", ossia l'integrale obbedienza allo spirito: come la luce e come la macchinetta eterica nel mondo fisico, così il corpo celeste può nello stato *post mortem*, pur conservando la sua figura, dilatarsi o contrarsi infinitamente e a piacimento (se non altro per conformarsi, come gli angeli, alle caratteristiche fisiche dei diversi pianeti e dei loro abitanti!), tanto più se si pensa alla "relatività" delle dimensioni spaziali<sup>474</sup>: una "intensità" che non per caso ritroveremo nella teoria di Oetinger (cfr. *infra* III, §4.4.5).

Se ci siamo fermati (forse troppo) a lungo su tali fantasticherie, è perché esse esemplificano magistralmente la tendenza alla "concretizzazione" che porterà in Germania una certa *Naturphilosophie* romantica all'ipotesi dello "spirito nervoso" o "eterico" come *medium* corporeo-spirituale. Nel quadro di un'ontologia costruita per cerchi concentrici tra loro connessi da enti intermedi<sup>475</sup>, lo spirito nervoso secondo Kerner ad esempio (debitamente istruito su ciò dalla veggente di Prevorst) sopravviverebbe con l'anima al decesso – ma in misura inversamente proporzionale alla beatitudine del defunto –, dando così una veste eterica allo spirito (Kerner 1829 II: 211-12), in attesa di acquisire, al momento della resurrezione, la «capacità plastica [...] di indossare un corpo ma incorruttibile» (ivi II: 230), e già in vita spiegherebbe ogni genere di enigma psicologico-fisiologico (tanto per fare un esempio il cosiddetto "arto-fantasma"). Non molto diversamente in un classico dello "spiritismo" romantico come la *Theorie der Geisterkunde* di Johann Heinrich Jung-Stilling si legge che molti dei fenomeni spiritici (dal dialogo all'azione su persone e cose) si spiegherebbero con il potere di cui dispongono da un lato l'anima, intesa, appunto, come spirito eterico o nervoso, e dall'altro lo spirito propriamente detto, il quale alla stregua di un eterico corpo di luce circonda gli esse-

473 «Saremo senz'altro circondati da migliaia di cose per le quali in nessuna parte del nostro attuale corpo animale abbiamo un senso e che, tuttavia, percepiremo in qualche modo mediante il nostro corpo» (ivi II: 125).

474 Essendo «tutte le grandezze [...] grandi o piccole solo al paragone con altre», è certo che «ogni essere fisico è al tempo stesso infinitamente grande e infinitamente piccolo, a seconda che si paragoni con esseri fisici più grandi o più piccoli» (ivi II: 154, 161).

475 Precisamente: il corpo tra spirito nervoso e mondo, lo spirito nervoso tra anima e corpo, l'anima tra spirito intellettuale e spirito nervoso e lo spirito tra il divino e l'anima (Kerner 1829 II: 227-28). Cfr. Straumann (1928: 120).

ri umani (ad es. i sonnambuli)<sup>476</sup>: anche svincolata dal corpo, l'anima potrebbe, ad esempio (è la "classica" bilocazione corporea rispetto al cadavere nel letto), apparire a qualche uomo in maniera non soggettivo-allucinatoria rivestendosi di un corpo di natura eterica o elettrica ricavato dalla materia dall'atmosfera (Jung-Stilling 1808: 84), quello stesso corpo che come corpo astrale è il nucleo della futura resurrezione<sup>477</sup>. Ma non è certo dell'intricato orizzonte dello swedenborghismo tedesco che vogliamo (e possiamo) qui parlare<sup>478</sup>. Ci basta ricordare che il tema del corpo spirituale diviene assai "di moda" in età romantica, e proprio nella sua variante (eterodossa) di corpo "interinale", come si evince con estrema chiarezza soprattutto dagli scritti di autori "minori" o francamente popolari. Un esempio può venirci da tre promettenti libricini dello psichiatra Friedrich Groos, dai quali si apprende come anche la ricerca etico-medica del tempo, pensata come «cultura della volontà di armonia con la volontà di Dio» (Groos 1837: 49), contasse ecletticamente su una teosofia della corporeità. Alla luce della solita disidentificazione di impercibilità e inesistenza (che dire altrimenti dell'ossigeno e di altre materie invisibili?), Groos concepisce, infatti, la decomposizione come annichilimento solo della carne e delle ossa cresciute con la nutrizione (lo *Zuwachs*), come un processo, quindi, che nulla può sull'"uomo interiore" o corpo incorruttibile, cioè su quel *punctum saliens* identitario, tanto microscopico da essere anatomicamente ineffabile (Groos 1840: 36 sgg.), che della sopravvivenza personale è il garante "materiale"<sup>479</sup>, l'*Urform* perfettibile e intermedia, nella sua natura luminoso-eterica, tra corpo e spirito. Esplicitamente paragonata alla forza vitale ippocratico-boerhaaviana e considerata – ecco il solo tratto originale – la sede degli impulsi, delle sensazioni e (con tutto quello che di morale ciò comporta) delle malattie psichiche (Groos 1837: 21, 35-36, 43, 64-65; 1840: 42; 1846: 13-14), questa forma originaria dovrebbe (il condizionale ce lo mettiamo noi!) trasferir-

---

476 Geiger (1963: 529 sgg.).

477 Kiesewetter (1909<sup>2</sup>: 399).

478 Per un primo approccio (e per la lett. ivi citata) Griffiero (2000a: 149-247).

479 Della quale si parla, certo, solo moralmente o, tutt'al più, sulla scorta di generici argomenti tratti dalla natura (l'infinità dei cieli come segno della nostra eventuale infinità) e dall'esperienza umana, potendo la morte, ad esempio, non essere che l'ultima delle varie sorprendenti (questo sarebbe l'elemento probante) metamorfosi che costellano la vita, a comunicare dalla nascita stessa, un evento a rigore imprevedibile a giudicare dalla condizione della vita intrauterina (Groos 1840: 5-6, 30, 11-12, 25, 28).

si *post mortem* addirittura in regioni celesti più adatte alla sua esistenza (Groos 1846: 41 agg.). Ma abbiamo fantasticato abbastanza, e al di fuori del raggio temporale che abbiamo deciso di esaminare. È ora di riprendere la questione del corpo spirituale, verificandone l'irresistibile "carriera" anche nel pensiero moderno.

#### 14. Niente di nuovo sul fronte orientale?

Abbiamo sopra dichiarato di non volerci occupare delle ontologie sottili di matrice orientale (cfr. *supra* Introd.). Per ragioni anzitutto di spazio e di competenze, ma non da ultimo anche per lo scarso interesse che esse mostrano per una concezione realistico-identitaria del corpo spirituale. Certo, nessuno intende negare che esse costituiscano un campo assai promettente d'indagine<sup>480</sup>, a cominciare dal pensiero indiano classico, in cui è indubbiamente maggioritaria l'ipotesi del corpo sottile, che riguardi l'anima esterna aerea o gassosa (Veda) o le cinque "guaine" (pluralismo ilico), il corpo che, come l'*ochema* neoplatonico, accompagna l'anima prima della definitiva liberazione dalla materia (psicoilismo) o la pneumatologia fisiologica (*prana*) il cui apice è la dottrina dei *chakra* quali centri nervosi sottili (tantrismo). Per continuare col Buddismo, a giusto titolo definito un "materialismo spirituale" per il suo risoluto pluralismo ilico (corpi spirituali-eterici, mondi diamantini e veicoli diamantini dell'anima), col pensiero cinese, all'interno del quale *yin* e *yang* altro non sono che fluidi materiali sottili<sup>481</sup>, e infine con la dottrina Kundalini, per la quale al corpo fisico occorrerebbe aggiungere un corpo mentale dedito ai processi razionali, poi un corpo eterico superficialmente simile a quello fisico e che presiede al sistema nervoso, infine un corpo astrale che, in modo più o meno puro, connette la mente col mondo esterno<sup>482</sup>. Ma è vero, "su ciò, di cui non si può parlare (per incompetenza), si deve tace-

480 Poortman (1954-67 II); Tansley 1977; Mann-Short 1990.

481 Per le differenziazioni nel pensiero cinese antico (prima del dualismo che si impone nel XVII-XVIII secolo) tra la forma esterna, il corpo articolato ancorché irriducibile a quello anatomico-inanimato, il corpo come personalità, lo spirito poggiante sul corpo, l'essenza sottile – il tutto nel quadro di un pensiero che fino all'inizio dell'era cristiana pensa ancora ai sentimenti come forze promananti dal mondo esterno –, cfr. Linck 1994.

482 Tansley (1977: 22-25).

re”, per cui preferiamo qui concentrarci sulle peripezie della nozione di corporeità spirituale all’interno della mistica della natura occidentale, limitandoci a sottolineare che il suo corrispettivo più prossimo nel pensiero orientale<sup>483</sup> è, probabilmente, la suggestiva dottrina dell’immaginazione ontologicamente creatrice nell’esoterismo islamico (sufi), giacché l’esito dell’immaginazione con cui l’uomo prosegue l’immaginazione creatrice teofanica, nel senso di materializzare lo spirituale e spiritualizzare il materiale, è pensato, appunto, come uno specifico piano della realtà, nella fattispecie come un mondo fatto di corporeità spirituale. Infatti tra l’universo conoscibile attraverso la pura intuizione intellettuale (l’universo delle intelligenze cherubiniche) e l’universo percepibile mediante i sensi esiste un mondo intermedio, il mondo delle idee-immagini, delle figure-archetipi, dei corpi sottili, della “materia immateriale”. Un mondo tanto reale e oggettivo, consistente e sussistente, quanto lo sono l’universo intelligibile e l’universo sensibile, un universo intermedio «in cui lo spirituale prende corpo e in cui il corpo diviene spirituale», formato da una materia e da una estensione reali, per quanto allo stato sottile e immateriale al confronto con la materia sensibile e corruttibile<sup>484</sup>.

Questo mondo intermedio-soprasensibile, irriducibile sia al «mondo empirico dei sensi» sia al «mondo astratto dell’intelletto», è una realtà *sui generis* in cui lo spirituale e il fisico “simpatizzano”, un intermondo costituito da una «sensibilità soprasensibile» e da «un corpo magico sottile»<sup>485</sup>, il regno angelico-immaginale in quanto «luogo di un “corpo spirituale” ovvero di una “terra celeste” [che] è il punto di anticipazione, nella stretta della condizione storico-sensibile, dello stato ultra-terreno»<sup>486</sup>. Ma, a prescindere da ogni altra considerazione<sup>487</sup>, le immagini componenti questo mondo intermedio (angelico), a giusto titolo definibili come corpi spirituali, poiché sono, da un lato, manifestazioni in immagine delle verità spirituali eterne, e dall’altro cose sensibili trasformate in simboli grazie a un approccio ermeneutico guidato dall’immaginazione attiva che ne com-

483 Un nesso tra i “Platonici di Persia” e l’intermediarismo occidentale esplicitamente sottolineato da Corbin (1979: 19-20), che ricorda i Platonici di Cambridge, Böhme, i Cabbalisti cristiani (Oetinger incluso) e Swedenborg.

484 Corbin (1958: 6).

485 Ivi: 135; Corbin (1979: 14).

486 Carchia (1981: 33).

487 Della plasticità ontologica attribuita a questa immaginazione (soprattutto da Ibn ‘Arabi) ci siamo occupati altrove (Griffero 2003: 48-52).



pie la trasfigurazione su un differente piano ontologico<sup>488</sup>, per quanto in un senso relativamente de-escatologico (il mondo intermedio non sarebbe che il corpo di resurrezione già qui e ora per chi sappia vedere), configurano un'ontologia che a noi pare pur sempre "docetista"<sup>489</sup>. Ben più simile al nostro quadro di riferimento, semmai, e volendo restare sul terreno islamico, la cosiddetta "alchimia del corpo di resurrezione"<sup>490</sup> dello shaykhismo sciita a cavallo tra XVII e XVIII secolo, perché Shaykh Ahmad Ahsâ'î elabora un vero pluralismo ilico escatologico dell'essere umano mediante la duplicazione ontologica sia del materiale sia del sottile. In questo quadro, se il corpo carnale (*jasad*) è sdoppiato in un corpo elementale apparente e perituro (*jasad a*) e in un corpo imperituro fatto di carne spirituale che «sovraesiste "nella tomba"» e che del primo rappresenta la «"figura" perfetta» (*jasad b*), e se il corpo sottile (*jism*) è a sua volta sdoppiato in un corpo astrale ma accidentale (*jism a*) e in un corpo archetipo eterno-essenziale-angelico che garantisce l'individualità (*jism b*), il corpo di resurrezione, riassorbiti il primo e terzo corpo (analogamente all'anima gnostica, anch'essa peritura) e formatosi con la fusione di *jasad b* e *jism b*<sup>491</sup>, può essere definito, con un *escamotage* il cui valore retorico ormai ben conosciamo, identico al corpo ordinario ma anche diverso, «perché è stato purificato, rotto, rifoggiato»<sup>492</sup>.

Se si andasse poi a verificare sulla base di quali metafisiche influenti la cosiddetta New Age importi in Occidente queste e altre suggestioni orientali, si scoprirebbe forse che, nella sua fusione eclettica di psicologia e

488 Cfr. Corbin 1965, che infatti avvicina questa dottrina all'ermeneutica spiritualistica di Swedenborg, enfatizzando, in modo peraltro ai nostri occhi "realisti" poco convincente, la natura ancipite della carne spirituale, «a un tempo soprasensibile e perfettamente concreta» (Corbin 1979: 26).

489 Inutile dire che tutto dipende da che cosa si intende con "docetismo": se, come nel realismo oetingeriano, la riduzione del corpo a mera illusione e apparenza, oppure, come sostiene Corbin (1958: 182), la capacità di concepire la realtà intermedia di un corpo tra il sensibile e l'intelligibile, vedendo in "trasparenza" il trascendente nel reale.

490 Corbin (1964: 360).

491 Cit. in Corbin (1979: 190).

492 Ivi: 194. Si vedano nel brano di Ahsâ'î riportato da Corbin (ivi: 187-222) molteplici esemplificazioni (il corpo di resurrezione sta a quello terreno come il mattone d'argilla il rifiuto nello stampo sta al mattone precedentemente ridotto in polvere) che, del tutto simili a quelle utilizzate dall'escatologia occidentale, varrebbe la pena di inquadrare nel problema ontologico del contrasto tra intuizione della continuità e dell'identità materiale.

religiosità, essa non fa altro che ripetere, con lievi variazioni lessicali, l'ontologia sottile (antignostica e anticartesiana) divenuta popolare in età romantica sotto la forma del "mesmerismo"<sup>493</sup>, la parapsicologia ottocentesca<sup>494</sup> e soprattutto l'antroposofia steineriana, che, infatti, ammette accanto al corpo fisico un corpo etero sensorialmente non percepibile, anche se posto a governo di ogni percezione e quale istanza che preserva quello fisico dalla possibile dissoluzione materiale; vi aggiunge poi un corpo psichico che, insieme all'anima senziente, formerebbe un corpo astrale, e, interpretando i Vangeli come racconti di iniziazione, prevede che a reincarnarsi sia un "corpo spirituale" o "fantasma", che dell'uomo è la forma propria e in cui rientra anche un estratto della componenti materiali della vita umana (del corpo etero)<sup>495</sup>.

Ma è giunto il momento di riprendere l'esame della "carriera" occidentale del concetto di corporeità spirituale, puntualizzando soprattutto quelle declinazioni che maggiore influenza hanno sulla teosofia di Oetinger.

### 15. Il "soprarivestimento" (bicolore) e Madre Zuana (Postel)

Partiamo da un dato, e cioè dal fatto che dell'erudito filologo e orientalista Guillaume Postel Oetinger cita il *De mediatoris nativitate* (1547), non casualmente il testo contenente le tesi ritenute più ereticali dal Sant'Uffizio nel processo veneziano cui sottopose Postel<sup>496</sup>. Un teorico – precisiamolo – dell'ebraico come lingua originaria, ma noto anche per la sua utopia universalista, fondata su un "vangelo eterno", nella quale – non si potrebbe dire meglio – «la tensione escatologica e mistica di un uomo attratto da tutti gli "arcana" e volto ad un eccezionale programma di "riforma" spirituale si sarebbe trasformata nella personale certezza di essere il "novus Adamus", il "restitutus" destinato a riportare nel mondo l'integrità e la "purezza" delle origini e l'annuncio della salvezza univer-

493 Hanegraff (1996: 221-23; 430 sgg.).

494 La forza invisibile e presente in ogni corpo fisico (chiamata *od* o *odic* probabilmente in riferimento al dio nordico Odino, e spesso identificata col magnetismo animale) non sarebbe che una tarda versione dell'antichissima quintessenza (Merkur 1990: 35).

495 Bannach (1998: 273 sgg.; 449 sgg.).

496 Che terminò (17 marzo 1556), nello sconcerto per le quasi incomprensibili argomentazioni difensive dell'accusato, con la sua condanna in quanto «insanus, demens et delirans» (Vasoli 1988: 359 e la lett. ivi citata).

sale»<sup>497</sup>. Animato da un millenarismo esoterico (alchimistico-cabbalistico) e da un sabbatismo (giudaismo cristiano) che sogna non soluzioni settarie ma il ritorno alla Chiesa delle origini, da molti ritenuto poco più che un folle e per il suo eclettismo avversato come eretico dagli opposti dogmatismi del tempo (cattolico e protestante), Postel si concepisce come il profeta autorizzato (sul modello del paracelsiano Elia Artista) dei numerosi indizi premonitori, celesti e terreni, dell'imminente quarta età, in cui natura, legge e grazia lascerebbero il posto alla palingenesi, a una *restitutio omnium*.

Ma non è solo per il millenarismo che c'interessiamo qui a Postel, e neppure per l'esigenza, in senso lato ficiniana, di individuare, nel quadro della «idea della totale divinità di tutte le cose, nelle quali il Verbo, tornato a vivere nel mondo, è sempre presente e operante»<sup>498</sup>, le divine «virtù» che connettono stabilmente Dio al mondo, bensì per la sua intenzione di «dare sempre una consistenza concreta, “corporea” a tutte le “figure” della sua affabulazione, riconoscendole in istituzioni e persone concrete»<sup>499</sup>, di conferire un carattere anche “carnale” a questo regresso purificatore della *christianitas*. A conoscere infatti il mistero della reintegrazione universale, della seconda nascita, anche carnale, della natura umana, sarebbe, ad esempio, una certa Vergine Mistica Veneziana (la popolana Madre Zuana, ossia Giovanna) che Postel conosce nell'Ospedaletto di SS. Giovanni e Paolo di Venezia e a partire dal 1547 identifica con la nuova incarnazione o Messia – di necessità femminile, dovendo integrare quella maschile di Cristo –, se non addirittura con la Shekinah cabbalistica, decidendosi poi a emularne l'ascetismo e lo spirito di carità. Possedendo nel suo stesso corpo, in seguito a una metamorfosi (*immutatio*) (1540), lo spirito di Dio e le “chiavi di Davide”, ossia la conoscenza delle cose nascoste, questa Madre Celeste avrebbe promesso anche al suo adepto – ecco il punto – una veste corporea immortale: una promessa, se si crede a Postel, puntualmente avveratasi (6 gennaio 1552) con l'assunzione da parte di questo figlio primogenito del nuovo Avvento di un “soprarivestimento” di redenzione (che è anche l'inabitazione della Madre Giovanna). Dopo una difficilmente comprensibile purificazione ignea trimestrale del proprio vec-

---

497 Ivi: 325.

498 Ivi: 344.

499 Ivi: 338.

chio corpo<sup>500</sup>, descritta con un linguaggio «non [...] poi troppo diverso da quello di altri mistici o “teosofi” che hanno compiuto esperienze “visionarie” simili, al limite della sovversione psichica»<sup>501</sup>, il nostro erudito descrive la corporeità spirituale bicolore (!) che avvolge il proprio corpo mortale<sup>502</sup>, giudicando peraltro questa metempsicosi mistica alla portata di ogni uomo. Il quale, infatti, già di per sé, in quanto microcosmo, sarebbe formato, oltre che dai quattro elementi, anche da un elemento quintessenziale (*mens* o spirito), e quindi dotato di un corpo invisibile, «molto sottile ed etereo» in analogia con l'*ochema* pneumatico neoplatonico (Postel 1580: 307, 309, 332). Tanto persuaso di essere stabilmente in possesso di questo nuovo corpo, da descriverlo in due libri scritti in italiano (Postel 1555a, 1555b), Postel si autoproclama, in analogia con l'oro ricavabile alchemicamente dai metalli vili, il primo figlio della quarta età (palingenetica), peraltro necessariamente posticipata dopo una prima delusione (1556) al 1566, sotto il segno, tra gli altri<sup>503</sup>, del cosiddetto miracolo di Laon<sup>504</sup>.

Ecco, in breve, la *ratio* di questo sommario *excursus* su una figura eccentrica come Postel. In lui troviamo, con una esplicitezza difficilmente ripetibile, un pieno accoglimento su base ilemorfica dell'ontologia che stiamo circumnavigando, poiché sono a suo modo di vedere corpi spirituali, infatti, non solo l'eucarestia, luogo della presenza reale di Cristo, e la manna biblica, cioè la rugiada divina creduta la base della creazione e della ri-creazione dell'uomo<sup>505</sup>, ma, come si è visto, anche il corpo posse-

---

500 «Io potessi sensibilmente intendere tutto quanto il terribile [sic] mysterio de la Immutatione cioe della Innouatione et mutatione corporale Sensibile et Intelligibile per la quale il Corpo Spirituale è Incalmato et Ripiantato sopra il ripurgato tronco del mortal corpo et Animale» (Postel 1555a: Fiiiiv).

501 Vasoli (1988: 352). In termini chimico-mistici (come le *nuptiae Solis et Lunae*) abbastanza simili, ad esempio, a quelli usuali nella tradizione ermetico-rosacrociiana (Kunz 1981: 106, 173-77).

502 Il bianco denotando la redenzione già avviata col battesimo, e il rosso indicando, invece, il perdono del peccato originale nell'anima e, più in alto, nell'*animus* (Kunz 1981: 103).

503 «La immutatio di Postel e i suoi straordinari doni mentali, il miracolo di Laon, la Bibbia Poliglotta, la nuova stella del 1572, come pure la salvezza di Venezia, città della Madre Giovanna ed esempio di un vero principato, furono interpretati da Postel come segni concreti del fatto che Dio intende preservare la Sua Chiesa» (ivi: 166).

504 Un (pare) riuscito escorcismo di una certa Nicole Obrey mediante l'ostensione eucaristica.

505 Entrambi da concepire come un duplice nutrimento (fisico e spirituale) volto a preser-

duto in vita. Donde si ricava che se il corpo spirituale è «simile al fuoco delle stelle»<sup>506</sup>, è però, chissa perché, misteriosamente indistinguibile, fatto salvo qualche correttivo “estetico”<sup>507</sup>, dal corpo mortale ordinario. Chiunque può dire (e per essere più generosi: sentire) di averlo, col che la mistica, tramutando introiettivamente la corporeità spirituale in uno *status* della coscienza, si affranca da qualsiasi obiezione empirica, stigmatizzata come grossolana e priva di una sensorialità “sottile”. Un alibi che non è facile (o non merita) sconfessare.

#### 16. *Come sfuggire all’horror vacui con il pluralismo ilico (Paracelso)*

Una versione meno mistica (leggi: meno interioristica), e notoriamente più influente, della corporeità spirituale è quella rintracciabile nella filosofia medica di Paracelso. Al centro della quale troviamo, appunto, una declinazione “realistica”, “carnale”, comunque antispiritualistica e antidualistica<sup>508</sup>, dell’ontologia sottile, riassumibile nella tesi che non esiste nulla «che non abbia il suo proprio corpo» e non trovi «nel corpo stesso il proprio simbolo [*Wahrzeichen*]» (SW I 1: 322), stante il carattere puramente incerto e umbratile di ciò che è “mero” spirito<sup>509</sup>. I tre principi stessi a cui può essere circoscritta la *forma mentis* analogica che governa la cosmofilia paracelsiana (“in alto come in basso”, “fuori come dentro”, “l’uguale non fa se non l’uguale”)<sup>510</sup>, e segnatamente la sua dottrina delle *signaturae*, rifunzionalizzando in senso epistemico e su base immanentistica la concezione neoplatonica dell’unità e simpatia universali, ci pare giustifichino appieno la centralità del medico svizzero nella storia del corpo spirituale. All’autorevole opinione secondo cui nella sua eclettica antropologia cosmofica (fonti cristiane e pagane, teistiche e panteisti-

---

vare il corpo dal decadimento fisico mediante il rafforzamento dello spirito, come proverebbe la sopravvivenza della Vergine Veneziana nonostante un’alimentazione ristretta e basata solo su frequenti comunioni (!).

506 Cit. in Vasoli (1988: 358).

507 Volendo credere ai testimoni del tempo, pare che il corpo di Postel fosse magicamente ringiovanito in tarda età.

508 Goldammer (1953: 36); Pagel (1989: 366).

509 Il che spiega – sia detto *en passant* – anche il suo continuo richiamarsi ad esempi rigorosamente corporei (Christie 1998: 272).

510 Kämmerer (1971: 8).

che), oscillante tra il monismo materialistico degli Stoici e lo spiritualismo neoplatonico<sup>511</sup>, si avrebbe una netta supremazia dello spirituale, crediamo legittimo opporre qualche argomento. Intanto, nel suddividere il mondo materiale in visibile e invisibile<sup>512</sup>, e nell'attribuire al secondo la realtà astrale e varie altre entità, dai *semina* agli *arcana*, ci pare che Paracelso dia addirittura per scontata proprio l'esistenza di una corporeità sottile<sup>513</sup>, anche se, ovviamente, nel quadro di una concezione di corpo e spirito ben diversa dalla nostra<sup>514</sup>. Altrettanto indubbio è che egli presupponga un'universale e perenne convertibilità di materiale e spirituale<sup>515</sup> e ritenga l'uomo interno – contrapposto all'uomo esterno, gnosticamente ritenuto il prodotto di forze negative – accessibile alla sensorialità, anche se sottile, costituendo, nella sua unità di corpo e spirito (SW I 10: 651; I 13: 138) o «vita spiritualizzata»<sup>516</sup>, il fine sia della vera pratica medica<sup>517</sup> sia della filosofia. A ciò s'aggiunga che il compito assegnato da Dio al genere umano sarebbe quello di rendere visibile l'invisibile – e all'alchimista, nello specifico, di accelerare la *transmutatio naturae*<sup>518</sup> in vista di una sua definitiva purificazione –, attraverso una «vicenda eterea» che corre parallela al «ritmo della teofania» o evoluzione cosmica<sup>519</sup> e sfocia in una finale età «chimica»<sup>520</sup> dell'oro o «nuova ed eterna Gerusalemme»,

511 Ivi: 49; Pagel (1962a: 49, 130).

512 Opposizione non necessariamente coincidente con quella di interno/esterno: così Zanier (1988: 19, nn. 28-29) vs. Bianchi 1987.

513 L'invisibile a cui giungono il sapere e l'esperienza non è, del resto, mai del tutto estraneo alla sfera visibile-corporea, non essendo «né qualcosa di soltanto interiore né qualcosa di ideale e neppure una cosa soprannaturale» (Metzke 1941: 65).

514 «Un albero che sta nel campo ha due forme, una elementale e una siderea» (SW I 12: 202).

515 Per cui «dall'invisibile si genera il visibile, dal materiale lo spirituale, dalla forma la materia, da ciò che è lontano ciò che è vicino, dall'immaginario il reale, dall'inorganico l'organico, dall'organico lo spirituale, da quanto è animale ciò che è umano, dal corporeo il sidereo – e viceversa» (Böhme 1995: 81).

516 Schipperges (1988: 89).

517 Che non si limita a purificare il corpo in quanto «casa dello spirito» (come vuole Wöhrlin 1985: 67), ma prende atto che il suo oggetto è un «un corpo che non è del tutto spirito e uno spirito che non è del tutto spirito ma un corpo della massima sottigliezza possibile» (Pagel 1984: 99).

518 «Alchimia» o «arte vulcanica» è per Paracelso a qualsiasi intervento con cui l'uomo purifica le sostanze dalle scorie, ossia da elementi superflui se non addirittura nocivi.

519 Zanier (1988: 11, 16-17).

520 Un'utopia che prevede non «una melodrammatica epifania o una battaglia di Armageddon ma [...] una separazione chimica» (Trevor-Roper 1985: 139), detto altri-

un'età di pace e uguaglianza ma anche di perfetta magia naturale, il cui emblema è dato dal manifestarsi, secondo un tipico messianismo francescano-alchemico, dell'Elia artista (SW I 2: 163-65; I 12: 328, 370; II 4: 333)<sup>521</sup>.

Lasciamo ora le dichiarazioni di principio e cerchiamo di mettere a fuoco, per quanto possibile s'intende<sup>522</sup>, nel caotico arcipelago degli scritti paracelsiani e pseudoparacelsiani il concetto di corporeità, sicuri che la dottrina paracelsiana, con la sua polimorfica ontologia del corpo, rappresenti un'eccezione "materialistica" all'interno di una cultura già nel Seicento avviata alla desensibilizzazione. Prescindiamo qui da scelte pur epocali<sup>523</sup> quali l'elaborazione di una medicina diversificata (SW I 9: 178-79) per il corpo maschile e per quello femminile<sup>524</sup>, l'inedita attenzione al dinamismo temporale (biologico ma anche teologico) del corpo e il difficilmente sopravvalutabile impianto pratico-operativo<sup>525</sup> della sua

---

menti, una definitiva rivelazione dei segreti nascosti dell'universo. Pur essendo più chimica che politica, e riconducibile verosimilmente alla concezione alchemica dell'*ultima materia* (Goldammer 1953: 93), quest'utopia si vide costretta dalle guerre di religione ad allearsi col protestantesimo (con gli Ugonotti in Francia, con la Rivoluzione boema del 1618-20 e poi con la Rivoluzione puritana in Gran Bretagna) per meglio combattere l'ufficiale galenismo cattolico (sulla cosiddetta "internazionale paracelsiana" Trevor-Roper 1985), per rinascere poi nel Pietismo tedesco.

- 521 Cfr. Pagel 1981 (8, 11, 14-15, 19, 366); Breymayer 1982a; Cuniberto (2000: 44-46). Dapprima nome venerabile di uno sconosciuto alchimista medioevale connesso con la tradizione francescana (Elia di Cortona, ecc.), Elia Artista diventa poi, mutuando la tradizione giudaica dell'attesa di Elia e dei poteri magici attribuiti al suo seguace Eliseo (*2Re* 2, 23-24; 4-6), la figura messianica che metterebbe fine alla serie biblica dei biblici magi *aquastric*, capaci di convertire l'ideale in reale (Mosè, Sansone, ecc.), cioè l'ancora ignoto adepto supremo, nemico giurato degli antialchemici (Heliophilus a Percis 1606), cui spetta rivelare a una futura età dell'oro i segreti della fabbricazione dell'oro e che viene identificato magari in paracelsiani famosi o ritenuto lo pseudonimo di vari alchimisti e chiliasti (Eglin, Comenio, Felgenhauer, Böhme, Glauber), non senza implicazioni rivoluzionarie anche in politica (Trevor-Roper 1998: 128). Poi spersonalizzato nella chimica e nel Rosacrocianesimo del XVII sec. (Kopp 1886 I: 250-52; Breger 1984; Telle 1995: 48-50, 53), il nome viene a indicare semplicemente una medicina universale alchemica se non addirittura, come si evincerebbe dall'anagramma del nome, un *sal artis* miracoloso.
- 522 Molte nozioni paracelsiane sono, infatti, francamente irriducibili a ogni sistematizzazione per il loro carattere personale (barbarismi e neologismi) e polemico verso il monopolio della medicina ufficiale (Trevor-Roper 1985: 135).
- 523 Christie 1998.
- 524 Ritenuto di minor valore microcosmico perché derivato, biblicamente, dall'uomo anziché dal *limbus* (SW I 9: 201).
- 525 Finanche "artigianale" secondo Christie (1998: 290).

medicina<sup>526</sup>, per fermarci esclusivamente sull'eventuale vantaggio epistemico-sistematico del pluralismo ilico paracelsiano.

Ma per far questo dobbiamo partire dall'intricata polisemia che regge la nozione di "spirito", per chiederci, in ultima analisi, se con essa s'intenda una realtà ontologicamente autonoma o soltanto una funzione del corpo. Utilizzando una mappatura<sup>527</sup> che travalica, meritoriamente, l'anodina tripartizione tradizionale – spirito come anima, spirito divino sovraordinato all'anima, spirito somatico-astrale con cui l'uomo si collega al mondo<sup>528</sup> –, si può dire che *ens spirituale* indica talvolta a) una forza vitale che, come immagine innata di Dio nell'anima umana e per ciò connessa allo Spirito Santo, risulta paolinamente antitetica alla "carne" ma non alla "luce della natura", e talvolta b) una potenza ontologicamente (psicosomaticamente) creativa che si genererebbe "senza materia" dalla volontà o immaginazione corporea (specie del malinconico); ora c) tutti gli esseri in qualche modo indipendenti, da Dio allo Spirito Santo agli angeli, per arrivare sino ai fantasmi dei defunti e a vari spiriti maligni<sup>529</sup>, e ora 4) certe forze immanenti alla materia, che sia il prodotto della distillazione oppure la forza di coagulazione presente nei cristalli o, ancora, l'agente presente nei farmaci ma anche nei morbi o negli influssi astrali. Riassumendo: già sul piano più teologico "spirito" pare indicare un regno intermedio tra la ragione divina immanente (l'anima sovramateriale in senso platonico)<sup>530</sup> e la stolta ragione umana (corpo), una sorta di "casa" sottile-igneo dell'anima con evidenti analogie col corpo igneo dell'anima (ermetismo) e con l'*ochema* (Neoplatonismo), ossia qualcosa di completamente estraneo all'identificazione greca di spiritualità e immateriale *bios theoretikos*<sup>531</sup> e, viceversa, in più di un punto riconducibile all'antica con-

526 La cui eccellenza dipenderebbe dalla capacità del naturalista sia di mettere a frutto "semioticamente" con finalità diagnostico-terapeutiche la propria esperienza, sia di dare adeguato sviluppo con finalità epistemiche al proprio sensorio, in specie alla vista, strumento indispensabile per risalire alle proprietà occulte delle cose, ad esempio, dai loro colori, naturali o alchemicamente indotti.

527 Kämmerer (1971: 29-33).

528 Goldammer (1986: 118, n. 46).

529 Intesi ora come esterni ora come interni all'uomo e spesso come l'ipostatizzazione di certe forze vitali, essi si oppongono a Dio, vuoi come demoni meridiani, vuoi come spiriti che vogliono possedere l'uomo.

530 Talvolta identificata, peraltro, col "corpo invisibile" in attesa di glorificazione (Keller 1990: 213).

531 Kämmerer (1971: 90).



cezione mistico-animistica dello spirito come «sostanzialità fine» della materia originaria<sup>532</sup>. Al centro delle ricerche paracelsiane sta, dunque, l'anima intesa non come entità divino-trascendente ma come dimensione invisibile del corpo visibile<sup>533</sup>, come spirito che non può non dirsi anche corporeo<sup>534</sup>, risiedendo necessariamente e simbioticamente nel corpo (SW I 13: 139), di cui condivide la sofferenza e nel quale può produrre svariati effetti psicofisici, ad esempio tramite la fede<sup>535</sup> e/o un'immaginazione con valore plastico-transitivo<sup>536</sup>. Proprio l'estraneità di questo spirito corporeo-organico alla tradizionale dicotomia corpo/spirito ha suggerito l'ipotesi di un'influenza prevalente dell'antropologia veterotestamentaria<sup>537</sup>, alla cui predilezione per un'antropologia siderea e corporea (senza traccia di immortalità) Paracelso, per contro, non intende affatto limitarsi<sup>538</sup>, traendo proprio la sua idea del coimplicarsi di interno ed esterno, della «vita nella sua unità corporeo-spirituale»<sup>539</sup>, dalla «necessità assoluta della "incarnazione"»<sup>540</sup> e dal suo valore escatologico.

Ma siamo ancora troppo generici, giacché solo un esame della cosmogenesi paracelsiana potrà portare a giorno l'ontologia stratificata che c'interessa. Prevedibilmente, l'errabondo medico svizzero spiega la genesi nei termini di una successiva separazione (alchemica)<sup>541</sup> a opera dell'*archeus* o «vulcano» (nel macrocosmo)<sup>542</sup> di entità sempre meno eteree, nei termi-

532 Goldammer (1986: 218, 289) non esclude in ciò l'influenza di Ficino (quindi anche di Plotino).

533 Peuckert (1956<sup>2</sup>: 197).

534 «Una creatura è nel suo corpo anche uno spirito e il corpo è uno spirito» (SW I 12: 54).

535 Il dominio della fede è, tipicamente, corporeo-spirituale, giacché «il corpo e il suo spirito [vi] agiscono sempre l'uno accanto all'altro e sono tra loro equivalenti» (SW I 9: 270).

536 Griffiero (2003: 77-94).

537 Goldammer (1986: 214).

538 Che significativamente definisce pagana, quindi inferiore a quella propriamente cristiana: «scrivo qui, in questo libro, alla maniera pagana e tuttavia sono cristiano [...] ma meglio di qualsiasi sapienza della natura è la sapienza di Cristo» (SW I 10: 646).

539 Goldammer (1986: 105).

540 Koyré (1955: 55).

541 «Tutto ciò che ci accade è in definitiva un processo alchemico» (Peuckert 1956<sup>2</sup>: 214).

542 Che ha un corrispettivo microcosmico nello stomaco. A questo alchimista interno o *archeus* – nozione sistematizzata poi da van Helmont ma sorprendentemente ripresa anche da Schelling (SW VII: 366) – si deve la forza vitale che attrae “magneticamente” la quintessenza degli alimenti (e infatti, in presenza di patologie, è il medico a fungere da *archeus*: Pagel 1989: 91; Schipperges 1994: 68), in breve la digestione (per l'influenza della nozione paracelsiana sugli stili culinari posteriori cfr. McKee 1998).

ni – per fare un paragone – di una progressiva concretizzazione divina di flussi originariamente energetici. Si avrebbe dapprima l'*yliaister*, ossia una materia sottile<sup>543</sup> che funge da prima e relativa materializzazione dell'incrociato *mysterium magnum* e, quindi, da germe potenziale di ogni sviluppo successivo. Dall'*yliaister*, inteso come *corpus* in certo qual modo onnipotente, ideale ma non certo eterno<sup>544</sup>, si separerebbero via via l'eterno mondo astrale, il mondo dei principi fondamentali (*sal-sulphur-mercurius*), il mondo degli elementi (acqua, aria, terra, il fuoco escluso forse)<sup>545</sup> e dei loro corrispettivi essenziali-astrali (ad esempio l'*aquaster* per l'acqua), infine, per successive coagulazioni, la molteplicità degli esseri del mondo fisico, provvisorio e decaduto (*cagaster*)<sup>546</sup>. Ora, è facile notare che nel sottolinerare vari snodi di questo processo cosmico-alchemico è all'opera l'idea di una «originaria spiritualità della materia, la quale trova espressione anche nella teoria degli elementi e della prima materia»<sup>547</sup>. Un corpo spirituale è, ad esempio, in un certo senso già l'*yliaister* come *prima materia*<sup>548</sup>, indipendentemente dal fatto che vi si ravvisi la materia prima (divina) rigorosamente distinta quella percepibile, o i semi creati da Dio dal nulla affinché se ne originino grazie all'*archeus* loro immanente tutte le cose del mondo, o, ancora, la materia grezza anteriore all'intervento trasformativo dell'uomo<sup>549</sup>. Analogamente corporeo-spirituale pare, quando

---

La *prima materia* (grano) viene qui dapprima trasformata in *media materia* (il pane che mangiamo), la quale ridiventa una *prima materia* (di second'ordine), poi nuovamente tramutata in *media materia* (lo stomaco) e in *ultima materia*, identificabile tanto con la carne e il sangue quanto con la polvere terrena che ne risulta *post mortem* (Schott 1992: 243 e Kämmerer 1971: 58, per varie definizioni dell'*archeus*; per una sintesi Domandl 1978, 1981). L'*archeus* è, allora, la forza attiva in ogni separazione chimica (macro- e microcosmica) (SW I 13: 158), ciò che individualizza gli enti (definizione in Ruland 1612: 52-53) e insieme li collega all'anima del mondo (Pagel 1962a: 75), il principio vitale interno (Peuckert 1968: 411), differenziato nei vari organi tanto da porre capo in ciascuno a secrezioni del tutto specifiche (Fantini 1997: 69).

543 Quello che sarà l'etere dei Romantici, secondo Koyré (1955: 63, n. 2).

544 Zanier (1988: 42-43 e n. 24).

545 La ragione potrebbe essere che non ne derivano frutti, né ha qualcosa in comune con l'uomo (Peuckert 1956<sup>2</sup>: 195).

546 Il *cagastrium* è, appunto, una «veneficità originaria», «un principio di seduzione, di traviamiento della realtà ideale, dello sviluppo regolare di una trama seminale, trasposizione sul piano cosmosofico della presenza diabolica» (Zanier 1988: 55).

547 Goldammer (1991: 82).

548 Pagel (1962a: 79-95).

549 Un'ambiguità che non stupisce più di tanto, echeggiando l'oscurità originaria della nozione stessa di *materia prima*, con la quale si indica di solito, una volta rilevata la

si guardi ai *tria prima* nell'ottica di una tradizione intermediarista consolidata<sup>550</sup>, il *tertium quid* tra lo spirituale-celeste (fluido e semplice: mercurio) e il corporeo-terreno (le scorie inerti: sale), e cioè il solfo combustibile, che, in qualità di profumo o balsamo, è definibile, ficinianamente, come *quasi* corpo e *quasi* anima. Ma corpi spirituali sono, scendendo più in "basso", anche gli *arcana* delle cose, i quali per un verso sono *volatilia* "caotici" (aereo-eterici) privi di *corpora* (SW I 8: 186), e per l'altro sono però strettamente connessi agli "elementi" che li contengono. L'*arcanum* paracelsiano<sup>551</sup>, giusta una «teoria della spiritualità del corporeo-materiale ossia della possibilità della sua spiritualizzazione», è, in un certo senso, un corpo sottile, «un'ipostasi posta tra Dio e la creazione, anzi avvicinata al creatore, se non addirittura identificata con lui»<sup>552</sup>, non priva persino di funzione escatologiche, se è vero che nel corpo "chiarificato" dei beati saranno gli *arcana* celesti ad annullare ogni bisogno e patologia.

Passando da questo quadro cosmogenetico generale all'antropologia, segnaliamo che al fin troppo tradizionale dualismo teologico tra anima e corpo (SW I 13: 138)<sup>553</sup> l'eversivo medico svizzero affianca spesso una più articolata distinzione tricotomica (SW I 1: 301 sg.; 9: 40; 11: 334; 14: 301; II 6: 197; 7: 64)<sup>554</sup> tra l'anima, divina e immortale, lo spirito, perituro come corpo astrale ma affine sia all'anima sia alla materia, e il corpo, elementale e mortale. Un'articolazione poi ulteriormente complicata, forse per un'influenza della moltiplicazione procliana dei "veicoli", da

---

composizione a sua volta ilemorfica delle particelle atomiche dei corpi reali, una materia che, indipendente dalla forma, funge da condizione di possibilità di ogni ulteriore determinazione, individuazione e quantificazione (King 1978: 53-54).

550 Di cui si rileva l'analogia con le tricotomie della tradizione cristiana, gnostico-ermetico-neoplatonica e in seguito genericamente teosofica (Pagel 1962a: 105, 107; Goldammer 1953: 45).

551 Come «modello farmacologico di pensiero che si realizza secondo le circostanze» (Goldammer 1991: 85-86; anche 1986: 352), l'*arcanum* è una sostanza non onnipotente ma efficace solo dove sia previsto da Dio, non comunque un «prodotto della scienza "empirica"» in senso moderno (Goldammer 1991: 87), tanto che gli scritti deuteroparacelsiani lo trasformano monisticamente (dagli *arcana* si passa a un unico *arcanum*) in «qualcosa di spirituale e di trascendente» (ivi: 91).

552 Ivi: 86. L'idea della diretta emanazione da Dio degli *arcana* pare allontanare ulteriormente Paracelso dal pessimistico dualismo gnostico nella direzione della più ottimistica concezione ermetica della presenza in Dio stesso della materia (Pagel 1962a: 84-87).

553 Kämmerer (1971: 93-94, n. 5).

554 Goldammer (1986: 108-09).

uno sdoppiamento interno, in base al quale si dovrebbero distinguere ulteriormente nell'uomo due corpi (visibile e invisibile), due anime (una eterna e una naturale) e due spiriti (uno eterno e uno naturale) (SW 12: 58). Intendiamoci: neppure la dicotomia etico-teologica anima/corpo (SW I 3: 103, 120; 13: 138), presupponendo l'origine divina *sia* dell'anima *sia* del corpo e concependo la prima non tanto come componente ontologica quanto come il «signum della destinazione dell'uomo e della sua realizzazione nell'esistenza»<sup>555</sup>, assume mai qui un valore gnostico-materiofobico<sup>556</sup>, ma il sospetto viene meno del tutto quando si faccia valere l'idea di due corpi separabili solo nella morte e nell'alterna identificazione coi quali scorre l'intera vita dell'uomo. Da un lato vi sarebbe il corpo materiale-terreno (*corpus physicum*) e dall'altro un corpo spirituale-celeste (*corpus spiritus*) (SW I 3: 97; 6: 2; 8: 154; 9: 297; 12: 9, 137 sgg.; 14: 48): il primo è creato da Dio ma visibile-tangibile, e cioè creaturale-mortale in conformità alla terra (*limus terrae*) donde proviene<sup>557</sup>, “elementale” in quanto formato dalla carne e dal sangue, nei quali i *tria prima* si sono tramutati insediandosi nella sfera umana, e tuttavia non dimentico (nel caso soprattutto del maschio genesiaco) della sua nobile provenienza dalla speciale materialità paradisiaca del *limbus* (SW I 9: 308; 12: 73; 14: 75); il secondo, redento dal peccato originale e dalla conseguente irreversibile scissione dall'anima a opera del Salvatore, è quella “carne eterna” (o *limbus aeternus, neue substanz carnis*), insufflata da Dio stesso (SW I 9 117; II 3: 139), su cui si edificerà il corpo glorificato, capace, tra l'altro, di penetrare la materia secondo il modello di Cristo (*Gv* 20, 19). È ciò che potrebbe dirsi “corpo dell'anima” o “spirito” o addirittura “anima”, ma che Paracelso preferisce chiamare “corpo eterno” forse per meglio valorizzare la dimensione dinamico-evolutiva che gli è cara<sup>558</sup>, e che comunque si differenzia da quello perituro per la sua provenienza da un diverso *limbus*<sup>559</sup>.

555 Kämmerer (1971: 13).

556 Oesterle 1937, e, di contro, Zanier (1988: 43-45).

557 E «nulla esiste di perituro o di mortale che sia privo di un corpo, infatti la morte risiede unicamente nel corpo» (SW I 8: 347).

558 Müller-Jahncke 1995; Kämmerer (1971: 20).

559 Ma che cos'è, propriamente, il *limbus*? Non persuadendo la spiegazione di *limbus* come “orlo” ed “estremità”, donde il “vestibolo” in senso topologico-teologico (il *limbus patrum* o *limbus infantium*), risulta verosimile piuttosto il richiamo, via *lehm* (*lutum*, ossia “limo”, “argilla”), al *limus terrae*, pensato come «materia originaria nella creazione dell'uomo» (Goldammer 1986: 282-83, n. 34) con riferimento a *Gen* 2, 7 e

Pur simile alla carne terrena, questo corpo spirituale trova il proprio archetipo nel corpo celeste dato dallo Spirito Santo alla Vergine e, così, trasmesso al Figlio<sup>560</sup>. Di qui la speciale centralità (anche per il nostro tema) di Maria<sup>561</sup>, che «appare [...] da un lato come archetipo di un principio cosmologico, dall'altro come fattore essenziale in vista dell'economia della salvezza, visto che essa fonda il nuovo "*Geist-Leib*"<sup>562</sup> che completa la rinascita universale»<sup>563</sup> in quanto «madre [o matrice; NdA] del nuovo corpo eterno dei cristiani»<sup>564</sup>. Spirituale è, allora, il corpo della Madre (quale figura preesistente entro la Trinità, sposa di Dio o componente femminile di Dio; SW II 3: 244-246) quanto lo è quello del Figlio, perché costituito – ma i dettagli, non casualmente, non abbondano di certo<sup>565</sup> – nella sua eternità e purezza verginale dalla speciale identità tra spirito e carne-sangue (materia), un corpo del quale quello terreno è solo un “mantello”, un sottile involucro creaturale, peraltro necessario pena, nel caso di Cristo, l'impossibilità dello svolgimento della funzione soteriologica<sup>566</sup>, e, secondo una tentazione docetista peraltro inavvertita dal medico e teologo autodidatta<sup>567</sup>, una figura la cui vista sarebbe stata una-

---

*Gb* 10, 9, oppure come la *massa* o polvere (SW I 12: 33 sg.) da cui si generano i quattro elementi (Blümlein 1992: 87-88), in ogni caso come una sorta di *prima materia*, un fenomeno di confine, analogamente all'*yliaster*, tra lo spirituale-immateriale e il corporeo-materiale (Goldammer 1986: 279). In tal senso *limbus* indicherebbe una sorta di potenziamento del *limus terrae* (Kämmerer 1971: 17), *ein sichtbar corpus* che raccoglie e concretizza l'invisibile di origine divina (SW I 1: 325, 316) (Rudolph 1998: 196) sul piano tanto macrocosmico (il mondo come totalità dei *semina*) quanto microcosmico («dagli esseri creati è venuto il *limbus* e il *limbus* divenne l'uomo e l'uomo è restato il *limbus*»; Paracelso 1565: 59), essendo rinchiuso nella pelle degli uomini (SW I 9: 178; 12: 39), i quali, a loro volta, formano un solo *limbus*. Ora, mentre il corpo naturale-mortale (SW I 14: 45) deriva dal *limbus* macrocosmico costituendo un'unica «carne» (SW I 9: 118), il corpo invisibile deriva direttamente dallo spirito divino e dalla tintura con cui Cristo ci ha offerto attraverso il battesimo il proprio immortale *limbus* perché ne venissimo incorporati (SW II 2: 346; n. r.). Il *limbus*, dunque, non è che un altro modo di chiamare quel *tertium quid* che, quale «strumento di mediazione tra spirituale e corporeo» (Rudolph 1998: 200), garantisce l'universale materialismo spirituale paracelsiano.

560 Biegger (1990: 250).

561 Bianchi (1995: 21, 23-24).

562 Per "*geistleib*" come termine paracelsiano cfr. Bunnens (1961: 122).

563 Török (1946 II: 354).

564 Biegger (1990: 262-63).

565 Ivi: 251, 255.

566 Gause (1993: 33-34, 45).

567 Goldammer (1953: 82).

namente intollerabile<sup>568</sup>. Altrettanto «incarnazione del corpo spirituale per la resurrezione»<sup>569</sup> è, però, anche il corpo “sacramentale” dell’uomo, rigenerato dalla quotidiana remissione dei peccati mediante il battesimo interiore dovuto a Cristo (SW I 9: 117; 11: 361; 12: 48, 137 sgg.; II 2: 376). Per ora inaccessibile alla prassi medica e destinato a essere visibile solo con la resurrezione (SW I 9: 117; II 2: 18, 130), il suo seme è già “piantato” nella vita odierna, dove s’irrobustisce con l’eucarestia<sup>570</sup>, nutrendo, in modo spirituale s’intende<sup>571</sup>, il secondo stomaco (spirituale appunto) e incorporando Cristo stesso e il suo corpo celeste (SW II 4: 34; II 6: 162; II 7: 125). Paracelso pensa qui a una rinascita anche “corporea”<sup>572</sup> tramite battesimo ed eucarestia<sup>573</sup>, alchemicamente<sup>574</sup> a una sorta di «cottura a opera dello Spirito Santo» (SW I 14: 230), dalla quale fiorirebbe magicamente un nuovo corpo (eterno) «sotto l’involucro del vecchio corpo»<sup>575</sup>: un corpo non più fatto di carne e sangue ma non per questo meno materiale<sup>576</sup>, dotato di un valore prolettico rispetto alla resurrezione corporea, in cui si concretizza la volontà divina (SW I 12: 295 sgg., 323)<sup>577</sup>.

Ma purtroppo per noi (e per chi ci legge) i corpi non finiscono qui, così come non finiscono qui i saperi corrispondenti. Senza esagerare nella moltiplicazione<sup>578</sup>, possiamo individuarne almeno tre. Al corpo celeste (su cui torneremo) e a quello elementale, formato e nutrito dai quattro elementi inferiori, tangibile e mortale, destinato, più precisamente, alla regressione

---

568 Biegger (1990: 256 e n. 48).

569 Goldammer (1986: 111).

570 Steinacker (1994: 154); Haas (1994: 147).

571 Secondo un’idea materiale e non certo solo forense di giustificazione (Biegger 1990: 53).

572 In linea di principio accessibile ai santi del VT e, quindi, senza la mediazione di Cristo? (SW I 12: 327).

573 Bianchi (1995: 57 sgg.).

574 «Nessuno deve rimanere soltanto in ciò che è per natura, deve bensì bruciare se stesso e passare nel fuoco, in modo tale da essere cotto dall’alto a opera dello Spirito Santo» (SW I 14: 230).

575 Bornkamm (1961: 172).

576 Rudolph (1998: 193). Un corpo «che bisogna considerare come lo specifico organo ricettivo delle percezioni e delle influenze religiose [e che] è concepito in divenire e in sviluppo. Il corpo eterno è quindi una grandezza dinamica» (Goldammer 1986: 109).

577 Goldammer (1986: 214).

578 Christie (1998: 276), ad esempio, muovendosi liberamente rispetto alla tricotomia paracelsiana, enumera un corpo astrale-alchemico, un corpo medico, un corpo fisiognomico, un corpo animale e un corpo sacramentale.

*post mortem* al caos elementale dopo un periodo di relativa sopravvivenza del suo spirito<sup>579</sup>, s'aggiunge infatti problematicamente, visto che è ingenuo credere che la giustapposizione sia *ipso facto* una soluzione<sup>580</sup>, il corpo astrale o sidereo<sup>581</sup>. Gli sono attribuiti così tanti ambiti – dalla ragione naturale che rende possibile ogni scienza e sapere agli affetti costitutivi del temperamento, dalle impressioni su cui si sviluppano mantica e divinazione all'intuitività anche con valore epistemico<sup>582</sup> –, che non stupisce si possa leggere perfino che «il vero uomo è l'astro» (SW I 12: 55), cioè il suo corpo astrale e/o astro interno, intendendo con ciò un principio ideale-incorporeo squisitamente umano (perché «ciò che è dalla carne, è animale [...], ciò che è dall'astro, è umano»; SW I 12: 22), a cui sono riconducibili i processi patogeni, appunto «incorporei ma anche corporei» (SW I 9: 255), non meno che terapeutici<sup>583</sup>, nonché la comprensione del flusso energetico invisibile ma corporeo (*scientia*) che assume il nome di *Gestirn* o “realtà astrale”<sup>584</sup>. Se l'astro è, allora, l'inesauribile guida di ogni scoperta e impresa umana, con la sola esclusione della storia della salvezza e della potenza da Dio posta nell'*ens seminis* in vista della generazione<sup>585</sup>, se è ciò che presiede a ogni operazione magico-immaginativa che utilizzi, eventualmente insieme a materie speciali (*mumia*, mestruo ecc.), una sorta di “doppio” del corpo elementale<sup>586</sup>, il corpo astrale o eterico è una specie di programma vitale immanente all'individuo, astrale non

579 Di qui la credenza nella miracolosa efficacia medica di tale corpo o di certe sue parti (*mumia*), ossia delle virtù presenti nel cadavere, tanto più se morto anzitempo e di morte violenta, nonché nell'apparizione sotto forma di *larvae* di spiriti dotati di un simulacro del corpo precedente (Koyré 1955: 56-58; Goldammer 1986: 94; Peuckert 1956<sup>2</sup>: 298).

580 Come in Kiesewetter (1909<sup>2</sup>: 109).

581 Come oggetto precipuo della *philosophia naturalis* il corpo astrale è un elemento intermedio tra macro- e microcosmo a cui corrispondono lo *stannar* nel mondo minerale, il *leffas* in quello vegetale e l'*evestrum* in quello animale: tutti – lo diciamo a titolo puramente informativo – spiegati nei termini di un'aura radioattiva (!?) nel discutibile “ammodernamento” parapsicologico proposto da Blum (in Kiesewetter 1909<sup>2</sup>: 77).

582 Non nel cervello ma nel corpo astrale si formerebbe, infatti, la conoscenza, pensata da Paracelso come unione del soggetto con l'oggetto e con la sua scienza insita (Pagel 1989: 47-48).

583 Schipperges (1983: 46-47).

584 Zanier (1988: 10, 16).

585 Un processo a cui gli astri coopererebbero mediante un «sudore, odore, vapore» che, ben distinto dai più inerti raggi luminosi, degli astri è l'essenza o “tintura” (ivi: 51, 56-57).

586 Kiesewetter (1909<sup>2</sup>: 88, 113 e *passim*).

perché dipenda dagli astri<sup>587</sup>, ma perché internamente corrispondente al firmamento esterno secondo un ordine semioticamente decodificabile<sup>588</sup>.

Eccoci alla domanda decisiva. È “spirituale”, in senso proprio, solo il corpo di resurrezione o anche in qualche misura già quello astrale (o *eve-strum*), secondo un’identificazione di sidereo e spirituale corrente in una certa letteratura teosofica<sup>589</sup>? Sebbene invisibile, intangibile, capace di recepire sapienza, arte e ragione dai corpi celesti (SW I 10: 643; 12: 20 sg.), come pure di comunicare, specialmente nottetempo, con altri corpi astrali<sup>590</sup>, sebbene, cioè, tanto eccedente la materia grossolana da poterla trapassare «a somiglianza del sole che trapassa il vetro» (Paracelso 1538: 59) e da risultare praticamente indispensabile alle strategie mediche di superamento del visibile, il corpo astrale resta, comunque, un corpo mortale<sup>591</sup>. Prodottosi, infatti, con la caduta genesiaca (la solita mela!; SW I 9: 119) e obbediente non meno di quello elementale<sup>592</sup> a leggi ereditarie, esso è chiaramente destinato non al cielo divino ma, forse non diversamente dal pneuma “cattivo” della Gnosi, a una dissoluzione graduale nella *massa* astrale da cui proviene (SW I 12: 18, 47 sg. 137 sg., 287), a una sorta di autoconsumazione<sup>593</sup>, a differenza del corpo spirituale propriamente detto, che è il solo, prodotto dal *limbus* incontaminato di Maria<sup>594</sup>, a garantire all’uomo di essere, biblicamente, ancora “immagine” di Dio (*Gn* 1, 27) (SW I 4: 467; 9: 115; 12: 9 sgg., 17 sgg., 40 sgg.), e proprio per questo definito, con la solità caoticità terminologica, anche anima oppure spirito immortale e persino gloria (SW I 12: 288). Dunque, invisibilità non equi-

587 La sfera siderea, tra l’altro, non è neppure identificabile con le stelle, perché «il cielo soltanto è l’astro [o costellazione; NdA], mentre le stelle, essendo visibili, non sono il cielo» (SW I 12: 38).

588 Pagel (1962a: 5); Christie (1998: 278 sgg.). Per un’interpretazione non mistica del corpo astrale, inteso come la «spazialità assoluta del corpo», la sua costituzione non materiale ma “semiotica” – «il corpo come “microcosmo”: un insieme di complesse relazioni uomo/mondo-ambiente che sono decodificabili nelle “signature” (complessi sintomatici)» –, detto altrimenti, «l’incorporazione non solo della storia della cultura ma anche della storia della natura», cfr. Böhme (1995: 78).

589 Cfr. Elert (1910: 94).

590 Pagel (1979: 59).

591 Di contro a Schott (1992: 242; 1994: 88, 91), che propone un’identificazione, a nostro parere riduttiva, tra il corpo (metaforicamente) invisibile e l’anima.

592 Da cui non si distingue, però, solo perché, come pretende Weinhandl (1944: 29, 31) è «coscienza volta all’interno» anziché «all’esterno».

593 Kämmerer (1971: 57).

594 Pagel (1962a: 118); Miller Guinsburg (1981: 126-27).



vale affatto a spiritualità, e sebbene la metà dell'uomo che è troppo sottile per essere sensibilmente percepita in assenza della "luce della natura" (SW I 9: 254-55) abbia una sua indiscutibile importanza, anzitutto perché tanto strettamente unita all'altra metà (elementale) da poter confliggere con essa<sup>595</sup>, sebbene proprio grazie alla sua ricettività rispetto alla luce sia naturale sia celeste<sup>596</sup> essa possa rivelare i portentosi *magnalia* predisposti da Dio, inducendoci a cercare dei fenomeni, mediante una «ragione invisibile» (SW I 9: 257), una causa superiore –, ebbene nonostante tutto ciò il corpo astrale *non* è quello spirituale. Né modifica questa conclusione il fatto che il corpo astrale concretizzi-desoggettivizzi lo "spirito", assegnandogli una temporalità specifica (lo spirito è «mortale e perituro»; SW I 12: 38, 40)<sup>597</sup>, determinata dal "firmamento" e dalle sue *impressiones* (SW I 9: 115), perché, rendendolo più affine all'"aria" che respiriamo che non a qualcosa di soprannaturale<sup>598</sup>, ne dimostra ulteriormente la pertinenza alla dimensione corporea. Siccome ogni vita si nutre di qualcosa di esterno e specifico («tutte le cose che vivono mangiano»; SW I 4: 446), non resta che concluderne che, laddove il corpo elementale si nutre di elementi terreni e quello spirituale di alimenti sacramentali, il corpo astrale "sugge" dall'astro sapienza, ragione e arte, «mangia dall'astro per avere nello spirito una propria idea e dei propri pensieri» (SW I 12: 39), senza per questo mai travalicare l'orizzonte della finitezza. In forza della crescente consapevolezza<sup>599</sup> del fatto che la natura è la base ma non il luogo privilegiato della rivelazione divina<sup>600</sup>, Paracelso sostituisce, infatti, nei suoi numerosi scritti teologici (per lo più *sermones* o commentari biblici) al tema medico della longevità un'autentica meditazione religiosa sulla morte, determinando una sorta di iato tra le riflessioni medico-cosmologiche sul corpo sidereo e quelle teologiche sul corpo glorioso. Ma anche negli oltre venti scritti, di taglio ora esegetico<sup>601</sup> (non letterale) ora filoso-

595 «Il corpo astrale è in quello corporeo e sono entrambi un unico uomo ma due corpi» (SW I 12: 58; cfr. anche 12: 63). Cfr. Wöhrlin (1985: 87).

596 Per il suo fungere, inoltre, da dimora dell'anima prima della vita e *post mortem*, alla stregua dell'*ochema* neoplatonico (Goldammer 1953: 45).

597 È ovviamente discutibile che per questo la dottrina del corpo sidereo sia «uno dei tentativi più peculiari del pensiero tedesco [!] di riconoscere la storicità della vita e dello spirito» (Metzke 1941: 93).

598 Metzke (1952: 120).

599 Che non è solo rassegnazione (Goldammer 1953: 72, anche 69).

600 «Se le cose in natura sono così, è in vista della salvezza dell'umanità» (SW I 12: 149).

fico-naturale, sulla comunione eucaristica (*philosophia de limbo aeterno*), cioè su una trasformazione soprannaturale (strutturalmente diversa, quindi, dall'efficacia solo naturale delle reliquie) basata sulla fede (SW I 14: 365), ma che mette capo a uno sviluppo in tutto e per tutto analogo a quello prodotto dal cibo materiale<sup>602</sup>, egli pare cercare comunque, quasi replicando quelle offerte dal Cristo risorto, delle prove sensoriali ("estetiche"): in questo senso il corpo sottile è anche palpabile (il caso dell'apostolo Tommaso insegna), il vino sacramentale non diviene solo *weinblut* (consustanziazione) ma resta sangue a tutti gli effetti, in breve il corpo sottile è spirituale, senza cessare per questo di essere corpo.

Quel che appare chiaro, però, è che l'ontologia sottile paracelsiana, anche sotto il profilo teologico, è la conseguenza necessaria di un naturalistico *horror vacui*<sup>603</sup>. Nel quadro di una ormai nota (e irrisolta) convivenza di spiritualismo e "realismo" sacramentale<sup>604</sup>, Paracelso può, da un lato, rinviare in modo piuttosto ortodosso la carne e il sangue rinati alla resurrezione escatologica, dall'altro dire che essi sono, però, «corpo e sangue» di Cristo già in noi (SW I 13: 334; II 4: 119)<sup>605</sup>, anzi che il corpo glorioso-risorto o *Geistleib*<sup>606</sup>, puro e ultrasottile (SW II 1: 311), non solo riveste quello mortale fin dall'incarnazione, ma vi deriva con la stessa naturalezza con cui una pera matura cade dall'albero (SW I 12: 48)<sup>607</sup>, essendo peraltro già presente, come sappiamo, in Maria, in Cristo e perfino nei santi, il cui corpo

601 I cui presupposti sono il concordismo tipologico, la teologia della "parola" e dell'ascolto, la presenza reale di Dio nella Scrittura.

602 Rudolph (1981; 1998: 193). Talora, invece, il mangiare eucaristico è inteso, figuratamente, come un godere della parola di Cristo, come un metabolizzare un "seme" spirituale analogo a quello da cui siamo fisicamente generati e che non è né carne né sangue.

603 «Così come teorico della natura aveva riempito il mondo di esseri intermedi pur di non lasciar che il cosmo apparisse vuoto, così pure il teologo sente la necessità di inserire il mediatore per colmare l'abissale frattura tra Dio e l'umanità» (Goldammer 1953: 83).

604 Ibid.

605 Burger (1951: 126-27). Il credente vi partecipa, infatti, già sul piano sacramentale, quando subordina di fatto l'"uomo esteriore" a quello "interiore", pregustando così la resurrezione e la "visione" di Dio (SW I 12: 295-96), la gloria o «aurora» (SW II 5: 78) (Goldammer 1953: 99).

606 «Nella carne "immortale", "vivente" ed "eterna", in quanto nuova totalità corporeo-spirituale [*geist-leiblich*], gli uomini ritorneranno [...] nell'eterna comunione con Dio» (Goldammer 1953: 85).

607 Né implica una maggiore differenza ontologica l'esempio con cui Paracelso («come una rosa è diversa dal suo seme, altrettanto diversi dobbiamo essere noi»; SW II, Suppl. 77) s'illude di dimostrare la discontinuità dei due stati.

naturale invece si corrompe come ogni altro (SW I 9: 315-17). Insomma, ci pare di poter dire che l'approccio dell'escatologia paracelsiana è tanto poco spiritualistico quanto l'alchimia<sup>608</sup>, dal momento che, in primo luogo, suppone una dissociazione della sostanza terrena (*prima materia*), da cui si libera un corpo spirituale (*ultima materia*) dotato di una *clarificatio* (medico-alchemica) e una *glorificatio* (teologica) che, tuttavia, lungi dall'annullarla, semmai perfezionano la corporeità terrena, in secondo luogo distingue, per così dire, una spiritualità relativa (o "materialità sottile") da una spiritualità assoluta. Relativamente spirituali sarebbero – lo si è anticipato – molte cose, dal *chaos*<sup>609</sup>, da cui probabilmente van Helmont trarrà l'idea stessa del gas, definito appunto una "materia sottile"<sup>610</sup> che occorre liberare dalla sua "buccia"<sup>611</sup>, agli *arcana*; dai prodotti ontologici dell'immaginazione transitiva<sup>612</sup>, compreso, non dimentichiamolo, quell'"affetto" che, appunto in qualità di corpo etereo e sottile, sali-

608 Goldammer (1986: 96); Kämmerer (1971: 25).

609 Ma per la polivocità, se non addirittura equivocità, di questa nozione cfr. Daems 1994.

610 Una peculiare ontologia fluidico-aerea che si ritrova anche nel figlio, Franz Mercurius van Helmont (Kiesewetter 1909<sup>2</sup>: 259-60), il quale, però, pur ammettendo una differenza solo di forma e grado tra il corpo e lo spirito e dunque la loro universale convertibilità, resta fermo al primato dello spirito, dato che, mentre la corporizzazione dello spirito incontra dei limiti, la spiritualizzazione dei corpi può procedere all'infinito nella direzione del divino (Helmont 1690: capp. 7-8). Quanto al gas, si può dire, brevemente, che, avendo il salnitro assunto nella modernità il ruolo di mediazione macro-microcosmica anticamente ascripto al *pneuma*, l'idea di uno "spirito vitale dell'aria" (solo ufficialmente decaduta nel XVII secolo; Debus 1984: 263) si sviluppa nella iatrochimica paracelsiana – prima dell'ipotesi tardosecentesca di John Mayow della componente nitrosa per spiegare respirazione e combustione (Guerlac 1953, 1954) – nella concezione di un fuoco celeste-etereo opposto a quello elementale e dalla cui degenerazione a opera del *sal nitri* deriva la vita postlapsaria (cagastriga). La ricerca sul sale misterioso (sal nitro) come componente vitale dell'aria (tanto che la stessa *Tabula smaragdina* non parlerebbe d'altro; Debus 1977: 432; 1984: 261) connesso con la generazione delle cose, impegnerà Du Chesne (rugiada celeste fecondante) e Fludd, per cui il sal nitro è l'alito del Signore, che si può isolare come sostanza solido-cristallina e che, separandosi con la respirazione dall'aria grossolana, nutre gli organi corporei (Huffman 1988: 106 sgg.; Debus 1987 XI: 389-90; XIII: 113, 130), Sendivogius, il quale, non diversamente da quanto farà in seguito Glauber, nel nitro centrale aereo vede una *materia universalis*, un elemento necessario a ogni vita come pure il solvente per la trasmutazione dei metalli (Szydlo 1993, 1996), e Bacone (salnitro come spirito della terra influente sulla vegetazione), fino a van Helmont. Ma per più precise indicazioni, anche bibliografiche, su questa materia cfr. Debus 1964.

611 Per un'analogia tra questa estrazione e la cabbalistica rottura dei vasi cfr. Coudert (1995: 96).

612 Griffiero 2003.

rebbe dall'uomo all'astro destandovi il seme morboso con cui l'astro poi infetterà<sup>613</sup> l'aria e genererà quindi l'epidemia pestilenziale<sup>614</sup>, per la sua componente terrestre spiegabile in termini di liberazione da parte del corpo e della terra di sostanze corrosive e arsenicali, e, da ultimo, angeli e diavoli, e perfino i cosiddetti esseri elementali-subumani descritti nel curioso *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de caeteris spiritibus* (SW I 14: 115-51).

Proprio l'inclusione degli esseri elementali in questo elenco suggerisce che la materialità sottile non è necessariamente un contrassegno di superiorità: privi di organi sessuali (SW I 14: 575 sg.) e composti da una carne e un sangue molto più sottili di quelli umano-adamici (SW I 12: 500), essi corrispondono bensì all'esigenza teologico-naturalistica di non lasciare nulla di vuoto (SW I 13: 151 sg.) e di dare una veste anche cosmologico-cosmogonica alla dottrina degli elementi<sup>615</sup>, ma tutto sono meno che un esempio eminente della «spiritualizzazione della materia» o, peggio, dell'identità di materia e spirito<sup>616</sup>. Abitando i quattro elementi, che costituiscono il «loro rispettivo "chaos" o milieu astrale»<sup>617</sup>, le ninfe o *undinae* per l'acqua<sup>618</sup>, le silfidi o *sylvestres* per l'aria, i pigmei o gnomi per la terra e le salamandre o vulcani per il fuoco, sono piuttosto delle entità ancipiti, ossia dotate di funzioni umano-corporee (nutrirsi, generare, muoversi, parlare, ammalarsi, morire) e quindi non assimilabili agli "spettri" (SW I 14: 131), caratterizzate da facoltà tanto più sottili (in termini di pervasività, velocità di movimento, ecc.) quanto più sottile è l'elemento in cui vivono, e tuttavia, prive come sono di anima<sup>619</sup>, radicalmente escluse dalla salvezza<sup>620</sup>, destinate cioè a un annichilimento che ne coinvolge persino lo scheletro.

613 Principio esplicativo unitario della meteorologia sublunare paracelsiana (antiaristotelica), dei corpi siderei quali apparati digestivi, è quello della loro "evacuazione" (catabolismo astrale), per cui non è esagerato dire che «il cosmo è una latrina» (Zanier 1988: 66 sgg., 73 per la cit.).

614 Pagel (1962a: 28-29).

615 Goldammer (1980: 91).

616 Pagel (1962a: 99; 1980: 126). Cfr. anche Webster (1982a: 14), per il quale la loro sarebbe una carne diversa da quella umana ma non aereo-eterea.

617 Meier (1993: 326).

618 Per un'analisi delle fonti (storiche ed etimologiche) delle creature elementali, e specialmente della figura mitica della "undina", cfr. Goldammer (1980: 89-130).

619 È nel rifiuto del pampsichismo che risiede la principale differenza di Paracelso dalle demologie neoplatoniche a lui note tramite Ficino (Goldammer 1980: 107, 112 e *passim*).

620 Kiesewetter (1909<sup>2</sup>: 124-25).

A fronte di questa corporeità sottile, in larga misura attribuibile anche alla corporeità invisibile che matura accanto a quella visibile-terrena, alla corporeità interinale dei risorti in attesa del Giudizio o comunque dei defunti per le cui imperfezioni l'anima non è ascesa direttamente al cielo (SW II 5: 249; I 14: 299; II 6: 71, n. a; di contro I 13: 363; 14: 303), spirituale nel vero senso della parola può dirsi solo il corpo glorioso dei beati (anche quello infernale ma imperituro dei dannati?). Ma per nostra fortuna (per fortuna della nostra tesi), al rigido dualismo celato dalle triadi paracelsiani (corpo elementale-astrale-spirituale; corpo-spirito-anima)<sup>621</sup> Paracelso preferisce frequentemente una «forma di transizione tra corpo e spirito, volta a una “corporizzazione dello spirito”»<sup>622</sup>, che, se non legittima del tutto l'introduzione del corpo nella sfera dell'eterno, per lo meno riconosce che il valore quintessenziale e microcosmico<sup>623</sup> dell'uomo consiste proprio nella sua indissolubile unità psico-fisica (SW I 12: 287; II 2: 85), nel fatto che corpo e anima non possono essere dissociati. Lungi da noi l'illusione di riuscire là dove hanno alzato bandiera bianca i massimi specialisti, ossia di poter conciliare la contrapposizione, ben attestabile in Paracelso, tra realismo e simbolismo, tra una giovanile «esaltazione e glorificazione del corporeo» e, magari, un maturo monofisismo docetista<sup>624</sup>. Ci basta poter dire che il “materialismo” paracelsiano non è circoscrivibile alla cosiddetta “verificabilità” (concretizzabilità corporea) dell'esperienza religiosa, così attraente per il Pietismo pur senza implicare alcuna apologia della non meno materiale incarnazione ecclesiastica<sup>625</sup>, ma implica una complessa dottrina mistico-naturale del corpo spirituale, che dalle tradizionali metafisiche intermediariste mutua, amplificandoli, sia i benefici sia i punti deboli. Conforta questa nostra tesi il fatto che proprio

621 Tra caducità (corpo elementale e astrale) della carnalità non controllata dalla fede ed eternità divina del corpo spirituale-glorioso (Gause 1993: 91, 96).

622 Kämmerer (1971: 40).

623 Ma quintessenza è, per il Paracelso della *Philosophia sagax*, anche il *limus terrae*, ossia il prodotto voluto da Dio in cui si mescolano l'essenza dei quattro elementi e l'essenza della sapienza del firmamento, e che contiene *in nuce* le proprietà di ogni cosa esistente. Ne deriva la non univocità della definizione corporea e/o spirituale della quinta essenza (Goltz 1970: 189).

624 Rispettivamente: Goldammer (1953: 99), Rudolph (1980: 43) e Gause (1993: 17, 33, 285-87).

625 Una contraddizione che, un po' superficialmente, Goldammer (1953: 91-92) riconduce a un fraintendimento, a un'oscillazione tra trascendentismo e immanentismo che definisce la «tragedia dello spiritualista».

all'unità e alla reciproca convertibilità di corporeo e spirituale, a giusto titolo ritenuta la base della magia naturale, si opponga con tutte le forze un galenista aristotelizzante come Thomas Erastus (Liebler)<sup>626</sup>, per il quale, infatti, i tre principi paracelsiani (e le loro eventuali mistificanti proliferazioni)<sup>627</sup> o sono corporei, e allora non sono veri principi, o sono incorporei, e allora non possono aver dato origine al corporeo (ai quattro elementi materiali). Laddove non può non stupire che, nel quadro della critica della proliferazione dei principi e in generale dei metodi iatrochimici<sup>628</sup>, egli (1571-73 I: 243-67) stigmatizzi in Paracelso un'eresia dualistica e perciò anticristiana<sup>629</sup>, che non riconoscerebbe la resurrezione del corpo ma solo di un corpo che, come quello celeste-etero, nulla ha di simile a quello adamico, suggerendo così, tra l'altro, l'impossibilità anche per Dio di trasformare la carne mortale in carne immortale (ivi: 254-55) e, ovviamente, la pericolosa idea eretica di una natura non realmente umana del Figlio. Un'ulteriore "prova" della nostra tesi è il fatto che, dopo Paracelso, la via mistico-teosofica della corporeità spirituale non sarà più la stessa, non solo per il diluvio di dottrine medico-filosofiche o francamente esoteriche fondate (anche) sul tema del corpo astrale, magari radicalmente teologizzato *via* l'identificazione con Cristo quale intermediario

---

626 Debus (1987 III: 240).

627 «Sic monstrum tricorporeum hominis habebis ex partibus novem compositum» (Erastus 1571 I: 261).

628 Pare che, scartabellando negli archivi di Basilea, Thomas Erastus – ricordiamolo: il primo grande avversario della iatrochimica paracelsiana – avesse scoperto come tutti i pazienti di Paracelso, nonostante un iniziale miglioramento, fossero deceduti nel giro di un anno. Il che rafforzava gli argomenti di coloro, che stigmatizzando il largo uso nella medicina paracelsiana a fini purgativi di composti di sostanze tossiche come il mercurio e l'antimonio (usati naturalmente in piccole dosi), miravano a difendere la medicina antica (umoralista) da quella che, a tutti gli effetti, pareva una rivoluzione di immane portata. Donde, ben presto, la controversia anche accademica tra galenisti e paracelsiani, in terra di Francia per esempio (Debus 1977: 145 sgg.; Thorndike 1923-58 VI: 247-53), tra Parigi (il cui Parlamento aveva nel 1579 addirittura condannato la iatrochimica nella figura di Roch le Baillif) prima dell'arrivo di Enrico IV, al cui seguito vi si insediarono viceversa molti iatrochimici (di solito di fede ugonotta), e la meno dogmatica e liberesca università di Montpellier, in seguito tra autori come Duchesne e il tradizionalista Jean Riolan della Facoltà di Medicina di Parigi. La controversia francese si propaga a inizio Seicento in Gran Bretagna, dove l'ortodossia si dimostra molto più tollerante nei confronti della nuova medicina (iatrochimica), come dimostra l'inclusione dei preparati chimici già nell'abbozzo della Pharmacopeia del 1589 (Debus 1965), e infine in tutta Europa.

629 Gunnoe jr. (1998: 57 sgg.).

per antonomasia, ma soprattutto per l'imporsi in tali correnti dell'idea dell'inutilità e/o assurdità della pura spiritualità<sup>630</sup>, di contro a una tendenza ortodossa che, anziché mettere a profitto ciò che nel torso "gotico" degli scritti di Paracelso risulta ancora inestricabilmente fuso (confuso?), vale a dire un dualismo psicosomatico cristiano e un (non meno cristiano) monismo corporeo-spirituale<sup>631</sup>, appare ormai avviata a quell'irreversibile semplificazione sulla cui base sarà del tutto inconcepibile il *leit-motiv* del Paracelsismo europeo (*leib und geist sind ein ding*) e la correlata esigenza di fissare «delle transizioni mobili tra le sfere dello spirituale e del corporeo»<sup>632</sup>.

### 17. L' "Elemento santo" (la teologia della corporeità di Jacob Böhme)

*Into the dark...* Già, perché, se è stato arduo ricostruire la posizione di Paracelso sul corpo spirituale, pare addirittura impossibile fare altrettanto rispetto a Böhme, come a nostro parere dimostrano, da un lato, i tentativi, in ultima analisi irenistici, di spiegarne la dottrina con la spiritualizzazione di Paracelso e la materializzazione di Schwenckfeld, dall'altro i riassunti che paiono un po' troppo "addomesticati" rispetto alla vertiginosità böhmiiana<sup>633</sup>. Ma come, e forse più della cosmologia paracelsiana, la multiforme teologia böhmiiana della corporeità (assata sull'incarnazione)<sup>634</sup> promuove una globale inversione rispetto al bimillenario dualismo platonico-cristiano, poggiando su un'interpretazione "pneumatica"<sup>635</sup> che ha

630 Ad esempio – e in parte lo si è già visto (cfr. *supra* II, §3) – in Valentin Weigel (1617-18 I: 214-15), per cui anima e corpo strettamente interconnessi (Zeller 1979: 116-18).

631 Goldammer (1953. 27; 1986: 111).

632 Biegger (1990: 253).

633 Rispettivamente Bornkamm (1925: 203-23) e Hamberger (1844: 184-99), il quale, infatti, non fa che ripetere che il *Kraftleib* risorto, esemplato su quello «paradisiaco, divino» di Cristo e su quello dell'Adamo prelapsario, è diafano-verginale-androgino, capace di penetrare la materia anche se a sua volta visibile, «sostanziale» e «afferrabile» (quanto meno da mani celesti) (ivi: 97, 333-34), nonché punto terminale di uno sviluppo della «forza sottile», già presente nel corpo grossolano, in una «qualità più bella e trasparente, cristallina e materiale» (ivi: 334).

634 Coi suoi tre profili: antropologico (il corpo dell'Adamo genesiaco), cristologico (il corpo risorto di Cristo come secondo Adamo) e tropologico (il corpo dell'uomo nuovo) (Pältz 1965: 120-21).

635 Resa necessaria dall'oscurità della Scrittura: ecco una significativa differenza dal luterano Oetinger, il cui letteralismo Böhme giudicherebbe probabilmente una "follia storiografica" (ivi: 123).

tra le frecce al suo arco un' *illuminatio* profetica circa l'essenza (o centro) di ogni cosa, per la quale – autentica compensazione esistenziale dello shock copernicano<sup>636</sup>, nel far valere come istanza di verità l'interpretato – l'intera realtà si rivela, appunto, espressione corporea dello spirituale. Prendiamo pure atto, allora, dell'utile distinzione proposta<sup>637</sup> tra quattro forme di corporeità nel pensiero böhmiaco, e cioè a) la corporeità coesistente a Dio stesso, b) la corporeità del mondo prima della caduta di Lucifero, c) la corporeità grossolana dopo questa caduta, d) infine la corporeità adamica, divenuta poi più materiale col distacco da Dio, ma non nascondiamoci il fatto che il suo valore è solo provvisorio-euristico rispetto ai tortuosi pensieri del “filosofo teutonico”.

### 17.1 Dio prende corpo

Partiamo subito *in medias res*: in antitesi alla tendenza dualistica (antica e medioevale) a identificare lo spirituale con l'astratto e il corporeo con la “tomba” dello spirito, Böhme ravvisa, invece, la perfezione dello spirituale, e quindi anche del divino, solo nella corporeità, supportato in ciò tanto dal motivo cristiano dell'incarnazione quanto dalla tendenza (quanto cabbalistica, non è facile dire) a concepire la creazione come corporizzazione e manifestazione di Dio nella sua settima (e ultima) “figura”<sup>638</sup>.

Ora, nessuno spirito può altresì sussistere nella sua perfezione al di fuori del corpo: infatti, non appena quello viene separato dal corpo, perde il suo dominio. Il corpo è infatti la madre dello spirito, il luogo in cui lo spirito nasce e acquista la propria forza e potenza. Esso è e resta bensì spirito, quando viene separato dal corpo, ma perde il dominio (*Aurora* 26, §50)<sup>639</sup>.

636 Uno shock cui invece l'ortodossia aveva risposto con l'enfasi posta sull'ispirazione (ivi: 120).

637 Benz (1977: 513, n. 26\*).

638 La critica che More muove a Böhme (*Philosophiae teutonicae censura sive epistola privata*, 1679) – di aver sostenuto una concezione panteistica di Dio come sostanza divisibile e corporea (More 1675-79 II 1 §§11-15: 538) legata alla dimensione spazio-temporale – appare però spuntata, anzitutto per il fatto che la corporeità cui Böhme pensa non ha propriamente nulla della “carne” materiale e inanimata, essendo piuttosto Dio, come *Kraftleib*, qualcosa di «immortale e incorruttibile, da nulla afferrato se non dalla nobile tintura insostanziale» (*Psychologia vera* 7, §17), qualcosa di indivisibile e che, lungi dal vincolarsi a un luogo, è piuttosto «tutto in ogni luogo» (*De incarnatione verbi* I 8, §7).

639 Si veda con quale fedeltà Sincerus Rhenanus (al secolo Samuel Richter) replicherà a metà



Uno spirito è grezzo senza corpo; siccome però nessuna intelligenza è senza un corpo, e così pure lo spirito non sussiste in se stesso senza corpo: allora ciascuna forma nello spirito è una brama e un ardente desiderio di una Gestalt dopo l'altra. [...] Le essenze non desiderano altro che di ottenere e di formarsi un corpo: infatti il corpo è il loro nutrimento ed è l'intero essere di ogni essere appagare una fame costante e poi dall'appagato generare nuovamente (*De triplici vita hominis* 4, §§5, 7).

Siccome lo spirito è qualcosa di grezzo e di incompiuto quando venga separato dal corpo, per le essenze o forme, quali tappe coeterne e agerarchiche della vita intradivina (*Mysterium magnum* 7, §§17, 22, 24; *Clavis*, §80), è essenziale diventare "qualcosa", ossia acquistare un corpo e una sostanza (che, abbiamo visto, è in un certo senso il loro cibo). Solo il corpo (o "elemento", al singolare) serba la forza attiva del volere (dove l'espressione tipica in Böhme di *Kraftleib*)<sup>640</sup>, solo il corpo, finanche quello dell'uomo eterno, può redimere, in virtù della propria valenza teofanica, la perfezione divina dalla sua astrattezza. È quello che si dice rispetto alla fondamentale settima Gestalt.

Il settimo spirito di Dio nella potenza divina è il *corpus*, generato dagli altri sei spiriti; al suo interno sussistono tutte le figure celesti e ogni cosa prende figura e forma, al suo interno si schiude tutto ciò che è bellezza e gioia. È questo lo spirito vero della natura, è anzi la natura stessa, ove risiede la tangibilità e si sono formate tutte le creature in cielo e in terra: il cielo stesso si è anzi formato in questo spirito, così che tutto ciò che nell'interezza di Dio spetta alla naturalità risiede in questo spirito. Se questo spirito non fosse, non vi sarebbero né l'angelo né l'uomo, e Dio sarebbe un essere impenetrabile, costituito da una potenza imperscrutabile (*Aurora* 11, §1).

In quanto manifestazione del *Deus absconditus*, la settima figura è generata da quelle precedenti (asprezza, dolcezza, amarezza, calore, amore, suono) nella forma di un *corpus* tangibile o *Geister Leib*<sup>641</sup>, di una sostanza (*Wesen*) cui mette capo un *Geist*<sup>642</sup> ma, a sua volta, può dirsi la

---

Settecento questa concezione del divenire sostanziale di Dio, del suo assumere una corporeità spirituale, nella settima Gestalt, in cui «tutto [è] sostanziale, magari anche uno spirito e tuttavia rivestito da un'eterna sostanza gloriosa» (Richter 1741: 236).

640 Grunsky (1984<sup>2</sup>: 81).

641 Cuniberto (2000: 130 sgg.).

642 E *Wesen* è un termine tecnico che equivale in Böhme, conformemente al suo signifi-

matrice di rigenerazione delle figure precedenti, le quali solo in essa acquisiscono la loro compiuta figurazione corporeo-naturale: «il settimo spirito è la natura, in cui sta l'essere corporeo di tutti e sei gli spiriti, dato che gli altri sei generano il settimo. In questo spirito risiede la sostanza corporea di angeli, diavoli e uomini; è una madre degli altri sei spiriti, ove essi si generano e generano pure la luce, che è il cuore di Dio (*Aurora* 18, §28). Si compie così, secondo un processo che porta l'anima senza corpo (maschile) dal semplice desiderio d'essere all'essere sostanziale, alla terra come sposa-corpo (femminile)<sup>643</sup>, quel movimento di corporizzazione in cui consiste l'autorealizzazione di Dio<sup>644</sup>, e cioè il superamento della sua originaria ascosità (*Aurora* 9, §41; 11, §§1, 50-51; 13, §§71 sgg.), il suo cercar-si e trovar-si (manifestarsi) quasi in una seconda divinità<sup>645</sup>.

Tale movimento corporeo-spirituale intradivino, caratterizzato dall'inerenza reciproca dei sette spiriti – paragonati a sette ruote e chiamati in vario modo (“potenze”, “essenze”, “proprietà”, “qualità”, “specie”, “forme”, “spiriti sorgivi”, ecc.)<sup>646</sup> – e da cui deriva la vita della divinità stessa, ma anche di angeli e uomini (*Aurora* 13, §§71-77), è simboleggiato per Böhme dalla visione di Ezechiele dei quattro viventi e delle quattro ruote costellate di occhi<sup>647</sup>, a sua volta interpretativamente connessa con la “ruota della natura” (*trochós genéseos*) di cui in *Gc* 3, 6. Si tratta di un ritmo settenario corporeo-spirituale, di un «regno di figure corporeo-spirituali»<sup>648</sup>, cui seguono dapprima gli angeli, corporeo-spirituali anch'essi

---

cato antico, ad «abitazione», a «ciò in cui qualcosa risiede», in questo caso la residenza che si dà lo spirito-volontà, ma in altri contesti anche la sostanza in cui si condensa, prende corpo, il desiderio-immaginazione. Se ne ricava che in Böhme, infedele al tradizionale dualismo soggettivo/oggettivo, ciò che è oggettivo «ha sempre il proprio centro nell'io e possiede sempre un carattere corporeo», anzi «mostra», addirittura, «la struttura di un animo» (Grunsky 1984<sup>2</sup>: 62, 116-17, 121). «La settima proprietà è l'essenza [o sostanza; NdA] in quanto è un *subjectum* o una dimora delle altre sei, nella quale esse tutte sono essenziali [o sostanziali; NdA] come nel rapporto dell'anima con il corpo [...] nella settima tutte le qualità si trovano in un *temperamentum* [sintesi armoniosa; NdA], come in un'unica essenza [sostanza; NdA]» (*Clavis* 9, §73).

643 Deghaye (1991: 219-24).

644 «Dio non vuole essere solo: Il suo amore può realizzarsi solo nella creatura che gli offre il suo libero amore» (Benz 1977a: 489).

645 Deghaye (1985: 71).

646 Cuniberto (2000: 92).

647 *Aurora* 3, §10; *De triplici vita hominis* 10, §40; *Psychologia vera* 7, §13; *Sex puncta theosophica* 1, 1, §19.

648 Benz (1977a: 469): un processo per il quale si è spesso ipotizzato un verosimile (ma biograficamente indimostrato) legame con la dottrina cabbalistica delle *sefiroth*.

ma distinti individualmente in senso cromatico (*Aurora* 4, §§22 sgg.; 12, §§8 sgg.), poi, volendo riassumere l'intera "economia" divina, il corpo glorioso di Adamo e infine quello spirituale di Cristo e dei suoi eletti. Messa alla prova nella sua libertà, questa iniziale *Geistlichkeit*<sup>649</sup>, che potrebbe essere accostata all'alchemica *ultima materia*<sup>650</sup>, vede però disgregarsi l'armoniosa *Temperatur* delle forze in Lucifero (colui che ha "avvelenato" la natura), per cui si passa dalla polarità virtuosa delle forze al conflitto di forze tragicamente fuoriuscite dall'unità e in lotta per la supremazia. Divenuta così materiale e rigida, creaturale, in seguito all'ira divina, la corporeità (di forma ormai umana) degli angeli ha perso l'originario carattere luminoso e sottile che caratterizza gli "spiriti sorgivi". Si ha qui la terza delle tre "nascite" di cui parla Böhme: alla prima, nel cuore di Dio stesso, ossia all'occulta genesi nella natura dell'essere divino come irradiante *Lichtleib*, e alla seconda, data dall'apparire dei sette spiriti, succede la terza, intesa come «tangibilità della natura: prima dell'ira divina, è stata assolutamente sottile, delicata e chiara, per cui i *Quell-Geister* hanno potuto vedere attraverso ogni cosa. Non vi sono stati in essa né pietra né terra e neppure ha avuto bisogno di una luce simile a quella di cui ha bisogno ora, bensì la luce si è generata in mezzo a ogni cosa e ogni cosa si è dichiarata nella luce (*Aurora* 18, §29).

Ma non anticipiamo. Limitiamoci a notare che, se identica è (era) la "sostanza" in Dio, negli angeli e nell'uomo (ivi 6, §1), giusta un'interpretazione dell'*imago dei* nel senso di una "forma corporea"<sup>651</sup>, corporea è però per Böhme soprattutto la Sapienza celeste o vergine *Sophia*<sup>652</sup>, «in cui divengono manifesti la forza, i colori e le virtù della divinità, e in cui lo spirito di Dio ha visto ogni cosa dall'eternità» (*Libri apologetici* II, §30). Come "esalazione" corporeo-spirituale di Dio o *terra sancta*, essa coincide con la già ricordata settima *Gestalt*, col «*subjectum* o dimora

649 Che assume in Böhme vari "nomi": "eterna natura", "cielo interiore", "paradiso", "mare di vetro cristallino" (*Ap* 4, 6.), "*Ternarius Sanctus*", "matrice acqua", o anche, "Elemento".

650 Valendo qui come *prima materia* piuttosto l'iniziale "matrice aspra": almeno relativamente, dato che per Böhme "sostanza" indica invariabilmente un prodotto del volere e non certo una *hyle* potenziale alla maniera di Aristotele (Grunsky 1984<sup>2</sup>: 209).

651 Identica, beninteso, non all'immutabilità di Dio, ma solo alla sua «eterna natura» (*Mysterium magnum* 10, §39). Cfr. Deghaye (1994: 71, 74).

652 Per un primo approccio, cfr. Berdiaev 1945; Nigg (1959: 237-57); Benz (1959: 28 sgg.); Deghaye (1985: 240 sgg.; 1991); Ingen 1994.

delle altre sei, in cui sono sostanziali, come l'anima in rapporto col corpo» (*Clavis* §72), fungendo così da specchio-limite e da immagine<sup>653</sup> di un Dio che, di per sé, resterebbe altrimenti eterno nulla e abisso (*Ungrund*), privo di qualsiasi conoscenza di sé. Essendone la manifestazione, la si può anche definire il corpo di Dio, «la sua custodia ovvero il suo corpo, la corporeità dello Spirito Santo» (*Libri Apologetici* II, §67; anche §57), «la sua base e il suo involucro» (*De incarnatione verbi* II 1, §10), insomma la “casa” di Dio e della Santa Trinità<sup>654</sup>, da intendersi come una dimora di per sé sterile – perché semplicemente speculare – della Santa Trinità<sup>655</sup>, delle cui persone incarna per così dire le funzioni specifiche (automanifestazione divina, creazione, storia della salvezza). Questa «figura corporeo-spirituale e personale, [in cui] è perciò visibile la pienezza della vita divina finalizzata alla rivelazione di Dio»<sup>656</sup>, non è altro che lo specchio di per sé verginale e semplicemente iterativo rappresentato dalla Sapienza celeste<sup>657</sup>, che è dunque non tanto l'oggetto del vedere quanto il luogo del vedere<sup>658</sup>. In con-

653 Caratterizzata da una «corporeità dello spirito», ossia da un corpo «essenziale e limpido» (*De triplici vita hominis* 5, §§50, 52).

654 «Solo lo Spirito Santo è colui che apre i portenti di lei. Essa è la sua veste e il bell'ornamento e ha in sé i portenti, i colori e le virtù del Mondo Divino ed è la casa della Santa Trinità e l'ornamento del Mondo Divino e Angelico» (*Sex puncta theosophica* I 1, §62). È la «veste con cui Egli si rivela, altrimenti la sua figura resterebbe ignota, e perciò Essa è la corporeità dello spirito. E in quanto non è però una sostanza da intendersi in maniera corporea (*cörperlich*) uguale a noi uomini ma essenziale e limpida, e però lo spirito non è essenziale», per cui «conosciamo la *Jungfrau* in ogni configurazione celeste, perché essa dà un corpo a tutti i frutti» (*De triplici vita hominis* 5, §§50, 52).

655 «È come un specchio della divinità, in cui lo spirito di Dio vede se stesso [...] Sta dinanzi alla divinità come uno splendore o specchio della divinità, ove la divinità si scruta intimamente», generandovi un'immagine riflessa senza detrimento della propria unità (*De incarnatione verbi* I 2, §12). «Essa non è generatrice, né schiude alcunché», essendo lo Spirito Santo colui che ne schiude i portenti (*Sex puncta theosophica* I 1, § 62).

656 Benz (1977a: 483).

657 Un tratto che accomuna la sua corporeità spirituale a quella originaria adamica nel segno di una procreazione senza rottura e di una ripetizione infinita del modello, inducendo Böhme quasi a identificare la Sapienza con la totalità: «ciò che visto dall'interno è figura che ha preso forma, visto dall'esterno è immagine, e in questo senso è la corporizzazione effettivamente lo specchio che manifesta l'interno» (Grunsky 1984<sup>2</sup>: 210).

658 Cuniberto (2000: 133 sgg.): l'occhio intransitivo di Dio si fa vedente e transitivo, vede la propria interna varietà, rendendone gravida appunto la Sapienza celeste fino alla “nascita magica” dell'uomo originario come *imago dei*.

clusione, la corporeità spirituale è sia della Sophia o settimo *Quellgeist* sia della creatura originaria, sulla quale dobbiamo ora soffermarci.

### 17.2 *Il corpo adamico: per un'estetica del primo e dell'ultimo giorno*

Ma in che cosa consiste, propriamente, il *Kraftleib* dell'uomo celeste-originario, immagine di Dio e sintesi di tutte le forze ed essenze dell'universo? Proviamo a circoscrivere, per quanto possibile<sup>659</sup>, sulla base delle proprietà pertinenti alla corporeità immacolata e spirituale di Adamo, la condizione "estetica" di questo «uomo raggianti [...] bellissimo e saturo di conoscenza» (*De tribus principiis* 10, §17). Nudo, o meglio vestito della sola luminosità della potenza divina, che in lui funge da sole interiore, egli possiede, anzitutto, la capacità di penetrare ogni cosa e di esserne penetrato<sup>660</sup>, ma anche di dominare ogni cosa, astri compresi (ivi 10, §20), con la sua immensa forza, finanche verbale. È poi salvo, grazie alla perfetta conoscenza di tutte le *Tincturen* e al fatto di incarnare una compiuta *Temperanz*, da qualsiasi influenza materiale esterna (*Mysterium Magnum* 16, §12), non patisce, ad esempio, né il caldo né il freddo (ivi, 16, §11; *De tribus principiis* 10, §18), in quanto tali attivi evidentemente solo dopo la "caduta" (*Epistolae theosophicae* 31, §9), e a maggior ragione non può ammalarsi o morire (*De triplici vita hominis* 7, §25); il suo corpo spirituale, infine, non è mai stanco, come dimostra il fatto che in lui non ci sia «sonno e nel suo animo nessuna notte» (*De tribus principiis* 10, §18) finché – quale conseguenza del peccato – la Sophia celeste non se ne allontana nell'etere (ivi 13, §8). Respira certamente, ma non l'aria come elemento materiale<sup>661</sup>, bensì il "soffio vivente" che Dio gli ha insufflato

659 «La ragione è tanto cieca da non intendere nulla della nascita eterna: nulla sa del paradiso, nulla sa del modo in cui Adamo lo ha abitato e come sia caduto, né che cosa sia la maledizione della terra. Se intendesse tali cose, le sarebbe manifesto l'intero processo. Non sussiste alcuna differenza tra l'eterna nascita in se stessa, il processo della reintegrazione dopo la caduta e il processo in cui i sapienti pervengono al *lapis philosophorum*: tutto è scaturito dalla nascita eterna e tutto deve andare incontro in uno stesso modo a una reintegrazione (*De signatura rerum* 7, §78).

660 «Come Dio signoreggia ogni cosa e tutto attraversa, insensibile alla cosa: così l'occulto uomo divino era in grado di penetrare e scrutare ogni cosa [...] avrebbe potuto spezzare delle rocce senza difficoltà» (*De incarnatione verbi* I 4, §7); inoltre, «con una parola avrebbe potuto spostare le montagne» (*De triplici vita hominis* 7, §25).

661 «Prendeva certamente il fiato dall'aria, lo traeva però dallo spirito dell'indistruttibilità, non mescolandosi con la qualità dello spirito di questo mondo» (*De tribus principiis* 10, §20).

(*Mysterium Magnum* 15, §§14 sgg.; *De electione gratiae* 5, §30), e che dell'aria come elemento è il nucleo nascosto<sup>662</sup>, così come apparentemente mangia, ma essendo privo di stomaco e intestino, e quindi non avendo bisogno di alcun cibo materiale, il suo mangiare dev'essere un nutrirsi "magico" e "celeste"<sup>663</sup>, limitato alla bocca, ove cioè «si trovavano i centri della separazione» (*De electione gratiae* 5, §34):

Non doveva mangiare nessuno dei frutti terreni, nei quali si trova la possibilità della distruzione. Doveva viceversa mangiare del frutto, ma nella bocca e non nel corpo. Infatti non aveva visceri, né questa grezza e tenebrosa carne, era perfetto in ogni cosa: era per lui che cresceva infatti il frutto paradisiaco che in seguito sparì quando egli stesso se ne andò dal paradiso (*De tribus principiiis* 10, §19).

I frutti inoltre erano buoni e la loro idoneità proveniva dall'elemento interno del paradiso; perciò Adamo poteva mangiare ogni frutto nella bocca, ma non (nel corpo) nella possibilità della distruzione: ciò non doveva accadere, perché il suo corpo avrebbe dovuto sussistere in eterno e restare in paradiso (ivi 15, §16).

Beve anche, ma non l'acqua materiale, bensì direttamente, e «dalla matrice celeste dell'acqua, dalla sorgente della vita eterna» (ivi 10, §20). In sintesi, l'alimentazione adamica esemplificherebbe perfettamente il principio (già paracelsiano) secondo cui «ogni spirito mangi[a] di ciò da cui trae la sua condizione originaria» (*Epistolae theosophicae* 46, §18), perché, laddove l'anima mortale si nutre dello *spiritus mundi*, degli astri e dei quattro elementi, l'anima vera ed eterna mangia invece del «Verbo santo ed essenziale di Dio» (*ibid.*)<sup>664</sup>: un contesto in cui s'inquadra per-

662 Benz (1937: 51). Un'idea la cui ultima potente manifestazione è rintracciabile in quella swedenborghiana di una respirazione interiore (tutt'uno con lo stato di amore e fede) dell'umanità antidiluviana (Corbin 1965: 97 e soprattutto n. 63).

663 E si ricordi che il mangiare spirituale è per Böhme il supremo *arcanum* (*De electione gratiae* 2, §30).

664 Un sistema di corrispondenze ulteriormente complicato dal seguente passo: «ogni proprietà dell'uomo che veramente si sia abbandonato [all'immagine e somiglianza con Dio; NdA] viene nutrita da ciò che le è uguale: 1) venendo il corpo dal *limus* della terra, è nutrito dalla terra; 2) il corpo dei sensi e della ragione, che è un *corpus* spirituale, è nutrito dal suo astro, a cui deve la sua condizione originaria; 3) ma l'anima è nutrita nel suo *principium* dal verbo e dall'essenza di Dio, dato che è venuta al corpo e vi è stata insufflata dal Verbo divino» (*De testamentis Christi* I 1, §14). Per un'interpretazione ispirata piuttosto dal lessico dell'alchimia cfr. invece *De signatura rerum* 14, §61.

fettamente la dottrina del corpo di Cristo come cibo spirituale necessario per la vita del corpo spirituale dell'uomo. Ora, questa assimilazione adamica dell'essenza delle cose<sup>665</sup>, garantita da una visione perenne e senza ostacoli (occhi privi di ciglia!) (*De tribus principiis* 10, §18), non comporterà anche una *cognitio* sensibile perfetta? Oppure, valorizzando i luoghi in cui Böhme, persuaso del *deficit* cognitivo comportato dall'innocenza angelica (*De electione gratiae* 9, §16; *De signatura rerum* 14, §31), rivendica la superiorità del corpo spirituale risorto (di Cristo e dell'uomo alla fine dei tempi), bisognerà forse escatologizzare radicalmente la perfezione sensibile (*De tribus principiis* 10, §17; *De electione gratiae* 9, §15)<sup>666</sup>?

Senza pretendere di risolvere questa (strutturale) ambiguità dell'opera böhmiiana, sarà il caso di sondare con maggiore attenzione alcune delle peculiarità di questa (ipotetica) protoestetica, cominciando dall'immaginazione (magica). A suggerircene natura e centralità è la riflessione böhmiiana sulla procreazione asessuata adamica, il fatto cioè che, grazie alla sua natura androgina, al suo essere un "uomo virginale" quale riflesso della Sapienza<sup>667</sup>, Adamo potrebbe generare – ma senza dolore, visto che la già ricordata penetrabilità esclude lacerazioni corporee – mediante una sua intima imitazione del modello divino (*De incarnatione verbi* I, 12, §3) che prende appunto il nome di "immaginazione", sarebbe cioè «il re originario di una specie umana che vive nella beatitudine del paradiso»<sup>668</sup>. Adamo era, infatti,

maschio e femmina prima della sua Eva: possedeva la tintura<sup>669</sup> e del fuoco e dell'acqua, ossia anima e spirito, e doveva così pure generare da sé un'imma-

665 Uno *status* di cui è traccia il fatto che anche l'uomo terreno, in fondo, «non desidera nutrirsi della natura grossolana dell'*ens* terreno, bensì della sua natura sottile o *quinta essentia*, desidera quella sua virtù vitale di cui anche in paradiso disponeva come cibo» (*De electione gratiae* 5, §7).

666 Deghaye (1994: 102).

667 Grunsky (1984<sup>2</sup>: 276 sgg.); Deghaye 1991, critico, però, circa la riduzione ad androgino della "vergine virile" böhmiiana.

668 Grunsky (1984<sup>2</sup>: 277).

669 «Specie di spirito guida che agisce in tutte le cose e che porta ognuna alla sua perfezione secondo il suo modo di essere», salvaguardando così, in quanto replica creaturale della *Sophia*, anche l'unità del mondo (Deghaye 1991: 225; 1994: 81, 84). Inesorabilmente intrecciata a quella di "olio" (Grunsky 1984<sup>2</sup>: 174-75), la nozione di tintura pervade tutta la *Theosophia revelata*, derivando molta della sua polivocità,

gine conforme a sé per mezzo della propria immaginazione e del proprio amore; e lo poteva fare senza lacerazione. [...] Avendo l'anima il potere di dare al corpo un'altra figura, ha avuto altresì il potere di generare da sé un ramo conforme alla propria natura: così Adamo avrebbe superato la prova (*Psychologia vera* 8, §§2-3).

Il superamento della “prova”, cui è sottoposto, consisterebbe dunque nella salvaguardia di questa capacità (*De tribus principiis* 15, §16), di questa “nascita magica” del corpo spirituale

---

come al solito, dal lessico antierudito se non rustico di cui Böhme si serve (Bayer 1977b). In prima istanza, e senza seguire qui la complessa etimologia speculativa che se ne dà (*Tabulae principiorum* 29), o reinterpretazioni successive che troppo debbono all’“età dell’arte” (per Hamberger 1844: 343, 59, ad esempio, la tintura materializza lo spirituale e quindi permette anche all’artista “estetico” di concretizzare l’idea dell’opera), si può dire che essa indichi, ormai svincolata dal significato cromatico, ciò che, mediando il divino e il creato nelle forme che può assumere nei tre regni (eterna, immutabile-mutevole, corrottabile) (*De tribus principiis* 15, §56), scinde il puro dall’impuro e fa verdeggiare lo spirito eterno nella sostanza mortale e tenebrosa (*Register* 43-44 e 364-68). Più analiticamente: come sostanza luminosa («fulgore nella tenebra»), che trasforma nel quinto spirito della *ewige Natur* la brama tenebrosa (morte) in desiderio espansivo-amoroso (vita), ergendosi a immagine della volontà divina e a vita di per sé infecunda della Sapienza (*De signatura rerum* 6, §3; 5, §21; *De tribus principiis* 4, §28; 12, §§27-28; *De electione gratiae* 3, §26; *Psychologia vera* I, §262; *Clavis* 118-19), essa si differenzia dando sviluppo, con diversa potenza, a tutte le “essenze” di cui è quindi la «vita naturale» (*De tribus principiis* 12, §26; *De triplici vita hominis* 4, §§18, 21, 22, 27; 5, §§5; 8, §§18-19; 13 §24; 9, §37). È in sintesi – ciò che più ci interessa – il crescere del corpo (desiderio->fuoco->tintura->sostanza) come pure dello «spirito dell’anima» (*Psychologia vera* 7, §11; *De triplici vita hominis* 8, §34), perché, nella sua funzione onnitutturale prelapsaria (paradisiaca), è la forza spettante al corpo luminoso della settima *Gestalt*, all’«elemento sacro o puro» (*Clavis* §§94-95, 125). Una forza perfettamente nota all’uomo originario e invece con la caduta indebolitasi e fattasi umbratile nella materia (quali miracoli se invece fosse manifesta!; *Clavis specialis* 119), tanto da possedere ora quella duplicità onto-assiologica per cui può essere la più nobile ma anche la più velenosa delle sostanze (*De signatura rerum* 6, §28). Ma siccome nulla nel mondo è del tutto privo di tintura, cioè di qualcosa di positivo (“perla”), si può dire che sia insieme la cosa più occulta e più palese (*De tribus principiis* 13, §24), per i pochi anche qualcosa che si può trasferire in chi ne sia privo con vantaggi religiosi e terapeutici (*De signatura rerum* 7, §§53-54; 9, §32 ecc.) e con cui si possono trasmutare i metalli (*De triplici vita hominis* 4, §23; *De signatura rerum* 12, §26). Se ne può abusare (*fascinatio diabolica*) o fare il giusto uso nell’unione quasi androgina che presiede alla procreazione (*De tribus principiis* 13, §37; *De incarnatione verbi* I 6, §10; *Mysterium magnum* 18, §§2, 14; *Antistifelius* 388), nonché nell’uso dell’intelletto che governa animo e sensi (*De tribus principiis* 12, §24), ma la sua presenza piena (e la sua promessa) è ora assicurata unicamente dal corpo spirituale di Cristo (*Mysterium magnum* 52, §8). Sulla tintura tornare-mo parlando di Oetingen (cfr. *infra* III, 4.4.3).



non attraverso una particolare fuoriuscita dal corpo di Adamo come accade oggi, bensì alla maniera in cui il sole illumina l'acqua senza lacerarla; così il corpo spirituale sarebbe fuoriuscito nella sua nascita, diventando in tale fuoriuscita sostanziale senza alcuna fatica né sforzo; ciò sarebbe avvenuto in una grande gioia e benessere, alla maniera in cui i due semi del maschile e del femminile nella loro *Conjunction* generano una scena piena di gioia (*Mysterium Magnum* 18, §10).

Generare dall'interno, dal proprio centro, il corpo spirituale a propria immagine: è dunque questa la virtù dell'immaginazione (transitiva) *adamica*<sup>670</sup> – il cui miglior “simbolo”, in senso forte, è la crescita vegetale<sup>671</sup> –, prima che il desiderio di «generarsi in un *centrum* diverso, nel piacere di questo mondo» (*De tribus principiis* 10, §4), e cioè di eteroimmaginarsi nel molteplice del mondo anziché nell'unità divina e per esperienza personale anziché per mano di Dio, portasse alla dissociazione delle virtù ancora unite nell'uomo originario, e con ciò alla caduta. Questa, allora, coincide non tanto con il mangiare effettivo del frutto proibito, quanto col sonno, segno inconfondibile del venir meno dell'eterna intuizione centrale delle cose nel loro archetipo divino, e, corrispettivamente, della vittoria delle forze del mondo<sup>672</sup>, del divenire (con termine paracelsiano) *cagastrisch*, o astrologicamente negativo<sup>673</sup>. Passato col sonno dall'eternità al tempo e dalla pienezza alla solitudine, ma anche evitata così la ribellione satanica (essendo il sonno pur sempre un venir meno dell'egoità), egli si scopre servo di molti padroni, per esempio di quegli stessi astri ed elementi che prima invece signoreggiava; si sente ormai costretto, separatosi dalla sposa celeste (Eva interiore o Sophia celeste), a cercare una soddisfazione e pienezza androgina nella nuova realtà causata dalla differenziazione sessuale (l'Eva terrena)<sup>674</sup>. Ma ormai la perfezione è perduta, e

670 Per maggiori dettagli sull'immaginazione in Böhme rinviamo a Griffero (2003: 9-22).

671 Cuniberto (2000: 138 sgg.).

672 «Il sonno non è che una vittoria» (*De tribus principiis* 12, §19). «Nel suo sonno Adamo aveva assunto una diversa immagine, perché Dio aveva posto in lui lo spirito di questo mondo, che diede spossatezza alla Tinctur di Adamo fino a farlo dormire. Prima di dormire Adamo aveva una figura angelica, e dopo il sonno ebbe invece carne e sangue» (ivi 17, §§32-33).

673 Grunsky (1984<sup>2</sup>: 279).

674 Secondo Deghaye (1991, *passim*), con la perfezione della vergine virile (della Sophia come dell'Adamo celeste) Böhme non penserebbe a una natura androgina, ma all'unione dell'essere maschile con la Sapienza.

l'Eva terrena, rovesciando la situazione originaria caratterizzata da un procreare magico basato sulla ripetizione infinita del modello, non fa che alimentare e moltiplicare la tragedia del peccato, da un lato suscitando un'inevitabile vergogna per la perduta unità originaria e per la corporeità<sup>675</sup>, dall'altro ponendo le condizioni, col mangiare carnale che rende definitivamente tale anche il corpo dei protogenitori, perché la caduta fino a quel momento solo potenziale passi all'atto.

Anziché inseguire ulteriormente l'idea del corpo androgino-spirituale di Adamo, e quindi, almeno in parte, anche dell'umanità risorta, nello sviluppo della teosofia successiva a Böhme<sup>676</sup>, tematizziamo ora la qualifica di "spirituale". Tale può dirsi, in senso proprio, unicamente il corpo celato (e totalmente diverso) dal corpo grossolano e generato dalla grazia nell'eletto tramite una sorta di seconda nascita<sup>677</sup>, finalizzata a quella stessa sostanza intermedia<sup>678</sup> che abbiamo visto "interporsi" tra la pura divinità e il mondo creato, ossia al mondo archetipico o "natura eterna" che scaturisce dall'infinito-ciclico ritmo settenario delle *Gestalten*. Che parli di questa veste paradisiaca, di cui Dio con la prima creazione si ricopre e che elegge a propria dimora quale autentica "materia ultima" rispetto a quella tenebrosa originaria del divenire intradivino, nei termini di una natura eterna-perfetta o anima eterna – essendo l'anima un corpo sottile rispetto al corpo mortale e un corpo comunque sostanziale rispetto al puro spirito –, oppure di carne celeste in quanto perfetto ricettacolo dello spirito, Böhme vi si riferisce come all'*Element* perfettamente trasparente-cristallino celato nei quattro elementi tradizionali che ne derivano; come a un Paradiso angelico<sup>679</sup>, destinato sì a ridiventare visibile alla fine dei tempi,

---

675 Solo per quella divenuta difettosa perché sessuale, s'intende, definita anche "animale" e "mostruosa", larvale (anche proprio nel senso della sua provvisorietà "biologica": cfr. Cuniberto 2000: 278, n. 16) –, "coperta" solo da Cristo, il quale come secondo Adamo e primo resuscitato funge dunque da modello corporeo non meno che morale del ritorno dalla corporeità materiale a quella spirituale adamica.

676 Assolve egregiamente questo scopo l'antologia di Benz 1955b, che dai Filadelfi inglesi giunge sino a Berdiaev.

677 Secondo l'idea già paracelsiana che i pensieri e le immagini siano germi destinati a creare anche un corpo, nella fattispecie che sia la fede a trasformare gli uomini nel corpo spirituale promesso, analogamente a come la volontà desiderante converte Dio in una sostanza (Deghaye 1985: 78).

678 Scontata tutta l'ambiguità logico-ontologica che grava sul concetto di "sostanza" fin dai tempi di Aristotele (sostanza come esistenza reale-individuale e/o come essenza rispetto agli accidenti) (King 1978: 48-51).

679 E gli angeli altro non sarebbero che i pensieri di Dio incarnati nella carne celeste

ma, propriamente, pur celandosi all'uomo postlapsario, sempre presente accanto a questo mondo e in attesa di una propria rivivificazione (*Psychologia vera* 40, §1). In forza della riattivazione di questo *Element*, il "corpo ritrovato" sarà dunque androgino<sup>680</sup>, visto che replica l'androginità con cui il microcosmico uomo archetipo<sup>681</sup> a sua volta replica l'universo come corpo di Dio (*De triplici vita hominis* 6, §§48-49; *Aurora* 25, §22); sarà glorioso (in senso paolino) anche per questa ragione<sup>682</sup>, colmo di non meglio determinati «bellezza, gioia e piacere» (*Mysterium Magnum* 18, §12), nonché di conoscenza (*De tribus principiis*, 10, §17), in breve in possesso della versione perfezionata-essenziale di tutte le proprietà del corpo terrestre (carne e sangue compresi, e, se avrà gambe, le avrà non rozze come le attuali!) (ivi 10, §21; *De triplici vita hominis* 7, §25)<sup>683</sup>. Ora, se la perfezione androgina e corporeo-spirituale della resurrezione, a tutti promessa nella fede, ripristina quella paradisiaca data per l'eternità all'uomo originario, deve però anche perfezionarla, risultando, nel corpo cristallino-glorioso, assolutamente garantita da nuove "cadute"<sup>684</sup>. Il grossolano corpo esteriore-elementare, "seminato" con la morte, svilupperà finalmente quella «buona virtù sottile» che gli è immanente e che, nella sua origine divina, presiede a ogni virtù positiva del corpo.

Questa forza buona del corpo mortale deve ritornare, acquisite proprietà materiali di maggiore bellezza, trasparenza e cristallinità, alla carne e al san-

---

(Deghaye 1985: 47).

680 Adamo è «nudo e tuttavia vestito con la massima gloria, come con il paradiso, un'immagine bellissima, piena di luce e cristallina, né maschio né femmina ma entrambe le cose» (*De electione gratiae* 5, §35).

681 Disceso dal connubio androgino tra il principio femminile e luminoso della Sophia celeste e il principio igneo e maschile (*Mysterium Magnum* 18, §2).

682 Benz (1937: 46).

683 «In Adamo vi erano due essenze fisse e costanti, ossia il corpo spirituale dell'essenza d'amore del cielo interno, che era il tempio di Dio, e il corpo esterno come *Limus* della terra, che dell'interno corpo spirituale è l'involucro e la dimora e che non si manifestava in alcun modo secondo la vanità della terra; era infatti un *Limus*, un estratto della parte buona della terra, ossia della parte della terra che al giudizio universale dev'essere separata dalla vanità della maledizione e dalla corruzione diabolica. Queste due essenze, quella interna e celeste e quella esterna e celeste erano sposate l'una all'altra e accolte in un *Corpus* [...] L'interno ama l'esterno come sua manifestazione e sensibilità, mentre l'esterno ama l'interno come sua suprema dolcezza e regno di gioia, come sua nobile perla e amatissima consorte, e non erano due corpi, bensì uno soltanto con due essenze (*Mysterium Magnum*, 18, §§7-8).

684 Grunsky (1984<sup>2</sup>: 291).

gue spirituali, conservandosi e vivendo in eterno [...], allora la terra diventerà anch'essa cristallina, e la luce divina risplenderà in ogni essere. [...] Del mondo resteranno solo il tipo e la forma celesti e cristallini, per cui anche dell'uomo resterà solo ciò che è terra spirituale, poiché sarà uguale al mondo spirituale che è ancora celato (*Christosophia* V, De vita mentali, §§46-47).

In breve, le nature risorte, pur salvaguardando l'individualità (ivi, §49), saranno integralmente spirituali, angeliche, ma pur sempre corporee: «sono vergini e seguono Dio e l'Agnello; sono uguali agli angeli di Dio, ma non puri spiriti come gli angeli, avranno bensì dei corpi celesti all'interno dei quali risiede il corpo spirituale angelico» (*Mysterium Magnum* 18, §3).

La domanda, già posta a Paracelso, va ora posta, e non meno bruscamente, anche a Böhme: quanti corpi ci sono? In prima approssimazione, tre già nell'uomo: a) un corpo spirituale e luminoso (interno), che gli spetta solo nel momento della “nuova nascita”<sup>685</sup>, accanto a due corpi esterni definiti, con un paracelsismo tutto sommato abbastanza ortodosso, come b) il corpo astrale e c) il corpo elementale, entrambi “esistenti” solo in senso improprio, essendo l'esito esclusivamente di un «effetto di prospettiva», della «deviazione prospettica o immaginativa che genera il corpo esterno come tale»<sup>686</sup>. Pur superiore per “sottigliezza” al corpo elementare, il corpo astrale, infatti, non è totalmente altro dalla fisicità decaduta, non sopprime cioè la «collera» e la nascita angosciosa (*Aurora* 24, §44), come dimostrano la sua solo relativa sopravvivenza *post mortem* (*De signatura rerum* 6, §24), quasi fosse «un'appendice desiderante», un *revelant* o corpo psichico residuale<sup>687</sup>, e la sua non meno (solo) relativa capacità di riflettere la purezza divina. In breve, il corpo astrale differisce dal corpo spirituale nella stessa misura in cui una vita impura e irretita nell'individualità e temporalità differisce da una vita pura libera da ogni vincolo egoico-temporale. Se confrontati con la corporeità spirituale, i due corpi esterni (astrale ed elementale) esibiscono, in ultima analisi, uno statuto fantasmatico-illusorio, larvale, erroneamente confuso (almeno in

685 Che sarebbe poi anche il fine della lettura stessa della teosofia böhmiiana, ossia del “lavoro” teosofico-iniziatico. «Lo scopo della lettura non può essere la pura comprensione del senso ma è la “nuova nascita”, la nascita del “nuovo corpo” sotto l'involucro illusorio dell'io», e cioè l'estinzione dell'io (Cuniberto 2000: 68, 72).

686 Cuniberto (1997: 88).

687 Ivi: 90-91.

parte) già dal magnetismo settecentesco, e poi (certamente) dallo spiritismo ottocentesco, con la sfera propriamente spirituale-risorta<sup>688</sup>.

### 17.3 *Linguae e signaturae come materia spirituale*

Non può dirsi estranea al nostro tema neppure la dottrina böhmiana del linguaggio, perfettamente coerente con una cosmogonia centrata sul *fiat* divino e tutt'altro che un "masso erratico"<sup>689</sup>. Essa valorizza un intreccio che vede il protoplasta nominare tutte le creature «secondo la loro essenza, forma e proprietà» (*Mysterium magnum* 19, §22), in virtù tanto di una «conoscenza perfettissima di tutte le cose» (*Aurora* 20, §90), ottenuta tramite una decifrazione linguisticamente mediata dei misteri divini che vi sono insiti, quanto di una lingua perfetta accessibile solo agli illuminati, ai quali fornisce così una legittimazione carismatica suprema, non da ultimo rispetto alla propria lingua nazionale<sup>690</sup>. Per quanto sia divenuta incomprendibile alla percezione solo esteriore dell'umanità, e risulti comunque difficilmente comunicabile, tanto più per iscritto, ai non illuminati (*Epistolae theosophicae* 28, §11), tale lingua originaria risulta, quanto meno in linea di principio, parzialmente attivabile in tutti gli uomini capaci di una comprensione non solo esteriore. «L'uomo ha quindi ricevuto dal verbo invisibile di Dio il potere di pronunciarlo nuovamente, di esprimere cioè il verbo occulto della scienza divina in costrutti articolati» (*Mysterium magnum* Vorrede, §6), ragion per cui la glossolalia (o xeno-

688 Ivi: 96-103.

689 Per le possibili fonti cfr. Kayser (1930: 551, 554, 557). Riprendiamo qui considerazioni esposte in Griffiero (1999c: 165-69), a cui rimandiamo per ulteriori dettagli e, soprattutto, per un inquadramento (anche bibliografico) nella disputa sulla lingua perfetta.

690 «Parlando per la prima volta, infatti, Adamo diede un nome a ogni creatura a seconda delle qualità che possiede e delle forze che vi sono insite: si tratta appunto della lingua della natura nella sua totalità e che tuttavia non tutti conoscono, essendo un enigma, un *mysterium* che a me per grazia divina è stato rivelato» (*Aurora* 20, §91); mi è cioè «stata dischiusa la *Natur-Sprache*, in modo che potessi comprendere nella mia lingua materna i più elevati misteri» (*Epistolae theosophicae* 10, §29). Siamo qui di fronte a un cambiamento di paradigma difficilmente sopravvalutabile rispetto alle mistiche linguistiche precedenti: la lingua originaria non è più una qualche lingua antica, possibilmente ignota e quindi, sulla scorta di una mai spenta teologia negativa, ritenuta più efficace appunto in ragione del suo carattere esotico e al limite asemantico (gli eterni abracadabra e l'effetto placebo di molte pseudo-spiegazioni), bensì una sorta di struttura profonda rintracciabile all'interno delle settantadue lingue storiche (e, per Böhme, soprattutto del tedesco, ovviamente).

glossia) pentecostale equivale, appunto, al ripristino della lingua adamica (*Mysterium magnum* 36, §7), detto altrimenti del «verbo divino che agisce all'interno delle cose nella sfera dell'acustica umana»<sup>691</sup>. Vista l'identificazione tra storia del linguaggio e storia della salvezza, Böhme crede possibile risalire dalla polverizzazione storica delle lingue (che coincida con la "confusione" babelica o già col peccato adamico; ivi 35, §12 e 36, §§75 sgg.) alla loro comune base naturale<sup>692</sup>, tanto interspecifica da trovarsi intatta perfino nel linguaggio animale (ivi 35, §59), sottolineando, però, che le lingue storiche cessano di far trasparire tale base (ovviamente sempre e solo nel loro modo specifico) solo quando si riducono a meri strumenti esteriori. La speculazione böhmiana sulla *Natursprache* non è, allora, che una variante del più generale programma "ermeneutico" che, certo, antepone il senso interno a quello esterno<sup>693</sup>, ma che mai sconfinava in quella tendenza apofatica per la quale non sono più le categorie linguistiche ma quelle interiori a garantire il nesso col cosmo<sup>694</sup>, in quell'indirizzo mistico cui si può senz'altro attribuire una torsione interioristica e spiritualistica<sup>695</sup>, perciò intimamente anti-"estetica", della ubiqua metaforica del "libro". Questa anti-estetica trascendenza dello spirito rispetto alla materia, fatta valere, secondo una ben precisa retorica dell'antiretorica<sup>696</sup>, contro chi confonderebbero i segni con le cose stesse, è relativamente estranea alle corde di Böhme e del böhmismo successivo, attenti soprattutto a enfatizzare il carattere rivelativo del sensibile, del corpo non più che della lingua, a ovviare al verbalismo dell'epoca ridando "corpo" alle parole.

La dottrina, come si vede, dipende del tutto dal mito cristiano (in specie giovanneo) della cosmogenesi linguistica: infatti, così com'è nel suono

---

691 Kayser (1930: 523).

692 «Quando le virtù rientravano nel tronco di un'unica proprietà, gli uomini comprendevano la lingua naturale, a cui appartenevano tutte le lingue. Quando però questo stesso albero dell'unica e medesima lingua si frantumò nelle sue proprietà e virtù [...] la radice della natura divenne opaca e sbiadita» (*Mysterium magnum* 35, §12).

693 «I nostri dotti si fanno chiamare *Doctores* e maestri, eppure nessuno comprende la propria lingua materna [...] né che cosa sia la parola nel suo *sensus*. Donde i litigi e i conflitti concernenti Dio e la sua volontà» (*Mysterium magnum* 35, §61).

694 Ad esempio Sebastian Franck, Caspar Schwenckfeldt, Valentin Weigel, Johann Arndt (Klein 1992: 161-84, in specie 173).

695 Esemplata su *2Cor* 3, 2-6 e su un'interpretazione non acustica della *fides ex auditu* (*Rm* 10, 17).

696 Klein (1992: 183).

o «mercurio» che la differenziazione intradivina avvia un dinamismo cosmico tuttora operativo (*Aurora* 6, §§2-3), così pure è naturale che sia nel suono (*Schall, Hall, Ton, Klang, Stimme*) – il sesto degli spiriti sorgivi divini (ivi 10, §1), già di per sé allusivo, nella sua duplicità fonetico-semanticamente (il sensibile come portatore del non-sensibile), rispetto a una dimensione corporeo-spirituale – che l'uomo ricapitola il processo genesiaco (ivi 4, §§14-15), «dà l'essere al mondo attraverso la parola», essendo il nominare un «ricreare l'essenza delle cose mediante la parola dell'uomo a partire dalla materia data dalle qualità specifiche dell'uomo»<sup>697</sup>. A patto, ovviamente, che ciò accada in una lingua verace (*De tribus principiiis* 15, §47), e cioè capace di rispecchiare e incarnare l'essenza del suo correlato ontologico (*Mysterium magnum* 35, §56), e che a riceverla sia un interprete spiritualmente in grado di cogliere la dimensione celeste cui solo simbolicamente rinvia la lingua materiale<sup>698</sup>. Il fatto che questo modello comunicativo-linguistico, posto a capo dell'intera creazione<sup>699</sup>, non costituisca affatto un'anticipazione del contemporaneo *linguistic turn*, emerge con chiarezza proprio dal rilievo che vi hanno il recupero delle componenti fisico-corporee del linguaggio e il nesso col fenomeno assolutamente sensibile, dunque “estetico”, della *signatura rerum*. È, infatti, rivelando le virtù divine insite nelle cose mediante un “suono” idoneo<sup>700</sup>, qualcosa di estremamente materiale, dunque, che la lingua adamica mette

697 Benz (1974: 521-22). «Lo spirito dà infatti un nome a ogni cosa, così come questa si trova nella nascita e quale al principio si è formata nella creazione; altrettanto le dà forma la nostra bocca: così come è stata generata dall'eterna essenza e ha preso sostanza, così anche la parola dell'uomo prende forma, qualità e figura fuoriuscendo dal *centrum* dello spirito [...] esso [lo spirito] dà forma con la bocca al nome di una cosa, quale la cosa è divenuta nella creazione» (*De triplici vita hominis* 6, §§2-3).

698 «Sebbene sia costretto a ricorrere a una lingua terrena, essa sottende però una vera e propria intelligenza celeste, di cui io non posso né scrivere né parlare nel quadro della mia origine più esteriore» (*Aurora* 19, § 53).

699 «Dio ha raccolto ogni cosa nel suo Verbo esprimendola in una forma, così come la volontà si è raccolta nel desiderio. Ciò che è stato espresso è una copia di colui che lo esprime e ha a sua volta il parlare in sé; questo stesso parlare è il germe di un'altra configurazione conforme alla prima: entrambe agiscono quindi alla maniera del parlante e del parlato» (*De signatura rerum* 13, §2).

700 «Quando egli vede una certa cosa, gli dà il nome a seconda della sua qualità; così facendo, egli deve però anche strutturarsi in una qualche forma, e quindi prodursi in un proprio suono che sia come quello in cui si produce la cosa a cui vuole dare un nome: sta in ciò il luogo germinale dell'intelligenza complessiva della divinità» (*Aurora* 19, §76).

in gioco l'intera sensibilità, funzionalizzando all'auscultazione spirituale dei fenomeni naturali<sup>701</sup> la normale dotazione sensoriale, che così risulta spiritualmente potenziata<sup>702</sup>. Una spia evidente di questa sfumatura corporeo-estetica è data, altresì, dalla definizione della lingua naturale come «lingua dei sensi» (*sensualische Zunge*), ossia, ma senza contraddizione nel quadro di una ripresa della dottrina dei “sensi spirituali”<sup>703</sup>, come “lingua mentale”, morta in Adamo e prigioniera nell'Anticristo, ma ripristinabile attraverso la prassi implicitamente cabbalistica della reimmersione negli “spiriti delle lettere”. Tale prassi, resa possibile dal Cristo risorto, «schiude all'interno della lingua sensistica tutti i tesori della Sapienza celeste» (*Mysterium magnum* 36; §75), nella cui ritrovata affinità con la lingua originaria sarebbe tra l'altro ravvisabile un incontrovertibile segnale chiliastico. Non si tratta tanto, genericamente, di esercizi etimologici o onomatopeici, quanto di associazioni sonore in cui i suoni delle singole lettere esprimono qualità metafisiche delle cose, riproducendo dunque, in ultima analisi, l'uguale con l'uguale<sup>704</sup>; oppure dell'enfaticizzazione del valore simbolico della forma esterna di parole e lettere (ad esempio della “T” rispetto alla croce), o ancora, più in generale, dell'articolazione con cui lingua e bocca, producendo un suono, imiterebbero fisicamente il valore semantico della parola corrispondente<sup>705</sup>, riuscendo in qualche modo a replicare l'atto di creazione del Verbo, in specie la genesi del mondo nell'intreccio delle sette “qualità”. Questa fisiologia e alchimia dei suoni linguistici, intenta a rintracciare le qualità spirituali-sonore con cui Dio ha dato vita alla *ewige Natur*<sup>706</sup>, rinvia ovviamente il perfetto ripristino della lingua e della conoscenza adamica alla condizione gloriosa del “mondo spirituale”, ove, «per mezzo della lingua dei sensi, tutti gli spiri-

701 Compensando, così, l'inaccessibilità linguistica del *deus absconditus* (Klein 1992: 205; Schäublin 1963: 99-102).

702 «Così come lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, e tutto articola e affina, facendo in modo che il Padre si esprima nel Verbo, così pure la lingua affina e articola quello che i cinque sensi nella testa suggeriscono attraverso il cuore alla lingua, in tal modo lo spirito fuoriesce dalla lingua mediante il *mercurius* ovvero il suono, giungendo nel luogo deliberato dalla volontà dei cinque sensi e allestendo la cosa» (*Aurora* 6, §9).

703 Griffero (1999c: 189-97).

704 Benz (1974: 529). Si veda, ad esempio, il nesso tra “fel” in *Teufel* e il *Fall* di Lucifero (*Aurora* 14, §26).

705 Cfr. Benz (1974: 538-47).

706 Klein (1992: 215, 211).



ti comunicano tra di loro, non avendo bisogno di alcun altro linguaggio se non di questa che è la *Natur-Sprache*» (*Mysterium magnum* 35, §60), ma fin d'ora è esercitabile solo perché il suo materiale non è mera corporeità opaca ma corporeità spirituale.

Ciò che vale per la linguistica sottile, ossia la presenza di una corporeità spirituale, vale in Böhme, però, anche per la fisiognomica sottile. Nella natura stessa, in quella sua molteplicità pretassonomica percepibile dal teosofo già nel semplice “passeggiare”, si schiude «l'altamente enigmatica ma indissolubile inerenza dei due [di corpo e spirito; NdA], la presenza nascosta dello spirituale nel corporeo, del corporeo nello spirituale, il trasparire della figura spirituale nella forma corporea, la concretizzazione della vita spirituale nella carne»<sup>707</sup>. Qui si situa la torsione (per così dire) mistico-estetica del concetto di *signatura*, ricorrente in tutto il Paracelsismo europeo: se ogni creatura corporea manifesta esternamente la sua forma spirituale o essenza, chi voglia conoscere il fondamento dell'essere non deve, a differenza di Agostino, appagarsi del proprio mondo interiore, ma volgersi appunto alla variopinta realtà esterna della natura, per scoprirvi una vera e propria fisiognomica sacra<sup>708</sup>; deve conoscere, cioè, *dalle signaturae* tutte le proprietà dello spirito (*De triplici vita hominis* 4, §36; 5, §53) e *delle signaturae* la condizione non solo statica ma anche dinamica, vale a dire non solo la forma attuale in quanto indice di una fisionomia interna, bensì anche ciò che nella sua presenza rinvia a fisionomie passate<sup>709</sup> e, perché no, anche future, giusta una proiezione teleologica indispensabile in un cosmo creato in cui la forma esterna di ogni cosa, in quanto è un “terminale” dei sette spiriti divini (ciascuno dei quali mira a corporizzarsi, come si è visto, grazie alla retroazione del settimo), «rivela la sua essenza, il modo in cui è divenuta e come sarà in futuro; indica e manifesta tutti i gradi della sua evoluzione»<sup>710</sup>.

707 Benz (1977a: 506, 460).

708 «Il corpo di tutte le cose e di tutti gli esseri altro non è che una Signatur o un involucro secondo lo spirito»; «ogni corpo è in sé un essere muto e come inerte; è solo una manifestazione dello spirito che è nel corpo: lo spirito impronta il corpo: ciò che è lo spirito nell'agire incomprendibile, lo è il corpo nell'agire comprendibile e percepibile» (*De signatura rerum* 13, §1; 3, §23).

709 Allo sviluppo precedente, ad esempio, ossia alla corporizzazione come esito di una cooperazione e/o di un conflitto delle sette forme, dalla cui diversa prevalenza discendono appunto le differenze (*Aurora* 8, §§ 48-62).

710 Benz (1977a: 506).

L'immediatezza estetica diviene allora qui, bandita ogni casualità formale nel suo oggetto, una via d'accesso all'archeologia e all'escatologia, soprattutto degli enti naturali<sup>711</sup>, conosciuti "centralmente" da un uomo (Böhme appunto) tornato in possesso della medesima perspicacia divina con cui Adamo poteva «scrutare il cuore di ogni cosa» (*De tribus principis* 10, §17)<sup>712</sup>.

Anche la dottrina delle *signaturae* conferma, se ancora ce ne fosse bisogno, l'indiscutibile valorizzazione böhmiana della corporeità (spirituale) della natura<sup>713</sup>, nella quale si esprimerebbe l'«anima» di Dio (*Aurora* 18, §24), ivi articolandosi in forze molteplici e perfino antitetich. Anche in questo caso non è concessa alcuna autonomia al puro spirito: né rispetto all'anima, che ha «la forma del corpo nella sua specifica figura spirituale» (*De tribus principis* 4, §17), in quanto la *Tinctur* da cui è cinta, e che costituisce la replica creaturale (secondo corpo di Dio) dell'increata vergine Sophia (primo corpo di Dio)<sup>714</sup>, è appunto sia corpo sia spirito (*spiritus rector*) (*Psychologia vera*, 7), è anzi la corporeità più sottile che si dia nella natura e come tale una «variante teosofica dell'incarnazione di

711 Si veda la predilezione per esempi tratti dal mondo vegetale e correlati ai pianeti e alle loro proprietà (*Signatura rerum* 8, §40).

712 Pare, infatti, che, all'indomani della propria "rinascita", Böhme potesse «scrutare in un certo senso il cuore e la natura più intima di tutti gli enti creati per mezzo delle signaturae impresse, ossia delle figure, dei lineamenti e dei colori» (Franckenberg 1730: §11). La via mistica non è, quindi, disgiunta dalla più complessiva speculazione sulla realtà come automanifestazione ("espressione") di Dio attraverso il mondo visibile quale sua *macrosignatura* (Bianchi 1987: 135).

713 Più esattamente: della natura celeste e non terrena, delle «acque superiori» ovvero dell'«elemento santo e puro» (settima forma dell'eterna natura, ovvero paradiso e corpo celeste perduto da Adamo) in quanto separato dai quattro elementi e pur tuttavia loro immanente come *quinta essentia* (*Mysterium magnum* 10, §§52-53). Cfr. Deghaye (1994: 91).

714 Böhme non identifica la Sofia celeste con Maria (che della prima è piuttosto il recipiente), perché in tal caso la redenzione non sarebbe veramente reale-corporea. Solo l'aperto accoglimento dello spirito divino è ciò che sancisce l'esemplarità di Maria (Ingen 1994: 161), che mostra così di non essere se non il passivo strumento della rivelazione divina, analogo (anche se inferiore per purezza di natura riflettente) in ciò alla Sophia celeste, incontaminato «riflesso del Centrum divino [...], specchio della divinità, in cui lo spirito di Dio contempla se stesso» (*De incarnatione verbi* I 1, §12): così come in Maria (pur solo terrena), infatti, muore l'elemento terreno e vive quello igneo-celeste, così accade che l'uomo si rigeneri grazie all'accendersi del medesimo fuoco all'interno della propria anima, in virtù cioè del fatto che la «tintura d'amore dell'uomo afferra la tintura d'amore di Dio» (ivi I 13, §9).

715 Deghaye (1994: 82).

Dio»<sup>715</sup>; né rispetto alla divinità, il cui cielo o elemento sacro è infatti pur sempre un corpo («dell'anima» o «della vita») (*De tribus principiis* 19, §11; *Aurora* 22, §77), anzi la «sostanza corporea del suo spirito» (*Libri apologetici* II, 232), in assenza della quale, come si è già detto, la «pura divinità» equivarrebbe a un «nulla» (*De signatura rerum* 6, §§1-8; *De tribus principiis* Vorrede, §13), a un *Ungrund* privo di sostanza (*De incarnatione verbi* I 3, §3). Sebbene solo alla fine del suo processo la natura divenga, nel corpo di luce dell'uomo e nel «mare cristallino» cui pone capo il Giudizio (*Psychologia vera* 40, §§2-4), il corpo o tempio di Dio – un'autentica anticipazione della formula oetingeriana della corporeità come “fine delle opere di Dio”<sup>716</sup> –, si può dire che qui la fine del processo, che è insieme storia cosmica e storia dell'anima individuale, risulti identica al suo inizio, in quanto la corporeità perfetta della settima forma è sia al principio sia alla fine dei tempi, ma anche, in un certo senso, *nel* tempo, giacché, per quanto la vera corporeità sia calata nel mondo interno, il distacco della böhmanica teologia della corporeità da qualsivoglia docetismo si misura proprio nel fatto che la corporeità visibile<sup>717</sup> è pur sempre necessaria. Lo è la scrittura stessa di Böhme<sup>718</sup> rispetto ai misteri che intende rivelare<sup>719</sup>, così come lo è, più in generale, la “lettera” per la conoscenza del senso, e perfino il male (la sua percezione concreta) per chi pretende di sapere che cosa sia il bene. In Böhme, infatti, «conoscenza significa conoscenza *sensibile*: l'intelligenza nasce dai sensi. La vita sensibile si risveglia con la percezione di un contrasto [...] La *philosophia sacra* di Böhme non è una filosofia nel senso della razionalità moderna. Poggia su una psicologia empirica, che viene innalzata al rango di teolo-

716 Con cui Böhme pensa – s'intende – unicamente alla corporeità incorruttibile, ove «il fluire del tempo viene fissato nella rappresentazione spaziale del corpo» (ivi: 94) e l'unità dell'armonia subentra alla disarmonia della successione.

717 Sia il libro della natura come *Gleichniß* del mondo paradisiaco, sia quel “libro nel libro” che è l'uomo e sulla cui autosufficienza ermeneutica Böhme insiste (*De tribus principiis* 5, §18; *De triplici vita hominis* 6, §1; *Aurora* 19, §§11, 13; *Epistolae theosophicae* 10, §3; 12, §§8, 14-15; *Libri apologetici* II, 298; *Mysterium magnum* 68, §42; *De signatura rerum* 3, §7).

718 «Noi non vogliamo qui scrivere nulla che sia come una parabola, bensì che sia assolutamente chiaro come il sole» (*De signatura rerum* 11, §6).

719 Come simbolo dell'invisibile, ossia come concretezza intuitiva piuttosto che come rinvio figurato: è dunque qualcosa di più dell'"analogia strutturale" supposta da Rusterholz S. (1994: 140).

720 Deghaye (1994: 101).

gia»<sup>720</sup>, nonché – bisognerebbe aggiungere – su una filosofia mistica della natura aperta appunto all’“esperienza”<sup>721</sup> della stessa, nella fattispecie del suo *Grund*, senza con ciò essere necessariamente paganeggiante (*Mysterium magnum* 68, §§7-8). Non stupisce, allora, l’interpretazione in termini, potremmo dire, linguistico-musicali delle *signaturae*, del processo per cui la “parola parlante” si riflette nella “parola parlata” (*De signatura rerum* 13, §§2 sg.; *Mysterium magnum* 71, §§15-16), manifestandosi anzitutto in ciò che Böhme definisce il “terzo principio”, nel quale vengono fatti rientrare la natura e il linguaggio nonché le loro più significative realizzazioni, vale a dire Cristo, Adamo, l’uomo comune e in generale tutte le creature intese come “parola coagulata”<sup>722</sup>.

Posto, allora, che il mondo intero si presenti come «materia linguistica, materiale con cui il linguaggio fa conoscere in che modo il parlare vi si sia oggettivato»<sup>723</sup>, e ricordato, inoltre, che il contesto (indistintamente teosofico ed ermeneutico) è pur sempre quello che suppone un’analogia tra macro- e microcosmo<sup>724</sup>, ravvisando nella comune matrice degli uomini la garanzia non solo di un possibile influsso “morale”, ma anche di un’interazione comunicativa priva di opacità (tra uomo e uomo ma anche tra uomo e cosa)<sup>725</sup> – per la cui espressione, tra l’altro, si evoca una metafo-

721 Certo né scientifico-sperimentale in senso proprio, né alchemica nel senso strettamente materiale del termine (*Aurora* 22, §105), anche, se, come a giusto titolo osserva Rusterholz S. (1994: 136 sgg.), Böhme non fu certo estraneo al fascino dei processi tipicamente “corporeo-spirituale” dell’alchimia.

722 Se Adamo è la «prima parola parlata, espressa da Dio nella sua immagine» (*Mysterium magnum* 76, §7), la vita dell’uomo comune «è la parola parlata, in cui risiede la parola parlante o nel bene o nel male, esattamente come la parola parlata attrae a sé una proprietà dall’armonia divina» (*Libri apologetici* II, §89).

723 Bonheim (1992: 244). Ricordiamo che Böhme ricorre spesso a un’opposizione, ritenuta esplicativa, tra vocale e consonante, secondo cui lo «spirito dei prodigi» (*Mysterium magnum* 37, §14), costituito dal mondo vocalico o «lingua mentale» e «sacra» (*Epistolae theosophicae* 34, §9), si sarebbe espresso attraverso la natura sensibile delle cose o mondo consonantico, «compattato nella sensualità» (*Mysterium magnum* 37, §14).

724 «Tu sei un piccolo mondo tratto dal grosso, la tua luce esterna è un caos del sole e dell’astro, in quanto altrimenti non potresti vedere la luce del sole» (*Mysterium magnum* 2, §5). Un’armonia che rappresenta un’autentica parola d’ordine per esprimere il nesso strutturale che lega gli enti che procedono da un unico archetipo (Bianchi 1987: 144).

725 Il che anticiperebbe, seppure per difetto, ciò che è possibile alla lingua totalmente spirituale delle nature angeliche.

726 Come i diversi liuti, oppure i registri di un organo, anche le diverse “voci” producono un unico «soffio» all’interno della creazione quale «strumento con cui l’eterno spirito suona» (*De signatura rerum* 16, §§2-3).

rica musicale destinata a grande fortuna<sup>726</sup> –, Böhme dovrebbe, però, ancora chiarire in virtù di quale facoltà e di quale sensorio l'uomo sia in grado di decodificare questi macro- e microsegni (vegetali, minerali ma soprattutto umani), risalendo senza fraintendimenti dall'eco alla parola divina "pronunciata", in forma di *Natursprache*, nelle cose: parola che necessita allora, per la sua compiuta rivelazione (che sappiamo anche corporea), di un adeguato partner ermeneutico-semiotico, in grado, cioè, di "ri-esprimere" il verbo divino col riconoscimento dell'armonia di esterno e interno<sup>727</sup>. Ora, proprio nel fatto che egli chiami in causa per questa fisiognomica sottile (per noi equivalente a una "estetica della corporeità spirituale") non solo, com'è prevedibile, l'udito, ma a varie riprese tutti gli organi di senso, ci pare di trovare una conferma della declinazione "estetica" (sensoriale) della sua teosofia, che è quanto dire una versione relativamente immanentista della corporeità spirituale, archetipicamente rintracciabile già, autobiograficamente, nell'originario *Erlebnis* pansofico-estetico<sup>728</sup>. Tutto sta a non fraintendere l'affermazione secondo cui vi è «nella signatura il massimo intelletto» (*De signatura rerum* 1, §16): "intelletto" o "intelligenza" significa, qui, non l'astrazione dalla sensorialità, ma dalla morta "lettera" in quanto mero involucro, significa, quindi, il compendio della (certo non grossolana) conoscenza sensibile.

#### 17.4 *Il corpo spirituale è nel mondo, ma il mondo non è nel corpo spirituale*

Pur se de-eschatologizzato in vario modo (lingua, *signaturae rerum*, fede come ri-costruzione della corporeità adamica mediante ingresso "immaginario" in Dio)<sup>729</sup>, il Paradiso della corporeità spirituale, in senso pro-

727 Rusterholz S. (1994: 146, n. 55; cfr. anche Rusterholz P. 215).

728 Nel riflesso luminoso, nell'«amabile splendore giovanile» di un vaso di stagno (Franckenberg 1730: §11), cui egli riconduce l'ispirazione di tutta la propria opera. Cfr. Grunsky (1984: 13-29). Questa "rinascita" ha, d'altronde, tutti i tratti di un "affermamento" anche corporeo, di una «levitazione in un'atmosfera di gioia celeste e d'amore», caratterizzata da un corpo rianimato e sfociante in un «"mondo angelico" inteso come l'insieme della creazione coronata dal successo, formulata in termini corporei [*leiblich*] e non estraniata in corporeità solo materiale [*körperlich*]» (Bendrath 1994: 208).

729 *De incarnatione verbi* I 8, §12. Cfr. Bendrath (1994: 211 sgg.).

730 Non, dunque, come comprensione del fatto (storico) di Cristo, ma come un «entrare sostanziale e corporeo nella modalità d'essere dell'eone celeste», un «mangiare e bere

prio<sup>730</sup> e quindi anche superiore a quello originario, è riconquistato unicamente col passaggio *post mortem* del terzo principio dagli elementi all'«elemento sacro» (*De incarnatione verbi* I 12, §6). Il che non toglie che, mosso anche escatologicamente da un «insaziabile bisogno di corporeità»<sup>731</sup>, dall'ansia di sfuggire alla natura puramente demonica e menzognero-illusoria della pura spiritualità<sup>732</sup> e al nichilismo ontologico che ne consegue (*De triplici vita hominis* 2, §58; 8, §22; *Psychologia vera* 4, §1), Böhme faccia ben di più che tradurre alcune categorie sul piano corporeo, ravvisando nella sostanza (*Wesen*) quel «limite» che costituisce il vero criterio d'esistenza – non a caso impossibile per i demoni – di ogni entità, anche dello spirito, pur dichiarato superiore a qualsiasi carne (*Mysterium magnum* 6, §7). Lungi dall'essere la «tomba» dello spirituale, la corporeità (quella spirituale e quella materiale in cui la prima necessariamente trapela) ne è piuttosto la meta e, così, una sorta di autenticazione ontologica: «se non esistesse una natura, non vi sarebbe neppure una gloria e una potenza, tanto meno una maestà, e neppure uno spirito, bensì una quiete senza sostanza, un eterno nulla privo di fulgore e di luce» (*De triplici vita* 16, §37), per cui vita e personalità spettano solo a un Dio che prende corpo («eterna natura»), che è «presenza corporea della sua realtà creatrice»<sup>733</sup>. In questa declinazione relativamente immanentista – relativamente, perché indubbiamente pertinente anzitutto al corpo celeste – della tradizionale dialettica mistica tra manifestazione e occultamento<sup>734</sup>, la teologia böhmiiana trova, dunque, nella corporeità il proprio perno ontologico non più che esistenziale-antropologico, giustificando «sulla base della catena analogica “corpo del mondo-corpo dell'uomo-corpo di Dio” [...] anche la

---

la sostanzialità celeste» e per questo una «incarnazione nel corpo spirituale di Cristo» (Benz 1977a: 502-03).

- 731 Ivi: 500. E ancora: «non si tratta di un nuovo orientamento spirituale o morale, che deve scaturire dalla conoscenza di questo fatto dell'incarnazione, ma di una reale partecipazione corporea dell'uomo a una nuova corporeità, a una nuova carne e a un nuovo sangue, dei quali egli diviene partecipe in Cristo come secondo Adamo» (ibid.).
- 732 «Lucifero perde il corpo di luce. A partire da questo momento, non avrà mai più un corpo. L'angelo decaduto sposerà delle forme, sotto l'apparenza di un corpo animale sarà maschio o femmina, ma ciò non sarà che un simulacro. La maledizione di Lucifero è di non potersi più incarnare» (Deghaye 1991: 211): una condizione che, comunque, occorre tener ben distinta dall'indeterminazione sessuale delle creature celesti (ivi: 226).
- 733 Metzke (1961: 134).
- 734 Deghaye (1985: 52).
- 735 Bendrath (1994: 218).

fenomenicità corporea dell'uomo come *Theologia in nuce*<sup>735</sup>. Una fenomenicità, di conseguenza, in larga misura emancipata dalla tradizionale stigmatizzazione materiofobica., dal momento che, essendo «ciascuna cosa [...] anche in se stessa qualcosa in cui sono già contenute tutte le qualità [in senso böhmiano; NdA] nella configurazione più variopinta»<sup>736</sup>, si potrebbe ben dire che «nel mondo non c'è nulla di così cattivo da non avere in sé qualcosa di buono» (*Mysterium magnum* 29, §11)<sup>737</sup>. Ciò che vale anche per la sensorialità umana, se si considera che è in Dio stesso, beninteso nel Dio uscito dalla propria *aseitas*, «che i cinque sensi si trovano esaltati»<sup>738</sup>.

Non ignoriamo affatto che esiste un'autorevole interpretazione secondo cui sarebbe un errore identificare in Böhme la *Natur* come conclusione della manifestazione divina col mondo visibile (terzo principio), perché «la corporeità fenomenica è una corporeità larvale e fittizia (impropria), frutto di un "magnetico" illusionismo che è l'opera stessa di Lucifero»<sup>739</sup>. Secondo cui, quindi, sarebbe assolutamente indispensabile evitare l'equivoco naturalistico che nasce dal confondere il corpo astrale (un corpo sottilizzato ma pur sempre individuale-cosmologico e quindi frutto della creazione parodica-fantastica luciferina)<sup>740</sup> col corpo spirituale in senso proprio (spirituale-acosmologico per essenza), in breve la sopravvivenza individuale *post mortem* con la resurrezione quale estinzione gloriosa dell'individualità<sup>741</sup>. Può darsi che la nostra maggiore tolleranza per l'equivoco naturalistico derivi dal parziale schiacciamento del calzolaio di Görlitz su un suo seguace come Oetinger, ma resta il fatto che, esattamente come la "natura eterna" di Dio, anche la corporeità spirituale, esito della seconda nascita, è pur sempre qualcosa di corporeo, di fisico ed empirico<sup>742</sup>, per cui, se è vero che, per esprimerci nella maniera enigmatica di Böhme, il paradiso è ancora nel mondo, ma l'uomo non vi è più dentro (*Signatura rerum* 8, §47; 40; *Psychologia vera* 35, §§11-12), tutto

---

736 Grunsky (1984<sup>2</sup>: 245).

737 «Pertanto il solido è la cosa più negativa e la più positiva: la grossolanità recalcitrante e il *lapis* celato al suo interno, cercato dal medico e dall'alchimista filosofo» (ivi: 246).

738 Deghaye (1979b: 136).

739 Cuniberto (2000: 52).

740 Per una sintesi ivi: 242-43.

741 Ivi: 61, n. 75, 102, 156, n. 41, vs. soprattutto le interpretazioni di Faivre e Benz.

742 Ivi: 99, 102, 104 sgg., 107.

dipende dalla capacità di quest'ultimo di squarciare il velo che copre il mondo. Il sensibile sarà anche, non tanto l'emanazione del sovrasensibile, quanto la sua torsione-frammentazione-deformazione, ma è pur sempre, però, a partire (epistemicamente non meno che praticamente) da tale torsione-frammentazione-deformazione che s'avvia la consumazione della «illusoria realtà del soggetto finito per dare luogo al verdeggiare dell'unica Sostanza»<sup>743</sup>; è solo a partire da questa anticipazione (stante la coesistenza in noi dei due corpi), da questo specchio (transitorio quanto si vuole) che si produce la rigenerazione teosofica del paradiso celeste. Preferiamo, dunque, leggere la teologia della corporeità (spirituale) böhmiiana sulla base dell'idea secondo cui «il *nostro mondo* acquista un valore di iniziazione»<sup>744</sup>, anziché identificarla con un'opzione docetista<sup>745</sup>, soprattutto quando si abbia a cuore la linea di continuità che dal teosofista settecentesco conduce, attraverso la cosiddetta Berleburger Bibel (1726), al realismo biblico di Oetinger, con esclusione dell'angelismo radicale (sessuofobico) di Johann Georg Gichtel. Il quale è certo, per molti aspetti, fedele al maestro nel tematizzare il corpo luminoso-sottile interno a quello grossola-

---

743 Ivi: 181.

744 Deghaye (1991: 250; corsivo nostro).

745 Come invece fa Cuniberto (2000: 242-43).

746 «Il nuovo corpo è tanto diverso dal vecchio quanto lo è nel suo chiaro brillare il sole dalla terra tenebrosa; e sebbene esso risieda già nel vecchio corpo, quest'ultimo non lo può comprendere né concepire, per quanto a tratti sia avvertibile. Né lo si può descrivere in maniera più pertinente che con la luce e lo splendore del sole e degli astri; è impossibile che i nostri occhi esteriori lo contemplino, così come ci è impossibile guardare con occhi naturali il brillare del sole. Ora, come la luce solare si rapporta agli astri, così pure i nostri nuovi corpi si rapportano al corpo di Cristo: Egli è il sole e noi i suoi astri, una carne e una gamba, un'essenza; quanto più vicini e uniformi sono la vita di Cristo e la sua successione, tanto più chiari sono lo splendore e la luce. Le energie di questo corpo non posso paragonarle se non ai colori delle luminose pietre preziose, diamanti, rubini, giacinti, agate, ecc. Nell'insieme del loro scintillio, tali colori offrono uno spettacolo tanto soave e meraviglioso che perfino gli angeli hanno voglia di ammirarlo e la lingua umana non è in grado di esprimerlo [...] Questo corpo si nutre della parola di Dio, ovvero della Sophia celeste che riluce nel corpo a partire dal fuoco d'amore e dalla luce che si trovano internamente, e il desiderio o la fede rendono ciò essenzialmente concepibile: tutto è però solo spirituale, più sottile dell'aria, simile a quei raggi solari che penetrano in ogni *corpus* luminoso. Questa essenza celeste del nuovo corpo spirituale introduce nuovamente l'anima trasformata attraverso il suo acceso desiderio nelle sue essenze ignee, così come lo sposo agisce sulla sua amata sposa, e genera da sé nella parte più intima dell'animo e dell'anima, nel mondo di luce, una luce bianca, chiara nel suo pieno trionfo» (Gichtel 1696: 49, §§5-6, 9-11, 13-14).

747 «Il primo uomo non conosceva né il caldo né il freddo, e nessuna tenebra poteva oscu-



no di ogni uomo<sup>746</sup>, già appartenuto ad Adamo<sup>747</sup>, dotato di evidenti caratteri androgini<sup>748</sup> e nel cui possesso consiste la rinascita<sup>749</sup> fin dal risarcimento (Cristo) della perdita dell'originaria Sophia celeste<sup>750</sup>, ma irrigidisce l'androginia böhmiana in termini talmente docetisti, talmente "disincarnati", da risultare estraneo al motivo-guida del presente lavoro, in breve a ciò che a noi interessa di Böhme.

### 18. Spissitudo essentialis: *platonici a Cambridge (Cudworth e More)*

Un passaggio non meno indispensabile per arrivare a Oetinger è quello rappresentato dal Platonismo di Cambridge. Da una corrente che non è esagerato ritenere emblematica di un secolo (il XVII) che, interrogandosi sull'annosa questione del rapporto anima/corpo, tollera ancora un ampio ventaglio di concezioni della materia, della quale non può negare né (scientificamente) l'importanza né (teologicamente) l'intreccio con lo spirito. Certo, di primo acchito il Platonismo di Cambridge sembra esemplificare l'opzione antimaterialista per eccellenza (antihobbesiana e anticartesiana), giacché il "potere plastico"<sup>751</sup> che con la creazione Dio avrebbe

---

arlo, il suo bel corpo paradisiaco era piuttosto un bel corpo di luce né aveva bisogno di candele, era immagine e somiglianza di Dio e conoscibile per noi solo nello spirito ossia nel dono di Dio» (Gichtel 1722<sup>3</sup> III: 1947, §6).

- 748 «Il primo uomo Adamo non era né maschio né femmina, il suo corpo era cristallino, fatto dell'elemento sacro nella sua purezza, da cui i quattro elementi, tanto sottile quanto lo è stato il corpo di Cristo dopo la sua resurrezione, col quale Egli poteva passare invulnerabile attraverso le pietre e l'acqua, la luce e il fuoco» (ivi II: 299, §3).
- 749 «Perché noi non riceveremo nella rinascita una nuova anima, bensì un nuovo corpo-di-potenza, e per questa ragione il Verbo si è fatto carne. Ciò che Eva è diventata nella carne per il suo Adamo dopo la caduta di Adamo, è stata la Sophia prima della caduta per l'Adamo paradisiaco, *Gen1*, e ridiventerà nella rinascita l'arciconsigliera o l'assistente, il corpo psichico, in cui consisteva al cospetto di Dio» (ivi II: 1203, §3).
- 750 «Noi abbiamo trovato in Gesù la nostra Vergine Sophia, perduta in Adamo, e ce ne rallegriamo di cuore; è proprio essa il nostro nuovo corpo celeste di potenza e tintura, che nessuno conosce, in quanto Gesù attrae nella misura in cui assumiamo il nome di Gesù nel nostro uomo nuovo» (ivi II: 1108, §28). «E questo corpo celeste di Gesù, cui diamo anche il nome di Sophia e in cui risiede in noi come corpo l'intera pienezza della divinità, nessuno lo comprende se non colui che ne è rivestito» (ivi II: 3434, §7). «Noi abbiamo un corpo astrale in quello elementare, che desidera ardentemente in modo spirituale Sophia, e attraverso il suo costante desiderio attrae Sophia» (ivi VII: 3643, §31).
- 751 Una nozione che richiama i *logoi spermatikoi* o *rationes seminales* stoico-neoplatonici.

infuso nella natura e che, a differenza del presunto principio onniesplicativo materialista del moto, agisce dall'interno su ogni particella passiva di materia, realizzandovi inconsciamente i propri fini, è, appunto, una sostanza incorporea, in larga parte analoga alla più antica *anima mundi*. Esonerando Dio dalla necessità di intervenire continuamente sui dettagli della creazione, come pure dalla responsabilità rispetto alle eventuali anomalie della natura<sup>752</sup>, e indipendentemente dal fatto che con *plastic*<sup>753</sup> intenda il potere dell'etere (More) o quello dei semi preposti alla generazione (Browne), una sorta di anima vegetativa dell'universo (Cudworth) o l'opera feconda dei raggi solari (Hale e Boyle), o, magari, la forza che germina nell'uovo producendo la vita per dissimilazione del materiale inizialmente omogeneo (Harvey), questa teoria cristiana della panspermia<sup>754</sup> – stigmatizzata fin da subito per il suo valore solo pseudo-esplicativo<sup>755</sup> e giudicata fuori moda già al tempo di Leibniz – cerca nella testimonianza genesiaca un insperato accordo con le spiegazioni scientifiche<sup>756</sup> (sull'origine dei fossili e delle pietre preziose, ecc.), appellandosi a una spiritualità che pare lontana dal nostro tema.

“Pare” soltanto, però. E infatti, se proviamo a compulsare la monumentale critica dell'ateismo materialistico di Ralph Cudworth (*The true intellectual system of the universe*, 1678), vediamo che, accanto alla definizione della natura plastica e dell'anima in termini di immaterialità inestese<sup>757</sup>, ossia di entità non divisibili, penetrabili, autonomamente attive, dotate di energia interna distinta dal moto locale (Cudworth 1678 II: 833-34), egli tocca varie volte il problema del corpo spirituale, sia ricordando la tradizione neoplatonica (Filopono, Porfirio, Sinesio, ecc.) dell'*ochema* (*spirituous or airy body*), in vita presente come *interiour indument* ma del

752 Di qui il distacco dall'assoluto volontarismo calvinista (Henry 1989: 98 sgg.).

753 Un termine tutt'altro che perspicuo e forse suggerito dall'esigenza di prendere le distanze dalla tradizione pagana (Hunter 1950: 200).

754 Già presente, tra gli altri, anche in Kircher (Leinkauff 1993: 71 sgg.).

755 «Facoltà plastica è un bel concetto, ma non sappiamo nulla del modo in cui essa agisce e donde proviene» (Glanvill 1661: 43-44).

756 La dottrina della natura plastica ci spiegherebbe come le forme attive si producono nella materia, ma non derivando propriamente dalla materia (di per sé passiva e inattiva), bensì sotto «il vigoroso influsso dello spirito che si muoveva sullo specchio delle acque [...], il principio plastico, formativo, digestivo che le pervadeva, lo spirito di Dio aleggiante sul volto delle acque» (Hale 1677: 293).

757 Cudworth pensa a una sorta di anima del mondo inferiore, che agisce «fatalmente, magicamente, simpateticamente» nel mondo, e come *archeus* negli animali, sgravando così Dio da attività a lui indegne (Cudworth 1678 I: 159, 166, 147).

tutto unito all'anima solo *post mortem* (ivi II: 785 sgg.; 863 sgg.), sia accennando al corpo escatologico (celeste-luminoso-etero) delle anime purificate, ma soprattutto osservando – cosa per noi fondamentale – la fuorviante abitudine linguistica degli Antichi di chiamare “incorporei” i corpi sottili e non grossolani di angeli, demoni e anime separate (ivi II: 815). Essendo Dio e la Trinità i soli esseri del tutto incorporei (ivi II: 808, 818), egli preconizza, invece, dell'anima<sup>758</sup> l'unione finale con un corpo non grossolano ma celeste, mostrandosi però, purtroppo, piuttosto laconico circa le proprietà ontologiche di questo corpo spirituale, e preferendo ricorrere a generici “emblemi” della resurrezione (la solita trasformazione del verme in farfalla, ecc.) (ivi II: 868) o alla mimesi dell'argomentazione paolina sul corpo glorioso (con la sola, curiosa, eccezione di ricondurrevi anche il principio pagano della *mens sana in corpore sano!*). In sintesi, se in Cudworth non troviamo molto di più che un generico tentativo di accordare, ecletticamente, i veicoli eterico-aerei della tradizione neoplatonica<sup>759</sup> con il corpo glorioso-spirituale dei cristiani, talora l'identificazione di quest'ultimo con la funzione degli spiriti medici in termini di strumento immediato dell'anima (sensorialità e movimento) ci pare l'ennesima verifica (qui sotto la forma della *plastic nature*) della difficoltà intermediarista che grava su ogni monismo transizionalista, che s'illude di aggirare il dualismo corpo/spirito mediante la proliferazione delle intermediazioni, non accorgendosi qui, ad esempio, che la soluzione per cui l'unico spirito «diviene prontamente intercambiabile con “spiriti” dotati di diversi gradi di finezza e sottigliezza»<sup>760</sup> fornisce una soluzione apparente e che non sfugge alla fallacia del “terzo uomo”.

Ben più rilevante (ovviamente in relazione ai nostri scopi) sembra il rifiuto dell'usuale e materialistica identificazione cartesiana (*Principia* II, §21) di estensione e corporeità (Cudworth 1678 II: 822 sgg.) e, quindi, anche dell'idea plotiniana dell'inestensione dell'anima. Un rifiuto che chiama in causa l'influenza della concezione antimaterialistica dello spazio come estensione di Dio elaborata da Henry More<sup>761</sup>, rispetto alla

758 L'opinione che rinnega l'idea plotiniana della perfezione asomatica dell'anima (ivi II: 794, 799) si ritroverà anche in Leibniz (*Theod.* II §90 124; *Monad.* §72: non ci sono anime separate del tutto incorporee, perché solo Dio è tale).

759 Magari anche per spiegare le apparizioni, riconducendole a corpi sottili talmente condensati da risultare visibili (Cudworth 1678 II: 796-804).

760 King (1978: 25).

761 Per la possibile “filiera” kabbalah-Newton-More-Oetinger-Schelling, cfr. Griffiero

quale, come al solito, ci limitiamo qui un accenno. Eppure quella di More è una novità difficilmente sopravvalutabile: se esiste propriamente solo ciò che si trova in un certo luogo, e se essere in un certo luogo significa essere estesi, allora si può dire che gli spiriti (o menti) sono estesi quanto i corpi, che spiriti e corpi condividono, cioè, una certa dimensionalità e possono interagire tra di loro, con la sola differenza che, laddove i corpi sono impenetrabili o (ma non è necessariamente lo stesso) tangibili<sup>762</sup>, gli spiriti, e cioè anzitutto Dio e l'anima, sono estesi, rispettivamente, in tutto l'universo fisico e nell'intero corpo materiale dell'uomo<sup>763</sup>. Da Dio come mente estesa, infinita ed eterna, passando per lo spirito incorporeo ma esteso della natura, intermedio, in virtù del suo *plastical power*, tra Dio e la materia, per venire infine agli spiriti corporeo-eterici quali strumenti degli spiriti incorporei: ebbene, si tratta per More in tutti questi casi di una specialissima estensione immateriale che assume il nome di *spissitudo essentialis*, che gode della penetrabilità e dell'indivisibilità, della possibilità di muoversi e penetrarsi, di contrarsi ed espandersi, di indurre moti e cambiamenti nella materia<sup>764</sup>. Dotata di una condensazione essenziale è anche l'anima dell'uomo, incorporea pur estendendosi nell'intero corpo e possedendone la medesima forma (di qui la superfluità dell'ipotesi cartesianiana della ghiandola pineale), governando così direttamente gli spiriti animali, identificati, per il loro corpo eterico, col fuoco del *Corpus Hermeticum*<sup>765</sup> e a essa indispensabili, giacché in loro assenza potrebbe solo influire sulla direzione del movimento della materia, ma non provarlo come tale<sup>766</sup>. Né è assente in More, per completare il quadro, l'idea di *ochema*, del veicolo, formato dalla medesima sostanza degli spiriti medici, che l'anima assumerà *post mortem* e sarà più o meno eterico a seconda del grado di purezza raggiunto. Non badiamo, a quest'altezza, alle oscillazioni presenti anche in More, che, ad esempio, ora respinge ora accoglie l'idea böhmiana che tutti gli spiriti debbano avere un corpo e la teoria del corpo di luce adamico<sup>767</sup>, poiché la cosa per noi fondamentale è

---

(2000a: 249-304).

762 Il burro, ad esempio, è tangibile ma non impenetrabile (Walker 1986: 35).

763 Ivi: 12.

764 More (1671 I, §§3, 7).

765 Si tratta, dice Walker (1984: 238), di una «versione resa corporea di una gerarchia neoplatonica di emanazioni».

766 Walker (1986: 32).

767 More (1675-79 I: 539).

un'altra. Ciò capire che cosa si debba intendere, nel quadro di questa dottrina dello spirito incorporeo ma esteso e anzi onnipervasivo, con *spissitudo*: se la quarta dimensione (cui attingerà a piene mani l'esoterismo successivo) o altro, se possa davvero essere attribuita a Dio, piuttosto sempre identico a se stesso e quindi equivalente, semmai, allo spazio, ben consapevoli che proprio con questa nozione di *spissitudo*, costruita forse più per sottrazione dell'impenetrabilità dalla materia che per addizione di una dimensione matematica alle tre euclidee<sup>768</sup>, abbiamo per le mani uno dei più credibili candidati a "rilevare" nella modernità le antichi funzioni del corpo spirituale. Dunque anche l'immaterialismo ci fornisce, con lo spazio, una sostanza tipicamente mediatrice<sup>769</sup>, uno spirito della natura o mediatore plastico inintelligente, attivo per conto dello spirito nella materia, ma senza mai confondervisi. Col che, se il dualismo tra spirito puro e corporeità non viene annullato, appare però originalmente integrato da quello tra sostanza incorporea e sostanza corporea, con rilevanti conseguenze sugli sviluppi settecenteschi del nostro tema, essendo il corpo spirituale, appunto, una sostanza ma immateriale.

### 19. *Corpi di luce e meccanica di precisione: il caso di Philipp Matthäus Hahn*

Da alcuni precursori di Oetinger passiamo ora, in conclusione, a due teosofi suoi contemporanei, tra loro cugini, tra l'altro (una famiglia con altissima densità teosofica, dunque!). Il pastore e inventore pietista Philipp Matthäus Hahn, collaboratore e allievo di Oetinger, è un esempio oltremodo significativo del realismo biblico-scientifico che anima anche Oetinger<sup>770</sup>, di una tendenza persuasa, per sventura poco prima che il kan-

---

768 Jacob (1995 I: XXV).

769 La meno ossessiva ricerca in ambito teosofico di una mediazione sarebbe dovuta al fatto che, con la sua storia automanifestativa e la sua (pur del tutto eccezionale) corporeità, il dio teosofico è già un'entità intermedia tra il Dio puro e ineffabile e il mondo sensibile, è cioè già di per sé «insieme spirito e corpo, a seconda che lo si consideri verso l'alto o verso il basso» (Deghaye 2000: 237).

770 Un realismo che emerge anche dai volumi popolari a lui dedicati (Bertsch 1990: 75-98, 163-64) e dalle edizioni parziali dei diari (T: 153-99). È in nome del proprio orientamento pansofico (Paulus 1970), abbracciato senza dubbio per influenza di Oetinger, ma anche per lo scrupolo di non "ubriacarsi" di una vita puramente spirituale, che Hahn, vero esempio della «peculiare sintesi sveva di fantasia e precisione»

tismo ratificasse la scissione tra fede e sapere, della perfetta simbiosi tra la scienza e il lavoro in vista del regno di Dio<sup>771</sup>, nel caso di Hahn soprattutto tra matematica e mistica. Ora, anche se sulla base di una più convinta adesione all'idea della matematica e della meccanica quali chiavi esplicative del mondo<sup>772</sup>, egli mutua senz'altro dal maestro la concezione fondamentale di una storia della salvezza guidata dal *Vorsatz* amoroso di Dio e finalizzata alla sua perfetta auto-manifestazione "corporea" (non solo nel senso cristocentrico), la dottrina cioè della *Geistleiblichkeit* – la sola cosa di cui qui ci occupiamo –, le cui tracce, visto l'ampio raggio d'influenza esercitato da Hahn<sup>773</sup>, toccheranno anche la cerchia familiare di Schelling. Il quadro è chiaro: per rinnovare la prerazionalistica *forma mentis* protocristiana, e con essa anche il "realismo" del suo maestro, sotto la cui influenza era persino giunto a immaginare l'inferno come un fiume di lava ipogeo<sup>774</sup>, il nostro mistico-scienziato ricava dal presupposto dell'escatologico "regno di Gesù" un appello non alla fuga dal mondo (dalla società come dalla Chiesa), ma alla ricerca di una prova tangibile di tale regno in un «oggi appagato»<sup>775</sup>, nella convinzione che la parusia, e la "nuova terra" non siano un "totalmente altro", bensì il perfezionamento dello stesso cosmo in cui viviamo, di fiumi e boschi, monti e fiori, città e borghi. Il cielo promesso ai credenti, quindi, non è affatto uno spazio stellare o sovrastellare<sup>776</sup>, ma l'"elemento puro" (di böhmiانا memoria) situato nell'intimo della grossolana natura esterna (E: 268): una «cosa intermedia tra lo spirituale e il grossolanamente corporeo» e che, fungendo da correlativo "sottile" (l'*Originalbild*, l'immagine archetipica) dei quattro elementi terrestri (E: 253-54, 203-04, 256 sg.), rappresenta la condizione di possibilità ontologica della trasfigurazione.

---

(Brey Mayer 2002: 23), si rivela un grande innovatore nel campo della meccanica di precisione (bilance, orologi, anche astronomici, macchine calcolatrici) (Jenemann 1980-81; Munz 1977: 17 e passim; Paulus 1973). Per una bibl. di e su Hahn cfr. Mälzer (1972: 125-35); Prawitt 1980-81; Brecht 1995.

771 Deetjen (1992: 248-49).

772 Spindler (1989: 312).

773 Brecht 1977.

774 Rau (1980: 59).

775 Ivi: 18.

776 Perché, osserva Hahn con un argomento mai dismesso dal razionalismo più sarcastico, sarebbero, allora, del tutto inesplicabili sia l'ascesa sia la discesa celeste di Gesù in un tempo finito!

L'impianto argomentativo (antiplatonico) ci è ormai familiare. Com'è prevedibile, per Hahn anima e corpo sono intimamente intrecciati come lo sono la pianta e il terreno in cui essa affonda le sue radici, anzi l'anima stessa, in quanto «parte più fine e invisibile» dell'uomo, altro non è che «materia organizzata e animata» (HS I: 126, 128), e possiede, come ogni spirito, un suo involucro inseparabile. Visto che, però, col peccato adamico «lo spirito della gloria di Dio si celò nelle profondità della carne» (BP: 117 sg.), spetta allo Spirito Santo, paragonato all'«etere celeste che tutto pervade donando la vita a ogni creatura»<sup>777</sup>, riporre nell'uomo «il seme di una vita nuova e divina» (BP: 155), ridestando, appunto, quella scintilla che vi si è ritratta e che, come una «piccola divinità» (KT: 62)<sup>778</sup> esemplata sul Cristo pre-esistente alla creazione, è – eccoci al nostro punto – una «figura spiritualmente corporea e spiritualmente visibile»<sup>779</sup>, affiliandosi, cioè, alla medesima *Geistlichkeit* del mondo angelico prelapsario. Un seme tanto inattivo (“in sonno”) di solito nella dimensione carnale quanto lo è l'embrione nel corpo materno, anzi disperso nelle “fantasie” esteriori che la carne necessariamente induce<sup>780</sup> e che non sono certo la «nostra vera veste» (KT: 361) ma la dimora del diavolo (KT: 216). Dio può ridestare questo seme «per magnetismum» (KT: 63), trasferendo in tal modo l'uomo in uno *status* in cui «le cose udite e viste non sono dei meri pensieri e delle fantasie bensì essenze spirituali, corporee e incorruttibili» (KT: 338). Questo imperituro spirito di Dio, depresso «in intimis carnis», pur trapelando nell'«irritabilità delle fibre» (KT: 269), «ha la nostra stessa conformazione, ma del tipo più nobile e imperituro. Non è semplicemente spirito (*Geist*) ma corpo (*Leib*), possiede un *vehiculum immortale* fatto della carne e del sangue di Cristo<sup>781</sup>, dotato di occhi e orecchi, lingua, cuore e membra che sono aperti all'altro mondo» (KT: 63). Questo corpo spirituale, questo «uomo interiore» soggetto a una crescita «secon-

777 Cit. in Spindler (1989: 319).

778 Probabile allusione al «petit Dieu dans son propre monde» cui accenna Leibniz nell'*Essai de theodicee* (II, §147): un'idea a sua volta attestabile in Antoinette Bourignon (1679: 92) e in Böhme (*Aurora* 18, §39): cfr. Breymayer (1980-81: 299-300).

779 Cit. in Spindler (1989: 318).

780 Varie volte nei diari Hahn si rivolge a Dio, lamentando le tentazioni di cui è vittima: «fa in modo che tenga a freno la mia carne e conservi il mio corpo sacro, che il mio corpo animale e carnale sia pervaso e vinto dal tuo spirito!» (KT: 361).

781 Di qui, come in Oetinger, l'interpretazione dell'eucarestia nei termini di sostanza corporeo-spirituale.

do forma e figura dell'uomo esteriore» (BP: 257), si troverebbe ora, quindi, «incarcerato al centro della carne [ma] cresce in chi crede [...] fino a che non prevale sulla carne» (KT: 133), matura, cioè, posto che riesca a sottrarsi al "possesso" di un demonio di per sé immateriale<sup>782</sup>, seguendo «l'esempio dei fiori primaverili o quello di bruchi e farfalle» (KT: 113), in vista della resurrezione (KT: 143). È analogo al corpo spirituale di Cristo stesso<sup>783</sup>, durante la cui passione l'«uomo nuovo» della «vita interiore» appare tanto maturo da «pervadere e rendere incorruttibile tutto in lui, arti e vene, sangue e carne» (KT: 140). Né manca la "tintura", poiché «con la sua resurrezione lo spirito di Cristo, analogamente a come una tintura pervade un metallo comune [...] ha tinto interamente la propria carne rendendola celeste» (KT: 133), in modo che essa fosse «spezzata, svuotata, trasfigurata e resa adatta per la comunione con Dio» (KT: 209).

Questa trasfigurazione della materia grossolana dell'uomo in una corporeità sottile-celeste e tuttavia (?) afferrabile (E: 245, 308), parallela e simmetrica alla trasfigurazione dell'intero cosmo creato, è dunque il fondamento – in aperta antitesi alla tesi sadducea dell'immortalità dell'anima – della teoria di Hahn del cosiddetto *Lichtsmensch* interiore, dell'«uomo di luce» come «estratto e quintessenza, pervasi dallo Spirito Santo, del nostro corpo e della nostra anima» (BP: 181, 257). Nell'uomo la "luce" divina (KT: 69-70) e lo «spirito della carne di Gesù» danno forma a un corpo «pervaso dalla luce» (KT: 413), fatto cioè «di elementi celesti, di atomi puri o di granelli di polvere della gloria di Dio»<sup>784</sup>, a un *Ort corpusculum* grazie al quale l'anima, separata dal corpo ma non platonicamente immortale-intangibile, torna, come ogni generazione, a rivestirsi di parti corporee. Vale la pena di notare che proprio l'analogia con l'evoluzione e la riproduzione biologico-vegetale<sup>785</sup>, tanto invisibile all'escatologia paolina, non costituisce agli occhi di Hahn alcuna *diminutio* della resurrezione,

782 «Che il diavolo cerchi un corpo per risiedervi e manifestarsi, viene dal fatto che egli è un puro spirito; così come il diavolo cerca nella carne la propria dimora, così Dio abita nello spirito dell'uomo nuovo, cioè in una parte trasfigurata della nostra carne» (KT: 238).

783 Forse addirittura superiore (!?), se è vero che, mentre i malvagi abbisognano infatti di «particulares vivificationes e resurrectiones», alcuni credenti come l'uomo ricco, Lazzaro o i re (Ap 6, 15), vivono nello spirito senza dover neppure morire, avendo la loro «anima [...] la sua forza vitale anche prima della resurrezione» (KT: 247).

784 Cit. in Rau (1980: 46).

785 Spindler (1989: 321); Munz (1977: 93).



attestando semmai l'analogia dell'operatività divina in ogni sua opera. Certo, non senza differenze, giacché

nei deboli quest'uomo di luce è privo di una propria forza dopo la morte, come un neonato, laddove negli altri è più vigoroso e più spirituale come lo è l'ombra rispetto a un corpo o l'aria al confronto con l'acqua. Sono così sufficientemente aperti alla sfera celeste i *sensoria*. Si può far uso della lingua e delle mani, dei piedi, degli occhi e degli orecchi. Con la resurrezione ci innalziamo invero nella carne, così come siamo venuti in vita, ma ritroviamo pure la distinzione per cui in coloro che credono non c'è più la morte, anzi senza morire la nostra carne viene pienamente innalzata allo spirito, mentre negli altri si ha la seconda morte, e si può quindi parlare per questi di una resurrezione per il Giudizio [cfr. anche KT: 134], per gli altri di una resurrezione per la vita. [...] Che Dio possa di nuovo farci come eravamo in precedenza, ossia nella nostra corporeità e tangibilità, è quanto dice la nozione di *palingenesia*, Mt 19 [, 28] e *apokatastasis*. Colui che ci ha fatti e ci ha condotto dal mondo dell'invisibile alla luce può riportarci in questa condizione. Ed Egli lo farà, come richiede la verità della sua Parola e la glorificazione del suo Figlio. Mosè ed Elia non erano ancora risorti nella carne quando apparvero a Gesù [Mt 17, 3]. Gesù fu il primo [cfr. anche ivi: 113]. Ciò che gli apparve era soltanto la loro interiore immagine umana. E tuttavia potevano parlare. Al Gesù risorto si poteva infilare la mano nel costato. La storia del ricco [Lc 16, 19 sgg.] allude a fantasie oscure e sfuggenti, che tuttavia possono essere chiare e distinte quanto lo è qualsiasi esperienza sensibile nel mondo nel momento in cui sono aperti i nostri *sensoria* interni (KT: 413-14).

Quel che si apprende è che il fatto che la dimensione risorta e *geistlich* sia comprensibile solo per chi ha perfezionato i propri sensori interni non significa assolutamente che lo *status post mortem* sia dominato dall'illusione corporea, come lo sono i sogni (KT: 285, 336-37)<sup>786</sup>, ai quali, peraltro, Hahn attribuisce grande importanza nei diari. Nei quali, influenzato da Swedenborg via Oetinger<sup>787</sup>, Hahn fornisce di questo *status* una descrizione relativamente dettagliata<sup>788</sup>.

È ben possibile riposare nella tomba con il corpo e con l'anima e nel contempo essere in spirito già in cielo insieme a Gesù. Come Giovanni durante la

786 «Dio mi darà la vita. Morirò davvero come corpo e come anima, e lo spirito sarà custodito nelle mani di Dio fino al momento in cui corpo e anima verranno fatti secondo lo spirito in vista di un genere di vita superiore» (KT: 285).

787 Wilfried Veiser in Aa. Vv. 1989 II; Rosenberg 1965.

788 Cfr. Bertsch (1990: 163-64).

sua rivelazione (Ap 4 [, 1]) si trovava sulla terra, mentre il suo spirito era in cielo, allo stesso modo lo spirito nella tomba può essere colmo di visioni e speranze celesti e trovarsi in uno stato di sogno o di vita inferiore e indebolita quale talvolta è possibile percepire, uno stato che rispetto alla condizione della vita risorta può dirsi un sonno piuttosto che vita. I devoti che dormono ottengono di tanto in tanto da Gesù delle superiori forze vitali – stando ad Ap 3 [, 5], la manna nascosta e le vesti, Ap 6 [, 11] – e si levano in parte anche prima della resurrezione universale (KT: 428).

Il risveglio di chi muore nella fede somiglia, prevalendo le forze vitali trasmessegli da Cristo, a un delicato risveglio dal sonno. Ma con quali proprietà ontologiche si presenta il corpo glorioso?

In verità, il corpo di Gesù è risorto incorrotto. Ma dopo la resurrezione era tanto grossolano quanto prima. In quaranta giorni divenne sempre più celeste trasformandosi progressivamente nella natura celeste, il che sarebbe accaduto anche ad Adamo qualora fosse rimasto nell'ordine. Il nostro corpo invece deve corrompersi e dalla putrefazione deve emergere un uomo celeste e spirituale, che alla fine diventa tanto forte da poter attirare a sé il proprio corpo: in virtù della forza vivificante deve cioè alla fine risorgere in quanto tale, così come la farfalla nella crisalide è in un primo tempo solo un umore, in cui però via via viene formandosi un corpo che cresce fino alla piena maturità (come il feto nel corpo materno) e nasce spezzando la propria crisalide (ibid.).

E, meno ellitticamente, in un passo del 30 luglio 1777 oniricamente ispirato:

Ho sognato che qualcuno mi dava un bicchierino pieno d'acqua affinché io potessi darvi un'occhiata: vi ho visto con piena consapevolezza un grazioso alberello privo di grossolana materia terrena, fatto piuttosto di un sottile corpo di luce che si era formato da un frammento della materia del nostro mondo terreno e che cessava di essere visibile non appena si estraeva tale frammento dall'acqua, laddove nell'acqua era immediatamente visibile, estendendosi e assumendo una forma come l'*arbor philosophicus*. Nel sogno mi chiesi se il mare che restituisce i morti – Ap 20 [, 13] –, e sul quale ho riflettuto ieri pomeriggio senza riuscire a comprenderlo, non sia costituito da un'acqua più sottile e fine di quella grossolana del mare, un'acqua in cui si sviluppano e vengono custodite le forme delle creature e che comunque potrebbe essere più densa dell'aria [e?], che è un'a[cqua] distesa e capace di ricevere freddo e caldo; tutto è uno sviluppo [dell'acqua], Gen 1, 2, e la rinascita ha luogo dall'acqua, Gv 3 [, 5], acqua su cui lo spirito di Dio potrebbe librarsi per ridare la vita e rigenerare come si era librato nella creazione, e così come i figli nel

ventre materno crescono nell'acqua e nascono con la piena maturazione, così pure dall'acqua potrebbe formarsi la nuova terra, eredità dei santi nella luce. In tal caso il mare non sarebbe il mare di fuoco, ossia la parte peggiore del luogo che contiene i morti, come pensavo ieri, bensì la parte migliore [...] Questa morte diventa l'altra morte solo quando si è gettati nel mare di fuoco, Ap 20, 14, dalla quale si può essere colpiti, Ap 2, 11 (KT: 470).

Non vale la pena di continuare in modo altrettanto analitico, ma le lunghe citazioni ci sono sembrate necessarie per restituire quanto meno l'"atmosfera" in cui si muove il realismo biblico württembergese. Quanto al contenuto, c'è poco da dire una volta che si tralascino i dettagli più ingenuamente naturalistici: il corpo glorioso è un corpo spirituale o di luce, cui, verosimilmente, dà vita anche nell'aldilà l'acqua (o meglio la sostanza liquida).

## 20. Teosofia en plein air: Johann Michael Hahn

È l'intreccio di istanze ascetiche e teosofiche a caratterizzare le comunità quasi monacali ("micheliane"), tuttora esistenti, ispirate all'insegnamento dell'"altro" Hahn, il teosofo Johann Michael. Comunità, perciò, significativamente opposte a quelle decisamente più edonistiche, a volte persino libertine, che presero il nome di "pregiziane" (da Christian Gottlob Pregizer), con il loro "cristianesimo della gioia". Ma non è certo la storia delle sue comunità a interessarci, bensì la veste eclettica (böhmissimo, cabalismo oetingeriano, neoplatonismo) e tuttavia più "rustica" che assume in questo teosofo contadino la questione della corporeità spirituale<sup>789</sup>.

C'è infatti molto di böhmiiano<sup>790</sup> nel sostenere che, prima di rivelarsi e conoscere se stesso in un processo intradivino che non ha né inizio né fine, Dio in quanto *Ungrund* è come «un'anima priva di corpo», un «Dio privo di sostanza», mancante di quella «dimora» o «corpo» che conoscitivamente e liberamente desidera (S VIII I: 31; VII II: 269; VII II: 249; VIII I: 8) per "diventare" pienamente Dio, in un processo concepibile come un'autocontrazione sprigionante un "fuoco" in cerca di una sostanza in cui

789 Köberle (1959: 27).

790 Ma debitamente sdrammatizzato, essendo qui il male soltanto un disordine parziale all'interno dell'universale armonia (Trautwein 1969: 178).

bruciare<sup>791</sup>. Questo elemento «corporeo e personale», indispensabile quanto l'anima, giacché «tutto lo spirito si fa una casa» (S IV: 545; IX 1: 781 sg.; I nr. 273: 27)<sup>792</sup>, è poi la «luce» o il Figlio (B: 338), il «cuore manifesto della divinità o Dio rivelato» (S VIII I: 91), da cui deriva infine lo spirito o storia della salvezza (B: 337), secondo un *iter* – Padre (fuoco) -> Figlio (luce) -> spirito (acqua della vita fatta di fuoco e luce) – che vede i sette spiriti della natura<sup>793</sup> terminare, ma certo in senso non banalmente cronologico, nel *Paradiesleib* (B: 80, 525), in un “mare di cristallo” che, converrà sottolinearlo, non è semplicemente un'*accomodatio* per amore della creatura, bensì ciò di cui il Padre stesso ha bisogno<sup>794</sup>, «per un verso Dio e corporeità di Dio, e per l'altro materia materna e creatura originaria, ossia madre archetipa di ogni essere creato» (B: 212), in breve il Verbo alla cui espressione contribuiscono tutte le forze dell'anima divina (S V II: 90). Con questa visione, che si può definire «gesùlogica»<sup>795</sup> poiché solo l'umanità celeste del Figlio scongiura l'inesistenza sia del Padre sia della creatura, Hahn innalza la corporizzazione a potenziamento della divinità, fino ad affermare, con inconfutabile fedeltà alla lettera oetingeriana, che «la corporeità spirituale [e non solo la corporeità, come dice Oetinger; NdA] è il fine delle opere di Dio, per cui l'antica creazione trova compimento solo nella nuova creazione», essendo la prima «solo una formazione e fabbricazione della materia» (S IX I: 769), in attesa che, attraverso il Figlio, tutte le creature acquistino quell'indistruttibile vita corporeo-spirituale che «l'*Ungrund* ha già raggiunto nell'*Urgrund*»<sup>796</sup>, quell'armonia finale che – e qui a parlare è il teosofista visionario – egli avrebbe visto nella *Zentralschau* – garanzia dell'identità di vera cono-

---

791 Ivi: 134.

792 «Può forse uno spirito privo di corporeità (in senso proprio) anche sapere che cosa egli è? Oppure, come può un uomo sapere di essere un uomo se non ha né una tenda da viaggio né un corpo di luce?» (S III: 92 sg.).

793 Di cui i primi tre rappresentano il Padre o *Ungrund*, mentre il quarto è il termine divisorio tra luce e tenebra – il bivio cruciale, la croce presente «in ogni cosa, come nella ruota della nascita eterna» (B: 233-34), in cui la vita divina venne perduta (Lucifero-Adamo) e riconquistata (la croce di Cristo ovviamente) –, e gli ultimi tre il Figlio o *Urgrund*.

794 «Il “Padre” non è affatto colui che è saturo e può dare qualcosa, al contrario egli deve prima diventare qualcosa – ha fame della compiutezza della corporeità spirituale, della sostanza» (Trautwein 1969: 142).

795 Ivi: 143.

796 Ivi: 144.

scenza e vera esperienza di sé e di Dio (S IV: 258, 756; XII II: 54) –, tanto da poterla ampiamente descrivere<sup>797</sup>.

Non è certo perché ci siano grandiosi elementi di novità che ci diffondiamo sulla dottrina di Hahn, ma, quasi al contrario, perché essa esibisce la sedimentazione in un certo Pietismo tedesco della teologia böhmiana della corporeità. Spiritualmente redenta, questa corporeità spetta tanto agli uomini quanto al cosmo (B: 527), in una convergenza di escatologia personale ed escatologia universale mutuata dal chiliasmo oetingeriano (S XII 1: 577 sg.) e il cui pegno è il versamento del sangue da parte del Figlio, insieme vittima (uomo) e sommo sacerdote (Dio). Proprio questo sangue, autentica «tintura purificata nel fuoco»<sup>798</sup> e capace di generare «i figli verginali della luce» (S XI I: 7), produrrebbe un'universale trasmutazione<sup>799</sup>, anche se, a rigore, si tratta di una salvezza universale avviata molto prima, essendo «la corporeità spirituale nella sua pienezza [...] sorta dal nulla dell'*Ungrund*»<sup>800</sup>. Vigenti le solite corrispondenze tipologiche con l'Adamo prelapsario (S XI II: 18), si potrebbe poi dire che lo speciale *status* corporeo-spirituale esibito da Cristo agli apostoli nei 40 giorni successivi alla resurrezione, consistente nel ripristino dell'uomo integrale (compresi i suoi tratti androgini)<sup>801</sup> e nel pieno controllo del corpo terreno da parte dello spirito, è il medesimo dell'Adamo prelapsario (S IV: 557), ancora ignaro del «miserabile corpo di mortificazione»<sup>802</sup>.

Né può dirsi propriamente originale – anche se per noi di grande rilievo – la relativa de-escatologizzazione (tanto dell'apocatastasi quanto della corporeità spirituale) suggerita a Hahn dal ridimensionamento del male nella storia della salvezza: «Dio è ciò che vi è di più di intimo e qualcosa

797 Uno stato intuitivo che forse precede la sua dedizione a Böhme (Köberle 1959: 27), che sarebbe durato, al suo secondo presentarsi, addirittura sette settimane (!), e le cui conseguenze (per lo più esegetiche) occupano, non a caso, le sedici mila pagine (!) di cui sono composti i quindici volumi delle opere editi dai seguaci. Sull'intuizione centrale cfr. Griffero (1996c, poi 2000a: 95-147, specialmente 98-100; 2005a).

798 Trautwein (1969: 186). Sarebbe «soprattutto il concetto di tintura, con cui Hahn intende per un verso una forza formatrice e per l'altro una sostanza sottile e luminosa, [che] lo collega con il genere di pensiero biblico» (Betz 1958: 85-86).

799 Il che non stupisce se Dio è un «grande chimico» (S IX I: 768).

800 Trautwein (1969: 218-19).

801 Cristo è quindi, in qualità di «vergine maschile» e «madre adamica», ciò che integra il maschile (fuoco) col femminile (amore) e il femminile col maschile (S XI I: 6 sg.; B: 270).

802 Nigg (1959: 406).

di onnipresente, il suo Paradiso è *in ogni cosa* anche se purtroppo in modo occulto e inattivo, inoperoso e alieno da precise qualità a causa del peccato degli uomini» (S VI: 722; corsivo nostro). Morti in un certo senso con Cristo e con lui già risvegliati in un *Geistleib* (S V 1: 294 sgg., 297) solo quantitativamente meno perfetto di quello di Cristo (S XI II: 21), «reso compiuto, stabile e corporeo-spirituale, anzi glorioso» (S IV: 329) in quella che è, a tutti gli effetti, una seconda creazione (S I 1: 127), gli uomini hanno già fiorente nel loro corpo attuale, ovviamente secondo un'idea della giustificazione non meramente forense, un seme spirituale in cui collassa ogni iato tra fisico e spirituale<sup>803</sup>. Ma Hahn sarebbe in larga parte estraneo al nostro tema se questo incipiente rinnovamento si esaurisse nel sacrificio dell'«uomo esteriore» in favore dell'autoriflessione interiore (S VII II: 14), se cioè a questo sviluppo interiore non s'accompagnasse una più «materiale» «scissione simile a quella chimica delle forze spirituali e di quelle psichiche» (S V I: 300), se il *Geistleib* non s'innestasse su un certo «materiale»<sup>804</sup> debitamente ricavato dal corpo solo carnale (S IV: 579)<sup>805</sup>. Hahn non avversa la natura (umana ed extraumana) se non per ragioni squisitamente etiche<sup>806</sup>, potendo essa, anzitutto, servire indifferentemente al bene e al male<sup>807</sup>, e, in secondo luogo, fornire a un mistico contadino come Hahn un indispensabile repertorio di immagini (non solo

---

803 «In questo *Geistleib* ora innalzato e trasfigurato noi siamo sacrificati alla stregua del seme e condotti a Dio» (S I 1: 127). «Così come con la fede ho ricevuto in modo fisico-spirituale la materia di tutta la giustizia di Dio [...], così questa giustizia fisico-divina si manifesta spiritualmente sotto la forma di giustizia della vita, come qualcosa di morale e spirituale» (S III: 77).

804 «Se Dio in quanto è lo Spirito Santo vuole conservare e preservare gli elementi specifici del nostro corpo in vista del tempio di Dio nella sua analogia con Gesù [cioè, appunto, il corpo spirituale; NdA], se vuole quindi santificarli e innalzarli grazie alla propria potenza trasformatrice, gli si oppone e gli resiste colui che in un modo o nell'altro dà occasione alle opere della sensibilità [ma sarebbe forse meglio dire: sensualità; NdA]» (S XII I: 97).

805 «Con il seme di Dio tu hai ricevuto non solo lo spirito, bensì vita e luce, sostanza e forza, spirito e gloria. Questo seme matura alla volta di un nuovo corpo nel terreno della carne, dal terreno trae la forza e abbandona il resto» (S IX I: 782).

806 Occorre «effettivamente crocifiggere la carne insieme ai piaceri e alle voglie, ma non guastare il campo, la natura, il corpo (come pure il vostro Gesù)» (S VII 3: 303), in quanto «non è la vita naturale a costituire un orrore agli occhi di Dio, bensì soltanto la vita alla rovescia e peccaminosa del drago fondata su carne e sangue» (S XI I: 182).

807 Trautwein (1969: 223-24).

metaforiche) esplicative<sup>808</sup>. Ma, certo, la fede è fondamentale (e come potrebbe essere altrimenti?), visto che proprio dalla sua assenza sarebbe possibile inferire l'assenza nell'anima *post mortem* della «materia luminosa» donde procederà il «nuovo corpo» (B: 398)<sup>809</sup>; prevedibilmente non subito, ma dopo una condizione sepolcrale (per i migliori) di sole 40 ore, e soprattutto dopo un'ascesa della (sola) anima purificata attraverso l'allocatione in quello dei 49 mondi *post mortem* cui è qualitativamente affine e il passaggio, munita di un *lapis* filosofale, attraverso i sette livelli paradisiaci anteriori alla prima resurrezione (B: 405 sg., 414, 417, 436, 519-20 sg.; S XIII 1: 314). Ne seguirà, con la fine del regno millenario successivo ai 7000 anni del mondo e ai 49.000 successivi (sette “eternità” o eoni), il conseguimento del «gioiello» (S III: 38), ossia la salvezza universale e la riunificazione con Dio<sup>810</sup>.

Per quanto dialettico<sup>811</sup>, il rapporto di Hahn con la materia e con la natura quale luogo di manifestazione della polarità di forze (attiva e passiva) (B: 176 sg.) che governano la vita di Dio<sup>812</sup> e del mondo è indubbiamente meno positivo (paradossalmente più razionalistico?)<sup>813</sup> di quello oetingeriano, meno legato al progresso scientifico e al “libro della storia” (compreso il dichiliasmo bengeliano), forse anche in nome della presunta sicurezza fornita dalla *cognitio centralis*<sup>814</sup>. Il corpo spirituale, reso possibile dalla resurrezione di Cristo<sup>815</sup>, sarà perfetto solo con la resurre-

---

808 Ivi: 269.

809 La vita della fede e dello spirito «attrae con il suo desiderio di fede le forze e la essenze dello spirito, della vita, della luce insomma. Con ciò lo spirito di Dio dà forma a un incorruttibile corpo di luce, in cui l'anima si presenta come un cittadino del cielo non appena ha depresso la tenda da viaggio ossia il corpo esteriore» (S IV: 217).

810 Cfr. Trautwein (1969: 204-05, 210-12) e per un'antologia sul tema Stroh (1859: 405-26).

811 Trautwein (1969: 223).

812 Secondo il paradigma böhmiano non accolto da Oetinger, il quale preferisce concepire l'*Ungrund* come pura unità aqualitativa, come il cabbalistico *En-sof* (ivi: 129-30, n. 21).

813 «Quando [...] si sottraggano alla teosofia i fattori del volontarismo e del legame con la natura, non resta che il razionalismo»: il che vale secondo noi non solo per P. M. Hahn, come vuole Trautwein (ivi: 282, n. 5), ma anche per il suo omonimo (anche se si tratta di un razionalismo, per così dire, “psicologico”), in cui infatti Trautwein stesso (ivi: 287) vede un razionalistico “sistematore” di Böhme.

814 Ivi: 119, 280, n. 3, 237, 270, 278 sgg.; Piepmeier (1978: 183); Groth (1984: 184-87, 363-64, nn. 56 e 60); Griffero (2000a: 98-100).

815 «Se con la mia magia della fede ho colto la gloria di Dio e assaporato l'essenza tinturale del corpo e del sangue trasfigurati, allora ho formato la materia dello spirito, lo

zione, dato che nell'interinale regno millenario i più, i cosiddetti «compagni d'infanzia», «ospiti» o «spettatori» (S III: 150; XII I: 583; XIII I: 310), non si presenteranno «alle nozze in corpi luminosi, bensì solo in una *Typus-Gestalt* [?]]» (S XIII I: 311), essendo il corpo di luce riservato, propriamente, alle anime che rappresentano la «sposa», a coloro che «in questo mondo fecero in modo di purificarsi ed emendarsi [...] da tutto» (S XIII I: 310). C'è, dunque, un'enorme differenza, anche in termini di corporeità spirituale, tra il Paradiso in germe del regno millenario (Eden) e il vero Paradiso escatologico (B: 497; S XII I: 257 sgg.): apparterranno a quest'ultimo – e qui la fantasia del mistico contadino si fa davvero sfrenata – i pianeti perfettamente corporeo-spirituali come dimora dei beati (S V II: 294) e soprattutto una “nuova terra” fecondata dall'azione tanto delle tinture degli elementi quanto del cielo planetario (B: 447 sg.; S V 1: 646), cosparsa di piante più pure (!?) e al centro della quale vi sarà la “nuova Gerusalemme”, eretta sul monte Sion come residenza del Signore e della sua sposa (i beati): una città “tinturale”, in cui ogni elemento ha un valore microcosmico, le cui “pietre viventi”, ad esempio, «rappresentano tutte un'unica città, un'unica pietra, e ogni pietra a sua volta rappresenta l'intera città e tutto il tempio» (S V Ib: 310).

Anche in questo caso potremmo fermarci qui, a questa “visione” di una universale trasmutazione escatologica nella *Geistlichkeit* (S V 2: 992; IX 1: 771, 775)<sup>816</sup> come paradiso ritrovato. Il filosofo professionista si sarà già stufato di queste (incontrollabili) fantasie e preferirà valutare i dati (si fa per dire) relativi al corpo spirituale-risorto<sup>817</sup>; dati, comunque, anche in questo caso per nulla all'altezza della promessa di una dettagliata descrizione visionaria. In breve: il corpo spirituale riveste l'anima tornata all'androgina «gloria divina» (che del corpo di luce è la «madre celeste»; S III: 102) nella forma di un «corpo incorruttibile, glorioso e analogo a Gesù», un corpo cui è permesso un godimento mediato da «organi più elevati» (S II: 512) e che si rivela tanto «idoneo al mondo della luce e dello spirito» (S IV: 578) – ovviamente anche qui a seconda del grado di perfezione, segnalato da una più o meno precoce resurrezione<sup>818</sup> –, quan-

---

spirito dallo spirito, più precisamente la materia della vita eterna e la viva speranza di questa vita, e ricevuto addirittura in questo seme vitale l'impulso alla resurrezione [...], la legge spirituale della divina natura luminosa» (S II: 512).

816 Trautwein (1969: 288).

817 Per una silloge di passi sul tema cfr. Stroh (1859: 396-426).

818 Chi ha maggiormente partecipato della vita divina «avrà un portentoso corpo di luce



to lo è quello elementale al mondo terreno (a cui si rapporta, però, come una «casa borghese» si rapporta a una «tenda da viaggio»; S V: 645). Un corpo che ha, ad esempio, la facoltà di «estendersi e contrarsi nuovamente nelle forze divine» (ibid.) e sarà privo dei «canali in cui viene rielaborato il cibo» come pure degli «organi sessuali, di cui già ora proviamo vergogna» (B: 434), ossia di tutto ciò che testimonia della caduta (S IV: 579). Dove è facile vedere, concludendo, che l'orientamento ascetico e sessuofobico<sup>819</sup>, se per un verso, nell'indiscriminata riduzione del matrimonio alla sola vita sessuale, focalizza l'attenzione proprio sul corpo, essendo soprattutto con la lussuria (S XIII II: 160) che si dissipa quel corpo naturale che di quello spirituale è pur sempre il «serbatoio di forze»<sup>820</sup>, convive assai problematicamente col fatto che «per noi uomini, che siamo spirituali e naturali, interno ed esterno, visibile e invisibile, si coappartengono né possono essere separati» (S I: 106). Pur sapendo che la coerenza non è la dote principali di pensatori di questa natura, ci pare indubbio che Johann Michael Hahn prenda le mosse dal realismo (dall'ottimismo) corporeo-spirituale böhmiiano-oetingeriano (apocatastasi compresa), per poi “ricadere” in un idoleggiamento del corpo spirituale ottenuto, tradizionalmente, attraverso il disprezzo di quello materiale, segnatamente dell'Eva terrena. Qualcosa che lo allontana, dunque, quanto meno negli esiti, dal filo rosso del nostro lavoro.

---

nella gloria, perché esso, sotto l'impulso dello spirito e in virtù del ripetuto e serio pregare e impegnarsi [...], ha ricavato dalle facoltà e dai modi d'essere della vita, dell'animo e del senso, in grande quantità, spirito e luce, intelligenza e unzione» (B: 223).

- 819 Epitomizzato dal monito, che rivolge ai fratelli “purtroppo” sposati, di praticare i rapporti sessuali, ovviamente all'interno del matrimonio, unicamente in vista della procreazione, giacché qualsiasi atto sessuale volto semplicemente al piacere sarebbe pura e semplice fornicazione (S V II: 230, 324), e comunque di vivere per lo più come se si fosse celibi! (S III: 78; XII I: 504).
- 820 Trautwein (1969: 53, n. 13). «Più di ogni altro peccato è il peccato della carne che sottrae le maggiori forze della resurrezione, ossia una maggiore quantità dell'energia che appartiene al corpo di resurrezione. Ciò perché tutti i peccati che l'uomo commette, egli li commette per lo più al di fuori del proprio corpo», ossia al di fuori delle «membra nobili che appartengono al vero e proprio corpo di resurrezione»; il corpo, infatti, «non è fatto o destinato alla fornicazione e al piacere della carne, perché è anzi proprietà del Signore», e «chi presta il proprio corpo alla fornicazione e ne abusa, usurpa ciò che è proprietà di Gesù. Chi corrompe il proprio corpo col peccato e con l'impurità, corrompe il tempio che spetta allo Spirito Santo» (B: 433 sg.).

## 21. *Il mesmerismo come fase suprema del fluidismo*

Nell'impossibilità di concepire un'azione priva di materia, le scienze fisico-biologiche di metà Settecento – lo si è visto – paiono ancora instancabilmente alla ricerca di una materia sottilissima, la cui imponderabilità possa meglio spiegare la sua funzione direttiva nei processi psichici. È a questo punto che si situa la dottrina del mesmerismo, ancora materialistica (o quanto meno più materialistica di quanto non accadrà di lì a poco con la ripresa romantica della *Weltseele*)<sup>821</sup> e, com'è noto, destinata per la sua innata "contagiosità" (cirscritta comunque al periodo 1775-1840) a segnare un'intera epoca della cultura europea, a preconizzare, passando attraverso il magnetismo animale, il sonnambulismo, l'ipnosi e le innumerevoli variazioni letterarie tardoromantiche sul tema – in breve: tutto ciò che, nell'ignoranza dei suoi meccanismi operativi, il lessico scientifico chiamerà "suggestione" –, dapprima, la vittoria, nell'ambito dell'io artistico, del principio naturalistico-eteronomo (notturno e occulto) sulla supposta autonomia assoluta del trascendentalismo filosofico (riflessione della riflessione)<sup>822</sup>, e poi la scoperta novecentesca della psicoanalisi.

Al centro di questa vera e propria "moda" troviamo ancora una volta una materia "sottile", nella fattispecie quel fluido magnetico che Mesmer<sup>823</sup> tematizza già nella sua giovanile e controversa<sup>824</sup> *Dissertatio physico-medica de planetarum influxu* (1766), chiamando in causa nello spiegare la *gravitas animalis* «sostanze che a causa della loro sottigliezza non possiamo quasi includere nella classe dei corpi» (Mesmer 1766: 214; corsivo nostro); sostanze che sono attive, astrofisicamente e non certo astrologicamente, non solo sulle materie terrestri ma anche sull'organismo umano, sul suo sensorio e sul fluido nervoso. Su tale materia impondera-

---

821 Engelhardt (1985: 96-97).

822 In cui si può vedere anche, sociologicamente, un procedimento semi-istituzionale volto ad aggirare il tabù del contatto sessuale: cfr. Barkhoff (1995: 315 sgg.).

823 Per la cui cosmologia, che unisce l'idea cartesiana di uno spazio pieno di materia fine a quella newtoniana dell'entropia della quantità cosmica del moto, egli chiama in causa una materia originaria intesa come un fluido sottilissimo che tutto pervade, sostiene e anima, dando a questo fluido, non per caso, un po' tutti i nomi che la fisica aveva dato nel suo secolo alle forze (in breve: gravità, luce, magnetismo, elettricità e calore) (Feldt 1985: 32-33).

824 Secondo Pattie (1956), Mesmer avrebbe plagiato R. Mead (*De imperio solis ac lunae in corpora humana inde oriundis*, 1704).

bile-luminosa, talora definita “forza”, Mesmer edifica una cosmologia non certo magica, anzi monistica e materialistica, e i cui princìpi sono, in fondo, quelli cartesiani di materia/movimento e quelli newtoniani della gravità universale. Naturalmente, è però una cosmologia profondamente diversa, per l’esattezza fluido-dinamica su base corpuscolare<sup>825</sup>, in seguito rielaborata in 27 tesi fondamentali (Mesmer 1781, 1814)<sup>826</sup>: vi si stabilisce l’esistenza di un fluido, la cui natura di forza o materia è lasciata incerta, anche se si parla spesso di “materia finissima”; un fluido universalmente diffuso (dove l’assenza del vuoto) e che funge da *medium*, propagabile e moltiplicabile attraverso specchi e suoni, di un influsso reciproco tra corpi celesti, terra e corpi animali secondo leggi ignote ma pur sempre meccaniche. Dall’influsso di questo fluido derivano le proprietà della materia e dei corpi organici, concepiti come dei magneti (ecco la ragione del cosiddetto “magnetismo animale”) dai cui poli fuoriesce un fluido la cui forza può essere modificata, accumulata, concentrata e trasferita (anche a distanza), ma anche trovare in alcuni enti una forza opposta che gli resiste. Di qui non solo un sguardo nuovo sulla natura del fuoco, del magnete e dell’elettricità, ma anche l’individuazione del valore terapeutico della loro applicazione, tramite il magnetismo animale, sulle malattie nervose anzitutto e indirettamente anche sulle altre. La cosmologia assume qui, dunque, un senso terapeutico generale, visto che la patogenesi è spiegata con l’ostruzione di tale materia sottile, la quale, differenziatasi da quella solida nel processo vorticoso prodotto da un primo urto sulla materia fluida originaria, pervade il cosmo e il corpo umano, la natura interna e quella esterna, dando vita così a un’interconnessione reciproca e magneticamente influenzabile di tutti i corpi (Mesmer 1814 sg.: 49). Causa delle malattie, questa materia sottile, debitamente riattivata, ne è anche la cura (dove l’idea di mondo come sistema chiuso con somma costante di moto e massa)<sup>827</sup>. Il passo immediatamente successivo consiste, ovviamente, nello stabilire come tale fluido o invisibile “fuoco vitale”, che circola nei nervi degli esseri viventi (ivi:

---

825 Kupsch (1985: 47).

826 Per una sintesi Stucke (1989: 33-34).

827 Si noti la ripresa della concezione iatrofisica della malattia come ostruzione organica della *materia subtilissima*, eliminabile appunto dalla cura magnetica con conseguente ripristino dell’individuo nell’armonia cosmica (Barkhoff 1995: XI).

122)<sup>828</sup>, possa essere manipolato, diffuso, intenzionalmente orientato, artificialmente suscitato (ivi: 110), in breve terapeuticamente adoperato, trasferito, vuoi individualmente vuoi collettivamente (è il caso del *baquet* magnetico), sul malato.

Quello mesmeriano non è per nulla un vacuo esoterismo, come anacronisticamente si potrebbe oggi pensare, ma anzi un coerente materialismo (fluidico). Non è un caso che venga avversato dal coevo ma assai più psichico magnetismo ipnotico del suo seguace Puységur (1784), lui sì interessato al paranormale (profezie e divinazioni sonnamboliche ecc.), e comunque a spiegare il sonnambulismo indotto quasi esclusivamente con la volontà del magnetizzatore, ciò che indurrà Mesmer a precisare il proprio sistema in termini antioccultistici e antispiritualistici<sup>829</sup>. A ricevere le sottili modificazioni del magnetismo universale – in specie quando, col sonno, l'istinto si emancipa fino a partecipare dell'armonia cosmica – è indubbiamente un sensorio sottile, perciò diverso dai restanti cinque sensi e situato nel sistema nervoso, ma comunque ancora relativamente materiale; un sensorio talmente in armonia con la natura da poter cogliere intuitivamente e senza segni materiali i pensieri e sentimenti altrui, come pure il passato e il futuro (meglio: le cause negli effetti e gli effetti nelle cause) (Mesmer 1814: 65, 150 sg., 203)<sup>830</sup>. Un materialismo sottile, quello di Mesmer, in cui possiamo mettere in rilievo sia la potente autonomizzazione dell'estetico (delle extradualistiche facoltà cognitive “inferiori”), sia la declinazione ottimistica e solidale di un'etica anch'essa fluidica, fondata cioè sul fatto che solo la riabilitazione dell'armonia tra l'individuo e le correnti fluidiche cosmiche garantirebbe una vita buona e giusta<sup>831</sup>, ma che in nulla appare meno vincolato al determinismo causalistico dei materialismi coevi e scientificamente più accreditati. Istruttivo del suo approp-

828 Con evidente analogia con lo *spiritus* di Boerhaave, secreto dall'ipofisi e ripartito appunto perifericamente attraverso i canali nervosi (Stucke 1989: 14).

829 Fin eccessivi, giacché, se è vero che presuppone garanti razionalisti come Descartes e soprattutto Newton (il cui *medium* operativo ultimo, mai individuato, diviene qui in un certo senso il magnetismo animale), la dottrina di Mesmer trova indubbi precedenti nella medicina magnetico-ermetica, da Paracelso attraverso van Helmont e Kircher, Wirdig e Fludd, fino a Maxwell (Ego 1991: 39 sgg.; Stucke 1989: 14-17).

830 Da cui il principio del cosiddetto “eterno presente” nell'orientamento parapsicologico successivo (Barkhoff 1995: 29).

831 Il «suo materialismo benevolo vive della materializzazione in una sostanza sottile del cosmico amore universale, oppure, rovesciando la prospettiva, di una spiritualizzazione del magnetismo universale di natura sensibile-materiale» (ivi: 42-43).

cio meccanicista ci pare il rifiuto della tesi ermetica tradizionale dell'immaginazione transitiva, dell'ipotesi cioè che sia l'immaginazione l'agente delle cure magnetiche, ipotesi, guarda caso, suggerita, proprio per screditare tali cure, dalla Commissione Parigina del 1784. La sua è una difesa che ne fa, probabilmente, una duplice vittima: da un lato «degli sforzi dell'Illuminismo di dimostrare il carattere ascientifico e infruttuoso della sua scoperta, [dall'altro] dell'inibizione alla conoscenza derivante dal suo proprio blocco mentale meccanicistico»<sup>832</sup>, ovviamente respinto dagli altrimenti congeniali filosofi della natura romantici.

All'imponderabile che Mesmer, convocando «per il proprio sistema tutte le forze del suo tempo»<sup>833</sup>, definisce dapprima *materia luminosa* o *gravitas animale* e in seguito fuoco vitale o energia nervosa, i successori daranno (molti) altri nomi: ora “fuoco”, volendo indicare una materia sottile capace di penetrare i pori della materia riscaldata, secondo gli insegnamenti medici di Boerhaave<sup>834</sup>, ora il più tradizionale “etere”, ora “sostanza animata” (ma anche spirito vitale, spirito nervoso, ecc.), intendendo solitamente con ciò una modificazione a livello cerebrale o spinale del fuoco elementare che pervaderebbe i nervi, collegando la massa animale con l'anima immateriale, ma soprattutto agendo intersoggettivamente grazie all'elettrizzazione dell'atmosfera che, come un'aura, tale sostanza forma intorno agli esseri viventi (Gmelin 1787, 1789)<sup>835</sup>. Nell'operare di questo misterioso fluido si vedrà, ad esempio, il segno della provvisoria prevalenza del sistema gangliare su quello cerebrale, secondo una ipotesi che Carl Alexander Ferdinand Kluge (1811) mutua dalle ricerche fisiologiche di Johann Christian Reil (1807, ma già nel suo testo fondamentale sulla “forza vitale” del 1795) e la cui commistione di fisiologia nervosa e vitalismo pneumatico segnerà l'intero dibattito tardoilluministico e primoromantico, il quale talvolta sostituirà a questo dualismo quello tra principio solare e principio tellurico, riconoscendo al centro di quest'ultimo l'efficacia di uno “spirito terreno” (Kieser 1822). Vi si vedrà,

---

832 Ivi: 67.

833 Ivi: 42.

834 Kupsch (1985: 47-48).

835 Achim von Arnim, volendo spiegare le capacità di orientamento del pipistrello, si riferisce, ad esempio, a un'«atmosfera aerea propria di ciascun corpo» (Arnim 1800: 463 sg.), pensata – e così utilizzata nei successivi testi letterari – come una prosecuzione della sensibilità nervosa responsabile del magnetismo animale.

infine, il medium operativo del (paracelsiano) corpo astrale, insondabile con metodi quantitativi ma sopravveniente rispetto a quello adamico e, proprio per questo, capace di riconnettere l'anima individuale a quella universale (Eschenmayer 1816: 102, 87), oppure una modalità di rapporto col trascendente, capace di veicolare una «forza spiritual-corporea» (Passavant 1821: 93), da sempre presente nelle culture umane e soprattutto nei riti cristiani<sup>836</sup>.

Quale che sia la declinazione data al fluido mesmerico, a essa il Romanticismo affiderà la speranza scientifico-naturalistica del salvifico rovesciamento di ogni opposizione nell'identità di reale e ideale, che si tratti di quella tra credere e sapere (nell'autocoscienza) oppure di quella tra religione e storia (nel rapporto originario con Dio)<sup>837</sup>. Nel mesmerismo, ad esempio, Jean Paul ravvisa una soluzione all'annoso problema del *commercium mentis et corporis*, giacché il potere dell'anima sul corpo, facilmente inferibile da fenomeni come la chiaroveggenza e la tele-visione nel quadro dell'estasi sonnambolica, e la sua stessa sopravvivenza, le deriverebbero appunto da uno «specifico corpo etereo dell'anima costituito da forze magnetiche, elettriche e galvaniche», con cui si deve intendere una sorta di campo energetico formato da forze fisicamente attive ma imponderabili, le quali «penetreranno il nostro corpo pesante e al tempo stesso vi aleggeranno attorno, una tenue fiamma che avvolge e attraversa il tenebroso stoppino del corpo» (così nelle *Mutmassungen über einige Wunder des organischen Magnetismus*, 1818; Jean Paul 1963-85 II 2: 803). Ma, a bene vedere, si ha qui un'irreversibile spiritualizzazione, poiché il fluido materiale mesmeriano, come pure la forza nervosa intermedia studiata nei testi antropologici del suo maestro Platner, appaiono condannati alla caducità corporea<sup>838</sup>, ragion per cui il corpo etereo, pur capace dell'*actio in distans*, nei testi di Jean Paul equivale ormai del tutto alla «psicologista» volontà. L'altro versante è poi quello apertamente spiritistico (poi antroposofico) di uno Jung-Stilling e soprattutto di Justinus Kerner, il quale, ad esempio nel libro sulla visionaria Friederike Hauffe,

---

836 Ricordiamo che Friedrich Schlegel farà dell'etere nervoso o vitale, già attivo al culmine del sonno magnetico, il *sensorium* specifico del mondo degli spiriti, limitandosi a sottolinearne l'utilizzo buono (ossia cristiano) che può farne il magnetismo, a sua volta indizio dell'approssimarsi della parusia e dell'età della conoscenza profetica.

837 Barkhoff (1995: 134).

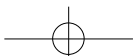
838 Ivi: 140-41 e n. 12.

popolarizza l'idea di un spirito nervoso (o corpo eterico) che, essendo indistruttibile, si emancipa dal corpo al culmine del sonno magnetico e, separandosi anche dal corpo grossolano del defunto, costringe la sua anima non ancora del tutto spiritualizzata ad agire sui vivi (facilitati nel contatto con tali anime proprio dalla magnetizzazione), traendo dalla concezione di questo spirito nervoso quale involucro protettivo dello spirito con sede nel cuore una vera e propria «gnoseologia cardiaca»<sup>1</sup>, e affermando che in ogni uomo fisico si cela un uomo eterico capace di gettare uno sguardo sul mondo spirituale.

Ma con questi sviluppi siamo di gran lunga al di fuori del perimetro, cronologico e contenutistico, in cui abbiamo voluto mantenere le nostre ricerche. Siamo, cioè, sull'incontrollabile e prolifico terreno di quella letteratura spiritistica ottocentesca che fonde visioni swedenborghiane e magnetismo mesmerico e della quale non possiamo (né vogliamo) qui occuparci. D'altronde, qui il corpo spirituale si è, per così dire, fin troppo assottigliato, trasformandosi da concetto teosofico, con qualche più o meno legittima ambizione scientifica, in un puro e semplice personaggio letterario, spesso in un *deus ex machina* con cui risolvere l'incertezza della trama narrativa.

---

839 Bock (1929: 156).





## CAPITOLO TERZO

### È NEL CORPO CHE LO SPIRITO SI REALIZZA. FRIEDRICH CHRISTOPH OETINGER E LA CORPOREITÀ SPIRITUALE

#### 1. *La corporeità come fine delle opere di Dio*

Non è facile dire che cosa sia lo “spirito” per Friedrich Christoph Oetinger<sup>1</sup>. Ossia per uno dei principali rappresentanti del Pietismo del Württemberg del XVIII secolo, nel quale, pur con tutta l’allergia possibile per la categoria del “precursore”<sup>2</sup>, è difficile non vedere non solo la fonte,

---

1 Non sarà inutile chiarire fin da subito che questa *non* è una monografia su Oetinger, ma solo un’analisi della sua concezione, indubbiamente centrale, della corporeità spirituale. Per una presentazione complessiva del suo pensiero cfr., soprattutto, Auberlen 1847; Piepmeier 1978; Grossmann 1979; Weyer-Menkhoff 1990a, 1990b; Spindler 1982b, 1984, 1991; Brey Mayer 1997, 1999; Schoberth 1994, mentre, per alcuni altri snodi fondamentali, rimandiamo a nostri lavori precedenti: senso comune (Griffero 1999b), conoscenza centrale (Griffero 1996c, 2000a: 95-147, 2001a, 2005a), spazio come *sensorium dei* (Griffero 1999a, 2000a: 249-304), rapporto con Swedenborg (Griffero 1997a, 1997b, 2000a: 149-247), emblematica (Griffero 2000a: 61-94, 2005b, aspetti alchemico-estetici (Griffero 1998, 1999b, 1999c, 2001b), influenza su Schelling (Griffero 1995, 2000a, 2000b, 2004a).

2 Giustamente stigmatizzata anche da Piepmeier (1979: 215). Indispensabile, a questo punto, una almeno sommaria precisazione biografica (la più esaustiva delle numerose biografie brevi è di Weyer-Menkhoff 1990a). Nato il 2 maggio del 1702 a Göppingen, Oetinger studia dapprima presso la scuola conventuale inferiore di Blaubeuren (1717-20) e poi in quella superiore di Bebenhausen (1720-22), indi, in risposta alla vocazione teologica (1721), presso lo Stift di Tübingen (1722-27), ove, ottenuto il titolo di studio nel 1725 e completati gli studi nel 1727, gli è affidato l’incarico di Repetent (in due periodi, nel 1731 e 1737). Scoperta entusiasticamente l’opera di Böhme (1722) e avviata la collaborazione con il grande esegeta J. A. Bengel (il carteggio col quale ha inizio nel 1725), compie tra il 1729 e il 1737 tre viaggi di istruzione, nel primo dei quali (Frankfurt, Berleburg, Jena, Halle, Herrnhut) ha l’occasione di conoscere la tradizione della *kabbalah* (a Francoforte attraverso Coppel Hecht frequentato nel 1729) e, soprattutto, di aderire temporaneamente (1730-1735 circa) alla comunità fondata da Zinzendorf a Herrnhut, dalla quale si allontanerà poi con un’aspra polemica. Dopo un breve periodo d’insegnamento presso l’Università di Halle (1729), un secondo viaggio d’istruzione nel 1733 (le cui tappe sono, tra le altre, Amsterdam, Leiden e Berlino) e

insieme ad altri “Padri svevi”, di alcune comunità del Pietismo württembergese<sup>3</sup>, ma anche il più o meno occulto ispiratore di alcuni rilevanti orientamenti filosofici posteriori: da Goethe a Schelling a Baader, fino alla filosofia russa, all’antroposofia e perfino alla teologia femminista<sup>4</sup>. Di orientamenti, evidentemente, tanto eclettici e anti-accademici da concedere spazio anche a questo “originale”<sup>5</sup>, a un pensatore, definito da P. M. Hahn significativamente più un profeta che un maestro (*Leben*, 385), isolato anche nel suo tempo, a causa sia del quasi unanime giudizio sull’oscurità dei suoi scritti<sup>6</sup>, sia del

---

la conclusione del tirocinio di medicina a Homburg v. d. H. (1737), si unisce in matrimonio a Urach con Christiana Dorothea Linsemann, iniziando subito dopo la sua attività di pastore, avviata a Hirsau (1738-43) e poi proseguita a Schnaitheim (1743-46) e Walddorf (1746-52), ove inizia anche a condurre costosi (e criticatissimi) esperimenti chimico-alchemici. È poi Spezialsuperintendent (decano) a Weinsberg (1752-59) e a Herrenberg (1759-66), infine Prelato nel chiostro di Murrhardt dal 1765 (prelatura affidatagli dal Principe anche perché le sue competenze chimiche avrebbero potuto rivelarsi utili per la salina che vi si doveva impiantare: un progetto poi abortito) e deputato regionale dal 1766 (tra i cui impegni politici varrà la pena ricordare il tentativo di risolvere il conflitto tra Johann Jakob Moser e lo stato provinciale; cfr. Gutekunst 1988), anno in cui inizia la sua corrispondenza con Swedenborg e in cui il Concistoro ordina il sequestro dell’opera pubblicata nel 1765 (*Ird.*), ma scritta durante la grave pleurite del 1762. A Murrhardt resterà sino alla morte (10 febbraio 1782), non senza disavventure, come ad esempio l’ingenua adesione all’impresa mineraria di Wüstenrot, rivelatasi poi truffaldina. Quanto alla sua bibliografia, composta da 120 titoli, solo parzialmente ripresi nella edizione ottocentesca, rimandiamo fin d’ora a Mälzer (1972: 231-79) e Weyer-Menkhoff (1990b: 272-95).

3 Trautwein (1977: 171-72).

4 Beyreuther (1978: 240). Nell’impossibilità di citare tutti i lavori dedicati alla ricezione di Oetinger si vedano almeno Heinze 1971 e Fullenwider 1975b. Per una tabella genealogica della spiritualità württembergese Ohlemacher (1986: 281). Per un primo inquadramento del sistema oetingeriano nelle esposizioni generali ormai canoniche dedicate al Pietismo württembergese del XVIII secolo (Ritschl 1880-86 III: 126-51; Hirsch 1952 IV: 166-74; Schmidt 1972: 113-23; Beyreuther 1978: 266-86; Hornig 1984: 109-13; Wallmann 1990: 123-43), cfr. Schäfer 1993, cui rinviamo anche per un’una cursoria presentazione di questo “movimento” (da Bengel alla *Erweckungstheologie* d’inizio Ottocento).

5 Un destino che Oetinger stesso lucidamente si attribuisce: «ma io sono un filosofo, anzitutto per me stesso allo scopo di calpestare tutte le opinioni che sono al di fuori della verità, e in secondo luogo anche per gli altri, allo scopo di affermare senza timore quella verità che non avrei potuto professare altrettanto bene all’interno dell’università» (*Selbst.*, 94).

6 Ohly (1979: 22 sgg.). Connessi “a incastro” e quasi ossessionati dal voler concentrare troppe idee in ogni singola frase (Spindler 1982a: 2; Weyer-Menkhoff 1990a: 11), quindi meno facilmente contestualizzabili, ad esempio, degli scritti di Bengel (Schäfer 1993: 70) anche se forse meno superati – checché ne dica Brecht (1982: 247, 253), i

suo apparire<sup>7</sup>, a seconda dei punti di vista, ora un “vero illuminista”<sup>8</sup> e ora un “esoterico in ritardo” (notoria la definizione di “mago del sud”, in analogia con quello del nord, ossia Hamann)<sup>9</sup>. Questa difficoltà nel dire che cosa sia lo spirito per Oetinger deriva un po’ dalla polivocità fisiologico-teologica della sua nozione e un po’ dal fatto che i suoi testi sembrano tematizzare, sotto il profilo escatologico, non tanto lo spirito quanto la “corporeità”, cioè un concetto che, insieme a quello di “vita”, costituisce probabilmente il suo contributo teoretico più originale<sup>10</sup>. Se ad esempio si legge il lemma “Geist” del suo monumentale “vocabolario” del 1776, troviamo compendiata, prevedibilmente, tanto la nozione ebraica di *ruah*, con tutta la scala dei suoi significati (dalla forza vitale sino all’organo cognitivo), quanto quella neotestamentaria di *pneuma*. Ma, mentre ricorda che lo spirito di Cristo forma nell’anima del credente un’essenza indecomponibile in cui si anticipa la capacità generativa escatologica, e che lo spirito di Dio è presente in ogni cosa «*lege continuae assistentiae*» (Wört. I: 144), Oetinger allude, sulla scorta di suggestioni ebraico-baconiane, anche al *pneuma* come a una «cosa *geistlich-leiblich*, uno *spiraculum*», «una cosa molto più sottile e agile di quanto lo siano l’aria e il fuoco» (ivi: 142), seppure celata nel corpo materiale. Se ne ricava un originale anti-dualismo, ritenuto conforme al testo biblico, il quale «nulla sa del materiale e dell’immateriale, anche se Dio, l’anima e lo spirito non sono qual-

---

cui giudizi limitativi varrebbero a nostro parere per qualsiasi pensatore del passato – forse proprio per la loro natura di “sintesi” (Gorceix 1979a: 66; Benz 1971a: 44), i testi di Oetinger sono, a differenza di quelli più “autoriali” dei filosofi di professione, non strettamente “contemplativi” (se così si può dire, *contra* Dryssen 1925: 386-87, 395), ragion per cui è difficile stabilire in essi, vigente la tecnica del “centone”, dove finisca la citazione e inizi la glossa personale (Brey Mayer 1982b: 350; 1999: 58). Si tratta di lavori improntati – volendo essere ottimistici e ricorrere alle metafore bengeliane – al modello non del “vaso” e della “spugna” ma del “filtro” o “setaccio”, in cui passa il vino ma non la feccia (Hermann 1937: 147; Brecht 1973-74a: 7). Tutto sta a non farsi medusizzare da tale “stile”, come purtroppo spesso accade rispetto a Böhme (Rusterholz P. 1994: 212), e ad assumere, di conseguenza, un adeguato distacco critico.

7 Mutuando, qui, ciò che si dice di Mesmer (cfr. Barkhoff 1995: 51).

8 Per l’impossibilità di pensare il sistema oetingeriano al di fuori delle coordinate culturali dell’Illuminismo cfr. Hirsch (1952 IV: 167).

9 Duplicità che lo rende, comunque, un attendibile “sismografo” della sua epoca, se non addirittura un Faust senza patto col demonio (Bayer 1992: 104, 99).

10 Anche se «l’originalità di Oetinger non consiste affatto nell’invenzione di nuovi concetti e generi, bensì nella caparbia connessione di concetti esistenti e nella mescolanza dei generi» (Brey Mayer 1999: 61).

cosa di meramente materiale. La carne e il sangue di Gesù non debbono essere separati da spirito e vita» (ibid.), sarebbero, cioè, divini senza mai cessare di essere vero cibo e vera bevanda (*Gv* 6, 53-58). Lo spirito è dunque non un puro spirito (come potrebbe, altrimenti, macchiarsi, *2Cor* 7, 1?; *Wört.* I B: 46), semmai un corpo “speciale”<sup>11</sup>, alla luce di una concezione teosofica, o più generalmente ermetica<sup>12</sup>, che vede legittimata biblicamente (*Ezechiele* e *Apocalisse* soprattutto) e che lo induce a cercare «in tutte le opere disponibili del suo tempo idee e argomenti che possano rivelargli l’intima connessione tra fisica terrena e fisica celeste, tra gli ordinamenti vitali dell’essere carnale-materiale e quelli dell’essere corporeo-spirituale»; a cercare, in una parola, la struttura *geistleiblich* dell’universo<sup>13</sup> nonché della storia della salvezza «fino all’apparizione del nuovo cielo e della nuova terra»<sup>14</sup>.

Non si può più evitare, già a questo punto, di citare la più celebre, e ben presto divenuta proverbiale, delle tesi di Oetinger<sup>15</sup>, secondo cui «la corporeità è la meta finale delle opere<sup>16</sup> di Dio» (*Wort.* I: 223). Una corporeità – spirituale, s’intende (*Metaph.* 30)<sup>17</sup>, e altrove identificata col *sabbath*, col momento in cui Dio sarà tutto in tutto – che concerne l’uomo ma anche l’intera natura, con la “caduta” condannata all’imperfezione (SS II

- 
- 11 «Non può essere ridotto in polvere come un corpo materiale (*Körper*). Spirito è quello in cui ogni parte può ridiventare un tutto. Per questo il fuoco non è una pura e semplice sostanza materiale [...] Lo spirito è qualcosa di indistruttibile e quindi è qualcosa di assai diverso dal corpo (*Leib*). Lo spirito ha in sé qualcosa di imperituro che viene da Dio. Normalmente lo spirito si chiama *spiraculum*, un alito, un vento [...] Dio deve apporvi il suo sigillo, altrimenti non è spirito ma vento. [...] In Ezechiele si trova la ragione del modo in cui si dovrebbe concepire lo spirito. Esso ha in sé, come folgore, una forza di intersezione (*Decussations-Kraft*), anche se non la esercita *actu secundo*» (*Ez* 1, 13-14) (*Wört.* I: 142-43).
- 12 Dei dieci indicatori del pensiero ermetico ipotizzati da Liedtke (1996: 21-26) – dinamismo, autosoteriologia, fisico-teologia, teleologia, psicologia, simpatia, sincretismo, eclettismo, analogia, senso comune –, quasi tutti sono facilmente ravvisabili nel pensiero oetingeriano.
- 13 E non solo della parola biblica, come pretende Weeks (1993: 197).
- 14 Benz (1971a: 13, 44).
- 15 Forse ispirata dall’intenzione di parafrasare un riferimento di Malebranche (in una lettera ad Arnauld) al “tempio eterno” come alla più bella delle produzioni di Dio (e “tempio” nel NT per Oetinger equivale a “corpo”). Cfr. Weyer-Menkhoff (1990b: 216-17; 2002: 187); Betz (1999: 38, n. 124).
- 16 O, per alcuni (Schelling ad esempio), delle “vie” di Dio (Benz 1977b: 118-24; Griffiero 2000a: 27-28, n. 7).
- 17 Spindler (1989: 322).

6: 327), a una sorta di “interim morfologico”<sup>18</sup>, cui consegue un deficit tanto etico quanto cognitivo incolmabile in assenza della rivelazione (SS II 4: 16-17). Incarnandosi in tale imperfezione, anziché, ad esempio, su pianeti senz’altro fisicamente più puri, Dio intende mostrare, appunto, di poter trasfigurare spiritualmente anche la natura più grossolana – ciò che troverebbe il suo simbolo nell’accesso al vero amore coniugale finanche della moglie “negra” di Mosè! (*Erd.* 203-04; *Wört.* I: 358) –, di voler procedere escatologicamente a quella reintegrazione universale<sup>19</sup> ai cui prodromi accedono già ora le scienze naturali (*Leben*, 808) e nella cui promessa scritturale si deve confidare (*Wört.* I: 355)<sup>20</sup>. Ora, mentre negli

18 Löffler (1999: 577).

19 Una dottrina dell’apocatastasi che Oetinger difende ufficialmente e nel senso letterale dell’*omnia in omnibus*, della *praedestinatio omnium ad salutem* (*Theol.* I: 105 sgg., 111; SS II 6: 305), spintovi forse anche, autobiograficamente, dagli incubi tormentosi della fanciullezza relativi alla sorte dei dannati. Sostiene Groth (1984: 142, 325-26, n. 215), di contro alla tesi più riduttiva di Beyreuther (1978: 284) e capitalizzando, viceversa, ipotesi più remote (Auberlen 1847: 650; Präger 1958: 118 sgg.), che proprio l’*apokatastasis panton* sarebbe la conseguenza ultima di tutta la sua teologia (SS II 3: 506, II 6: 181; *Wört.* I: 94-95, e varie prediche: SS I 1: 444 sgg.; I 5: 339 sgg.), centrata sull’idea di uno stato interinale di purificazione in cui le anime si guadagnano l’accesso alle più o meno perfette società celesti in attesa della seconda resurrezione.

20 Oetinger si riferisce, comunque, più ad *Atti* 3, 21, *ICor* 15, *Col* 1, 19 sg. ed *Ef* 1, 9-11, e alla predica di Cristo nel regno dei morti (*IPt* 3, 18 sgg.; 4, 6) – intesa come una «legge basilare di tutte le opere di Dio» (SS II 6: 453; cfr. anche SS I 1: 47 sgg., 448, 451; II 6: 225; *Wört.* I: 290, 346, 355), talmente certa, biblicamente, da rendere superflua ogni disputa (*Wört.* I: 355) – che non ai celebri scritti (tra Sei- e Settecento) dei coniugi Petersen, peraltro noti a Bengel e, forse, privatamente anche da lui condivisi (Barth 1828-32 II: 23 sg.; Burk 1832<sup>2</sup>: 359 sg.; Wächter 1865: 434 sg.; Hirsch 19752 II: 196; Groth 1984: 85, 87). Proprio Bengel riferisce *ICor* 15, 28 e *Ap* 22, 2 a coloro che *non hanno potuto* conoscere il messaggio cristiano (Bengel 1740: 1034; 1758<sup>2</sup>: 1198), ma riafferma l’eternità delle pene comminate dal Giudizio (Bengel 1758<sup>2</sup>: 1137; cfr. Groth 1984: 84, 303, n. 168), muovendosi così in un’ambiguità a cui si sente legittimato dalla duplicità di *aion*, che ai suoi occhi significa sì la vita eterna ma anche il tempo circoscritto dell’economia divina (ciò che P. M. Hahn chiamerà eternità “periodica”; cfr. Paulus 1966-67: 220). Una durata, quella delle pene, che Oetinger “limiterà”, invece, a 2222 2/9 anni (*Wört.* I: 118)), fondando tale speranza in una *restitutio* sugli *audita et visa* di Swedenborg e di Ferdinand Olivier Petitpierre (SS I 1: 448), poi sul fatto che, non essendo gli attributi divini tutti egualmente infiniti, la *bonitas* potrebbe ben eccedere la *iustitia* (*Wört.* I: 325; SS II 1: 364; II 6: 462), infine sull’auto-contraddittorietà escatologica dell’idea stessa di pena eterna, giacché la pena non è eterna in sé (come lo è, invece, la vita), ma solo l’esito di una “caduta”, tanto che l’idea di una pena eterna sarebbe inconcepibile perfino per gli Indiani d’America (!) (*Wört.* I: 117; SS II 6: 447, 463; cfr. Groth 1984: 338, n. 351). Nell’ovvia impossibilità di chia-

scritti della maturità notiamo una crescente diffidenza verso le proprie giovanili suggestioni mistico-teosofiche<sup>21</sup>, viceversa sull'idea della corporeità come fine di Dio, dalla prima creazione fino all'escatologica terra rinnovata, Oetinger non sembra nutrire mai alcun dubbio, né ontologico, giacché ripete instancabilmente che lo spirito è anche corpo, né epistemico, derivando la certezza cognitiva non solo dalla *cognitio centralis*<sup>22</sup> e dalla Scrittura ma anche sempre dall'«analisi sensibile (sulla base della struttura del corpo)» (*Leben*, 504), consistendo la rivelazione finale dei misteri della natura, in ultima analisi, appunto nella loro tangibilità e intuitività (*Wört*. I: 249). Il che stupisce, in fondo, solo chi non sappia che al centro della teosofia di Oetinger, intesa come una «teologia dell'immagine»<sup>23</sup>, c'è Dio non nella sua perfetta *aseitas*, nella sua ineffabilità pre-ontologica, ma nel suo autogenerarsi e manifestarsi nei limiti figurali e corporei del finito.

Dio valuterebbe talmente la corporeità, dunque, da rivolgersi a noi, e volerci salvare, in una forma corporea<sup>24</sup>, da far sì che lo Spirito Santo produca forme corporee e sia a sua volta un esempio di quella corporeità celeste le cui proprietà Oetinger (SS II V: 286) trae da *Sap* 7, 21-25: unicità, molteplicità, sottigliezza, agilità, penetrazione di ogni cosa, chiarezza immacolata, ecc. Insomma, si potrebbe dire che «in Oetinger tutto è pla-

---

rare qui lo sfondo di questa “moda” württembergese dell'*apokatastasis panton* (non meno di 300 scritti pro e contro nella prima metà del Settecento!), basti ricordare che Johanna Eleonora e Johann Wilhelm Petersen (lett. in Groth 1984: 38-51 e note) considerano l'apocatastasi il nucleo stesso del cristianesimo (Petersen J. E. 1698 poi in Petersen J. W. 1701-10), ricavabile tanto da esperienze visionarie (Jane Leade ad esempio) quanto dalla Scrittura (per un elenco dei luoghi fondamentali Groth 1984: 44), e mettono al centro – ciò che più ci interessa – la giustificazione non del corpo spirituale ma di quello creaturale *qua talis*.

- 21 Donde ad esempio, e già a partire dalla metà degli anni '30, la preferenza per la “croce di Giobbe” a scapito di ogni *kabbalah* (*Leben*, 524). Oetinger dichiara di aver abbandonato «da un pezzo Böhm, Helmont, i temi teosofici, chimici, le questioni di Grozio, quelle cabbalistiche e critiche [...] Perfino il termine *Central-Erkenntnis* mi è quasi diventato disgustoso» (*Leben*, 502).
- 22 Già più nel senso della conoscenza intuitiva del senso comune che non in quello della mistica comprensione del fondamento di ogni cosa (Weyer Menkhoff 1990b: 116). Cfr. Griffiero (2000a: 95-147).
- 23 Deghaye (1983: 148). Dove con immagine si deve intendere, però, non il riflesso delle cose, bensì un germe operativo e capace di prendere corpo (Deghaye 1987: 100), stante la tradizione ermetico-paracelsiana dell'immagine transitiva (Griffiero 2003).
- 24 Betz (1991: 238).

stico e ha il suo compimento solo nell'essere-formato», che «per lui solo il *Physicum* è il vero essere, l'elemento costitutivo: la vera fisica è per lui al tempo stesso la vera metafisica»<sup>25</sup>. Quello di Oetinger, il quale mai «si stanca di sottolineare, accanto allo spirituale, la natura solida, massiva, realistica, tangibile dell'esperienza di Dio»<sup>26</sup>, è, allora, un realismo religioso, sacro-scritturistico, esattamente come la sua “fisica” (SS II 4: 20 sgg.), ma non spiritualista, e in ciò, pertanto, diverso sia dal simbolismo cabbalistico, sia dal realismo egologico moderno, sia, infine, dallo psicologismo spiritualista a cui pure lo si è collegato<sup>27</sup>, prospettandosi semmai, se si vuole, nei termini di un *religious naturalism*<sup>28</sup>.

Nessuna anima e nessuno spirito possono manifestarsi senza corpo, nessuna cosa spirituale può essere perfetta in assenza di un corpo (*Leib*). Tutto ciò che è spirituale è quindi anche corporeo, ragion per cui Dio stesso vuole essere manifesto nella carne, ed è in modo corporeo che tutta la pienezza di Dio deve risiedere in Cristo. Un puro spirito è qualcosa di nudo e di grezzo. Lasciamo dunque perdere i *phantasmata* platonici e leibniziani, secondo cui solo gli spiriti sono *onta* (*Wesen*), mentre i corpi sarebbero solo *phainomena* (apparenze) e non esseri sostanziali (*Lehr*. I: 242).

Se non fosse ovviamente per il contesto profondamente diverso<sup>29</sup>, in un passo del genere si potrebbe ravvisare<sup>30</sup> perfino un'anticipazione della materialistica affermazione di Nietzsche (1887: 10, 17) secondo cui il puro spirito è una autentica menzogna, una stupidaggine. Più verosimile, tuttavia, vedervi invece una radicalizzazione della concezione antidualistica (anti-mistica) di Lutero, del suo rifiuto, in nome dell'incarnazione e della presenza reale<sup>31</sup>, della dottrina zwingliano-schwenckfeldiana del-

25 Dorner (1853<sup>2</sup>: 311); Auberlen (1847: 148-49).

26 Brey Mayer (2002: 20).

27 Cfr., rispettivamente, Betz (1999: 39); Nigg (1959: 389) e Köberle (1959: 18).

28 Così Ohly (1995: 823), per designare la convergenza di scienza biblica e scienza della natura in Robert Boyle (Boyle 1772 II: 19; soprattutto IV: 37).

29 Volto qui a ricordare che a negare l'incarnazione è lo spirito dell'Anticristo, e come tipicamente pagano sia concepire Dio come «povera ombra» (SS II 5: 286).

30 Herpel (1923: 316).

31 Una dottrina «che ha superato il limite posto dagli umanisti tra spirito e materia, tra il divino e il terreno» (Schäfer 1993: 86), ed è intesa nella teologia sveva, tramite l'influenza di Johannes Brenz, in senso lato come ubiquità e onnipresenza del corpo di Cristo, ma che può essere considerata, se si vuole, anche la fonte della simbolica estetico-naturalistico dell'età goethiana (Griffiero 1994, 2000a: 81, n. 1 e lett. citata;

l'assoluta trascendenza dello spirito: non essendo lo spirito altro dalla carne<sup>32</sup> e non essendo equivalente all'anima razionale, è proprio nelle cose fisiche, create e in quanto tali irriducibili a mera ombra (*Wört* I: 70), che la spiritualità propriamente esiste; è nel visibile (in specie nella figura umana), detto altrimenti, che Dio manifesta la propria provvidenza<sup>33</sup>. Così «corpo e spirito non sono degli opposti [...], anzi, il corpo fisico si trasforma per gradi in una corporeità spirituale»<sup>34</sup>, secondo una concezione del mondo biblica e quindi squisitamente antidualistica, ma anche fortemente radicata, svincolato il pietismo oetingeriano dall'unilaterale interiorismo mistico-spiritualistico<sup>35</sup>, nella tradizione paracelsiana.

---

Metzke 1961: 158-204). Pur senza esagerare la radice geografica del pensiero oetingeriano, enfaticamente talvolta persino in senso nazionalistico (ciò che inficia un lavoro pur pionieristico come Schneider 1938), non si può però negare che esso capitalizzi dei tratti tipici del pensiero svevo: dall'interesse per la totalità, in senso sia naturalistico sia di compimento processuale, a quello per un'ontologizzazione del *medium*, dalla finalità della conciliazione degli opposti alla mistica concretizzante della Sophia, ecc.. Nel quadro di questo orientamento "concreto" e pertanto antiagostiniano, l'idea della corporeità spirituale appare quasi un'ovvietà (Burger 1951: 20-21, 79, n.°, 94-100, 104, 161, 168-70, 199, 239; Haug 1981, *passim*).

- 32 Che non sempre Oetinger dissimila (paolinamente) da "corpo". Quando parla di "spirito della carne" e di "carne celeste", intende certamente il corpo spirituale, ma modifica comunque significativamente il dettato dualistico giovanneo (*Wört*. I: 114, cfr. II: 176-77). L'insistenza sulla "carne" e sulla sua polivocità deriva probabilmente dal desiderio di valorizzare una nozione (a differenza di "corpo" o "materia") completamente estranea al lessico filosofico: una nozione con cui, se da un lato si stigmatizza la mortalità, dall'altro si indica anche la sostanza indistruttibile e *geistlich-leiblich* che funge da ricettacolo in Cristo della pienezza divina; una sostanza, dunque, a sua volta destinata (non meno dell'anima) a far parte della vita eterna, certo non in quanto tale, ma nello specifico *spiritus rector* (o *tintura*) che ne conserverebbe la figura complessiva (*Wört* I: 122-24 e I B: 122-23). Non c'è "carne", in conclusione, che non diventi spirito se vi penetra lo spirito (il verbo) di Dio (Seeberg 1929: 70).
- 33 «In questo mondo lo spirito non può mai stare a sé, bensì solo nell'"esteriore", nella "storia", nel concreto» (Seeberg 1929: 73). Ma si può pensare anche, in senso ontologicamente meno ambizioso, a una corporizzazione della fede speculare all'agire anche materiale di Dio (Blaser 1975: 109).
- 34 Schäfer (1994: 59).
- 35 Cfr. Schilling 1967 e Metzke (1939: 53, n. 45). Purtroppo la nozione di "corporeità spirituale" non risulta attestata nel principale lessico del pietismo (Langen 1954), troppo orientato a enfatizzare della "sensibilità" pietista la semantica interioristica e psicologica degli affetti e non la pur presente, ancorché minoritaria, tendenza enciclopedica (Brecht 1982: 237, 252). Per un lucido riassunto delle valutazioni negative che gravavano sui Pietisti cfr. Brecht (1977: 129).



## 2. Anti-docetismo: da Cerinto a Wolff

Ma al celebre passo sulla corporeità come fine occorre ora fornire un contesto, che spieghi in che senso tale corporeità, pur se difficilmente definibile a causa della polivocità e dell'argomentazione *ad hoc* (se non addirittura *ad personam*) cui Oetinger ricorre, possa dirsi una sorta di «spiritualismo reale, corporeo»<sup>36</sup>. Sapendo di esprimere idee che ai filosofi paiono bizzarre (*Ird.* 350), Oetinger aggiunge che la meta è l'indistruttibilità corporea, poiché «essere e diventare corporeo è una perfezione» (SS II 1: 117; II 6: 125; *Metaph.* 410), riferendosi con ciò tanto alla corporeità prodotta da una rinnovata condizione ontologica quanto a quella, non grossolana né peritura, dell'uomo originario creato a immagine di Dio (partecipe quindi delle sue forze) (SS II 1: 377)<sup>37</sup>, ma trovando la suprema cauzione metafisica, ovviamente, nell'incarnazione, e cioè nel processo<sup>38</sup> relativamente ineffabile in cui Dio si è abbassato alla figura umana di Cristo<sup>39</sup>, e per amore della cui umanità avrebbe «disposto gli elementi così come essi sono» (*Ird.* 215). Non certo una proprietà dell'essenza di Dio<sup>40</sup>, la corporeità è piuttosto una conseguenza della sua volontà manifestativa – anche sotto la forma del “senso comune”, inteso quale officina dello Spirito Santo<sup>41</sup> –, e segnatamente del suo farsi corpo in

36 Spindler (1991: 25).

37 Le componenti fisiche di Adamo, prima della tentazione e del prodursi della disarmonia delle forze, erano docilmente governate dal *Bild Gottes* e non abbisognavano perciò di alcuna dieta, ad esempio di moto e lavoro intesi come terapie (e qui Oetinger si dichiara stahliano) atte a impedire il predominio nel sangue di parti acquee od oleose, ecc. (*Cur.* 39-42).

38 Oetinger ammette di non sapere spiegare in modo naturalistico (e l'ostinazione espiativa confinerebbe pericolosamente col docetismo) fenomeni come l'imputazione a Cristo di tutto il male del mondo (e non solo delle disarmonie terrene) e l'esibizione satanica dei regni del mondo (della loro essenza, per di più) (*Wört* I: 370-71).

39 Nome che, pur essendo la contrazione di Jehovah (*Wört.* I: 191), indica appunto la sua (mai annullata) creaturelità (dove la necessità dell'unzione) e non la divinità antecreaturale: così Oetinger, persuaso di un progressivo perfezionamento del Cristo kenotico (“Immanuel” e quindi inseparabilmente Dio e uomo), passato attraverso la rozzezza della carne nel ventre materno, compresa l'acquisizione dell'anima nel quarto mese di gestazione, e in vita attraverso tutti i gradi di mortificazione spettanti alla vita mortale, avversa l'idea, che attribuisce a Schwenkfeld, Malebranche e Zinzendorf, di Cristo come umanità celeste anteriore al mondo o perfino di creatore (in tal caso come potrebbe essere anche colui che riconcilia?) (ivi I B: 66-67 e commento II: 160; I: 66-68; SS II 5: 16-17).

40 Weyer-Menkhoff (1990b: 209).

41 Un tema su cui dobbiamo sorvolare rimandando ad altro luogo (Griffiero 1999b, *pas* -

Cristo (che è tanto l'Adamo originario o *Adam Kadmon* quanto il "secondo Adamo" paolino)<sup>42</sup> appunto per redimere e innalzare – non annullare dunque<sup>43</sup> – la corporeità terrena. È, più generalmente, la natura attraverso una vera e propria opera di trasmutazione (giusta la morte sulla croce come "opera al nero") della carne (*materia prima*) in perfetta *materia ultima* (corpo glorioso), in quella "terra sottile" o "celeste" che costituisce la *Basis* chimica di ogni sostanza (*Erd.* 207; *Patr.* 14, con richiamo a Postel). Se tutto nella storia della salvezza, insomma, mira alla presentificazione corporea degli abissi divini, a Cristo spetta mostrare la pienezza divina in figure corporeo-spirituali (*Lehr.* I: 94, 190-91), ragion per cui la sua vita, passione e morte, inclusi il sangue e l'acqua fuoriusciti dal suo costato<sup>44</sup>, sono eventi tanto poco incorporei che, per così dire, li si potrebbe prendere con le mani (*Patr.* 15-17).

Ora, questa estrema valorizzazione del corpo<sup>45</sup>, che rappresenta «la parola chiave della struttura percettiva di Oetinger»<sup>46</sup>, sembra al nostro teosofo colpevolmente dimenticata dalla fede cristiana a causa dell'influsso spiritualizzante di idee gnostiche, eventualmente anche anteriori al cristianesimo<sup>47</sup>: a partire da Platone, che «ha posto le basi dell'idealismo,

---

*sim* e lett. citata).

- 42 Cfr. Betz (1999: 29). Nel suo ruolo post-terreno di "sommo sacerdozio" (di intermediazione tra Dio e le creature; II 6: 123; 4, cfr. *Wört.* I: 183-84), Cristo perfezionerebbe ogni sapere, e con ciò anche il *sensorium* divino (di livello inferiore, dunque, *contra* Böhme; *Alten*, II: 158) grazie a cui il primo Adamo penetrava nei misteri della natura ben più di ogni scienza successiva (*Lehr.* I: 190-91), e preparerebbe, così, la riunificazione dei saperi nell'imminente età dell'oro.
- 43 Deghaye (1987: 106-07).
- 44 Pur rimandando all'aldilà la spiegazione della mancata coagulazione di questo sangue, Oetinger ipotizza, sulla scorta della dottrina bengeliana, che il sangue e l'acqua versati siano ciò che sostituisce con funzioni santificanti lo spirito (tornato a Dio) (*Wört.* I: 42; commento in II: 147), essendo il sangue, in quanto sede della vita indissolubile delle forze divine, appunto ciò che trasforma il morto in vivo e, nella sua corporeità a tutti gli effetti spirituale, annulla i peccati (ivi I: 57).
- 45 Che rientra perfino tra i *loci* fondamentali di un catechismo per preadolescenti scritto poco prima di morire (Weyer-Menkhoff 1998: 212)
- 46 Maier-Petersen (1984: 304).
- 47 Pur definendo qui la Gnosi nei termini utilizzati da Oetinger, varrà la pena segnalare fin d'ora come oggi in tale corrente si veda non tanto un radicale dualismo materiofobico, quanto (Liedtke 1996: 57 sgg.) una sorta di materialismo speculativo in cerca di un "altro" corpo (più puro e sottile): ciò che spiega perfettamente l'emersione nel suo contesto di nozioni come "corpo astrale" e "corpo eterico", "corpo risorto" e, appunto, "corpo spirituale".

affermando che ciò che è corporeo non possiede una vera essenza» (*Wort. I: 70*), con ciò negando pure il divenire (nel senso di Oetinger: il nascere e crescere delle cose) in favore dell'essere, per giungere, attraverso lo gnostico del I sec. Cerinto – quasi un nome collettivo indicante qualsiasi anche successiva ed eretica tendenza docetista (*Lehr. I: 136*) – avversato da Giovanni (*IGv 2, 22; 4, 2, 15; 2Gv 7*), fino all'idealismo leibniz-wolffiano, ridotto qui a una sorta di replica del docetismo antico (cristiano-islamico) proprio a causa del suo valorizzare ontologicamente solo gli spiriti a scapito dei corpi materiali, considerati dei difetti se non addirittura dei *phantasmata* a dispetto della loro indiscutibile consistenza e durata (*Erd. 207; Patr. 15*)<sup>48</sup>. Ed ecco come, sconfessando apertamente il proprio giovanile leibnizianesimo, Oetinger riassume questo (presunto) millenario orientamento idealistico.

Ma che cos'è l'idealismo? La grossolana paura del materialismo. Ah, se si potesse far capire con la storia del demonio come egli, secolo dopo secolo, abbia cercato di introdurre artificialmente nel cuore della maggior parte dei filosofi e dei teologi questa paura, questo timore degli uomini e questa accondiscendenza verso il mondo, facendo in modo che le parole di Dio, che devono suscitare in noi concetti che assumono una forma corpulenta e una figura, non vengano più spiegate nel loro autentico significato! [...] Secondo l'idealismo Cristo non sarebbe presente nell'acqua, nel sangue e nello spirito, ma solo nello spirito: il corpo di Cristo sarebbe allora solo un'apparenza, solo un fenomeno, restando nel suo intimo un essere puramente spirituale. [...] So bene di essere stato per molti anni un idealista. Sono state unicamente le parole di Gesù a disincantarmi. Vorrei che vedeste le bellezze intelligibili in Cristo, l'architetto della natura, che io posso vedere, ma che restano celate ai vostri occhi (*Lehr I: 136*).

Se la teofania corporea mira a tramutare la corporeità naturale in corporeità superiore (spirituale o celeste, che dir si voglia), ogni uomo, specialmente quello rinato nella fede, si può dire possieda accanto al corpo visibile un corpo nascosto. Ma certo non è all'altezza di Oetinger un'ana-

---

48 «Cerinto e Maometto» (cfr. Corano 4, 156), ma anche certi ebrei, ad es. un non meglio precisato rabbino di Nimwegen (*Patr. 16*), « affermarono che il corpo di Gesù era un corpo solo in apparenza [...] E questo affermano non solo i filosofi wolffiani»; «Wolff crede che i corpi siano esclusivamente dei corpi apparenti, *phaenomena regulata*, e ricade così nella dottrina di Cerinto» (*Leben, 374; Wort. I: 34*).

lisi che, limitandosi a ricordare che la corporizzazione è garanzia di realtà delle cose<sup>49</sup>, si fermi ai passi in cui, non diversamente da decine di altri pensatori cristiani, egli parla del corpo di luce come meta finale di ogni conversione, come trasformazione dell'uomo esteriore a immagine di quello interiore (SS II 5: 49, 82), perché si dimenticherebbe, così, che il prelado di Murrhardt è uno dei pochi il cui sogno consiste nel desiderio di trasportare apertamente il mistero della corporeità dalle cerchie esoteriche (in cui è da sempre di casa) alla Chiesa ufficiale<sup>50</sup>. Si tratta, quindi di indagare più a fondo la nozione di *Geistlichkeit*, senza farci inibire dal pur ineccepibile ammonimento secondo cui si tratta di un «concetto per l'inconcepibile, una descrizione dell'indescrivibile»<sup>51</sup>.

### 3. *Realismo biblico tra compensazione esistenziale e istanza ermeneutica*

Istruttiva in proposito è già la genealogia del pensiero oetingeriano<sup>52</sup>. Esso riprende – per esprimerci in modo cursorio – la filosofia presocratica e la Scrittura (intesa come *philosophia sacra*), la *kabbalah* (soprattutto lo Zohar, compilato nel XIII sec. da Mose de Leon e, come autore, Luria, ritenuto poco meno che un santo oltre che un sapiente: SS II 1: 269) e Böhme, la prima Patristica, legata al modello precostantiniano di comunità apostolica<sup>53</sup>, e l'alchimia<sup>54</sup>, la mistica, in specie d'origine quietista, e

49 Roessle (1959: 136).

50 Wehr (1975: 241).

51 Weyer-Menckhoff (1998b: 180-81).

52 A cui, purtroppo, molti studi si fermano (tra gli altri, Herzog 1902 e Wehr 1978).

53 E a giusto titolo, perché è nell'antropologia cristiana tra II e IV secolo che troviamo un ruolo centrale e forse irripetibile assegnato al *soma* quale punto di contatto con Dio (unità di Dio e della sua creazione corporea, resurrezione del corpo, incarnazione del Figlio, concezione paolina del corpo di Cristo, ecc.). Cfr. Stroumsa (1992: 199-223); Destro – Pesce (1998: 192-95).

54 In generale (sui legami di contenuto torneremo più avanti) già come modello di un sapere organicistico (Piepmeyer 1984: 18). Ci pare significativo che Oetinger presenti talvolta anche l'impegno nella miniera di Wüstenrot (fondata sul falso ritrovamento di argento da parte del consigliere minerario Riedel), affidatagli anche sotto il profilo imprenditoriale per le sue competenze chimiche (e che, tra parentesi, finì in un fallimento economico), come un impegno teologico: la miniera è, come il cuore, qualcosa in cui tutto è (ancora) frammisto (Beyreuther 1978: 285), qualcosa in cui scavare per trovare – facile immaginare l'effetto di questa indicazione sugli azionisti della minie-

l'emotivismo pietista alla Zinzendorf (a cui si era avvicinato spinto dall'incessante e sincera ricerca di una vera comunità apostolica)<sup>55</sup> e un "certo" materialismo medico<sup>56</sup>, il realismo biblico di Bengel<sup>57</sup> e il profetismo di Swedenborg<sup>58</sup>. E poi – è il caso di dirlo – molto altro ancora. Si tratta di un eclettismo speculativo fondamentalmente incompreso dai contemporanei, ma che il suo autore ritiene indispensabile a chi crede che

---

ra cui si rivolge nel 1773 con un sermone della montagna! – non tanto metalli preziosi quanto la forza di Dio (Weyer-Menkoff 1990a: 138).

- 55 Una "passione" poi respinta: «sono guidato dalla parola, non da un'ebbrezza amorosa (*raptus amoris*), non dall'estasi. Io resisto ai dolci sentimenti che sono lontani dalla parola» (*Leben*, 113), ma forse – a dar retta a una testimonianza che dipinge un Oetinger spesso in lacrime a Herrnhut – anche perché ritenuti eccessivamente coinvolgenti. La storia del rapporto tra Oetinger e il conte von Zinzendorf (su cui cfr. Osculati 1990: 307-57) è un istruttivo psicodramma, con tanto di progetti suicidi da parte di Oetinger (Weyer-Menkoff 2001: 165) e competizione per la stessa donna (poi sposata dal conte), che meriterebbe ben altro spazio (cfr. Geiges 1934, 1936).
- 56 Quello, per capirci, che cercava una soluzione non meccanicistica ai due principali problemi della medicina teorica del XVIII secolo, e cioè, da un lato, il nesso tra anima e corpo, dall'altro la condizione di possibilità di sviluppo e riproduzione di esseri viventi obbedienti a leggi meccaniche (Toellner 1985: 201).
- 57 Che Oetinger considera non solo il coronamento della scienza biblica e quindi il suo maestro in materia (Sauter 1966: 7), ma anche una figura-chiave della storia della salvezza (il terzo angelo di cui in *Ap* 14, 9) (SS 1 4: 271), pur non accettandone il determinismo (lesivo della libertà di Dio) numerologico-apocalittico (Haug 1988: 334), né cercandone – lui, fiero avversario della profanizzazione del prodigioso causata dai solo "curiosi" *mirabilia mechanica* – un'applicazione tecnico-astronomica alla maniera di P. M. Hahn, la cui ingegnosità tecnico-meccanica (bilance, orologi astronomici ecc.) deve molto, invece, a questo determinismo riformato (Paulus 1970, 1973), e più in generale a modelli biblici che assegnano alla "tecnica" (magari più spirituale che materiale) il compito di completare la creazione (Stöcklein 1969: 70), ma forse anche, come apologia della manualità, alla valorizzazione oetingeriana della corporeità.
- 58 Il quale, conformemente a quanto esige la specifica "economia" storico-divina del suo tempo, mescolerebbe alle sue visioni (cui Oetinger non ha ragioni per non credere) molte nozioni scientifiche (talvolta superflue o, se meccanicistiche, addirittura nocive) di cui il profetismo böhmiano non poteva ovviamente disporre, ma soprattutto pretenderebbe di interpretare "geroglificamente" (allegoricamente-spiritualmente) la Scrittura, addirittura applicando a una propria comunità, in via di costituzione, quanto vale per il regno di Dio. Di qui la trasformazione, in Oetinger, dell'iniziale entusiasmo in severa critica (ermeneutica) della materiofobia swedenborghiana, pur nell'accettazione del principio (gioachimita; cfr. Benz 1934: 26) che il profetismo e con esso la storia della salvezza non si chiudono con gli *Atti degli apostoli* e che bisogna ricavare quanto è di valore anche nelle rivelazioni straordinarie, esattamente come si ricava l'olio sottile delle piante dall'olio grezzo solforoso che ne è il veicolo (SS II 6: 198). Sull'affascinante rapporto Oetinger/Swedenborg cfr. Benz 1947 e Griffiero (1997a; 2000a: 149-247).

tutto abbia a che fare con Dio e tenta per questo un universalismo epistemicamente perfeffibile<sup>59</sup>, la cui organicità, fondata spesso sull'analogia della fede, sia estranea alla sistematicità astratta e logico-deduttiva nonché alle sottigliezze sperimentali che, come le osservazioni micro- e macroscopiche, obliano col quantitativo il mondo qualitativo-mesoscopico (Oetinger direbbe: di senso comune). Un eclettismo suggestionato da ogni provata esperienza sistematico-unitiva<sup>60</sup> ma non dal principio interioristico, come ci si attenderebbe da un pietista, e soprattutto fondato sulla "vita", errori compresi, visto che l'errore non è che una verità fraintesa della quale nessuna filosofia può essere esente prima dell'età dell'oro.

Abbiamo qui a che fare, più che con una «forma psicologizzata di teologia»<sup>61</sup>, con una ricerca della "certezza" fondata su una formula "sperimentale" che è paolina ("esaminate tutto e ritenete ciò ch'è buono"; *ITess* 5, 21) prima di assurgere a formula-guida dell'eclettismo antidogmatico tra Riforma e Illuminismo<sup>62</sup>; una formula che valorizza i propri (e altrui) *Erlebnisse* biografici<sup>63</sup>, e nella fattispecie una drammatica esperienza personale della corporeità<sup>64</sup> sfociata nella tendenza ipocon-

---

59 Leese (1927: 23); Weyer-Menkhoff (1990a: 10); Schäfer (1992: 238).

60 Che si tratti della "visione centrale" o dell'amore, quindi dello stato estatico di unità con il tutto o dell'orgasmo quale superamento della scissione sessuale, Oetinger vi ravvisa, comunque, un presentimento della totalità cui è diretta l'intera vita dell'uomo (Maier-Petersen 1984: 448).

61 Schäfer (1994: 62).

62 Wollgast (1995: 327). Per alcuni la formula segnala un'irrisolta oscillazione tra spirito critico-emancipatorio (il soggetto come criterio di verifica) e una connotazione repressiva, essendo Dio con ciò a mettere il soggetto alla prova (Maier-Petersen 1984: 440 n.1 [551]).

63 Donde l'interesse, anche scientifico-editoriale, del giovane Oetinger per alcune autobiografie di mistiche cristiane, ma soprattutto il titolo della sua importante autobiografia (*Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten*), ove con i "pensieri reali" del titolo s'intendono "pensieri veri", dotati di una solida radice e chiari di contro a ogni pseudo-pensiero, ma anche (Maier-Petersen 1984: 304, n. 3 [532]) solidi, tangibili in senso fisico-materiale. Per uno studio analitico dell'impianto emblematico-narrativo di tale autobiografia, volto a identificare la "psicostruttura" oetingeriana (in sintesi: faticosa unità tra bisogni mistici, slanci utopici e puritanesimo repressivo da un lato, e razionalità, solidità borghese e accettazione della sfera affettiva dall'altro, mentre di "ribellismo" parla Wuthenow 1974: 52), cfr. Maier-Petersen (1984: 303-462) e Beuer-Fröhlich (hg.) (1933: 179-82).

64 Non importa, ora, se come compensazione di una giovanile diffidenza per la propria identità corporeo-sensibile (Maier-Petersen 1984: 399) o magari dei deficit fisici (Weyer-Menkhoff 1990b: 46, 208; 2002: 184-85) manifestatisi nel corso di una fastidiosa malattia giovanile (1721). A ciò si aggiungano le frequenti e angosciose rappre-

driaca<sup>65</sup> all'irrisolutezza (umana e professionale), per interrogarsi, in linea generale, sulla speciale corporeità che spetta al regno di Dio secondo una lettura non metaforica dell'ultimo capitolo dell'*Apocalisse*<sup>66</sup>. L'originario impulso esistenziale si traduce, cioè, in una pubblica presa di posizione ontologica di relativa conformità tra la corporeità materiale-storica e la corporeità celeste, cui non è estranea l'intenzione di «rendere ortodosso il chiliasmo» (SS II 2: 299; cfr. anche *Theol.* I: 209 sg.). Se «l'intero mondo terreno è una *Abbildung* del mondo degli spiriti» (*Wört.* I: 427), soprattutto lo sarà però – una volta che si escluda una teodicea come intervento *ab extra* (che implicherebbe uno iato tra Dio e mondo) e si accolga la generale tendenza pietista a ridurre la differenza tra vita presente e vita *post mortem*<sup>67</sup> – nell'età dell'oro che precederà il Giudizio<sup>68</sup> e che, come già nella tradizione paracelsiana<sup>69</sup>, è identificata con la figura alchemico-messianica di Elias Artista (cfr. *supra* II, §16 n. 521) quale rinnovatore delle scienze (*Wört.* I: 92-93)<sup>70</sup>. Si tratta di un chiliasmo

---

sentazioni delle pene *postmortem* e la speranza di salvezza per il padre (*Leben*, 443). Per un'analisi del riflesso di tale primato della corporeità anche nella vita quotidiana del prelado (alimentazione, abbigliamento, ecc.) cfr. Weyer-Mekhoff (2002: 188-91).

- 65 Proprio nell'ipocondria si concretizzerebbe l'oscillazione oetingeriana tra corpo e sensibilità, da un lato, e divieto religioso e senso di colpa dall'altro (Maier-Petersen 1984: 460).
- 66 *Selbst.* 46 sg.; *Leben*, 21 sg. Cfr. Weyer-Mekhoff (1998b: 22, n. 13).
- 67 Kunz (1980: 91).
- 68 Un'idea chiliastica (e comunque, secondo Oetinger, prima sibillino-prophetica, quindi biblica, che non mitico-letteraria) che, applicando al paradiso genesiaco la concezione atemporale o ciclica della vita arcadica e sviluppando l'inconsapevole presagio già pagano (Esiodo e Omero, Virgilio e Ovidio) dell'avvento del mondo cristiano (SS II 6: 4) nel quadro del messianismo tardogiudaico, immagina (denazionalizzandola) un'età governata da Cristo, e per i calcoli sulla cui prossimità (di qui il frequente invito a "prepararsi", ad esempio unificando jus, teologia e medicina, ecc.; SS II 6: 9) ci si dovrebbe affidare a Bengel. Più precisamente: il periodo, in parte di riforma e in parte di eterno evangelo, cui Oetinger dice di appartenere sarebbe iniziato nel 1058 e terminerebbe nel 1836 (SS II 6: 80), in un'epoca di felicità che ricorda, fatto salvo il tono meno elitario-dottrinale (anche se tutti comprenderanno il greco e parleranno ebraico!; SS II 6: 22), la Christianopolis di Andreae (Beyreuther 1978: 280), e che forse gli è suggerita (Mähl 1994<sup>2</sup>: 232-45; Yeide 1965: 278-464; Piepmeier 1978: 191-206, 296-303) anche da Postel e Schütz (1727): anzi, proprio quest'ultimo, secondo Breymayer (1980-81: 302), sarebbe una sorta di *missing link* tra Andreae e Oetinger.
- 69 Non è un caso che la maggioranza dei lavori paracelsiani pubblicati separatamente tra 1605 e 1635 consistano di profezie (Gilly 1998: 165).
- 70 L'idea (per quanto segue SS II 6: 9 sgg.), secondo la legge del ripristino del principio, è che si dia prima della fine del mondo un'età di pace e giustizia (senza Satana) tra gli uomini ma anche tra uomini e animali (e tra gli animali stessi), un'età in cui, assunto

biblicamente legittimato<sup>71</sup> dall'idea bengeliana che l'*Apocalisse* sia totalmente frutto di ispirazione divina (Bengel 1740: Vor. §1, 154 sg.; 1742: 1193)<sup>72</sup>, e ben più urgente «delle più segrete notizie che giungono da ogni gabinetto dei potentati terreni» (SS II 6: 2); di un chiliasmo, infine, a cui Oetinger è facilmente indotto da un concetto, come quello di “vita”, il cui carattere utopico è per definizione critico dello *status quo*<sup>73</sup>, e che guarda a un'età di pace, di rivoluzioni scientifiche<sup>74</sup> (eventualmente di enciclopedismo) e di trasformazione fisica (anche nel senso, appunto, della corporeità spirituale)<sup>75</sup>, che si “svolgerà” comunque sulla terra (*chiliasmus crassus?*) e, in ogni caso, prima di quanto previsto dal dichiliasmo bengeliano<sup>76</sup>.

---

il magistero dagli Ebrei, gli uomini impareranno, con l'aiuto dell'acqua benedetta, a utilizzare tutte e quattro le tinture (animale, astrale, minerale, vegetale), conosceranno i segreti della magia naturale (a cominciare da come resuscitare i vegetali), eserciteranno intuitivamente e quindi facilmente la giustizia, puniranno gli anticristo (cui si estrarrà il fuoco elettrico, con conseguente corruzione del corpo), saranno longevi e fecondi fino in tarda età, felici grazie anche a condizioni sociali basilari quali l'egualianza sociopolitica e la comunanza dei beni, riuniranno diritto, teologia e medicina in un solo sapere (nel senso che il primo scaturirà dalla teologia e la medicina non sarà che una teologia emblematica, capace di decrittare l'interno dell'uomo dal suo esterno), né porranno più alcuna differenza tra teologia e metafisica. Sopportate poi varie “piaghe”, rappresentate da grandiosi mutamenti naturali (terremoti e inondazioni, svuotamento dei fiumi, livellamento dei monti e deviazione dei poli terrestri), i risorti ascenderanno infine in cielo.

71 Mälzer (1970: 239 sgg., 322 sgg.); Groth (1984: 70-71).

72 Groth (1984: 98).

73 Heinze (1971: 89 sgg.); Piepmeier (1978: 191 sgg., 296 sgg.).

74 Sull'intima relazione tra la sensazione di vivere nell'ultima età del mondo e il progresso scientifico cfr. (per l'ambito inglese) Webster 1982b, mentre per l'eretizzazione in età post-agostiniana di ogni illusione circa un regno millenario intrastorico (esemplarmente nella Confessio Augustana del 1530, art. 17) cfr. Luft (1994: 15-54).

75 «Nel punto finale della storia divina della creazione e della salvezza si trova la corporeità, non vapori, nebbia o spirito, e neppure valori *interiori* o *più elevati*» (Weyer-Menkhoff 2002: 183).

76 Nella sua escatologia o teologia della storia universale (Sauter 1966: 34), Bengel prevede (interpretando il numero 666) prima per il 1809 (Burk 1832<sup>2</sup>: 265) e poi definitivamente per il 1836 (intorno al 18 di giugno!) non la fine del mondo, il cui *iter* prevede, come prime sue due tappe, la chiesa invisibile sotto il papato e la Chiesa protestante, la cui funzione è evidentemente solo interinale (Burk 1832<sup>2</sup>: 296 sg.; Haug 1988: 329-30), ma solo l'inizio del primo di due millenni: ossia (Jung 1997; Groth 1984: 72-73 e nn.) un “preludio” (*apparitio adventus Domini Jesu*: 1836-2836), ancora caratterizzato dalla fede anziché dalla visione diretta della verità (Bengel 1758<sup>2</sup>: 1080) e avviato dalla prigionia di Satana, cui seguirà poi, al termine del secondo millennio (2836-3836), iniziato con la liberazione di Satana e con la resurrezione dei giu-



In ogni caso, prima di esaminare i principali candidati a questa corporeità spirituale, converrà tentare di individuare le fonti di questo inaudito sguardo sinottico su natura e spirito. Se una certa ispirazione può venire a Oetinger dagli anni della scuola<sup>77</sup>, è però l'entrismo teologico del wolfianesimo a stimolare una crescente delusione rispetto al leibnizianesimo<sup>78</sup>, rispetto all'artificiosa e meccanica concettualità della filosofia del suo tempo, ritenuta "non reale" al confronto di quella di apostoli e profeti, e generalmente incapace, anche nei suoi casi migliori (Malebranche), di partire dalla Scrittura, la quale «fornisce concetti molto corpulenti, determinati, altamente precisi, mentre i filosofi di oggi, ignobilmente, li rendono incorporei» (SS II 6: 181). Ma a dare il là a questa teoria è sicuramente l'incontro con Böhme, cui è introdotto precocemente (1725) quale *rech-*

---

sti che regnano in cielo con Dio, l'"avvento" o "giorno di Cristo" (il Giudizio), da cui, infine, l'amore perfetto e la resurrezione universale, la fine del mondo e la conseguente nascita di una nuova terra e un nuovo cielo (Gerusalemme celeste). Oetinger, in ciò non diversamente da altri seguaci di Bengel come Ph. M. Hahn, anticipa, invece, i termini di questa profetica filosofia della storia (Beyreuther 1977: XLIII), con una correzione che ritiene possibile in virtù di un perfettibilismo cognitivo-rivelativo (Groth 1984: 101, 315, n. 60 vs. Grossmann 1979: 78, n. 35) ammesso dallo stesso Bengel (1740: 861 sg.). Concepisce, cioè, in base a un entusiasmo che non comporta alcun distacco dal mondo – ma il cui rinvio al trascendente come agente del mutamento rende impossibile le implicazioni radicali che tale anticipazione ebbe negli ussiti e nell'anabattismo (Peuckert 1948) o avrà nel marxismo (cfr. Benz 1953: 350 sgg.) –, un solo regno millenario («età dell'oro» o «regno di Cristo»), incorniciato da una duplice parusia di Cristo, quella temporanea con cui si apre il regno (Cristo vince l'Anticristo, ma poi torna in cielo lasciando al popolo d'Israele il compito di guida dell'umanità intera) e quella definitiva, cui, soltanto, seguono il Giudizio e la fondazione della "città di Dio". Per una diversa ipotesi, secondo cui Oetinger non sconfesserebbe il dichiliasmo di Bengel, ma si limiterebbe a privilegiare il primo regno come *tempus refocillationis* (Theol. I: 209; cfr. anche SS I 1: 42; II 3: 506; Wört. I: 64, 95, 116), cfr. Rusche (1943: 112).

- 77 Ad esempio, dal suo primo precettore a Blaubeuren (1717-20), Philipp Heinrich Weißensee, che nelle sue lezioni esaminava in parallelo teologia e scienza della natura, e poi da chi, come il professore wolffiano della Klosterschule di Bebenhausen (1720-22), Israel Gottlieb Canz, non sovraordinava necessariamente la dottrina rivelata alle verità razionalmente acquisite (a patto che queste concordino con il *Geist*, con il sentimento interiore di verità).
- 78 Oetinger si dice insoddisfatto sia dello spiritualismo monadologico sia dell'armonia prestabilità (per cui l'anima sarebbe inattiva sul corpo), sia della teoria della conservazione dell'energia (dove un inaccettabile determinismo antidivino) sia dell'astratto principio di ragion sufficiente (valido solo in ambito meccanico), convinto dell'impossibilità di parlare in teologia con la medesima certezza dimostrativa richiesta dalla matematica (per una ricostruzione autobiografica di questa disillusione cfr. *Selbst.* 40-46).

te *Theologie* da un entusiasta come il mugnaio di Tübingen, Johann Kaspar Obenberger<sup>79</sup>, e confermato nella bontà di questa scelta anche dal cabbalista Coppel Hecht (*Selbst.* 36, 57). Enormi le conseguenze: dopo un anno di incomprendimento e di derisione del «böhmiano *Rad der Natur*», erroneamente valutato sulla base della *Schulphilosophie* (SS II 1: 277), Oetinger, tanto suggestionato dall'intuitiva conoscenza böhmiana del *Grund* da esemplarvi la propria fiducia giovanile in una pre-escatologica *Zentralschau*, si sente spinto ad abbandonare il preformazionismo (*Selbst.* 36) in nome del "volontarismo" metafisico del ciabattino di Görlitz, di un approccio, cioè, ontologicamente dinamico (e perciò stesso ermetico)<sup>80</sup> a Dio e al mondo, come pure di una concezione della corporeità quale esito della volontà teofanica. Fatto interagire Böhme con la *philosophia sacra* della Scrittura, ristudiata nel più pregnante ebraico e in modo contestuale e "magico-cabalistico" (SS II 1: 284, 288), e con la *kabbalah*, in specie nella versione luriana<sup>81</sup>, con le dottrine mistico-visionarie di Hans Engelbrecht, madame Guyon e della Società Filadelfica (Law, Pordage, Leade, Bromley) (SS II 1: 260, 298-300)<sup>82</sup> nonché di scienziati conside-

79 Cui seguiranno (cfr. Griffiero 2000a: 104-15 e *passim*), per citare solo alcuni degli entusiasti e/o chiliasti che attireranno l'attenzione di Oetinger, l'ispirato sellaio J. F. Rock, visionari come Markus Völker, Hans Engelbrecht e naturalmente Swedenborg e Zinzendorf, ma anche il medico di Bad Homburg presso cui studia medicina Johann Philipp Kämpf (che si diceva capace di far rivivere i morti sei ore dopo la morte) e il rettore spiritista J. M. Schill (seguace di Jane Leade) (Wallmann 1990: 139-41).

80 Se è vero che l'ermetismo si distingue dalla metafisica anzitutto per la sua connaturata dinamizzazione teologica (Liedtke 1996: 21-22).

81 Peralto a Böhme ignota (SS II 1: 258). Alla *kabbalah* e ai suoi concetti materiali e pre-dualistici Oetinger è introdotto, contestualmente al monito secondo cui Böhme sarebbe comunque superiore a qualsiasi tradizione cabbalista (*Leben*, 680), personalmente dal francofortese Coppel Hecht durante il viaggio del 1729-30 e letterariamente dalla *Kabbala denudata* (1674-84) di Knorr von Rosenroth oltre che naturalmente dallo *Zohar*. Gli interessi specificamente cabbalistici di Oetinger (per una sintesi Betz 1999, 2002) confluiranno anzitutto nella *Lehrtafel*, ossia nell'ampia interpretazione (cristianizzante) che fornisce della cosiddetta *Turris Antonia* conservata nella chiesa di di Bad Teinach (Häussermann 1966-67; Betz 1996), una "tavola didattica e meditativa" (Burdinski 1984: 22; cfr. anche Schauer 2005), quasi uno squadrimento della tanto agognata *Zentralschau* (Betz 2002: 97, 120), a cui non è affatto estraneo il tema della corporizzazione del divino. Come osserva suggestivamente Keil (hg.) (1984: 12), «il Verbo non si fece solo carne ma in ogni chiesa anche pietra, legno, pittura e metallo per le campane, pur di riuscire gradito a tutti i sensi».

82 Ma quella di William Law (Aalen 1982: 213) pare una soluzione molto più gnosticheggiante di quella oetingeriana (cfr. Thomann 1991: 322), rappresentando quella che potremmo probabilmente definire l'ala "ascetico-quietistica" del böhmismo, laddove

rati religiosamente ispirati (Newton, van Helmont padre, Ireneo Filalete, alias George Starkey), Oetinger perviene a una spericolata sintesi tra il dinamismo intradivino böhmiano (gli spiriti sorgivi o *Gestalten*) e il dinamismo sefirotico cabbalistico (magari reinterpretato su base trinitaria)<sup>83</sup>: una sintesi finalizzata, in larga parte, appunto a una giusta valorizzazione della corporeità.

Una valorizzazione che è anche una fondamentale chiave ermeneutica: «poiché in Cristo la divinità abita in modo corporeo<sup>84</sup>, Dio vuole che tutto ciò che è spirituale abbia la propria sussistenza nel corporeo, ed è su questa base che occorre spiegare le idee massive del Vecchio e Nuovo Testamento» (SS II 1: 391). Proprio perché la corporeità non è «nulla di inadeguato a Dio» (SS II 6: 269), anzi è la più alta delle proprietà, e comunque qualcosa in assenza del cui ausilio nel ricondurre l'ignoto al noto si considererebbe menzognera la parola di Dio (*Wört.* I: 260), anche la "lettera", in quanto corporeità dei passi scritturali, evidentemente disidentificata dalla legge mosaica e redenta dalla condanna paolina (*ICor* 3, 6), non può che essere una manifestazione non fuorviante dello spirito, un'adeguata "incarnazione" di Dio stesso e quindi un'ulteriore manifestazione della "carne spirituale"<sup>85</sup>. Interpretata alla luce dei criteri non più ermeneutici che ontologici della totalità organica, chiarezza e corporeità<sup>86</sup>, la Scrittura esclude ogni scissione (aristotelica) tra forma e materia, per cui «il senso letterale e il senso interno debbono essere altrettanto eguali quanto il mio olio di melissa rispetto alla pianta [di melissa]» (SS II 6:

---

Oetinger ne incarna invece l'ala materialistico-fenomenologica, smentendo così *ante litteram* l'autorevole affiliazione ottocentesca di Böhme al dualismo e docetismo gnostico (Baur 1835: 604).

- 83 Le prime tre *sefirot* corrisponderebbero alla Trinità, le restanti sette alla dinamica di creazione e salvezza, e specialmente la decima (*malkhut*) corrisponderebbe a Cristo (quindi non appartenente alla Trinità; *Wört.* I: 82), laddove nella *kabbalah* non c'è posto per il Messia nel processo sefirotico (Betz 2002: 107). Cfr. anche Häussermann (1968-69: 252-304).
- 84 Il che si spiega – a dispetto di ogni vincolo ontologico delle leggi di natura – non con la categoria di *unio* ma con una forza di penetrazione nella natura (debitamente essentificata) che dipende esclusivamente dalla volontà divina (*Theol.* I: 156).
- 85 Deghaye (1986: 488, 493); Gutekunst (2002: 169-70).
- 86 «La Scrittura acquista una forma come totalità organica poiché la sua essenza interna viene raffigurata e rappresentata sotto la "corporeità"; in quanto unità connessa sotto il profilo della corporeità la si può spiegare e comprendere a partire da se stessa, e infatti da se stessa getta luce sul proprio senso complessivo poiché vi si deposita "tutta la pienezza della divinità"» (Grossmann 1979: 87).

253). È quindi logico che si debba comprendere la corporeità della Scrittura sulla base del “senso” (anche in senso materiale-fisiologico) e delle dimostrazioni quasi-ostensive che se ne ricaverebbero (*Theol. I*: 281), respingendo così *a limine*, da un lato, il metodo storico-critico della teologia illuminista e, dall’altro, l’interpretazione “geroglifica” (ossia entusiastico-figurata) di Swedenborg<sup>87</sup>, l’autorevole scienziato<sup>88</sup> e sincero visionario le cui dottrine andrebbero liberate dalle scorie accessorie – col che, si noti, l’antiallegorista Oetinger finisce però per allegorizzare il suo interlocutore! –, ma di cui si deve criticare la grave cecità per il *Grund* materialistico della Scrittura.

«Più *mechanicus* che *Chemist*», Swedenborg<sup>89</sup> tende a mettere «in dubbio i saldi esseri della città di Dio e a spiegarli in modo puramente metaforico, rendendo così confuso il lucido senso delle parole di Dio. Dobbiamo però sperare che si compensino questi errori in altro modo, dato che non sappiamo se possa rientrare in queste doti visionarie il metodo preciso di interpretare la parola *au pied de lettres*» (*Erd.* 196). Detto altrimenti, a causa del suo allegorismo materiofobico<sup>90</sup> Swedenborg finirebbe per legittimare

l’idealismo folle [che] va contro la verità delle sostanze quali vengono raffigurate in modo evidentissimo nella Sacra Scrittura, e la collera divina soltan-

---

87 Griffero (2000a: 149-212).

88 Dei cui *Principia rerum naturalium* Oetinger non può non apprezzare l’intento di ridare vitalità e organicità alla natura, riconducendo l’origine di ogni cosa al passaggio dal punto naturale (al solito: una sostanza intermedia tra spirito e materia), nel cui *conatus* sono come preformati, sulla base di un moto spiraliforme, tutti gli sviluppi futuri, alla dimensione materiale-estesa del primo finito (Zwink 2005; Crasta 1993 e soprattutto 1999, per uno sguardo complessivo sulla filosofia naturale del primo Swedenborg). Più in generale, la scoperta di elementi più sottili e veloci presenti nella materia grossolana sarebbe una vera anticipazione della successiva “filosofia celeste” di Swedenborg (*Ird.* 6, 10).

89 La cui inclinazione allo “scavo” allegorico è ricondotta, quasi fosse una perversione professionale, alla sua attività di Consigliere dell’Amministrazione delle Miniere svedesi, e, più in generale, a una incomprensione del tema chiliastico (SS I 1: 113; II 6: 215 sg., 225, 463). Oetinger, quindi, correggerebbe Swedenborg con Bengel (Brecht 1970: 205; Groth 1984: 134, 334, n. 307).

90 Opposta l’opinione di Corbin (1965: 93-94), secondo cui Oetinger sarebbe del tutto fedele alla *Geistlichkeit* swedenborghiana, spiegata come segue: «se le allegorie sono travestimenti di immagini già date, lo stile biblico della Genesi è, secondo Swedenborg, tutt’altro, e cioè la sola maniera di esprimere una percezione spirituale delle origini, percezione incondizionata, anteriore a ogni spiegazione» (ivi: 90).

to è in condizione di rimuovere questo ostacolo infernale. È la verità pura di Gesù Cristo che, anziché venire innalzata, diventa come ogni altra cosa *somaticos*, ossia corporea, deve a partire da Dio offrirsi all'esterno grazie al Verbo divenuto carne (*ivi*, 231).

Swedenborg sarebbe uno di quei dotti che «possiedono una metafisica troppo astratta e nettano le lumache fino al punto che non ne resta nulla» (*Leben*, 749), convinti di poter eludere la *claritas verbi*, degradata a mero involucro dello spirito (seme), mediante i propri eccezionali e comunque inverificabili *audita et visa*. E invece il “seme”, lungi dall'essere un “semplice” come in matematica<sup>91</sup>, risulta composto da 1) un corpo grossolano che ne è il veicolo terreno, dal 2) principio seminale, che come un vapore acqueo muore e nasce nella semina, e infine 3) dallo *spiritus rector* o olio sottile, che «possiede l'immagine, la pianta con tutte le segnature», e che nella distillazione (è il *Melissenexperiment*, su cui torneremo) riproduce fluidamente ma con estrema esattezza la forma originaria del corpo in cui era contenuto (SS II 6: 252). In altri termini, se l'involucro perisce e il *principium seminale* può in gran parte svanire,

l'immagine che veicola la segnatura resta. Per cui il senso letterale e il senso interiore non possono non essere altrettanto uguali tra loro quanto lo è il mio olio di melissa rispetto alla pianta, sebbene non fosse presente in quel caso l'erba in quanto tale ma un semplice olio. Mia moglie ha visto che io scuotevo e agitavo l'olio e l'acqua nella storta, e che tuttavia immediatamente si riformava l'olio sotto la forma di centinaia di foglie di melissa (*ivi*: 253).

Il principio alchemico-escatologico-palingenetico, esemplificato dalla “resurrezione formale” della melissa attraverso un'indistruttibile «forza attiva nella materialità»<sup>92</sup>, emigra qui sul piano ermeneutico, prospettando l'esistenza di una corporeità sottile-invisibile interna alla corpulenza della parola (e della cosa) ma disconosciuta, insieme al “sommo sacerdozio” di Cristo che ne garantisce teologicamente non più che alchemicamente (stando agli insegnamenti di Böhme e Postel) l'enucleazione e la riattivazione, dall'allegorismo materiofobico di Swedenborg. Criticato

91 Un principio generale ontoepistemico di Oetinger è, infatti, che la genesi delle cose non va mai dal semplice al composto ma dall'informe al formato (SS II 4: 35).

92 Ruprecht E. u. A. (1992 I: 332).

non certo per aver ridato concretezza figurale al mondo degli spiriti, visto che «l'essenza spirituale dovette rivestirsi di una base corporea e ogni cosa fu costretta a possedere una figura così come deve averla anche nell'aldilà» (SS II 6: 149), Swedenborg appare agli occhi dell'Oetinger maturo un esempio, chiaramente antiböhmiano<sup>93</sup>, di uno «spiritualismo che fugge il mondo».

Per meglio comprendere il carattere, come si è visto ontologico ed epistemico (ermeneutico), della corporeità spirituale, si deve però tener conto che le sue tracce (ad esempio nella condizione adamica prelapsaria) sono in parte accessibili a chi possiede la *Zentral-Erkenntnis* ma soprattutto non possono eccedere il grado di conoscenza concesso a tutti dall'«economia» divina<sup>94</sup>, essendo la loro versione escatologica perfetta non più che anticipata da Cristo, inteso come «salvezza della natura». Non si sbaglia se, però, con corporeità spirituale s'intende uno stato ontologicamente ed epistemicamente pre- o meglio extra-dualistico di unità tra spirito e corpo e tra intelletto e senso. Uno stato che si processualizza in Cristo – lo spirito si fa corpo e il corpo si fa spirito<sup>95</sup> – e assurge, nella forma di una *communicatio idiomatum* purtroppo ignota alle università (*Lehr.* I: 242), a garanzia della vita reale<sup>96</sup> e, proprio per questo, anche a parametro della bontà di ogni possibile filosofia. Col che non è inverosimile che Oetinger razionalizzi il culto mistico del Salvatore propugnato a Herrnhut da Zinzendorf, la cui concezione fisico-realistica<sup>97</sup> potrebbe risultare, in ultima analisi, differente da quella oetingeriana più nello stile che non nel merito.

93 Heinrichs (1979: 113).

94 Conforme, cioè, al grado di *accomodatio* (*Herunterlassung*) scelto dalla «pedagogia» divina e libero da assurde illusioni circa il perfezionismo etico-epistemico nel nostro stato interinale (Weyer-Menkhoff 1998: 198; Weyer-Menkhoff 1985: 15; cfr. anche Benz 1959: 95 per un aspetto congeniale in Quirinus Kuhlmann).

95 Deghaye (1983: 159).

96 «È un frutto della resurrezione di Gesù il fatto che attraverso tutta la Sacra Scrittura ogni cosa non solo sia descritta in modo tanto materiale (*körperlich*), in modo così corporeo (*leiblich*), ma anche che sia attestata essenzialmente e realmente per quello che è» (SS I 1: 301).

97 La distinzione tra corporeo e carnale, la concezione di una corporeità spirituale quale mesocosmo tra il visibile e l'invisibile analoga, come tintura, all'*ens penetrabile* oetingeriano e identificata col sangue che dal costato di Cristo inonderebbe il mondo intero, l'ipostatizzazione nell'uomo interiore della fede come quella materia prima, quella spiritualità – che non va confusa con una sostanza eterea e informe – di cui si riveste l'anima nell'assumere progressivamente, ma già nella vita terrena grazie al suo intimo granello d'incorruttibilità, il suo promesso corpo luminoso-glorioso: si potreb-

#### 4. Corpi spirituali

Ma è giunto il momento, senza indugiare ulteriormente su altri aspetti “sistematici” (importanti, paradossalmente, per Oetinger non meno che per Wolff)<sup>98</sup>, di precisare i tratti di questa corporeità spirituale e le forme più o meno perfette che essa assume. Non prima, però, di aver ricordato che Oetinger, declinando la dicotomia uomo interiore/uomo esteriore nella tricotomia spirito-anima-corpo (SS II 5: 163)<sup>99</sup> – spesso convertita nella più naturale dicotomia spirito/corpo, l’anima identificandosi, in quanto mero *medium*, ora con l’uno ora con l’altro (*Wört.* I: 239-40; SS II 5: 380) –, distingue nell’uomo tre corpi, e cioè a) il corpo psichico (la carne in senso fisico-organico), composto di parti fluide (umori) e solide (canali e fibre), generato dal nutrimento materiale e destinato alla decomposizione (*Wört.* I: 113); b) il corpo spirituale futuro, formato dalla più elevata delle sostanze ma comunque corporeo<sup>100</sup>; c) infine il corpo interiore, di natura ignea, ossia l’invisibile intreccio di fibre, canali e olio incorruttibile (*ibid.*) che è ricavabile da quello grossolano per separazione chimica, come lo è la terra virginale dalla materia grossolana: un corpo “proprio”, le cui parti, governate dallo *spiritus rector*, sono incorruttibili, non essendo fatte di carne e sangue ma dell’acqua della vita (battesimale ed eucaristica) (*Lehr.* I: 188), e la cui funzione “plastica” è, prima, di portare il corpo alla sua forma, e poi di essere il tempio dello Spirito Santo, visto che, non potendo lo spirito sussistere senza un corpo, solo in esso può appunto crescere il Signore-“Germoglio” (*Wört.* I AB: 222-23). Ma questa distinzione non è l’unica, e talvolta Oetinger ne preferisce altre, anche parzialmente diverse, allo scopo di chiarire – lo segnaliamo fin d’ora – che la corporeità spirituale può essere più o meno perfetta<sup>101</sup>. Converterà dun-

---

be anche dire che questi e altri temi, presenti nelle omelie di Zinzendorf, trovano nella teosofia di Oetinger – ma l’ipotesi dipende ovviamente dal peso che si vuol dare al suo crescente distacco dallo spiritualismo ernutiano – semplicemente uno sviluppo sistematico (Deghaye 1969: 482-506).

98 Spindler (1987: 199).

99 E definendo l’elemento psichico anche “vita” o “spirito astrale”, che governa la carne elementale attraverso il sangue (SS II 5: 163)

100 Avrà, ad esempio, ancora delle ossa, seppure in quella forma cristallina in cui già ora l’alchimia saprebbe trasformarle, standovi il fuoco mediante un principio superiore (*Wört.* I: 219).

101 Ad esempio, il corpo spirituale di Cristo è più perfetto – ma perché più corporeo! – della materialità del carro nella visione di Ezechiele (*Ird.* 350).

que tentare di passare in rassegna, ora con maggiori ora con minori dettagli, le realtà, a volta diverse, a volte del tutto equivalenti, cui Oetinger ascrive comunque questa corporeità speciale, convinto di dover correggere in direzione realista<sup>102</sup> – nel senso dell’impegno sociale e pastorale, ma soprattutto nel senso di un chiliasmo<sup>103</sup> che non si congela del tutto dall’esistente<sup>104</sup>, rovesciando, così, il pessimismo antropologico luterano – la pericolosa tentazione quietista dell’escatologia<sup>105</sup>. Ipotizzando, cioè, che a rivelarsi in questa prossima fine dei tempi sia non solo una felice condizione di pace interspecifica e di tolleranza umana ma anche, in uno con le già ricordate metamorfosi del cosmo, la misteriosa corporeità spirituale del divino, alla cui visione, promessa da Cristo (*Mt* 5, 8; *IGv* 3, 2), del resto si può alludere fin d’ora mediante immagini corporee<sup>106</sup>.

Scontata la difficoltà di chiarire che cosa sia la *Geistleblichkeit*, giacché «noi non sappiamo affatto che cosa sia una vera corporeità» (*Ird.* 136), non resta che cominciare da ciò che essa (principalmente) *non* è. Ebbene, sicuramente non è l’arte intesa come spiritualizzazione del corpo e corporizzazione dello spirito, né, sulla scorta di una tesi indubbiamente oetingeriana (*Wört.* I: 160), solo il “discorso” come espressione spirituale-materiale della vita dell’anima<sup>107</sup>. Non è neppure, soltanto, la Chiesa riformata<sup>108</sup> e l’insieme delle concrezioni che discendono dai “decreti di Dio”, né la doppia natura (fisiognomica) del linguaggio. Non è neppure, soltan-

102 Per altro tipica del Pietismo württembergese, interessato a mitigare concretamente (si veda l’ideale delle *ecclesiolae in ecclesia* e l’etica autonoma che ne scaturiva) la carica ansiogena dell’escatologia (Lehmann 1996: 125 sgg., 155-56) nel quadro di una palese ripresa del pansofismo barocco (Weigel, Arnold, Böhme), dell’ecllettismo antiaccademico e transconfessionale (ad esempio di Abraham von Franckenberg; cfr. Telle 1995: 37, 41-2).

103 Nel quale, irriducibile a «un sogno fanatico e [a] un gioco dell’immaginazione» (Lavater 1768-73 I: 99), non è difficile scorgere un’autentica anteprima del chiliasmo filosofico tedesco tra Sette e Ottocento (Althaus 1926: 81; Gerlich 1920: 151 sgg.).

104 Jung (1997: 149); Beyreuther (1958: 128).

105 Con cui Bengel sviluppava un ancora laconico (e nella sua vaghezza meno impegnativo) «perfezionismo ottimistico» (Greschat 1977: 236) risalente a Spener (1675: 43-45), ossia la speranza in “tempi migliori” anche sulla terra (Luft 1994: 46-50), in un regno millenario della grazia universale (Greschat 1977: 238, n. 64), coltivata da un autore che Bengel considera addirittura il secondo angelo dell’Apocalisse (Bengel 1740: 767 sgg., 937, 1117), opponendosi, così, al tradizionale riserbo escatologico dell’ortodossia (Haug 1988: 324).

106 Betz 1996<sup>4</sup>; Lubahn (1996: 19, 34, 49).

107 Così, rispettivamente, Hamberger (in vari luoghi) e Ruschi (1992: 78-79).

108 Weyer-Menkhoff (1983: 4).



to, l'eucarestia, e tanto meno la devozione pietista intesa come concretizzazione anche corporea della fede<sup>109</sup>. Sarà preferibile, dunque, cercare le tracce del corpo spirituale in quel terreno intermedio tra corpo e spirito che inabita la materia e rappresenta il luogo intermedio tra eternità e vita terrena<sup>110</sup>, in breve in quella “porosità” dell’intera realtà<sup>111</sup> da cui, come già per Lutero (WA 36: 639 sg., 645, 15-18), sarebbe possibile evincere innumerevoli riflessi della gloria della resurrezione<sup>112</sup>.

#### 4.1 *Corpo glorioso*

Per quanto laconico nel descriverlo, Oetinger considera, ovviamente, spirituale il corpo glorioso dei credenti, ben distinto comunque dal corpo interinale *post mortem*, che ha sì una forma umana, come insegnato da Tertulliano e provato dalle apparizioni dei defunti, ma privo della materia grossolana terrena, un corpo che può dirsi “proprio” rispetto a quello accidentale-visibile e che assume una natura eterica (SS II 5: 409-10). La transizione dalla morte alla resurrezione – una dottrina fondata tanto biblicamente, specie in passi che non per caso restano isolati e al centro dei quali sta quello relativo alla predica di Cristo nel regno dei morti (*IPt* 3, 19; 4, 6)<sup>113</sup>, quanto visionariamente, ossia per il tramite, dapprima (dal 1739) della testimonianza di Schill riguardante le correzioni *postmortem* delle dottrine in proposito del prelato Oechlin, in seguito (a partire dal 1765 secondo SS II 2: 15; *Leben*, 676) delle corrispondenze celesti rese note da Swedenborg<sup>114</sup> – implica giudizi differenziati e, di conseguenza, se non uno stato terzo o mediano (tra cielo e inferno) (SS II 6: 272, 285), di certo l’esistenza di «molti status, classi e specie» (SS II 6: 272)<sup>115</sup>. Diversificandosi esplicitamente dalla dottrina cattolica del purgatorio (*Theol.* I: 198; *Leben*, 708) ma anche da quella protestante, che prevede «un fin troppo precipitoso compimento dopo la morte», Oetinger si può richiamare alla dottrina dei Padri dei primi tre secoli citando esplicita-

109 Weyer-Menkhoff (1990b: 211, 229).

110 Deghaye (1986: 494).

111 Per usare una felice espressione di Baden (1946: 58).

112 Ringleben (1998: 122 e n. 26).

113 Passi a cui Oetinger dedica un’importante predica (SS I 1: 47 sgg.).

114 Cfr. Griffero (2000a: 154-59, 171 sgg.).

115 Anche su questo punto Oetinger si mostra fedele a Bengel, che respinge lo “stato terzo” ma non la molteplicità dei *loca* (cfr. Wächter 1865: 432).

mente Tertulliano, Cipriano e soprattutto Ireneo (SS II 6: 229). Nel risorto infatti si formerebbe

nel corpo naturale un corpo fine, spirituale, un occulto corpo sidereo o eterico, un corpo proprio, incorruttibile, come dimostra Nieuwenit. Il corpo resta corpo, lo spirito resta spirito: ma lo spirito viene dal corpo, mentre il corpo non diviene spirito perché rimane il piedistallo dello spirito. Ma lo spirito non può essere senza un corpo spirituale alimentato dalla vita di Gesù, Signore e Principe della vita, colui che ha la vita in se stesso. Infatti la corporeità è il fine delle opere di Dio (Oetinger 1837 I: 360).

Il riferimento è troppo ovvio perché valga la pena dire di più<sup>116</sup>: segnaliamo soltanto che Oetinger talvolta scinde attentamente, talvolta identifica, il carattere spirituale e quello sidereo o eterico del corpo: un punto su cui dovremo tornare, problematicamente, nella conclusione.

#### 4.2 *La città di Dio*

Ma di natura corporeo-spirituale sarà anche la città di Dio, prefigurata nel tempio di Ezechiele (*Ez* 40-48) come lo sono tutte le figure nella quadratura del cerchio (*Theol.* I: 155; *Wört.* I: 302), e squadernata in *Ap* 21, un testo a giusto titolo definito «la Magna Charta di tutto il chiliasmo cristiano dei secoli successivi»<sup>117</sup>. Eretta espressamente per i credenti, si può dire, indifferentemente, che essa scenda dal cielo o che sia la terra ad innalzarsi<sup>118</sup> (*Wört.* I: 181 e II: 204). Nella Gerusalemme celeste (*Wört.* I: 301-04) viene a giorno tutto quanto è celato in Dio, si attua, dunque, nel

116 La reesurrezione, insomma, altro non sarebbe che il dispiegamento di una sostanza fisiologica immutabile (corpo sidereo o eterico) nascosta nel corpo manifesto (Nieuwenit 1727: 821-23).

117 Cfr. Mähl (1994<sup>2</sup>: 193), ma già Taubes (1947: 70). Nonostante la rimozione richiesta dalla secolarizzazione, si può dire che «senza un briciolo di chiliasmo [...] non sussiste in generale alcuna speranza cristiana» (Barth 1947: 113). Di qui la naturale sopravvivenza del chiliasmo anche nel «pietismo popolare» delle comunità del XIX e XX sec., specialmente hahniane (Schumacher 1959, Wilder-Smith 1977, Deak 1979, per una bibl. commentata Müller 1968: 321 sgg.).

118 Pur senza che Dio e Cristo abbandonino propriamente il cielo. Col che viene respinta la critica (le «sottigliezze») di Zwingli (ma anche di Karlsstadt, Ökolampad e Schwenckfeld) alla bilocazione del corpo di Cristo (*Wört.* I: 181; cfr. II: 204; *Theol.* I: 283): Cristo sarebbe presente in cielo *localiter* e sulla terra *illocaliter*, ossia colmando spiritualmente ogni cosa (*Lehr.* I: 216).

quadro di una sorta di *show-down* teofanico e quindi anche epistemico ed estetico (qui proprio nel senso della bellezza), la perfezione corporea dell'età finale<sup>119</sup>, e cioè un passaggio necessario verso lo stadio in cui Dio, che solo a questo punto diviene propriamente il "nostro" Dio, cessando di essere il Dio degli eserciti (*Wört.* I: 303), sarà tutto in tutto. L'importante per Oetinger è non interpretare, per paura di nuocere al presunto *intellectus purus*, le immagini dell'*Apocalisse* (città di Dio inclusa) come figure e metafore (SS II 1: 295), come allegorie dotate di un senso solo morale, ma come espressione corporeo-visibile della verità<sup>120</sup>, perché è proprio questo libro a suggerire, col suo approccio intuitivo, figurale e "massivo" alla resurrezione, la più generale valenza escatologica del corpo<sup>121</sup>, il bisogno di estrinsecare quanto in ambito arnoldiano-spiritualista valeva unicamente come paradiso interiore<sup>122</sup>.

Nel quadro di una concezione (newtoniano-cabbalistica) dello spazio come *rakia üsso* o «estensione delle forze di Dio»<sup>123</sup>, Oetinger si ritiene inoltre legittimato, se non a localizzare con precisione geografica questa città<sup>124</sup>, quanto meno ad attribuirle un dettagliato profilo topografico-architettonico. Nel quadro di una de-metaforizzazione che, significativamente, prima ammonisce (e poi subito dimentica) che «la sostanzialità per ora non ci è comprensibile» (*Ird.* 270), le si attribuiscono la forma di un

119 Caratterizzata dall'oro, come l'*opus alchemico* e come l'età attesa da ogni chiliasmo degno di questo nome (Brey Mayer 1980-81: 302), compreso quello paracelsiano, in cui la nuova ed eterna Gerusalemme va messa esplicitamente in relazione con la concezione alchemica dell'*ultima materia* (Goldammer 1953: 93).

120 Deghaye (1985: 70, 75; 1986: 489).

121 Anche in negativo, nel senso che corporei saranno anche il fuoco e lo zolfo della punizione, ossia l'inferno e quella che (con espressione ebraico-artificiosa) potrebbe dirsi l'«altra morte» di cui in *Ap* 14, 10 (*Wört.* I: 260; SS II 6: 286): la morte, cioè, che seguirà l'*interim post mortem* istituito da Cristo e la cui conoscenza è tanto più necessaria (con l'ausilio di Ireneo e Tertulliano) per Oetinger in questa presunta fine dei tempi (*Patr.* 18-20). Se si chiamasse "resurrezione" già il risveglio per il Giudizio, si potrebbe parlare addirittura di due resurrezioni successive (SS II 6: 277-78).

122 Marti 1995.

123 Cfr. Griffiero (2000a: 249-304).

124 Uno sforzo ritenuto vano (dopo il diluvio) già a molti studiosi tra Sei- Settecento (ad es. Burnet e il primo Swedenborg), ma poi ripreso, con un impegno degno di miglior causa, nell'ambito dei nazionalismi posteriori: se il pangermanista Franz von Wendrin la localizza nel confine tedesco-polacco, altri non si fecero scrupolo di identificarla con Parigi o Berlino, ecc., dando sempre una «connotazione paradisiaca a un centro geografico» (Rupke 1997: 83-84).

cubo a base quadrata, sovrastato da un nuovo cielo<sup>125</sup> in direzione del quale essa cresce e derivato in molti suoi aspetti dall'iterazione del 12 come numero perfetto, una dimensione senz'altro gigantesca ma comunque (qui, ovviamente, il paradosso) ben determinata<sup>126</sup>, un suolo formato da una sostanza sottile, trasformandosi nella quale, soltanto, la Gloria diviene qualcosa di perfetto (*Wört.* I: 103). In breve<sup>127</sup>, le si attribuisce una corporeità "gloriosa" (*Ap* 21, 11) che, seppure descritta in modo ancora tridimensionale, ha piuttosto a che fare, nel suo elevarsi al cielo lasciando ampio spazio a ciò che germoglia (e Cristo è, propriamente, il "germoglio") accanto a ciò che è fisso, con una quarta dimensione (o *intensum*)<sup>128</sup> (*Wört.* I: 303; *Ird.* 280-82) che, per quanto relativamente incomprensibile<sup>129</sup>, fornisce gli spiriti che vi "germogliano" *postmortem* di facoltà eccezionali (tele-visione, reciproca e perfetta empatia, ecc.) (*Wört.* I: 303). Nel cielo stesso, in quanto terra rinnovata, secondo Oetinger vi sarebbero, in definitiva, «giardini e paradiso, frutti e vitigni, alberi e cristalli, ruscelli e pietre preziose»<sup>130</sup>.

Possiamo fermarci qui, limitandoci a rimarcare come a queste riflessioni (di per sé millenarie e interdisciplinari)<sup>131</sup> di "architettura fantastica" proprio il tema del corpo spirituale dia una tinta assolutamente specifica.

- 125 Sebbene nessuno conosca la vera natura del cielo e del cielo dei cieli (*ICron* 6, 18), Oetinger si limita a sottolineare che nei cieli vi sono, in una condizione ovviamente di maggiore purezza, gli stessi elementi (sale e fuoco) presenti sulla terra (*Wört.* I: 386).
- 126 12.000 stadi, equivalenti a 257<sup>1</sup>/<sub>7</sub> miglia tedesche (!), precisa Oetinger (*Wört.* I: 266-69), ossia, oscillando lo stadio antico tra i 177 e i 205 metri, a una misura tra i 2.124 e i 2.460 km: una misura la cui applicazione matematica l'allievo e amico Ph. M. Hahn (*KT*: 476-77) perfezionerà anche sul piano grafico.
- 127 Per un esame della caratteristiche attribuite dalla tradizione biblica e apocalittica alla città di Dio (rapporto diretto con Dio, assenza di imperfezioni, splendore di oro cristallino, dimensioni gigantesche per la mentalità del tempo, trono centrale da cui scaturisce l'acqua della vita e intorno a cui fiorisce l'albero della vita genesiaco, ecc.), cfr. Söllner 1998.
- 128 Un'ipotesi geometrico-metafisica suggerita già da Paolo (*Ef* 3,18: larghezza, lunghezza, altezza e profondità), perché Oetinger esclude (*lectio facilior*) che la quadruplicazione dimensionale – della quale tra l'altro egli si serve per parlare della profonda esperienza religiosa nonché dello stile paolino (ad es. *SS* II 5: 359, 271) – derivi banalmente nell'apostolo dalla ripetizione di una dimensione già citata.
- 129 Non più incomprensibile, a rigore, di molte altre nozioni bibliche e, comunque, per Oetinger ben più gratificante delle ipotesi circa una vita *postmortem* su qualche anonima stella (*Wört.* I: 303).
- 130 Zinn (1932: 151); Nigg (1944: 293; 1959: 388).
- 131 Influentissima declinazione dell'idea di un ripristino storico e/o escatologico di Gerusalemme (Volz 1934<sup>3</sup>: 411-13; Bietenhard 1951: 192-204; Young 1960: 117-64; Sim 1996), la nozione neotestamentaria della città di Dio, elaborata in chiara antitesi

### 4.3 Gloria e Sapienza

Ma *geistleiblich* è anche, e soprattutto, la Gloria (*doxa*) di Dio, da lui distinta senza esserne però indipendente. Dio ha dunque, biblicamente, una corporeità speciale – caratterizzata dalla “indissolubilità”<sup>132</sup> – già all’inizio delle sue opere, nella sesta sefira cabbalistica o *tiphārat*. Per Oetinger, anzi, il termine “gloria”, su cui poggia nella sua “quadridimensionalità” semantica tutto il NT (*Lehr*. I: 201, 93; *Wört*. I: 177), è quasi un sinonimo di “corporeità”<sup>133</sup>. Esso indica, mutuando l’esegesi böhmiiana della visione di Ezechiele, l’erompere della luce dalle tenebre in un circolo igneo o, detto altrimenti, «la manifestazione materiale o corporea [ancora una volta Oetinger non distingue tra *Körper* e *Leib*; NdA] di ciò che si cela nello spirito» (*Lehr*. I: 193) e, proprio per questo, il luogo in cui l’uomo loda, in senso anche fisico, Dio (*Lehr*. I: 215). Trattandosi dell’estroflessione dell’interno divino (*Lehr*. I: 203 sgg.), finalizzata a comunicarsi gradualmente – e in modo morfologicamente soggetto-dipendente – alle creature, ora come spirito ora come tintura, ora come forza ora anche come fede, in uno stato ora denso (il sale celeste nell’anima) ora fluido (luce-sangue-acqua-spirito), proprio la Gloria può essere considerata, in certo qual modo, come il “trascendentale” di ogni altra occorrenza della *Geistleiblichkeit*, lo “spazio” della potenza divina e l’unità di anima e corpo<sup>134</sup> in cui e con cui Dio si differenzia (senza separarsi) dal sé abissale, per realizzarsi come *manifestatio sui*. «La doxa o gloria di Dio è la veste o la pienezza della divinità [...] e contiene in sé, nella forma della pura perfezione, le forme delle cose che devono essere create» (*Theol*. I: 70): una forma non solo necessariamente corporea, vista la sua

---

a un presente ritenuto extradivino (diaspora, distruzione del tempio nel 70 d. C., ecc.) e autentico punto di contatto delle tre religioni abramiche (Söllner 1998: 305), mette in gioco molteplici saperi, a cominciare dall’architettura e dalla storia dell’arte (sulla città escatologica come archetipo della basilica cristiana Kitchelt 1938). Per qualche riflessione dell’influenza oetingeriana su Hölderlin e Schiller (a partire dal rema della “città di Dio”), cfr. Breymayer 2002.

132 Un concetto, quello di “indossolubilità”, tutto sommato rarissimo nella Scrittura (*zoe akatalytos*, *Eb* 7, 16) e che in Oetinger assume, invece, un ruolo speciale, indicando una proprietà che Dio sembra non poter conferire alla sua immagine (alla creatura).

133 Weyer-Menkhoff (1990b: 256, n. 166).

134 Con esplicito richiamo allo *Zohar*: la Gloria in quanto *Schechina* è anima rispetto alle creature ma corpo rispetto a Dio, sua immagine e impronta (*Lehr*. I: 109-10).

cosmica funzione mediatrice, ma anche umana, come sul trono di Ezechiele (SS II 1: 392).

Ma proprio per questa funzione mediatrice la Gloria equivale per Oetinger alla Sapienza. «Dio vuole [...] che tutto lo spirituale abbia una sua sussistenza nel corporeo» (*Ird.* 235), ma, come si è detto più volte, egli «come spirito è invisibile. È però la Sapienza a essere visibile o manifesta, ad avere una corporeità dei sette spiriti» (*Wört.* I: 82), permettendo così a Dio di essere presente in ogni atomo (*Theol.* I: 91-92), e, a maggior ragione, in ogni uomo sotto la forma del *sensus communis*, di quelle *notiones anticipatae*<sup>135</sup> che, come il prelado di Murrhard instancabilmente ripete, farebbero sentire la loro “voce” “per ogni dove”, “in ogni viottolo”. Proprio il senso comune rende possibile una certezza (che oggi diremmo) retorico-estetica<sup>136</sup>, perché fondata su ciò che ci piace e ci convince prima ancora che lo si conosca (*Theol.* I: 83)<sup>137</sup>, e “tocca” – cosa rilevante in una teoria della *Geistlichkeit* che esclude la riduzione cartesiana del pensiero a sostanza semplice (Feuerbach 1847: 242) – l’intero sensorio umano, ponendo capo a un’attività in cui sono indistinguibili il sentire, il pensare e finanche il pregare.

La morale divina parla a tutti i sensori degli uomini, alla vista spirituale, al gusto, all’olfatto, al sentimento. Tutto ciò viene eccitato, messo in movimento, gli affetti vengono colpiti, così come attraverso le giuste proporzioni sonore, qui attraverso le giuste proporzioni della celata interiorità, ragion per cui non si sente il bisogno di lunghi ragionamenti ma, viceversa, il cuore dice immediatamente sì e amen quando si trova sotto l’impulso di Dio (SS II 4: 20)<sup>138</sup>.

Biblicamente, la Sapienza<sup>139</sup> gioca creativamente dinanzi a Dio e prefigura così ogni possibile che “meriti” di esistere (*Selbst.* 35), a cominciare

135 Non tanto idee innate quanto irradiazioni della legge divina *continuae assistentiae* (*Theol.* I: 150).

136 Per un primissimo approccio Schäfer 1992 e Griffero 1999b (e la lett. citata).

137 Ma la ragione di questa armonia non è misteriosa: si tratta del solito isomorfismo (simpatia) di macro- e microcosmo (*Theol.* I: 194; *Alten* I: 150).

138 Per la preghiera (in Oetinger) come un “agire con Dio”, cfr. Philipp (1978: 101 sgg.) e Spindler 2002.

139 Un tema israelitico mutuato probabilmente da quello anche iconografico della dea egizia Ma’at (Keel 1974) e a cui Oetinger pensa qui sintetizzando, al solito, la lettera biblica (la Sapienza preesistente) con la variazione cristiana (il verbo del *logos*) e quella cabbalistica (la Sapienza personificata o *chockmah*).

dall'uomo<sup>140</sup> (*Ird.* 197), alludendo così a una creazione non per necessità ma per indifferenza delle forze, se non addirittura per mancanza di un principio di ragione sufficiente<sup>141</sup>. Diventa quindi, nella sua qualità di *objectivum passivum*, ciò che manda a effetto la Gloria come dimora corporeo-spaziale di un Dio altrimenti celato; è, per dirla nei termini sempre un po' astrusi di Oetinger, il «*nexus infiniti cum finito*, da cui deriva il «*privativum creaturae*, in cui vi sono figure e proprietà, *modi essendi e numeri*» (*Ird.* 213), ma è anche «l'umanità di Cristo», perché è in essa che «Dio vuole rappresentarsi in forma piena e corporea, ragion per cui solo qui l'intelligenza della Sapienza sarà tanto più perspicua» (*Wört.* I: 354).

#### 4.4 La "vita": forze meccaniche e sovrameccaniche

Ne discende che *geistleiblich* è, nel profondo, tutta la "vita" della natura. Creata come immagine visibile del mondo superiore-invisibile<sup>142</sup>, ossia della "natura eterna" di Dio, da intendere come «un eterno generarsi di sé da sé» (*Wört.* I: 244), la vita viene conosciuta adeguatamente, cioè nel suo perenne dinamismo, solo con un metodo che non sia né deduttivo-geometrico né tecnologicamente mediato<sup>143</sup> né specialistico (*Alten* II: 5, 31, e

140 Che poi preserva dal peccato grazie al proprio essere specchio di Dio (*Wört.* I: 353).

141 Auberlen (1847: 199 sg.).

142 La natura ha un esterno (moto e forma) e un interno (lo *spiritus rector* e le forze di attrazione e repulsione quali fonte dell'elettricità), ma le leggi del suo esterno, belle e regolari soprattutto dopo la ri-creazione della natura da parte di Cristo (che incarna, appunto, la "salvezza della natura"), poco ci aiutano nella comprensione dell'interno (*Alten* II: 150, 153, 160, 163), non avendo la loro origine in se stesse, un po' come – un ben strano concetto di natura! – la lunghezza dei capelli maschili (contro natura) diversamente da quelli femminili (*Wört.* I e B: 243-44).

143 «I nostri concetti non sono matematici ma fenomenologici. La qualità viene prima della quantità. Per studiare a fondo il più piccolo degli atomi sono necessari molti eoni, in quanto all'interno del più piccolo degli atomi c'è un'infinità» (*Leben*, 608); «noi non siamo creati in questa vita col compito di arrivare a conoscere perfino gli atomi» (*Alten*, II, 12). Oetinger critica, come si vede in modo edificante (Dio non vuole che si conosca quanto eccede il nostro apparato sensoriale!), l'uso nefasto delle "lenti" (telescopio e microscopio), forse richiamandosi anche alla tesi utilitaristica già malebranchiana (*De la recherche de la vérité* I) secondo cui, se la verità di una cosa dipende esclusivamente dal suo rapporto con la conservazione del nostro corpo, ciò che non è visibile a occhio nudo ci è sostanzialmente inutile, dal momento che non può né distruggere né conservare il nostro corpo. Un attacco al carattere superfluo se non dannoso dell'eccessiva acutezza visiva, che, pur con argomentazioni parzialmente diverse (occhi potenti come microscopi non sarebbero funzionali al nostro ambiente, ci iso-

Vor., 4<sup>a</sup>; Wört. I: 432), ma propriamente qualitativo, “fenomenologico” (una nozione per la cui genesi Oetinger è, a torto, spesso dimenticato)<sup>144</sup>. Un metodo, detto altrimenti, fondato su osservazioni limitate, *per ora*, alle cause prossime dei fenomeni più evidenti (*Alten* II: 12), a ciò che “appare” (*Ird.* 278), e tuttavia tanto organiche, unitarie (bandito, ovviamente, qualsiasi iato tra essere e apparenza) e conformi al *sensus communis*, nel loro riferirsi a ciò che è “più utile, semplice e necessario” – superfluo segnalare l’ambiguità che grava su ciascuno di questi termini – e nel loro

---

lerebbero dalla vita sociale, ci priverebbero del nesso visivo-tattile indispensabile dal punto di vista epistemico-pragmatico) è piuttosto diffuso (Locke, Malebranche, Berkeley, Addison, Stahl), in specie prima che si chiarisca definitivamente (e ci vorranno, tra alti e bassi, tre secoli!) l’utilità scientifico-operativa dell’osservazione microscopica (vita più facile avrà, invece, il telescopio). Senza derivare dal tradizionale privilegio aristotelico del tatto (si veda la critica a Ronchi 1967, 1968 di Lindberg-Steneck 1972: 33-40), questa diffidenza, anche oetingeriana, non è che una specificazione del più generale sospetto che investe la sensibilità non governata dalla ragione e quelle tecniche che, come nel caso degli strumenti ottici, mostrano un mondo esterno illusorio (ritenuto tale, anzitutto, perché diverso da quello visibile “a occhio nudo”), facendo pensare più a un passatempo squisitamente “teorico” di curiosi e dilettanti che a una seria attività scientifica, alla quale, pur a suo modo, Oetinger sarebbe invece tutt’altro che disinteressato. Più in generale, si può ricondurre la posizione del nostro teosofa al disorientamento cognitivo dei dotti europei dinnanzi alla prospettiva – non negata, ma rimandata alla più serena condizione dell’eternità (*Alten* II: 111-12) – delle “scatole cinesi”, alla possibilità, cioè, di dedurre (Fontenelle) dalla scoperta microscopica di micromondi abitati quella telescopica della vita extraterrestre (una tesi basata sull’esempio delle “anguillule dell’aceto”; Mazzolini 1997: 201 sgg.), come pure, dato che il bello diventa brutto nell’ingrandimento microscopico, dinnanzi alla palese relatività di ogni giudizio estetico.

- 144 Pur potendo conoscere la nozione lambertiana (ma l’esigenza è posta da Oetinger già nel 1748), Oetinger si ispira per questo concetto di “fenomenologia”, privilegiando *more solito* la lodevole semplicità degli “antichi” (eccezion fatta per Bacone, Mercurius van Helmont, Baglivi, Helvetius, Diwisch e ovviamente Newton), alla Scrittura (Salomone *in primis*) e, soprattutto, a un autore come Ippocrate (*Alten* I: Vor., 5r, 6r; II: 155), caro a Paracelso (Benzenhöfer-Triebs 1991) e in generale divenuto, per «il volto accettabile del paracelsismo» (Grell 1998: 252, 266-67), ad esempio per van Helmont e Severinus, quasi il «simbolo della medicina “*prisca*” e veneranda» (Zanier 1988: 78). Oetinger saluta nell’approccio ippocratico (*Alten* I: 9-12, 105-56; II, 6-8; *Ged.* 45-46; sul contesto *Lehr.* II: 492) un metodo – il solo sicuro e anche terapeuticamente efficace, in un’età “embrionale” come questa, rispetto al “sottile anatomizzare” di Boerhaave – felicemente basato sull’unione di sensibilità e *sensus communis* (*Ged.* 9, 26, 31; SS II 6: 128), oltre che forse non ignaro della dottrina mosaica. Ma un qualche peso devono aver avuto anche il newtoniano *hypotheses non fingo* (Schneider 1938: 58), nonché l’uso del termine *phaenomenon* in Newton (Spindler 1982a: 7), il quale non strumentalizza né disseziona la natura, ma ne accetta lo *Schein* «come ciò che, soltanto, ci è accessibile nella simbolicità del mondo» (Piepmeyer 1988: 214).



essere più “sentite” che “descritte” (SS II 6: 129), da essere in ultima analisi indistinguibili dalla vita stessa, che per Oetinger è poi la verità (*Leben*, 660; SS II 6: 114), concepita, evidentemente, in modo non soggettivistico-riflessivo. In questo senso “fenomenologia” equivale a *sensus communis*, a “fisica patriarcale” (talvolta persino “contadina”), a “metodo generativo e organico” (con palese allusione anche all’alchimia, quanto meno a quella non “artificiale”)<sup>145</sup>, e coinciderebbe, in termini ovviamente anacronistici, forse perfino con la percettologia ecologica (mesoscopica) e con ciò che oggi si chiama “fisica ingenua”, se non fosse per il presupposto teologico, assente in questi approcci contemporanei. Fenomenologica, per Oetinger, dev’essere, infatti, la comprensione del processo manifestativo di Dio<sup>146</sup> come ci appare dalla Scrittura (*Alten Vor.* 5<sup>r</sup>) e come vuole una dottrina, quella böhmiana<sup>147</sup>, in attesa di chi la concettualizzi senza smaterializzarla, ne mitighi il carattere conflittuale e abissale<sup>148</sup>, senza minimizzarne il tema centrale del corpo spirituale.

Si è detto che la vita<sup>149</sup> è immagine dell’invisibile. Col che bisogna intendere non la riproduzione di qualcosa di dato o l’esteriorizzazione per-

145 Ruggero Bacone – è solo un esempio, naturalmente – definisce l’alchimia speculativa che guida la medicina, nel suo duplice fine di purificazione dei farmaci e di prolungamento della vita mediante purificazione dei 4 elementi (Bacone 1905 sgg. IX: 183-84) – e un *corpus equalis complexionis* è anche il corpo risorto (o quello di individui eccezionali, tra cui l’alchimista Arthepius, giunto alla veneranda età di 1025 anni!), una materia pervenuta, alla stregua dell’oro, alla sua forma stabile e perfetta (Newman 1997: 328; Getz 1997: 347-48) –, proprio nei termini di una scienza della generazione delle cose (ma in modo artificiale) dagli elementi.

146 Un modello, forse, anche del procedimento poetico e omiletico di visualizzazione (Gaier 1984: 119-20, n. 83).

147 «Tutto ciò che è celeste, tutto ciò che è invisibile, ha la sua propria configurazione, forma e figura, esattamente come ciò che è terreno. Questa è la summa di J. Böhme» (SS II 1: 370).

148 Dierauer (1986: 22); Zinn (1932: 179).

149 Nozione centrale dei due “libri” (Scrittura e Natura) e, proprio per questo, incompresa dalla filosofia “idealistica”, la vita, essendo la prima certezza (sentita) dell’uomo (*Theol.* I: 83), è il fulcro della teologia di Oetinger, visto che della vita Dio è la fonte, l’uomo il ricettacolo, il peccato l’estraniamento, la grazia la nuova trasmissione, la Chiesa la società in cui essa opera e le cose ultime il termine (ivi: 61, 66). Il rischio che corre chi accentuasse troppo l’aspetto metaforico (in senso moderno per di più) e aconcettuale della “vita” («nella metafora della vita s’immagina la forma di una nuova vita. E questa metafora come immaginazione della nuova forma è qualcosa di impensabile»; Piepmeier 1988: 224) è, ovviamente, quello di minare il realismo biblico che del pensiero di Oetinger è il cuore (per un primissimo approccio a tale realismo cfr.

fetta del divino, evidentemente impossibile nella condizione postlapsaria, bensì l'esplicarsi dinamico di un concentrato di molteplici "forze originarie" attive e passive (*Wört.* I: 156; *Theol.* I: 212; SS II 6: 126), di «forze differenti che Dio ha unificato, in una certa contrarietà e influenza reciproca, per un fine regolare» (*Wört.* I: 217), e che si strutturano secondo una gradualità che va dall'ambito sovrameccanico e corporeo-spirituale, ancora in larga parte ignoto, a quello meramente meccanico<sup>150</sup>. Siamo qui su un terreno totalmente diverso da quello monadologico leibniziano, insufficientemente vitalistico nel puntare sull'autarchia e sulla semplicità<sup>151</sup>: in esso Oetinger concilia varie tradizioni, dalla Scrittura (luce e tenebra, cielo e terra, qualcosa e nulla) alla kabbalah (dualismi intrasefirofici), dall'alchimia (fisso e volatile) a Böhme (polarità e *Quellgeister*) e Newton (polarità di forze centrali), dalla fisiologia (*motus alternus*, sistolico e diastolico del cuore) fino alle misteriose forze dell'elettricità statica, nel caso del nostro teosofa chimicamente reinterpretate.

Ora, nell'impossibilità di scendere nei dettagli di questa speculazione sincretistica, proponiamo, semplicemente, di riconoscere nella sua teoria dell'esistenza e dell'operato (sovrameccanico) di *vires centrales* il nucleo di quella che potremmo definire la "urbanizzazione della provincia böhmiana", cioè lo sforzo di uno studioso non acritico rispetto al maestro (a differenza dei gichteliani; *Wört.* I: 236) di trasformare il principio tenebroso, immanente per Böhme a Dio stesso, in qualcosa che questi avrebbe da sempre vinto e convertito nell'inaccessibile eccedenza della luce (SS II 1: 372), di conciliare luce e tenebre, deducendo il dinamismo dalla funzionalizzazione del negativo<sup>152</sup>. Non fa eccezione la traduzione della terza qualità böhmiana, dell'*Angstrad* da cui deriverebbero infinite e irrazionali rotazioni<sup>153</sup>, in una meno drammatica ruota o forza circolare, pensata, in una chiave che si potrebbe dire "sdrammatizzante" (SS II 1: 374), come la cabbalistica *tiphäret*<sup>154</sup>, come *trochos geneleos* (Scrittura)<sup>155</sup> o

---

Präger 1958 e soprattutto Hardmeier 1999).

150 Bock (1929: 67).

151 «È fondamentalmente falso che vi sia un qualcosa di *simplex* che ha la vita in sé, o che ha in se stesso una *inseitam vitae*. [...] Mi si dimostri da un qualche dato *scripturae* il *conceptum simplicitatis*» (SS II 2: 356).

152 Deghaye (1983: 157); Weyer-Menkhoff (1990b: 163).

153 Per la polivocità di "Rad" in Böhme cfr. Grunsky (1984<sup>2</sup>: 326).

154 La sefira in questione non è, però, letta cabbalisticamente come misericordia, ma, newtonianamente, come vittoria sul precedente conflitto di forze.

155 Oetinger si riferisce sia alla "ruota delle nascite" (*Gc* 3,6, tradotto sul testo originale

anche orbita (Newton), vale a dire qualcosa di quasi misurabile (attrazione/repulsione) a differenza delle restanti *vires* (o *Endelechien*) (*Metaph.* 471). Ma il punto per noi più rilevante è che, con questa “traduzione”, Oetinger denuncia non solo l’ottimismo illuministico in cui volente o nolente vive<sup>156</sup>, ma anche la decisa presa di posizione per una lettura non moralistica<sup>157</sup> ma corporea: vera e propria realtà corporea sono, infatti, la tenebra, cui si attribuisce la relativa positività di *Mittelding* tra la luce divina e luce creaturale (*Lehr.* I: 222)<sup>158</sup>, e quel «Circul che *in perpetuo fieri* compie le sue endelechie e progressioni» (*Metaph.* 489), ma soprattutto, come già sappiamo, l’«indistruttibile sostanza (*Wesen*) corporea» (SS II 1: 373), ossia l’ultima sefira (*Malchuth*), corrispondente al regno di Dio ma anche alla figura femminile, cui pone capo il dinamismo intradivino<sup>159</sup>. Anzi, proprio riflettendo su questa finale corporizzazione (sefirotica), si potrebbe affermare che la vita consiste, propriamente, in un processo di sostanzializzazione del fluido (*Wort.* I: 264) o materializzazione dello spirito<sup>160</sup>, nella fattispecie degli spiriti sorgivi o *sefirot*: donde il suggerimento, problematico quanto si vuole, che spirito e materia, pur non coincidendo (*Metaph.* 425), non sarebbero se non fasi provvisorie del processo costantemente dinamico-conflittuale della vita.

#### 4.4.1 L’*Erlebnis della melissa*

Ecco come sarebbe avvenuta la trasformazione chimica del mondo spirituale intelligibile nel mondo materiale e sensibile:

---

di contro all’edulcorazione dell’interpretazione metaforica di Lutero), sia al fuoco e alle ruote della visione del trono in Ezechiele (*Ez.* 1 e 10), per indicare «una sostanza spirituale che si genera dal fuoco mediante un moto circolare» (SS II 2: 343).

156 Trautwein (1969: 176); Grossmann (1979: 219, n. 778).

157 Giacomo dice, infatti, che è la lingua a infiammare la ruota delle nascite. Per una reinterpretazione corporea (e non moralistica) di questo peccato della lingua cfr Deghaye 2002.

158 Ivi: 151.

159 Essa «fa sì che tutte [le precedenti *sefirot*; NdA] coesistano in una corporeità indistruttibile. Ed è questo che significa propriamente “sostanza” (*Substanz*), cioè il fatto che un essere (*Wesen*) spirituale acquisti il proprio corpo indistruttibile grazie al perfetto ordinamento e alla perfetta cooperazione delle sei *sefiroth* precedenti» (*Ird.* 352), donde anche l’interpretazione del motto alchemico secondo cui “*filius qui filii pater fuit*” (ivi, 12). E dimenticare l’origine della sostanza dai sette spiriti sarebbe la causa prima dell’oscurità che grava sulla nozione filosofica di sostanza (*Theol.* I: 70).

160 Deghaye (1987: 95).

nasce l'elemento divino, che nel mondo esterno si suddivide in quattro elementi. Lo spirito si separa e s'innalza, mentre nel *centrum* resta il fondo della scissione 1. del fluido nella precipitazione della materia al di sotto di sé, e questo è il principio della materia, 2. dell'olio nel *centrum*, al di sopra del quale sale lo spirituale nella forma della tintura, di quell'elemento delicatissimo che gli Ebrei chiamano *Chesed* [...], 3. a partire dal soffocarsi del fuoco la materia in quanto turbine (*Gestieb*) muto e insensibile scende sotto di sé nella forma di una base *Salinrisch*. 4. tutto termina in un tenebroso essere irregolare, in cui caoticamente risiedono *in potentia* tutti gli esseri (*Wört.* I: 289).

Lo spirito si separa dunque, come elemento volatile, dall'elemento solido, dal mondo creato-materiale, cui continua peraltro a fornire l'impulso vitale-divino nella forma della "tintura", del "fuoco elettrico o etere", cui Oetinger riporta, su suggerimento di Prokop Diwisch, le "acque superiori" (*Gen* 1, 6)<sup>161</sup>, intendendo con esse l'elemento materiale (*Metaph.* 27) volto, adesso, a salvaguardare la bontà ontologica del creato, temperando il fuoco distruttivo e incorporandosi e "specificandosi" nelle singole cose, e, alla fine, tornato materia prima, a trasformare cielo e terra<sup>162</sup>. Potendosi ravvisare in ogni "seme", secondo una distinzione già accennata, a) un involucro corporeo, b) un umore capace di attrazione dell'olio e c) il fuoco vitale della tintura (*Ird.* 287), il meno che si possa dire è che la corporeità spirituale o "natura eterna", che precede e trascende la natura terrena<sup>163</sup>, vi è comunque latente<sup>164</sup>, ad esempio attraverso le «piccolissime parti ignee» cui si deve la vita (*Wört.* I: 121). E non può essere diversamente, visto che Dio non ha abbandonato la creazione al demonio<sup>165</sup>, ma vi è «intimamente presente»<sup>166</sup>.

161 Corrispondenti nella *kabbalah* luriana al secondo volto della divinità (*abba* e *imma*, cioè padre e madre) (Scholem 1982: 278-79), riletto da Oetinger in termini di fuoco e luce «ma con l'intelligenza dello spirito» (*Lehr.* I: 134). Per l'influenza della teoria elettrica di Diwisch (scopritore del parafulmine indipendentemente da Franklin) su Oetinger, che ne curerà un'importante traduzione e vi aggiungerà un proprio scritto (Oetinger 1765), cfr. Benz 1970, Smolka 2005, Haubelt 2005.

162 *Lehr.* I: 102; *Wört.* I: 71, 405; *Ird.* 13, 221; *Patr.* 24; SS II 1: 334; *Alten* II: 83. Per la nozione ermetica di "specificazione" cfr. Zimmermann (1969-79 I: 191-2).

163 Proprio perché Dio trascende il mondo, osserva Metzke (1961: 222) in riferimento a Lutero (e sulla scorta di Seeberg 1937), egli «può essere in modo corporeo nel mondo dell'esistente senza identificarsi con una determinata cosa esistente o con ciò che esiste in generale».

164 Così vs. Piepmeier (1979: 210).

165 La cui natura originaria, derivando anch'essa dai sette spiriti, "era" comunque a sua volta corporeo-spirituale. Nel demonio, del resto, non può non credere chi crede in Dio, vista l'interdipendenza scritturale di Satana e Cristo (SS II 4: 25; 6: 93).

166 Weyer-Menkhooff (1985: 16).

Si è già detto dell'approccio alchemico della teologia di Oetinger. Ora si tratta, però, di precisarne meglio i contorni e le "evidenze". Anzitutto notando come anche il richiamo all'alchimia rientri in quel piano di deliberato anacronismo, di cui sono una "spia" già titoli quali *Filosofia degli antichi* o *Metafisica e chimica* e sulla cui base, in pieno secolo dei Lumi, antepone la *sapientia* antica alla scienza moderna. Paradossalmente, qui, in nome di quell'esigenza sperimentale-osservativa che a molti appariva il cavallo di battaglia della modernità e che, invece, si può considerare un retaggio della "filosofia chimica", cioè della rivoluzione filosofica tra Cinque- e Seicento – a giudicare dai dibattiti cui diede origine, perfino più importante di quella copernicana<sup>167</sup> – che condusse alla valorizzazione medico-farmacologica, agricola ma anche (almeno fino a metà Settecento) metafisica, della chimica (in larga parte ancora identificabile con l'alchimia)<sup>168</sup>, in contrasto sia con l'ortodossia medica, umoralista e cioè aristotelico-galenista, sia con il meccanicismo e l'applicazione indiscriminata della matematica<sup>169</sup>. È quasi superfluo ricordare che da questa tradizione Oetinger mutua l'idea, non necessariamente solo paracelsiana ma, comunque, aspramente avversata dal fronte antiiermetico<sup>170</sup>, secondo cui, separando il puro dall'impuro col fuoco<sup>171</sup>, e cioè con un procedimento che replica (accelerandolo) quello naturale (la putrefazione, ad esempio), senza contraddire la sapienza biblica<sup>172</sup>, la chimica giungerebbe agli *arca* -

---

167 Debus (1987 II: 185-99; 1977: 127-28).

168 La chimica, osserva Knight (1970: 63), era ancora «una disciplina eccitante nel suo promettere di rivelare l'unità della materia – una sfera che la meccanica si era limitata a sfiorare».

169 Fatte salve, ovviamente, la matematica magico-celeste (pitagorica) e quella utilizzata per il calcolo e la pesatura di laboratorio (Debus 1987 IV 1-28). Per un originale sguardo d'insieme sull'opera oetingeriana a partire dagli spunti "numerici" cfr. Weyer-Menkhoff 2005, mentre per la sua teoria (fisiognomica) degli umori e temperamenti cfr. *Allen* I: 88-116.

170 Libavius, ad esempio, poté difendere la medicina chimica, pur approvando la condanna dei paracelsiani, che infatti distingueva con precisione dai galenisti ma anche dai chemiatri. L'argomento basilare degli antiiermetici (Thomas Erastus, ad esempio, ma su questo punto anche van Helmont e Boyle) è, notoriamente, quello secondo cui il fuoco non riporta le cose ai loro principi, peraltro più numerosi dei tre paracelsiani, ma a sostanze che ne sono, anzi, un'ulteriore modificazione (Debus 1987 VII: 133 sgg.).

171 Il che mostra, forse, quanto Oetinger sia ancora inconsapevole del superamento dell'analisi per combustione da parte della chimica del suo tempo (Debus 1987 VII: 147).

172 È il caso della medicina, già biblicamente ritenuta di origine divina e basata su componenti chimici e metallici (*Ecl* 38, 1 e 4).

na della natura, sperabilmente senza l'impertinenza curiosa di Giobbe (SS II 4: 287; 4: 419; 6: 337, 309, 318). Più eclettica che strettamente paracelsiana<sup>173</sup>, la chimica di Oetinger, se riprende del grande riformatore medico – per limitarci agli aspetti più ovvi – la duplice religiosità (luce della grazia-luce della natura) e l'importanza dell'*esperienza* della natura<sup>174</sup>, la dottrina della *signatura rerum* e il millenarismo scientifico-religioso (implementato dal pansofismo rosacrociario), integra però, come alcuni suoi autorevoli predecessori (Duchesne, Libavius, Sennert ecc.), le innovazioni iatrochimiche con quanto di meglio poteva ancora fornire la gloriosa patologia umorale. Lo scrupolo pare quello di salvare della tradizione ciò che ha (o si ritiene abbia) superato ogni collaudo<sup>175</sup> e concorda ermeneuticamente – tre essendo, infatti, i “libri” rivelativi a cui attenersi, quasi «variazioni di un unico testo»<sup>176</sup> – tanto con la natura quanto, *post lapsus*, con la *philosophia sacra* (Scrittura) e col *sensus communis* (talvolta anche la Storia). Ciò secondo un approccio eclettico su cui, per certi temi, l'illuminismo e l'ermetismo settecenteschi addirittura convergono<sup>177</sup>, e che appare diretto a trovare un ragionevole compromesso (chimico-cristiano)<sup>178</sup> tra idealismo e materialismo, sulla cui base indagare lo statuto ontologico dello spirito e della materia fino a comprendere – è il solo nostro tema, in fondo – «ciò che nella creatura come nella Sapienza non è né corpo né spirito» (*Wört. I: 400*). All'*opus alchemico*, che è ridicolo diffamare per la sua contraddittorietà economica (*Selbst. 85-87; Leben, 185-87*)<sup>179</sup>, si accede, comunque, grazie non alla mistica *cognitio*

173 Un titolo, del resto, spesso usurpato, o usato come alibi per un approccio da molti ritenuto, in specie due secoli dopo Paracelso, al limite della ciarlataneria.

174 Con *theophrastia sancta* i Paracelsiani intendevano una sorta di religione perpetua e interiore, istituita dagli apostoli e pertanto estranea a ogni confine confessionale (cristianesimo estrinseco), in altri termini una componente indispensabile della libertà evangelica profetizzata e promossa a inizio Seicento anche dai manifesti rosacrociari (ad esempio da un rosacrociario della primissima ora come Adam Haslmayr, su cui cfr. Gilly 1994, 1998).

175 Un «metodo dell'affermazione tentativa» (Piepmeier 1988: 211).

176 Ivi: 215.

177 Brenn (1981: 179).

178 La direzione alchemica della teologia è, specie in area cattolica, assai consolidata, quanto meno dai tempi della parafrasi alchimistica della messa cattolica suggerita a metà Cinquecento da Melchior von Hermannstadt (Cibinensis) (Soukup/Mayer 1997: 281 sgg.).

179 L'argomento per cui ogni incremento nella produzione dell'oro ne comporta necessariamente una svalutazione ritorna in una lettera anonima (ma di Holberg) (*Leben, 185,*

*centralis*, bensì a un approccio “fenomenologico” che, conciliando il duro lavoro sperimentale e le vaste letture, enfatizza, in questo senso effettivamente in modo paracelsiano, l’“esperienza” (estetica in senso etimologico)<sup>180</sup> contro la staticità dell’universalismo logico-ideale e ogni preteso apriorismo della mente umana,

Fin qui i “contorni” della chimica oetingeriana<sup>181</sup>, ritenuta indispensabile al *philosophus* che nel suo linguaggio non voglia deviare dalla Gloria divina (*Lehr.* I: 205) e ancora insuperata nella versione datane da Lullo (*Ird.* 324). Ma sono le “evidenze” a rappresentare la vera legittimazione della sua dottrina, nella fattispecie il già citato *Melissenexperiment*, a cui molti seguaci del prelo (anche solo *in pectore*) infatti si rifaranno<sup>182</sup>, a cominciare da Schelling<sup>183</sup>, quando “inventa”<sup>184</sup> il concetto (squisitamente oetingeriano) di “essentificazione”, riferendosi, forse sulla scorta di un suggerimento böhmiano<sup>185</sup>, a un modo con cui Dio, in quanto *Essentiator* (*SS* II 6: 265)<sup>186</sup>, non compone le forze ma le essenzia (si potrebbe inten-

---

n.\*), che Oetinger rende pubblica proprio per mostrare l’inconsistenza delle numerose critiche ai suoi interessi alchemici, i quali «possono ben muovere facilmente al riso gli ignoranti, mentre coloro che sono assennati non se ne preoccupano. Alla base del loro agire ci sono validi motivi» (*Selbst.* 89).

180 Dice Mersenne (1625: 41) del lavoro alchemico: «vous voyez que tout ce qui y entre, est vrai, palpable, & reel».

181 Cfr. anche Häussermann (1968-69: 320-39).

182 È, ad esempio, un vero e proprio *topos* del circolo cui appartiene Justinus Kerner (Fullenwider 1975b: 107), il quale si richiama esplicitamente alla tesi dell’«antico teosofa» Oetinger secondo cui «l’ausilio tereno rimane nella ritorta e l’olio formativo procede come spirito dotato di una forma perfetta pur senza materia» (Kerner 1829 II: 119).

183 Cfr. Griffiero (1995, e, con modifiche, 2000a: 33-60).

184 O finge di inventare, pur di non essere confuso con un autore la cui fama era pericolosamente extra-accademica. Infatti, «l’essentificazione in vista dell’immortalità è un regalo di Oetinger» (Tilliette 1988: 273), derivando da un esempio di palingenesi che Schelling ammette di non aver mai osservato di persona (*SW* XIV: 207) e che si limita a corroborare con altri esempi (conflitto acqua/canfora, oli eterici, vino e aceto) (Benz 1955: 285-91; 1974: 108-26; 1977b: 108-12). Cfr. anche Wessely 1930.

185 Nel *De signatura rerum*, soprattutto, si fa cenno al desiderio dell’*Essenz* di uscire dallo stato di *Wiederwertigkeit* e di placare, nella condizione di *Wesen*, la propria brama originaria. Ma ci pare eccessivo rimandare a Böhme, anche terminologicamente, la nozione oetingeriana di *Essentification* (come fa F. Niewöhner, art. «Potenz, Potenzen», in Ritter e a. (hg.), VII: 171 sgg).

186 Specialmente quando, come quarta forza o parola divina (ben diversa da quella riflessiva dell’uomo, *contra* Dierauer 1986: 237-39), integra quelle precedenti dell’attrazione (la profondità divina), dell’espansione (luce) e dell’intensione (amore), appunto “semplificando” ogni cosa.

dere: le semplifica e intensifica). È il caso dell'anima, che «non è materiale e, poiché di origine divina, è essenziata e non composta» (SS II 6: 454)<sup>187</sup>, ma anche di altri (pre-escatologici) processi naturali. Vale dunque la pena di esaminare il “protocollo” che il prelado ci offre (in numerose versioni più o meno estese)<sup>188</sup> del suo esperimento casalingo sull'olio di melissa, ossia di quella scoperta, ottenuta durante le attività di laboratorio svolte a Walddorf nel tempo libero (*Selbst.* 84)<sup>189</sup>, che rappresenta per lui un'autentica “pietra filosofale”<sup>190</sup>, capace di coagulare interessi già giovanili (ivi 23) e decenni di seri studi (da Trismegisto sino a Sendivogius, dice), sfociati nella fondamentale comprensione dei principi della *via humida* e della *via sicca*<sup>191</sup>. Studi radicati, inoltre, nella convinzione che

187 La «derivazione della Parola eterna nell'anima [...] semplifica ogni cosa che potrebbe magari essere concepita in modo materiale. Tale derivazione porta l'unità nell'anima. Con questa unità non può, però, darsi una grossolana composizione delle forze, bensì una *Essentiation*, e ciò significa che le forze *in fieri* da principio si oppongono resistenza, in un secondo tempo si compenetrano, e alla fine si raccolgono in un elemento spirituale puro e in atto. Si passa qui dallo stato volatile a quello solido, dall'essere esteso all'essere concentrato, nel quale molte forze insieme trapassano attraverso degli *intermedia* dall'antagonismo all'unità [, alla] reciproca inerenza di una forza nell'altra. [...] L'essenziamento è un'elevazione delle forze, che sono ora l'una nell'altra dopo essere state tra loro avverse: ciò accade grazie all'assistenza e alla compenetrazione della Parola eterna. Tutte le forze in conflitto ricevono ora, reciprocamente, la facoltà delle sensazioni e delle rappresentazioni [...] perché l'unità regna in modo assoluto nell'intensità penetrabile. Le singole forze non possono cooperare nell'anima quali *partes extra partes*, ancor meno pensano o si perdono in se stesse e, di conseguenza, si riflettono a vicenda *speculariter*; al contrario, tutte insieme [...] possono raddoppiare, triplicare o quadruplicare la forza della volontà, e così facendo guadagnare le rappresentazioni nella semplificazione della Parola eterna che vi si riversa» (*Lehr.* I: 175-76).

188 Tra gli altri: *Ged.* 18-19 (it. 59-60); *Alten* II: 2 sg.; 17; *Metaph.* 357; *Wört.* I: 38-39, 113, 411; SS II 5: 419, 458. Per una compilazione *Leben*, 188-91. Cfr. anche Hauck (1947: 74-83) e Zinn (1932: 31-33).

189 «Sentiva i propri esperimenti come una funzione religiosa. La sua sagrestia diventava un laboratorio e il suo laboratorio una sagrestia [...] Le ritorte con cui traffica sono ai suoi occhi dei diversi calici della comunione. Nell'uno e nell'altro caso avvengono delle trasformazioni divine [...] Il tavolo del laboratorio si trasforma in un altare per il sacro fuoco della conoscenza divina» (Bock 1929: 68).

190 Secondo il suggerimento di intendere con “pietra” una metafora per qualsiasi oggetto alchemico (Bacone 1905 sgg. V: 117, n. 1).

191 Principi che possiamo intendere in vario modo. Ora come duplice dissoluzione della sostanza (liquida o ignea) – questo verosimilmente il senso di Oetinger –, ora come successione e intreccio della “piccola opera” (spiritualizzazione del corpo sino all'*albedo*) e della “grande opera” (corporizzazione dello spirituale sino alla *rubedo*) (Burckhardt 1981: 157-68), ora, su un piano decisamente più speculativo, come il



solo l'alchimia (o «teologia trasposta nel regno della natura», o «chimica sacramentale»)<sup>192</sup> possa fornire la necessaria veste «sperimentale» alle proprie posizioni teologiche<sup>193</sup>, non essendo la chimica profana, irrelata cioè al modello di «atto spagirico» della creazione genesiaca e del Giudizio universale, altro che lavoro di cucina (*Metaph.* 417; *Ird.* 273)<sup>194</sup>. Dietro a questa «storia», che sia solo un esperimento mentale o un'effettiva esperienza, c'è dunque l'invito di Oetinger a «sporcarsi le mani»<sup>195</sup> con esperimenti («un solo esperimento condotto per amore del prossimo è superiore a molti discorsi inconcludenti [...] servono esperimenti. *Qui parum sentit, parum scit*») (*Ird.* 294-95), a mettere a frutto le rivelazioni anche epistemiche rese possibili dalla salvezza cristiana<sup>196</sup>, senza indulgere in tentazioni magico-teurgiche<sup>197</sup>.

Mi sono imbattuto, *casu*, in un esperimento di grande portata, che può forse risultare illuminante sia per delucidare l'organismo ideale presente nell'anima, sia per chiarire la destinazione prima posta da Dio nelle creature. Una donna mi portò un mazzetto di melisse, che aveva raccolto in un giardino e che sembrava un mazzetto di paglia. Eravamo all'inizio di settembre. Separai e distesi poi le melisse sotto al tetto, giacché, pur essendo cessato il caldo dell'estate, le tegole conservavano ancora un po' di calore [in caso contrario, un calore eccessivo ne avrebbe espulso il *Geist; Leben*, 189]. Lasciate all'ombra, esse via via si essicarono, finché, a novembre, il freddo cominciò a esercita-

---

duplice procedimento di liberazione esteriore e liberazione (più ardua) interiore, cui non è indispensabile la mortificazione (*nigredo*) (Evola 1971: 131-34).

- 192 Per queste due definizioni cfr., rispettivamente, Herzog (1902: 120) e Bock (1929: 62).  
 193 Anche la sua teologia «era per lui una scienza dell'esperienza, ossia una scienza della genesi e della vita dell'uomo nuovo in base allo spirito» (Herzog 1902: 248); una sottolineatura dell'aspetto pratico che rende irricevibile l'interpretazione spiritualistico-apofantica di Baden (1946: 47).  
 194 Così Beyreuther in *Ird.* [ed. 1977] IX.  
 195 Letteralmente, visto che i suoi nemici di Weinsberg avevano protestato col Concistoro di Stuttgart per il fatto di dover ricevere l'eucarestia da un pastore che, per i suoi esperimenti (nella lavanderia di casa trasformata in laboratorio chimico, con spese di cui la moglie si lamenterà spesso), aveva sempre le mani sporche (Schulze 1957: 577-78; Herzog 1902: 156), contaminate, ad esempio, dal fosforo (Weyer-Menkhoff 1990a: 94, 146).  
 196 «Prendete atto, voi medici e filosofi, voi framassoni e adepti, di quale dev'essere prima di tutto il fulcro della vostra ricerca. La conoscenza di Cristo vi indicherà la giusta misura del vostro spingervi nell'indagine dei primi principi. In questo mondo dovete comprendere, della forza degli elementi, quanto rientra nella gloria e nell'amore di Dio, mentre lo stimolo a conoscere tutte le profondità della natura viene solo da voi. Dio se ne serve affinché si riveli tutto quanto è nascosto» (*Ird.* 294).  
 197 Betz (1999: 14, n. 55).

re sulle piante di melissa un effetto astringente [coagulandone l'umidità immanente; *Leben*, 189], senza eliminare il *volatile*. Lasciai riposare il tutto fino al giugno dell'anno successivo, quando [poiché «per la loro totale essiccazione, mi venne il desiderio di procedere alla distillazione»; *Leben*, 189], triturate le melisse, le misi in una capiente storta di vetro e vi aggiunsi dell'acqua piovana. Predisposto poi uno spazioso recipiente di raccolta, feci fuoco in una cappa di estrazione, dapprima lentamente, fino a quando l'acqua non traboccò [riempiendo la terza parte del recipiente; *Atten* II: 2-3; *Leben*, 189], e poi con maggiore intensità. Come risultato, si formò nell'acqua [scaldata a questo punto con fuoco costante; *Leben*, 189] una gran quantità di olio verde-giallognolo, che occupò lo spazio intero del recipiente di raccolta e cominciò a galleggiare sulla superficie dell'acqua, spesso quanto il dorso di un coltello. La forma di quest'olio era quella di moltissime foglie di melissa, non confuse tra di loro, ma anzi disposte l'una accanto all'altra in modo da ripetere con assoluta precisione il disegno e tutte le linee che troviamo sulle foglie di melissa [fenomeno che Oetinger dice di aver mostrato per molto tempo alla moglie; *Atten* II: 3]. La somiglianza di quest'olio con le foglie era perfetta, con la sola differenza che era allo stato liquido [«non era verde ma giallo e dotato di un gusto non aspro»; *Atten* II: 3]. Non toccai la cosa per lungo tempo, e tutti gli astanti ebbero l'occasione di osservare il fenomeno. Infine, agitai il recipiente di raccolta, dovendone versare il contenuto. A questo punto, le foglie si mescolarono, ma nel giro di un minuto esse si riportarono *distinctissime* alla loro situazione iniziale, presentandomi nuovamente numerose foglie di melissa *in forma liquida*. Ero qui al cospetto della forma delle melisse, pur in assenza della materia che ne costituisce la sostanza. Il che però significa che le melisse conservano la loro forma anche in assenza di quella polvere terrena che assumono con la crescita e che depositano *in capite mortuo*. Anche se allo stato fluido, questa forma conserva perfettamente e con la massima precisione il disegno e la *signatura*, tanto che, se la si scuote, essa si ripristina con grande rapidità (*Ged.* 18-19; it. 59-60).

Ora, pur non sapendo nulla del motivo (posto che un motivo vi sia, ovviamente) per cui Oetinger sceglie la melissa per dimostrare sperimentalmente la funzione palingenetica dello *spiritus rector*, ci pare altamente improbabile che un individuo con le sue competenze mediche e la sua malinconia sviluppi il suo esempio senza tener conto del fatto che tra le virtù terapeutiche della melissa – una delle tre piante fondamentali dell'erboristica tardo-medioevale (insieme a salvia e ginepro) – vi sono, appunto, quella di contrastare la sindrome melanconico-ipocondriaca<sup>198</sup>,

---

198 Virtù attribuita ai vari derivati e distillati di quest'erba (acqua o *spiritum*, sale e

quella di curare gli svenimenti delle donne in stato interessante<sup>199</sup> e quella di integrare terapeuticamente l'affine ma più debole “balsamo cardiaco” (Zedler 1747 XX: 515), ma, soprattutto, senza tener conto del fatto che l'utilizzo medico della melissa aveva dato vita a un vero e proprio genere letterario (anche extramedico)<sup>200</sup>. Ci pare, detto in breve, improbabile che l'esperienza della melissa (e del suo *primum ens*) sia davvero casuale.

#### 4.4.2 Resurrezioni sperimentali

Ma a interessarci, ora, sono soprattutto le possibili *auctoritates* di quest'idea di una resurrezione sperimentale (qui limitata ai vegetali). Si potrebbero, in prima istanza, chiamare in causa i consigli (antipreformistici) di Christian Wolff (1718) su come incrementare il raccolto del grano<sup>201</sup>, e soprattutto il *Baumexperiment*<sup>202</sup> dello iatrochimico fiammingo van Helmont<sup>203</sup>, che dimostrerebbe, in modo originale, però, “solo”

---

*Conserv*, estratto e balsamo, ma soprattutto olio ed essenza o *primum ens melissae* (Zedler 1747 XX: 516), di solito irrobustiti dal vino (!). Non sappiamo quanto abbia a che fare la melissa con certe gocce anti-malinconiche (di cui è sconosciuta la ricetta) che Oetinger pare diffondesse nella sua comunità (Weyer-Menkhoff 1990a: 88). Ma quello dell'assunzione di gocce farmacologicamente misteriose è un tema corrente della sua biografia, basti pensare alle misteriose gocce bianche preparate da Steinlin e che avrebbero guarito Oetinger dalla grave pleurite del 1762.

- 199 Donde l'appellativo di *melissa muterkraut* (Richter - Keil 1999: 241-47, e soprattutto Richter 1996).
- 200 Il cosiddetto “Melissentraktat” (Daems-Keil 1987, coll. 372 sg). Sull'intera questione dello “spirito di melissa”, descritto nei celebri trattati cinquecenteschi di distillazione scritti da Hieronymus Brunschwig, e poi realizzato su scala anche commerciale a fine XVII secolo nella forma del *Karmelitergeist* (brevettato in Prussia nel XIX secolo), cfr. Daems 1992. Curioso il tentativo (Dierauer 1986: 241-42, n. 501) di fare del *Melissen-Experiment* una sorta di “commentario ipotetico” della terza versione hölderliniana di *Griechenland*.
- 201 Oetinger è interessato alla tesi di Wolff della «vis infinita ad foecunditatem [della natura], si rationes extrinsece positae non resistunt» (*Theol.* I: 125; cfr. *Lehr.* I: 151; *Alten* II: 15), ma lamenta che non ne sappia individuare l'origine (*Ird.* 263).
- 202 In sintesi: un ceppo di salice del peso di 5 libbre, piantato in una terra cui viene addizionata solo dell'acqua e chiuso in un recipiente fornito di sfiatatoi, apparirebbe, cinque anni dopo, cresciuto fino a oltre 169 libbre, nonostante la terra pesi solo due once in meno. In conclusione: 164 libbre di legno e radici devono essere state prodotte dall'acqua (non essendoci alcun contributo della terra e del sole). Un esperimento ritenuto, pare con successo, da vari helmontiani, tra cui anche Boyle (1661 II: 68). Cfr. Webster 1966.
- 203 Pagel (1982: 53 sgg.); Heinecke (1990: 208-09; 1996: 162-63).

sotto l'aspetto sperimentale e metafisico<sup>204</sup>, la principalità gnostico-genesiaca, e poi paracelsiana, dell'acqua quale sostanza sovraelementale in cui ogni corpo può essere riconvertito (van Helmont 1683 I: 148), quale inconvertibile principio di ogni conversione<sup>205</sup>. Ma questo esperimento ha solo vaghe analogie con quello della melissa, sebbene a Oetinger sia tutt'altro che estranea – detto in estrema sintesi – la teoria helmontiana. Tanto quella dell'elemento spirituale (sottile) che, come “piano vitale” (il “fermento” formato dall'*idea formatrix seminale* e dall'odore), precederebbe idealmente le cose<sup>206</sup>, quanto quella secondo cui il nucleo essenziale delle cose (la loro entelechia), ricavato *per ignem*, sarebbe un certo *spiritus sylvestris* (così chiamato per la sua tendenza espansivo-esplosiva) o “gas” (forse da “*chaos*”)<sup>207</sup>: a tutti gli effetti dei “corpi spirituali”, perché del corpo non sono una secrezione ma la sua *perfectio*, volatile ma non incorporea<sup>208</sup>, dunque assimilabile all'*archeus*. Ma a Oetinger non è estranea neppure, come si evince da alcune riflessioni balneologiche di circostanza<sup>209</sup> sulle virtù miracolose della sorgente termale di Bad Teinach (*Lehr*. I: 83-103)<sup>210</sup>, la concezione helmontiana dell'acqua come ricettacolo di tutti i semi, legittimato in ciò anche dall'interpretazione delle acque sotterranee come ricettacolo delle genesiache acque “superiori”

204 Già un esperimento (mentale) di Cusano, contenuto nella quarta parte del suo *Idiota de sapientia* (Prescott 1929: 70; Hoff 1964), intendeva dimostrare che la materia vegetale (e non, come in Helmont, ogni corpo) è prodotta dalle virtù invisibili dell'acqua (Pagel 1982: 54-55).

205 Howe 1965; Pagel (1982: 60).

206 Internalizzando la causa efficiente (solo esterna) aristotelica (Pagel 1982: 43), van Helmont afferma che l'*archeus* come unità psicosomatica imprime (“immagina” in senso transitivo; cfr. Griffiero 2003: 100-06) tale idea nei semi, tramutando la materia di conseguenza e presiedendo così, ma epigeneticamente, alla destinazione complessiva dell'ente individuale. Nello specifico del corpo umano, l'*archeus influens* (stomaco e milza) invia le sue disposizioni ai subarchei o archei insiti negli organi

207 Pagel (1962a: 49-53; 1962b). Per una descrizione dei 15 gas menzionati da van Helmont cfr. Partington (1961-65 II: 227-32).

208 Pagel (1982: 62, 68, 71). Ma in van Helmont funge da *tertium quid* (ora tra anima e corpo) anche il *magnale*, ossia quello spirito-etero dell'aria cui si devono la sua rarefazione e condensazione (Helmont 1683 I: 125-26) e che del *blas* (la forza divina presente negli astri e impressa dal Creatore nel seme iniziale di ogni cosa) è il vettore (Debus 1987 V: 11-12).

209 Sul ruolo propulsore, nella chimica postmedioevale italiana e tedesca, della balneologia cfr. Debus (1977: 14-18).

210 Secondo Oetinger (che segue qui Baglivi 1715: 516-17) l'acqua delle sorgenti deriva dall'acqua marina (con perdita della salinità) e non da quella piovana.

(*Gen* 1, 6), ossia di un «universale spirito della natura» (*Lehr*. I: 100) che da esse è magneticamente estraibile nella forma di un sale purissimo e medicamentoso<sup>211</sup>, e che è teologicamente identificabile con quelle «parole essenziali uscite dalla bocca di Dio» che l'uomo assorbe «in sé quotidianamente con la respirazione» (*ibid.*; *Theol.* I: 214)<sup>212</sup>. «La terra consta di acqua e sussiste grazie all'acqua» (*Lehr*. I: 98, 100), grazie, cioè, a quell'umido dalla cui cooperazione con lo spirito che aleggia sulle acque o «fuoco che cova» (il caldo)<sup>213</sup> derivano tutte le cose: dai colori (*Wört.* I: 119) all'uomo (*Metaph.* 423, 534). «Ciò che nell'acqua, superiore o inferiore che sia, è sottile e volatile, nella terra diventa solido e incombustibile» (*Wört.* I: 103). In termini genesiaci: ingravidate le acque inferiori e la terra, le acque superiori sarebbero «pentrate nella parte interna e invisibile del sistema, risultando infine pienamente glorificate (*clarificirt*) e rese propriamente celesti con il proseguire e l'intensificarsi della libera azione e la ricerca di un livello di vita più alto attraverso le tappe dei sette [!] giorni» (*Metaph.* 533).

L'esperimento della melissa non ci pare abbia molto a che fare neppure con la tesi, pur frequentemente citata a conferma del controverso esempio bonnetiano del polipo, che il leibniziano Bilfinger (1738) mutua (ma in senso scherzoso!) da Fontenelle<sup>214</sup>, e secondo cui la *unendlich-bilden-de Krafft* della radice della cicoria (che qui funge da esempio per tutti i vegetali) è tale che ogni suo frammento, coltivato in un vaso di legno traforato, sarebbe in grado di produrre migliaia di altre piante di cicoria (*Alten* II: 37)<sup>215</sup>. Ma lungi dal valere come conferma dell'esperimento di

211 Mediante un "magnete" (un «*vitriolum* ma non fatto di vetriolo»; *Metaph.* 529) fatto con la "terra vergine" (per van Helmont la sabbia bianca che, agevolmente ridotta a sale, costituirebbe il nucleo del nostro pianeta) o magari con il lapislazuli (*Lehr*. I: 100). Per il contesto di quest'idea (sal nitro) cfr. *supra* II, n. 610.

212 Donde il tenore tutt'altro che metaforico dell'identificazione della «maniera di parlare e di scrivere» degli uomini di Dio con «un flusso e una corrente di parole provenienti dal cielo» (SS II 6: 361).

213 «Lo spirito si è librato sull'acqua come una chiocchia in forma femminile. Ne ha tratto la pura luce del fuoco, ossia la migliore delle forze, separando altresì l'acqua che ostacola lo sregolato sprigionarsi del fuoco» (SS II 5: 429).

214 Che si era limitato a estendere ai vegetali quanto la Scolastica attribuiva all'anima (Fontenelle 1711: 55), ossia la sua onnipresenza nel corpo: «principium vegetandi [...] esse totum in tota radice, et totum in qualibet eius parte» (Bilfinger 1738: 250; più generalmente 242-58). *Theol.* I: 67; cfr. II: 35-36; *Lehr*. I: 184; cfr. II: 344-49.

215 Un fatto spiegabile non con l'intersezione dei semi o la loro molteplicità in ciascuna radice, bensì con un principio vitale occulto totalmente presente in ogni parte (*diffusi* -

Bilfinger con la cicoria, l'*Erlebnis* oetingeriano dell'apparizione della corporeità sottile di un vegetale nell'olio essenziale che se ne distilla (*oleum primi generis*; *Alten* II: 2), pur sicuramente non dimentico dell'esempio helmontiano e di quello bilfingeriano – che viene comunque esteso sino a riguardare anche la foglia<sup>216</sup> –, pare rinviare piuttosto alla controversa credenza nella resurrezione (palingenesi) magico-sperimentale di vegetali inceneriti<sup>217</sup>, mediante il riscaldamento della fiala che li contiene, e talvolta persino di forme umane<sup>218</sup>. La prospettiva già magico-naturale<sup>219</sup> dell'*herba aurea* o *arbor philosophorum*<sup>220</sup> e soprattutto del cosiddetto "albero di Diana"<sup>221</sup>, motivata dalla sincera ricerca "scientifica" dei principi dello schematismo vitale delle cose<sup>222</sup>, sarà poi del tutto screditata dalla chimica quantitativa, ma – verrebbe da dire: proprio per questo – accolta con favore da Oetinger, anche come conferma chimica della dottrina delle *signaturae*, della «rinascita di una pianta dalla cenere grazie a un certo liquido di bismuto che è universalmente vegetativo e partecipa del fuoco del cielo» (*Ird.* 222).

---

*vum sui*) (SS II 5: 450-51). A torto si è potuto sostenere (Burger 1951: 155) che l'esperimento oetingeriano non è altro che una parafrasi di quello di Bilfinger.

- 216 Stante l'esperimento del wolffiano Thümmig (1721, 1735: 108-09), che dimostrerebbe appunto la possibilità della rigenerazione della pianta anche a partire dalla foglia in virtù di infinite forze agenti in ogni sua parte (*Theol.* I: 106; cfr. II: 66-67; *Ird.* 223).
- 217 Cfr. Marx 1971; Debus 1973; Telle 1973; Secret 1979.
- 218 Nel Settecento si racconta, ad esempio, che a Robert Fludd, calcinando il teschio di un giustiziato e dissolvendone le ceneri in acqua, fosse apparsa nella soluzione addirittura la figura del giustiziato! (Debus 1988: 243).
- 219 Così in Duchesne, Gaffarel, Basilio Valentino, Harsdörffer, Kircher, Glauber, Franck, Rist, ecc., fino ad arrivare all'orchidea eterico-spirituale di von Bernus (Telle 1973: 32; Peuckert 1967: 188 sgg.). Oetinger, però, cita Agricola (verosimilmente l'alchimista Georg Agricola 1531) e ha forse anche in mente l'esperienza di Blaise de Vigenere, il quale in un trattato sul fuoco sul sale, che Oetinger ben conosce, afferma di saper far rinascere un'erba dal sale estratto dalle sue ceneri (Vigenere 1608: 81-82).
- 220 Ossia della possibilità, stando alla spiegazione di Kircher nel *Mundus subterraneus* (Telle 1973: 11-12; Peuckert 1967: 193-94), che i corpuscoli salini della pianta, sede della sua *virtus seminalis*, possano, se riscaldati, rigenerarla completamente.
- 221 Dissolto l'argento in acido nitrico e messolo a riposare in acqua per 40 giorni, esso formerebbe una sorta di albero con rami e piccoli globi alle estremità (frutti): l'esperimento, dimostrando come la vegetazione artificiale (argento) replichi quella naturale (piante), rafforzava la persuasione dei chimici di poter far riapparire la forma della pianta mediante riscaldamento del risultato della sua calcinazione (Debus 1988: 234).
- 222 Eis 1964. Una ricerca che ebbe un ruolo, nel Seicento, anche nel provare l'esistenza degli atomi (Meinel 1988: 80-81).

Ci pare, quindi, indubbio che il nostro prelado verifichi nel suo esperimento casalingo esperienze precedenti e altrettanto simboliche della resurrezione cristiana, ad esempio la scoperta – occorsa secondo Jacques Gaffarel a un non meglio identificato medico polacco<sup>223</sup> – della forza magica, basata sull'azione del simile sul simile, insita nelle immagini contenute nelle piante<sup>224</sup>, oppure quella di Quercetanus (al secolo Joseph Duchesne 1604: 233-35), le cui ceneri di ortica congelate avrebbero mostrato la tendenza ad assumere la forma originaria dell'ortica. Ora, che si tratti o meno nel caso di Oetinger di una sovraintepretazione di un normale effetto della cristallizzazione<sup>225</sup>, l'idea di una sopravvivenza formale nella trasformazione chimica, più nello specifico di una *palingenesia plantarum*, sopravvive<sup>226</sup> nella *Religio medici* (1642) di Thomas Browne (1968: 55), la cui ipotesi è che nella cenere la forma si sia ritirata, incapsulandosi in una parte incombustibile ma disponibile per una eventuale futura rinascita, poi in Robert Boyle (1979: 196), che ravvisa apertamente un'analogia tra la resurrezione vegetale e quella, resa possibile da uno specifico *plastic power*, del corpo umano, infine anche in Leibniz<sup>227</sup>, che infatti, modella (*De sede animae*, 1676) la già citata tesi della resurrezione del corpo a partire dal “fiore della sostanza”, ovunque diffuso nel corpo quale sua forma complessiva, a partire, cioè, dall'anima incapsulata in un nocciolo isomorfico rispetto al corpo intero, proprio sul processo di cristallizzazione di una soluzione salina.

---

223 Bianchi (1987: 103-06).

224 «Bien qu'elles soient hachees, brisees, et mesme bruslées, elles ne laissent point de retenir au ius, ou aux cendres, par une secrete et admirable puissance de la nature, toute la mesme forme et figure qu'elles avoient auparavant: et bien qu'on ne la voye pas, on peut pourtant la voir, si par art on la sçait exciter» (Gaffarel 1629: 209).

225 Come argutamente sostiene, influenzato dalle obiezioni a Gaffarel esposte da van Helmont a Mersenne (1932 sgg. II: 209), l'inglese Noah Biggs, sottolineando, per di più, che in ogni caso a riprodursi dovrebbero essere non le foglie ma le radici o tutt'al più i frutti (Debus 1977: 103, n. 89). Anche per le fluide foglie di melissa osservate da Oetinger si è ipotizzato – così A. Klotz (Gutekunst, hg., 1982: 196) – che fossero il risultato dell'ossidazione dell'olio eterico, ossia una struttura superficiale formata da sali cristallini, separatisi appunto a contatto con l'ossigeno dell'aria. Oetinger (ma anche un'autorità indiscussa come Boerhaave) sembra ignaro della possibilità a lui coeva di distillare degli olii eterici dalle foglie e dai fiori di piante fortemente aromatiche.

226 Telle (1973: 22).

227 Loemker 1955; Wilson (1997: 165-66).

Oetinger è dunque in buona compagnia nel ravvisare, in un'esperienza che enfaticamente dice accessibile a pochi "adepti" (*Wört.* I: 303)<sup>228</sup>, un'*anticipatio* figurata della resurrezione escatologica (*Theol.* I: 197), analoga in ciò ad altre metamorfosi naturali<sup>229</sup> come quella della pupa in farfalla e quella del seme in grano. Tuttavia, un'ipotesi esplicativa ancora più precisa si può forse evincere dai suoi riferimenti a esperimenti simili – ma non identici, visto che non riproducono una forma perfettamente identica – del grande medico nederlandese Herman Boerhaave (*Alten* II: 1)<sup>230</sup>, il quale, nel distillare l'*oleum primi generis* quale garanzia di rigenerazione dei vegetali, avrebbe il merito, esplicitamente riconosciuto da Oetinger, di riportare in auge proprio la veneranda nozione di *spiritus rector*<sup>231</sup>. Si tratta di un procedimento trattato nel secondo tomo degli *Elementa chemiae* in modo prima descrittivo e poi esplicativo<sup>232</sup>, e consi-

- 
- 228 Una qualifica – ricordiamolo – ridivenuta popolare per indicare i seguaci delle scienze ermetiche tramite Sincerus Rhenatus (alias Samuel Richter 1711 e 1741), a sua volta, tra l'altro, difensore della *palingenesia plantarum*.
- 229 Che Oetinger cita spesso attraverso l'abate Antoine-Noël Le Pluche (1732: 56-58), la cui conclusione tipica è: «voilà un image bien agreable de notre propre resurrection».
- 230 Alla cui iatrofisica e alla cui declinazione quantitativa (anti-mistica e anti-paracelsiana) della chimica – ciò che ne fa un anello di congiunzione tra Boyle e Lavoisier (Lindeboom 1970: 36), come si ricava dalla sua critica all'inutilità medica dell'*ar-cheus* e dal rifiuto dell'interpretazione chimica dei testi sacri (Boerhaave 1745 I: 83-84) – Oetinger è certo estraneo (dove il ridimensionamento rispetto alla teoria dell'elettricità col richiamo, ad esempio, a Dossie 1759; cfr. Oetinger 1765: 135-55). Ispirandovisi, però, più in generale, per l'indiscussa autorità medico-chimica, in particolare per la rivalutazione dell'induttivismo ippocratico, il primato della *observatio* sensibile (Lindeboom 1970: 35-36; Premuda 1970: 44 sgg.), la difesa di un'ermeneutica non allegorica in teologia (SS II 3: 509), infine per la superiorità della sua classificazione rispetto a quella di Linneo, troppo artificiale perché immemore del ruolo sia dell'influenza celeste sia dello *spiritus rector* e troppo meccanica (antilockiana) nell'accoppiare lo stesso genere alla stessa *virtus*, in breve cieca dinnanzi all'*ordo naturalis specierum* (*Alten* II: 24-27).
- 231 «Utique, honoratissimi Auditores, effecerunt haec omnia, ut rursum in memoriam revocarem Alchemistarum veterum dicta, qui Spiritum motorem, vel Rectorem, filium Solis, prolem Ignis, Ignem internum rerum, vocabant» (Boerhaave 1745 I: 324-25; cfr. anche 76). Si tratta di «una delle nozioni paracelsiane mutuate da Böhme [in cui lo spirito] si presenta come *iliaster* [...], come *spiritus vitae* o, alchemicamente, come *spiritus mercurialis*» (Häussermann 1968-69: 331), e che proprio da Oetinger, che le dedicherà un'ampia trattazione (*Alten* II: 1-51), mutuerà poi Johann Michael Hahn (cfr. *supra* II, §20) per indicare, in modo se possibile più teologico, lo spirito divino che si libra su cielo e terra, dando loro la fertilità (B: 76, 78). Non ha torto Gaier (2002: 209) nel vedere in questa nozione di un'immagine implicante i propri futuri sviluppi qualcosa che oggi chiameremmo semplicemente "genoma".
- 232 Greenaway (1970: 110).



stente nella distillazione in forma di vapore dell'acqua del rosmarino (Boerhaave 1745 II: 16-18) a partire, in un primo momento, da una rugiada acquosa e "caotica", e poi da un «*Geist* che contiene in sé il profumo e la *virtus* della pianta, uno spirito che viene diffuso a grande distanza trasportato dall'aria e dai venti» (*Alten* II: 1; cfr. per quanto segue Boerhaave 1745 I: 74-75; II: 16, 368). Specifico di ciascun ente vegetale e animale, lo *spiritus rector* esercita con le sue esalazioni<sup>233</sup> e, in generale, con la sua corporeità sottile una vasta influenza psicosomatica sull'uomo, ora positiva ora negativa. Reperibile nell'acqua ma soprattutto nell'olio alcalino «che molti chiamano *sulphur*» (*Alten* II: 2) e il cui corrispettivo animale è la *matrix*, lo *spiritus rector* è dunque una sorta di *principium individuationis* delle cose (chimicamente quantificabile), che è quanto dire la vera natura tanto dei minerali<sup>234</sup> quanto dei vegetali, e proprio per questo la condizione di possibilità della loro rigenerazione<sup>235</sup>. Oetinger si appoggia qui a Boerhaave, in breve, come a una sorta di versione esoterica di certe

- 
- 233 Oetinger, seguendo Boerhaave, accredita qui varie superstizioni. Ad esempio che il profumo del citiso faccia impazzire, che si muoia quando si dorme all'ombra del tasso o della quercia, ecc. (*Alten* II: 1-2). Inutile fare qui il catalogo delle credenze prescientifiche accolte (o almeno non totalmente sconosciute) da Oetinger: si va dall'influenza zodiacale alla generazione spontanea, dalla "simpatia" universale alla rinascita dei vegetali dalla cenere, dalle voglie materne all'esistenza degli esseri "elementali" di paracelsiana memoria (giganti e pigmei, satiri e ninfe, cinocefali e sirene, tritoni e arpie), dall'aura irradiata dai corpi umani (un efflusso magnetico la cui forza segue la regola del quadrato delle distanze), alle apparizioni di spiriti e demoni (anche se la critica esclude, ormai, la pur affascinante leggenda di un Oetinger che predica nel bosco agli spiriti), ecc. Se proprio si vuole, specifico del prelado (ivi: 21-22) è ricondurre molti di questi portenti non tanto a un influsso materiale-esterno quanto a una coordinazione interna, nei suoi termini a un *consensus* ideale immesso in ogni essere fin dalla genesi.
- 234 «Nel regno dei metalli si trova un *alcali* minerale [dall'arabo *al-qali*=ceneri vegetali; indica un sale derivato dalla cenere o dalla calce privata col calore dell'elemento volatile; NdA] che è un alcali senza fuoco, che diventa effervescente con gli acidi e che, dopo l'evaporazione del *menstruum*, mi ha mostrato numerose figure solari [!?] e non solo *in plano* bensì *in sphaeris*» (ivi: 4).
- 235 Non sappiamo se Oetinger metta in relazione questo *spiritus rector* con la non meglio precisata *essentia dulcis* che avrebbe guarito la madre (*Selbst*. 22, 118), con un farmaco, cioè, nella cui efficacia il suo inventore Christian Friedrich Richter, un medico influenzato sia da Stahl sia dal Pietismo nell'accoppiare cura dell'anima e del corpo (un tema cui Oetinger dedica nel 1745 un breve scritto, incentrato sul primato della cura del "cuore"), vede il segno della benedizione divina (Helm 1996a: 80; Breytmayer 2005: 253, n. 11).

oscuere intuizioni paracelsiane<sup>236</sup>, giustamente scettica circa i *principia* universali e giunta, comunque, ad ammettere il necessario presupposto sovrameccanicistico dell'anatomia, nonché a una considerazione *experimenter* della propria anima (*Alten* I: 5a, 148; II: 86-87; *Lehr*. I: 219). In tal senso, *spiritus rector* sarebbe una traduzione meno compromessa e "irritante" dell'*archeus* (o *fabricator*) paracelsiano (*Metaph.* 297; *Alten* II: 93; *SS* II 1: 335 in riferimento a Böhme), un concetto comunque fondamentale per tentare di conciliare, tramite la "fenomenologia" ippocratica, Boerhaave e Stahl<sup>237</sup>.

L'esperienza della melissa è dunque un procedimento di distillazione à la Boerhaave<sup>238</sup> ma dal contenuto teoretico molto più ambizioso. Nel suo impianto alchemico-profetico, esso risale, infatti, a fonti precedenti, con la massima probabilità alla dottrina paracelsiana della *resuscitatio* alchemica di tutte le cose tramite il loro *primum ens*<sup>239</sup>, di metalli e pietre preziose, vegetali, *liquores* e persino esseri umani, di cose morte – beninteso –

- 
- 236 Talvolta opponendo drasticamente metodo fenomenologico e metodo anatomico (*Alten* I: 121), talvolta limitandosi a rivendicare una conciliazione dei due approcci, richiamandosi, oltre che a Ippocrate e perfino a Salomone, a Ferrein (ivi: 151, 155, 181-87) e soprattutto al grande "filosofo meccanico" Giorgio Baglivi, assertore della tesi secondo cui tutti i fenomeni fisiologici e patologici sono variazioni quantitative del "tono" dei solidi del corpo e in specie delle fibre (Fantini 1997: 61-62), ma anche dell'esistenza di una potenza terapeutica superiore a quella ricavabile dalle «sottili concezioni *de fibra motrice*» (*Alten* II: 5).
- 237 Nozione di *archeus* che, peraltro, Oetinger conserva, intendendo con essa il moto insito nelle viscere del corpo, lo *spiritus insitus in fibris* che presiede (ecco la sua declinazione moderna) all'"irritabilità" (*Metaph.* 288-89, 296-98, 302). Quanto al progetto di abbandonare la teologia per la medicina, scrivendo una dissertazione proprio sulla necessaria conciliazione (*Alten* II: 5) di *mechani* e *pneumatici* (*Metaph.* 331), se ne può vedere una parziale realizzazione nello scritto, apparso sotto lo pseudonimo di Halophilus (ricavato da *Mc* 9 secondo quanto dice Oetinger a Bengel: *Gutekunst* (hg.)1982: 23) del figlio medico, Gottlieb (Theophil) Friedrich (*Commentatio de digestionem pro conciliatione eorum quae desiderantur in systemate Stahlii et Boerhavii per Hippocratem*), contenuto in *Metaph.* 285-400.
- 238 Secondo i criteri regi già dell'alchimia araba, la distillazione consiste nel ricavare per ogni materia minerale o animale, con calore debole, un vapore condensantesi in un'"acqua" chiara, e, con calore intenso, un liquido viscoso ("olio") che lascia sul fondo dell'alambicco un residuo essiccato (Forbes 1948).
- 239 Peuckert (1967: 196). Una tesi, quella paracelsiana, i cui avversari sosterranno che l'analisi chimica mediante calore non genera sostanze, ma separa solo quelle preesistenti nel composto (Sennert 16333: 225), oppure genera degli elementi di cui erroneamente non si comprende la preesistenza nel composto (van Helmont).

non per le ragioni naturali irrevocabilmente dettate da Dio. Ed ecco, allora, il caso<sup>240</sup>, in Paracelso, della pianta resuscitata nella ritorta dalle sue ceneri<sup>241</sup>, oltre tutto esemplificato<sup>242</sup> proprio con la melissa o chelidonia, la cui grande quantità di *primum ens* ne faciliterebbe l'estrazione. Dal *purum* ricavato dalle foglie triturate, chiuso nel vetro ed esposto al calore solare per un mese, si produce «sul fondo un *liquor spissus*, ossia un liquido denso su cui galleggia il sale; separando le due cose, ottieni le *virtutes* che la melissa possiede nel *primum ens*, ossia il *primum ens melissae*» (W I: 467), altrove definito, ancora in riferimento alla melissa, come la *quinta essentia* incorruttibile che si separa dall'impuro<sup>243</sup>, come «lo *spiritus vitae* della cosa<sup>244</sup> che può essere estratto dalle cose sensibili in modo diverso da come lo si può estrarre da quelle insensibili», e che «è qualcosa di eterno in virtù della propria predestinazione» (ivi: 362)<sup>245</sup>. Ora, badando a non identificare l'"elemento predestinato", cioè il predominante tra i quattro, con la quintessenza<sup>246</sup>, della quale ci sono tante varietà

240 Telle (1973: 2-3).

241 «Un filosofo non dovrebbe stupirsi del fatto che dalla terra, in cui una certa erba cresce in modo sostanziale, si possano ricavare tutte le virtù dell'erba in questione prima che essa assuma un corpo, né del fatto che la virtù venga conservata e subentri alla terra, la quale, così eliminata, non è da questo momento nient'altro che pura terra, ormai privata di forza produttiva, visto che le è stato sottratto il *primum ens*, che ha la sua sede appunto nella terra. Ne deriva altresì che, quando questa forza del *primum ens* viene raccolta e condotta nell'ampolla di vetro, qui esso cresce senza alcuna terra, assumendo la forma dell'erba stessa. Quando esso germina, non ha alcun corpo, e tuttavia assume la forma del *corpus*. Il motivo è che questo *primum ens* non ha alcun *liquor terrae*, e il suo stelo altro non è che una sembianza che un dito polverizza e riporta allo stato liquido. Oppure è come un fumo che mostra una forma sostanziale, pur non avendo alcuna tangibilità. In questi prodotti il *primum ens* è intatto e pienamente compiuto esattamente come nella terra» (W I: 465-66).

242 Kiesewetter (1909<sup>2</sup>: 66); Schipperges (1983: 72).

243 Peuckert (1967: 188).

244 Per qualche riflessione, non sempre filologicamente ineccepibile, sul legame dell'uomo col macrocosmo tramite lo *spiritus vitae* quale corpo semimateriale e sua "ombra interiore", cfr. Kiesewetter (1909<sup>2</sup>: 75).

245 Nel *De longa vita* (cap. V) Paracelso ricorda come, per ottenere l'*elisir* dalla melissa nella forma di un "vino prezioso" o "vino della salute" – che molti seguaci di Lullo avrebbero spasmodicamente cercato svuotando molte botti! –, lo spagirico deve scindere i due enti presenti nella pianta dopo la sua "digestione" per un intero mese (in riferimento al *lapis*: cfr. Ruland 1612: 330).

246 Pagel (1989: 83-84). La quintessenza di una cosa è, piuttosto, l'anima con funzioni di panacea medica. Quella della melissa, ad esempio, rinnoverebbe denti e unghie (W I: 465-66, 370).

quanti sono gli enti e gli organi (ivi: 370), si potrebbe ipotizzare una stretta affinità proprio tra l'oetingeriano olio di melissa e la paracelsiana *quinta essentia melissae*<sup>247</sup>.

#### 4.4.3 Tra spiritus rector e tintura

Cercate, e forse trovate, le fonti più accreditabili dell'esperienza della melissa, e dimostrato quanto meno che sarebbe riduttivo considerarla accidentale<sup>248</sup>, tentiamo ora di precisare questa dottrina dello spirito oleoso o *spiritus rector*<sup>249</sup>, che della pianta rappresenta la natura e quindi anche la forza (ri)generativa e formativa<sup>250</sup>, in termini più astratti, la inconsapevole ma teleologica (*Alten* II: 135) persistenza operativa formale anche in assenza della materia grossolana. Ma lo *spiritus rector* – talvolta assimilato, con un termine mutuato da Detlev Clüver, alle *ideae operatrices*, con non occulta allusione agli stoici *logoi spermatikoi*, talvolta da esse dissimilato in quanto dotato di un'operatività meno immediata (ivi: 20) – è ben di più. Nella sua universalità<sup>251</sup> e tuttavia parziale inafferrabilità terrena, quanto meno prima dell'età dell'oro<sup>252</sup>, esso è un *Bild*

247 Con richiamo di entrambi alla *tinctura*: «è la *quinta essentia* che cura e mantiene sani, *tinge* l'intero corpo, così come il sale aggiusta e rende buona una zuppa. Bisogna inoltre sapere che è la *quinta essentia* a dare tanto il colore quanto la virtù» (W I: 364-65; corsivo nostro). In Paracelso la *tinctura* è soprattutto un *arcanum* prodotto chimicamente e finalizzato, come gli altri (*mercurius vitae*, *materia prima*, *lapis philosophorum*), a purificare e nobilitare il corpo.

248 In sintesi: Oetinger si limita a verificare una dottrina ermetica tradizionale (secondo Herxog 1902: 120, una verifica mai più praticamente dimostrata) mediante uno dei tre metodi tradizionali di *resuscitatio*, e cioè la distillazione (gli altri due essendo la semina e la fiala chiusa; Peuckert 1967: 195-96), nella fattispecie indicando, sulla scorta delle magistrali dissociazioni chimiche in ambito vegetale eseguite da Isaac Holland (*Ird.* 13, 240, 282; *Wört.* I: 120; *Patr.* 15), nel nucleo interno delle piante, che è l'esatto contrario del loro esterno, qualcosa di eterno-celeste e di puro-cristallino (Holland 1659: 273, 121 sg.). Ma Oetinger cita anche la tesi (Holland e a. 1716), secondo cui all'origine di alcuni minerali, come delle piante, vi sarebbero dei vapori-umori invisibili.

249 Per Oetinger la terza parte, solforosa, del seme. E il *sulphur* è tradizionalmente nell'alchimia (già in Zosimo) ciò che, come l'anima, media corpo e spirito (Berthelot-Ruelle 1887-1888 II: 152; III: 152).

250 Interpretando *Giobbe* con Nieuwentyt, Oetinger segnala che la speranza del profeta era che «tra la cenere del corpo decomposto e le sue parti fluide separate vi fosse una solidarietà non minore di quella che sussiste tra il *caput mortuum* e l'*oleosum volatile* che si trova nell'*aer*» (SS II 4: 331 sg.).

251 A non possederlo sarebbero solo il diavolo e i demoni maligni (*Wört.* I: 55).

252 Quando, anche grazie a un *sensorium spirituale* in grado di esplicitare «l'armonia di tutte le idee in Dio» (*Alten* II: 26), le *signaturae* non nasconderanno più l'interno (sot-

attraverso cui Dio (*via Sapienza*) (*Metaph.* 417) è presente e incessantemente attivo, fin dal terzo giorno genesiaco e, quindi, anteriormente agli astri (*Alten* II: 24), in ogni generazione, della quale, qualora non insorgano ostacoli insuperabili, traduce l'iniziale stato fluido in quello sostanziale che, come sappiamo, ne è il fine ultimo (ivi: 135), regolandone poi l'intera vita, a cominciare dai processi assimilativi (*Ird.* 129). Ma è, nel contempo e proprio nel caso della sua estrazione dalla melissa, l'esibizione prolettica nel pollone – tramite la «figura della trama organica» (*Wört.* I: 123; cfr. SS II 1: 335), che è una fluida e “intensiva”, ma comunque corporea, rappresentazione incorruttibile dell'ente intero (*Wört.* I: 223) – della resurrezione-glorificazione inscritta nella sofferenza stessa di tutta la materia creata (*Wört.* I: 39, 113; *Rm* 8, 19-22). La storta di distillazione della sacrestia di Walddorf è quindi tanto il punto di partenza di una scienza epigenetica<sup>253</sup> dello *spiritus plasticus* o *architectonicus*, nelle sue numerose “ontologie regionali”<sup>254</sup> e nella sua valenza di *principium individuationis* (SS II 5: 416), quanto la miniaturizzazione “sperimentale” del processo alchemico universale, che non elimina la feccia, necessariamente prodotta dalla terra come focolare cosmico, ma la perfeziona in un “corpo spirituale fisso” vitreo e quindi rivelativo<sup>255</sup>, e, con ciò, è anche

---

tile) delle cose e «le posizioni dei pianeti e le atmosfere che ne sono miracolosamente affette renderanno noti i principi invisibili degli *spiritus rectores*» (ivi: 13, 17, 135).

- 253 Esclusa, dunque, quella teoria della preformazione su cui indugia ogni “filosofia pigra”, e a cui Oetinger oppone quella della *Confluxio*. Pur presenti in Dio, le conseguenze si devono, infatti alla catena operativa degli *spiritus rectores* (cui, certo, Dio è immanente) e non al cosiddetto “in scatolamento”. E «infatti come potrebbe un olio preesistere da tempo immemorabile all'interno dell'olio?» (SS II 5: 420-21, 458). Di qui l'implicita critica a Lavater come mediatore di Bonnet (Weigelt 1988: 50; cfr. Zinn 1932: 31-33; Weyer-Menkhoff 1990b: 143).
- 254 Più precisamente, la tintura «ha varie forme: divina, angelica, paradisiaca, infernale, terrena, ignea, acquosa, maschile, femminile, vegetale, minerale, animale» (*Ird.* 282). Oetinger sa che quello di *spiritus rector* è un concetto bizzarro per il gusto moderno, in specie nella sua «varietà planetaria e zodiacale» (*Alten* II: 61), varietà che, però, non esclude, abbracciando l'idea di un sistema di corrispondenze tra gli *spiritus rectores* e i cieli, ad esempio (pseudoaristotelicamente) tra cuore e astri (*Ird.* 221; *Alten* II: 83), a loro volta concepiti, almeno ipoteticamente, come ricettacoli corporei delle potenze divine (*Theol.* I: 202).
- 255 «Bisogna renderla [la feccia, la scorza; NdA] trasparente, ossia, con linguaggio alchemico, mutare le ceneri in vetro» (Marquet 1987: 43); e di vetro trasparente apparirà escatologicamente la terra (*Patr.* 21 e n.\*). Una teleologia comunque corporea, come sottolinea Oetinger riprendendo il motto ermetico “vis ejus integra est, si versa fuerit in Terram” (*Wört.* I: 103; *Alten* II: 148).

l'anticipo tipologico, quanto meno per coloro che secondo Oetinger avrebbero osservato il fenomeno alla sua presenza, della corporeità spirituale escatologica.

Il morire è soltanto una separazione delle cose che mascherano la vita, l'abbandono dell'involucro grossolano, laddove l'essenza [o sostanza, NdA] che sospinge la vita si conserva sempre. È questo che dà la forma al granello di polvere e la figura al fiore. Si tratta di qualcosa che posso dimostrare mediante un esperimento chimico sull'olio di melissa [...] L'involucro terreno resta nella storta, l'olio formativo trapassa in uno spirito dotato di forma perfetta e privo di materia (*Wört.* I: 38-39).

La storta che contiene l'olio di melissa è il luogo in cui risalire dalla spoglia corrotta e biblicamente “maledetta” (*Ird.* 14) alla tintura<sup>256</sup>. La quale è intesa qui, böhmianamente<sup>257</sup>, come una mediazione universalmente presente tra il divino e il creato, risalente alla vittoria, nella quinta *Gestalt* del settenario intradivino, del desiderio espansivo (libertà e vita) su quello tenebroso e contrattivo originario (morte) (SS II 1: 272-73), e pertanto alla paradisiaco-sostanziale *Temperatur* degli spiriti raggiunta nella settima figura. Ma poi, con la caduta (luciferina prima e adamica poi), la tintura è ritornata nell'etere nella sua radice virginale, per manifestarsi ovunque in forma affievolita e (anche sessualmente) diversificata<sup>258</sup>,

---

256 Un concetto dalla lunga storia metallurgica, indi alchemica e iatrochimica (cfr. *supra* II, n. 422), che indica nel colore l'agente di una profonda trasformazione ontologica. Pur in un contesto semantico non sempre coerente, la tintura diventa in Paracelso un farmaco specifico (per la purificazione del sangue e la longevità, superato però per efficacia dall'*arcantum*), una sostanza attivo-essenziale estratta (alcolicamente) da una certa massa per distillazione, macerazione o evaporazione (Dobler 1958: 772, e, per una verifica sperimentale delle ricette paracelsiane 783 sgg.). Codificato un secolo più tardi, grosso modo con la fine della disputa sull'antimonio, il suo statuto terapeutico si estende dall'ambito chimico-minerale a quello vegetale e animale (Zedler 1732-50, 44: 250 sgg.).

257 Cfr. *supra* II §17.2. Le ricerche parapsicologiche, con una solerzia degna di miglior causa, s'impegheranno (Vetterling 1923: 763-82) a ravvisarvi un'emanazione eterico-auratica (*Od*) percepibile dai “sensitivi” (Reichenbach 1852, 1854-55, 1867, 1913). Un destino a cui non sfugge neppure Oetinger, letto talvolta come anticipazione dell'antroposofia steineriana (per fare solo due esempi, Bock 1929: 67, 73-4 e Bannach 1998: 42, 449 e passim). Condivisibile ci pare, tuttavia, l'ipotesi (Köberle 1959: 20) che una migliore conoscenza della sua teosofia avrebbe risparmiato alla teologia tedesca la “sbornia” antroposofica.

258 «La tintura è ciò che agisce separando ciò che è puro e genuino da ciò che è impuro,

e tuttavia – essendo, con intenzionale e antignostica contraddittorietà, «la cosa più occulta e insieme quella più palese» (*De tribus principiis* 13, §24) – presente in forma più pura (“perla”) nell’intimità delle cose o “elemento”<sup>259</sup>.

Virginale ma con la facoltà di rendere “gravida” ogni altra cosa, unificando ad esempio i quattro elementi, rispetto ai quali è dunque il “quinto” (*Metaph.* 414), la tintura conferisce grandi poteri epistemico-etici a chi ne conosca la funzione cosmica e sappia metterla a frutto nella propria anima. Ma, soprattutto, non è né solo lo spirito trascendente, di cui piuttosto è il veicolo vitale-operativo, né una semplice materia immanente, di cui è la condizione vegetativa e nomotetica di possibilità. È, cioè, un corpo spirituale che funge da *medium* tra la *ewige Natur Gottes* come corpo immediato di Dio e la natura creaturale come *Leib* indiretto di Dio, in breve, secondo la *forma mentis* dell’intermediarismo qui variamente studiato, qualcosa di corporeo rispetto all’eterna natura divina e di spirituale rispetto alla natura materiale. Una corporeità spirituale che, nella sua funzione escatologica (è, ricordiamolo, il fine di tutte le opere di Dio) come pure nella sua occulta presenza pre-escatologica in alcune parti (purificate) della materia<sup>260</sup>, impedisce lo scardinamento, causato dalla diversione del mondo terreno, della struttura pleromatica<sup>261</sup>. Ora, indipen-

---

dando massimo sviluppo alla vita di tutti gli spiriti e di tutte le essenze: è infatti la causa di ciò che riluce e risplende, è ciò grazie a cui tutte le creature hanno la vista e la vita, ma la sua forma non è unica, presentandosi diversa nella bestia e nell’uomo, e altrettanto diversa nelle pietre, nei metalli e nei vegetali. Sebbene sia autenticamente presente in ciascuna cosa, in alcune è potente, mentre in altre è priva di forza» (*De tribus principiis* 12, §26).

- 259 Che è anche per Oetinger la carne angelica pre-elementale in cui Dio si è incarnato e dalla cui contemplazione narcisistica deriva invece la perdizione di Lucifero (Deghaye 1987: 97, 102; più in generale 1994).
- 260 Come si legge nella böhmiana *Theo-Philosophia* di un contemporaneo di Oetinger come Sincerus Renatus (S. Richter): «è certo qualcosa di grandioso che all’uomo sia permesso [di ottenere] in virtù dell’arte regia della chimica il puro e paradisiaco corpo di sale, il quale non è più subordinato alla qualità tormentosa (*Qual*) degli elementi né al regime degli astri, essendo viceversa un elemento in cui tutto si trova in armonia (*Temperament*). E la tintura altro non è che una terra paradisiaca reperibile in ogni cosa» (cit. in Zimmermann 1969-79 II: 350).
- 261 Una struttura debitamente degnosticizzata e, quindi, relativamente despiritualizzata (Betz 1999: 21), ossia concepita in modo “sostanziale” (nel senso sempre della corporeità spirituale, s’intende) e sefirotico (*Wört.* I: 130; commento in II: 183), tanto che Oetinger, seguendo fisiologi quali Malpighi e Nieuwentyt, vi può far rientrare anche il corpo dell’uomo quale completamento del “capo” (Cristo) (*Wört.* I: 132-33, 182): un

dentemente dal fatto che con “tintura” il nostro prelado indichi, con la stessa ambiguità che rimprovera a Böhme (*Ird.* 288), ora una sostanza e ora invece una qualità o funzione (con infrazione del classico paradigma ontologico sostanza/predicati), quel che è chiaro è che ne fa la chiave di ogni sapere, ravvisando un valore tinturale (di purificazione della corporeità), pur nel nostro eone immaturo (o *status embryonatus*) (*Ged.* 31; it. 69), 1) al plesso di ruote-occhi-animati della visione di Ezechiele, come pure 2) all’olio, che sia quello che fonde acqua e fuoco nell’escatologico mare di cristallo o quello sottilissimo che specifica i colori (SS II 1: 282, 264). Ma anche 3) alla carne e al sangue, tramite cui Cristo ha potuto “tingere chimicamente l’intero universo» (*Patr.* Vorw. 25; cfr. anche SS II 1: 363; *Ird.* 257; *Wört.* I: 303), in specie al sangue, che è la quintessenza della vita (SS II 1: 356) e, nella sua corporeità – lo si noti: tanto più perfetta quanto più corporea! (*Ird.* 350) –, in grado di trasmutare ogni cosa e perfino qualcosa di spirituale come il peccato. E poi 4) ai due principi del maschile (fuoco) e del femminile (luce), cui spetta mitigare con la procreazione<sup>262</sup> la scissione maschile/femminile in attesa del ripristino dell’unica e angelico-androgina tintura adamica<sup>263</sup>, come pure 5) allo *spiritus rector*, che

---

un completamento non meccanico ma magnetico, essendo la grazia il prevalere della forza magnetica interna sulla sensibilità carnale (SS II 5: 92-93).

- 262 Inspiegabile in termini sintetico-geometrici nel suo costante intreccio di forze (analogo a quello del moto ondoso), nel suo costante «*superare e superari* [...] finché il bambino non raggiunge la sua forma definitiva» (*Ird.* 289-90), la generazione è considerata, come in Böhme, la replica della transizione originaria dalla procreazione verginale-asessuata (di qui il costante riferimento alla gravidanza di Maria) che avrebbe caratterizzato Adamo a quella sessuata postlapsaria: trasformazione della tintura in carne mediante una precipitazione del grossolano dal sottile, in breve mediante un conflitto tra l’elemento celeste e gli elementi terreni (la nausea, l’afflusso del sangue e l’influenza astrologica, con riferimento a Mesmer, sulla complessione caratteriale), che sfocia, con l’addolcimento dell’asprezza, nella generazione dell’anima e dell’equilibrio tra solido e fluido (*Ird.* 287-94; *Wört.* I: 364; SS II 1: 351-52).
- 263 Pietsch (1999: 83). Questa situazione di unità (ma Adamo non era androgino nella forma!) (*Lehr.* I: 210) sarebbe prefigurata da Cristo, che è donna (=volontà) per il maschile e uomo (=intelligenza) per il femminile (*Wört.* I: 182, 353; SS II 5: 380), ma *in nuce* già ravvisabile nella condizione dell’uomo rinato, che in Dio non è propriamente né maschio né femmina (*Wört.* I B: 84), e concessa ai risorti, anche se non immediatamente *post mortem* (ivi I: 237). Per il resto, Oetinger, pur accogliendo la descrizione swedenborghiana e böhmiana dello scarto estetico-logico tra *status integer* e *status lapsus* (*Ird.* 7-8; SS II 5: 430), ritiene, con l’andare del tempo, che la mistica (Böhme anzitutto) abbia attribuito ad Adamo – qui ritenuto un “estratto” della totalità delle cose, in possesso della pienezza del *logos*, di un sensorio deiforme e “mundiforme”, ad esempio, ma anche caratterizzato da dati accidentali come il riso, che Oetinger



fin dalla creazione plasma e governa ogni forma (*Ird.* 13) sotto la guida della Sapienza (o Gloria), e la cui sola differenza dalla tintura sembra consistere nell'accentuazione dell'aspetto operativo, nel suo essere non tanto sostanza quanto uno «spirito-guida» e cioè una «tendenza del processo della natura»<sup>264</sup>. La tintura, allora,

è il sale supremo, ciò che di più prezioso si trova nella creatura, l'autentico strumento dello *zaemach* (*Zc* 6, 12) [il germoglio come "tipo" di Cristo; NdA], lo stadio preliminare di ciò che si svilupperà. È la bontà del Signore e colma ne è la terra. J. Boehm [sic] ne dà la descrizione più precisa e gli adepti ne vanno alla ricerca nelle erbe, nelle piante e nelle pietre. È ciò che risplende nelle pietre preziose, qualcosa che si può rendere volatile e fissare. Si mostra loro nell'alambicco, sotto la forma di un latte bianco, che è poi ciò che trasmuta immediatamente il *mercurius* in oro. Nel grande *opus* assume tutti i colori: diventa nero, grigio, bianco, giallo e rosso, anche se il suo fondamento è dato dal bianco e dal rosso [...] È presente, seppure in forma sempre diversa, in tutte le creature, nei pesci come negli animali, nei fiori come nelle erbe, è quanto viene a ornare l'uomo. È questo che attira l'amore, è questo che tanto nobilita la sposa nel Cantico dei Cantici. È pure la suprema medicina [...] Io stesso l'ho visto nelle sue molteplici forme, somiglianti a dei soli di forma sferica, ed è rinvenibile in qualsiasi soggetto. È la *pantamorphe*, con cui è possibile rappresentarsi la rigenerazione delle piante e i 6 giorni della creazione [!] [...] Lo Spirito Santo è di un grado al di sopra di questa sostanza (*Wort* I: 400).

Difficile valutare quanto Oetinger sia fedele a Böhme in questa concezione della tintura<sup>265</sup>. Certo, in prima istanza potremmo vedervi una ripresa quasi letterale dell'accezione – già allora anacronistica<sup>266</sup> e, comunque,

---

spiega (helmontianamente) col nesso tra l'anima sensibile e quella divina (*Wört.* I B 234 e I: 210) –, fin troppe perfezioni, dimenticando quanto di essenziale si è aggiunto attraverso Cristo (*Theol.* I: 117-18, 183). Il quale, infatti, percorre, in breve e sino al termine (glorificazione), il percorso di perfettibilità (dallo psichico allo spirituale) avviato ma poi fallito a causa della libertà di Adamo (*Theol.* I: 128, 143, 151; SS II 6: 468). Come Paolo, Oetinger pensa che Adamo non avesse un corpo spirituale, pur avendo un corpo materiale diverso dal nostro), e comunque esclude che di tale materia si possa sapere prima del tempo (*Wört.* I: 21-22, 236).

264 Häussermann (1968-69: 331, 334).

265 Per un primo approccio Griffiero (2001b).

266 Ritenuta «fanatica», ad esempio, da Zedler (1732-50, 44: 264) e in età successive usata per lo più in senso solo metaforico: così, ad esempio, Gray (1952: 119) paragona il rosso per Goethe alla tintura alchemica (Sladek 1984: 176), meritandosi l'accusa di

intenzionalmente polivoca<sup>267</sup> – insieme teosofica e *naturphilosophisch* fornita dal ciabattino di Görlitz. In entrambi essa designa, infatti, ciò che vi è di più interiore e quindi, stante l'equivalenza di orizzontalità e verticalità, anche di più alto, la «corporeità fluida e sottile»<sup>268</sup> cui dà vita la Gloria come garanzia anti-gnostica della possibile redenzione della corporeità. In entrambi, non essendo né puro spirito né pura materialità, ma ora l'uno ora l'altra, a seconda della prospettiva che si assume<sup>269</sup>, è il *medium* per eccellenza, come pure il “luogo” in cui genesi e fine ultimo coincidono. Quel che si può notare è, però, che questo «corpo dello spirito» (*De triplici vita hominis* 5, §68)<sup>270</sup> è in Oetinger un «medio tra materia e spirito» in un senso molto meno metaforico di quanto non accada in Böhme<sup>271</sup>, e non solo per il principio generale secondo cui «tutte le proprietà materiali si trovano anche nelle cose immateriali» (SS II 4: 9), ma anche perché un *Laborant* (e Oetinger lo è) può addirittura agirvi e trovarvi «le figure delle arti» e «la chiave di tutta la scienza» (*Ird.* 294; *Lehr.* I: 154), anche se non nel modo perfetto, «senza artifici e calcoli» (*Wört.* I: 365), che spetterà all'età dell'oro.

La tintura è anzi, in Oetinger, tanto poco qualcosa di impalpabile che il filosofo (non meccanicista, s'intende)<sup>272</sup> potrebbe ricavarla, nella forma di

---

genericità da parte di Zimmermann (1979: 358-62).

267 Solo relativamente meno adatta al prelato ci pare l'osservazione secondo cui è possibile che in Böhme tre o quattro nomi indichino la medesima cosa e nel contempo che il medesimo termine designi tre o quattro cose differenti (Koyré 1929: 177). Ma Oetinger sa che questa tradizionale polivocità ermetica – in Guglielmo Gratarolo (1561 II: 220-25) si sono contati ben 170 sinonimi per indicare il *lapis!* – non è solo un'impresione, ma anche l'esito della libertà linguistica concessa agli «scrittori di Dio» (SS II 1: 301), la conseguenza del giusto rifiuto dell'ipostatizzazione nominalistica e dello sforzo mimetico del linguaggio rispetto al dinamismo metamorfico dei processi ontologici che descrive (Mödersheim 1996: 53): «le 7 figure di Böhme, la triplice vita, le forze paradisiache della crescita, le tinte e le distinzioni, il fuoco e la luce, l'acqua, la terra e il sale celesti, la carne e il sangue di Gesù nella condizione superiore e trasfigurata: sono tutte denominazioni di scarso significato» (*Lehr.* I: 218) rispetto – si potrebbe aggiungere – al divenire divino (della sua eterna natura).

268 Deghaye (1994: 78, 79).

269 Ivi: 93.

270 Il corpo dell'anima che grazie a Cristo può tornare a crescere in modo celeste fino a essere il *Kraftleib* su cui nulla può la *turba* (*Psychologia vera* 7, §§4, 9, 17).

271 Häussermann (1968-69: 334).

272 Non il filosofo comune, che non vede la tintura, sebbene questa sia in lui e fuori di lui, esattamente come «la tenebra non afferra la luce» (*Ird.* 284), ma il filosofo-adepto, colui, in altri termini, che sa andare oltre il dualismo ilemorfico aristotelico, ricono-

un “corpo di sale” (SS II 1: 325), di un sale rigenerato-sottile che tutto rinnova sul piano sia chimico sia escatologico (*Wört.* I: 49, 233, 263)<sup>273</sup>, mediante un *menstruum* adatto (*Alten* II: 87; *Ird.* 13). Con l’ausilio, cioè, del solvente universale che nella tradizione (Paracelso-van Helmont-Glauber) prende il nome di *alkahest*<sup>274</sup>, e che Oetinger, abbandonando la linea puramente ipotetica (anticalcolosa) scelta da Boyle (1772 II: 97), dice di saper preparare, pur non avendone il tempo (!) (*Alten* II: 3-4)<sup>275</sup>.

- 
- scendo all’interno della materia stessa uno spirito come suo «centro logistico» (Fankhauser 1997: 96), e sapendovi intervenire per manipolare intimamente i processi materiali fino a competere, così, con la produttività naturale (che è poi la definizione della “magia naturale”).
- 273 È, infatti, il sale presente nel sangue di Cristo a garantirne l’immortalità (SS II 5: 67). «Non è solo l’uomo a essere redento, ma anche la terra. Il cristallo di sale costituisce nell’esistenza terrena una profezia figurata della *Geistlichkeit* della nuova creazione» (Bock 1929: 45), secondo una consolidata tradizione rosacrociana (Zimmermann 1969-79 I: 37).
- 274 Cfr. *supra* II, n. 430. L’*alkahest* (secondo van Helmont 1683 I: 58-59, da “alchimia”), normalmente preparato col mercurio (Ruland 1612: 26, 47), sarebbe un solvente universale, che, senza corrompere le forze seminali di un corpo, lo fluidifica e lo riporta alla sua forma essenziale (*sulphur*): un argomento a cui da sempre si oppone l’obiezione scettica (Zedler 1732-50, I: 1225) che, se così fosse, non esisterebbe alcun recipiente che lo possa contenere (!). Ritenuto da Paracelso un farmaco epatico, diviene in van Helmont – nei cui testi proponiamo qui succintamente un itinerario – un solvente panacea in tutto e per tutto simile alla pietra filosofale, ossia a un metallo variamente sublimato (van Helmont 1683 II: 1103) e a cui dà il nome di *drif* (da *Trieb*, forse). In forma ora di liquido ora di unguento, lo si deve collegare alla prodigiosa polvere rossa (polvere di proiezione) portata dall’Arabia che van Helmont aveva visto in possesso dell’alchimista irlandese Butler (Debus 1977: 326-27) nel carcere di Vilvord (Fiandre) (si veda l’ampia informativa del curatore, Knorr von Rosenroth, in van Helmont 1683 I: 55-66). In sintesi: preparato dalla chimica suprema, e quindi inesistente in natura nonché ignoto al medico comune, l’*alkahest* è un fluido che trasforma ogni corpo solido in sale, riportandolo alla sua “prima vita”, un fuoco sovraelementale che assottiglia (purifica) i corpi, senza annullarne le proprietà, riduce i vegetali, ad esempio, alla loro sostanza luminosa, al “liquido denso” biblico (*2Mc* 1, 20). In breve, scioglie ogni cosa (malattie incluse) così come l’acqua calda scioglie la neve (Helmont 1683 I: 55, 66; 102, 190; II 148, 820, 939-40, 1113, 1130, 1137, 1142).
- 275 Ricavandolo, paracelsianamente, anche dall’uomo in quanto microcosmo (*Metaph.* 280). Oetinger allude qui alla risposta data al re Calid dall’alchimista arabo Morien (Morienus o Morienes 1559), secondo cui, operando in vario modo (putrefazione, purificazione, varie distillazioni) sulla *materia* ricavata da un uomo sano (composta di fuoco e luce), si otterrebbero varie sostanze (nell’ordine: sale volatile, *spiritus* rettificato, “spirito vivo”), da ultimo un liquido ustionante, che diviene, dopo ulteriori distillazioni, volte a conferirgli le virtù di tutti e tre i regni, l’auspicato solvente universale (*Metaph.* 281-83). In sintesi, convertendo tutti i corpi nella loro *prima materia* ed estraendone, indi moltiplicandone, il seme «il nostro benedetto *liquor Alcahest* è un

Ma si potrebbe ricavare la tintura<sup>276</sup>, liberandola dalle «macchie della maledizione» a cui per accondiscendenza si è subordinata (*Patr.* 40; *Ird.* 14), persino dall'acqua comune, dai vegetali aurei e dalla pietra chiamata *Puch*<sup>277</sup>, da ogni cosa, si potrebbe addirittura dire, tramite «odorato, gusto e manipolazioni varie», considerata, almeno in linea di principio, la sua onnipresenza nel creato, seppure nella forma incompiuta dello «spirito del mondo» (*Lehr.* I: 154). Ora, siccome però la tintura non si sviluppa da sé nella materia corruttibile (*Alten* II: 149), nelle sue varianti (precisamente magnetica ed eterica, aerea e acquea) (*Ird.* 14) la si potrebbe ricavare solo se prima la si producesse, seguendo Helvetius (1754), unendo il sole non a qualsiasi materia<sup>278</sup>, ma a quelle che sono in gran parte sale coagulato (*Patr.* 14-15), come l'oro (*Metaph.* 279, 284; *SS* II 5: 416) e il rame (*SS* II 1: 386; *Wört.* I. 209)<sup>279</sup>. Di qui la già segnalata centralità teologico-operativa delle “separazioni” alchemiche.

---

puro e incontaminato fuoco naturale [che] si accorda con ogni cosa, e se pure corrompe tutto, lo fa unicamente per conferire a ogni cosa una maggiore *perfection* e un *corpus* più nobile» (ivi, 279-80). Se bevuto (ivi, 284), rafforza nell'animale l'*humidum radicale* dando longevità e fertilità, nei vegetali il profumo e il sapore come pure il numero dei raccolti, dissolve i metalli fino alla radice, trasformando, ad esempio, l'argento in oro (mediante antimonio) e l'oro in *aurum potabile*: un farmaco, quest'ultimo, ritenuto una panacea dal paracelsismo, che fu poi al centro di un aspro dibattito in Gran Bretagna già all'inizio del Seicento, tra chi come Francis Anthony (1610, 1616) ne difendeva la possibilità e l'utilità e chi, invece, ne negava la possibilità o, come Matthew Gwinne (1611: 109), lo riteneva semplicemente tossico.

276 Oetinger si richiama per questo al misterioso scrittore “moro” Ali Puli (1756) (cfr. anche *Ird.* 222), con un nome che, riferito nella prima edizione olandese a uno scrittore della Mauritania, è verosimilmente lo pseudonimo del traduttore stesso, Otto Helbig (cfr. *Wört.* II: 289), e così pure a un autore noto solo con lo pseudonimo, piuttosto ricorrente nella tradizione alchemica, di Irenaeus Philoponus Philalethes (1685): un autore che Oetinger (*Patr.* 16; *SS* II 5: 403) confonde con Eugenius Philalethes (alias Thomas Vaughan) e che, invece, va identificato con l'alchimista del New England George Starkey (ma Linden 1995: 21, n. 15, ipotizza un altro americano, un certo John Winthrop jr.). Starkey (Sterne Wilkinson 1963), noto, tra l'altro, per essere stato tra i primi a discutere della preparazione a fini medici di sali neutri facendo reagire acidi e alcali (Starkey 1658: 128; cfr. Debus 1977: 501-02), è l'accertato autore del celebre *Introitus apertus* (Philalethes E. 1667; cfr. Newman 1990a; 1990b). Ma per l'utilizzo sperimentale di varie tinture, cfr. *Patr.* 51 n.\* («tintura solare di un grano di papavero»)

277 *Pâkh* (in ebraico belletto o calce) si riferisce per Oetinger sia alle pietre ornamentali (*Cron* 29, 2) (*Wört.* II: 275), e alla «pietra con cui le donne tingevano e tingono tuttora i capelli e i sopraccigli», sia alla «materia da cui tutti i sapienti ricavano la medicina suprema» (ivi I: 385).

278 Contro Thoelten (*recte* Toeltius 1737: 234).

279 Cui è mescolato l'impuro (il cinabro rosso), donde l'allusione oetingeriana al “tipo”

#### 4.4.4 *Terra pingue: olio e sale*

Ma i numerosissimi riferimenti oetingeriani all'olio e al sale ci "obbligano", prima di procedere a esaminare il ruolo della tintura nell'anima, a qualche ulteriore accenno esplicativo e contestuale su questi due elementi, pur nella consapevolezza che qualsiasi distinzione è solo nominale-approssimativa all'interno della simultaneità e "indissociabilità" della vita divina (*Lehr.* I: 218) e del suo adeguato corrispettivo epistemico (*Ird.* 157). Cominciamo dall'olio, la cui speciale sostanzialità – più densa e tuttavia più penetrante dell'acqua – Oetinger interpreta sulla base delle tradizionali e multiple valenze cristiane<sup>280</sup>, rilette in chiave böhmaniana alla luce delle proprie esperienze alchemiche. Abbiamo già visto che è, appunto, in un olio sottile o "spirituale" che risiede lo *spiritus rector* come *vis subtilissima* (*Metaph.* 357), e che olio è ciò che si libera con gli spiriti nel secondo stadio della putrefazione (corrispondente nell'*opus* al bianco) (*Ird.* 264). Ora, in quanto corpo più-che-corporeo, destinato a essere *vehiculum* dello spirito divino (fecondità discensiva e ascensiva stando a *Dt* 33, 13 e *Gen* 27, 28) e a sua volta veicolato dall'acqua spirituale-elettrica (*Patr.* 2-3, 13-14), l'olio "dolce" corrisponderebbe, böhmanamente e cabalisticamente, alla quarta *Gestalt*<sup>281</sup> o sefira (*Chèsed*, amore o grazia di Dio) (*Wört.* I: 289), e sorgerebbe – parafrasi di Böhme (*De electione gratiae* VI 3, §21) – innalzandosi dal "centro" a seguito della scissione originaria dello spirito e della confluenza con fuoco e amore in una "dolce" tintura "celestè", nell'"elemento" divino (*Wört.* I: 165; *Ird.* 13). Se dalla sua unzione dipende il dimorare degli eletti nella verità (*Wört.* I: 248-49), dalla sua combustione si alimenta (o si corrompe) la vita, intesa böhmanamente come fuoco (*Ird.* 283)<sup>282</sup>.

---

del Cristo crocifisso (*Gv* 3, 14), cioè al serpente di bronzo o rame eretto da Mosè nel deserto (cfr. Deghay 2005: 192-93): il rame è una «sostanza in cui si mescolano la cosa più cattiva e quella più buona. Posso esibire la cosa più cattiva nel rosso del cinabro, ma anche la cosa più buona in un vetro di tintura non meno nobile dell'oro. Le cose che dico non sono speculazioni metafisiche. Il male del rame è tale e tanto da corrompere del tutto il rame buono e perfino l'oro e l'argento» (*Wört.* I: 370).

280 Usato da sempre per cucinare, illuminare e lenire le ferite, l'olio è nella tradizione giudaico-cristiana anzitutto simbolo di purezza, prosperità e benedizione, donde il rito dell'unzione dei re d'Israele, la personificazione dell'unto con il Messia-Cristo (*ISam* 16, 1-13; *Mc* 1, 9-11; Oetinger dice l'unguento dato a Cristo «ricavato dall'albero della vita»: *Wört.* I B: 68), ma anche l'unzione battesimale e quella estrema come viatico al defunto.

281 *Mysterium magnum* 7, §§2-4. Altrove è invece equiparato alla quinta *Gestalt* (SS II 1: 273).

282 L'olio è ciò grazie a cui arde la vita, ma anche ciò dalla cui corruzione o avvelena-

Reinterpretando antropologicamente l'episodio biblico del candelabro d'oro e dei due olivi (Zc 4), Oetinger riconduce poi, secondo una perfezione decrescente, l'intelletto all'olio spirituale, di cui si nutre il fuoco dei sommi sacerdoti e che discenderebbe dal cielo (forse persino dal Sole)<sup>283</sup>, la ragione all'olio della quintessenza, solo relativamente sovraelementale e sovracreaturale, e, infine la sfera sensitivo-sentimentale, all'olio vitale (*Wört.* I: 249, 343; *Patr.* 32-33)<sup>284</sup>, procedendo, di fatto (ma occorre aggiungere, tra l'altro, ancora l'olio materiale-ordinario), a quella moltiplicazione in cui abbiamo più volte individuato una tipica patologia intermediarista. Non meno tipica, però, è anche l'ambiguità ontologica tra sostanza e qualità, inferibile dalla definizione dell'olio (dolce) *anche* come un aspetto interno (accanto alla rugiada del cielo e al grasso della terra) e chimicamente estraibile del sale (*Patr.* 19, 30, 32, 37, 40, 43; *Lehr.* I: 241)<sup>285</sup>. Proprio in questa metamorfosi del sale in olio, in questa dolci-

---

mento nasce la malattia corporea (*Wört.* I: 207). Cfr. *De signatura rerum* VI 6, §§24, 23, 19.

283 Giusta una certa (improbabile) etimologia (*alas-elios*) (*Wört.* II: 238) e l'osservazione, dimostrabile mediante gli specchi ustori, che «il sole alimenta tutte le creature della terra» (*Wört.* I: 280). Ora, un verosimile riferimento generale può essere Robert Fludd, con la sua idea del Sole come quintessenza eterea da cui provengono al mondo terreno i sottili e necessari influssi celesti (Fludd 1659: 64, 162; cfr. Huffman 1988: 108-09), ma anche col suo "esperimento" sul grano, da cui, per distillazione, avrebbe ottenuto un «bianco spirito cristallino» identificato con lo spirito vitale dell'universo (Fludd 1623, prima parte), concludendone che il fuoco celeste non è che un sale volatile atto a moltiplicare magneticamente le specie (Debus 1977: 231-32; 1984: 250-54), secondo una prospettiva già affacciata in Ruggero Bacone (1928 IX: 184-85). Quanto al secondo punto, si può ricordare che, concentrando «i raggi solari con una lente su una sostanza, la si brucia e riduce in ceneri saline» (Zolla 1991: 478), cosa che Oetinger dice di aver fatto, rendendo «corporea la più pura luce solare», e cioè tramutandola «in un dolce sale rosso» (*Patr.* 14). Richiamandosi per questo (*Patr.* 14, nota\*) a quanto Alexander von Suchten (1604?) dice sulla produzione mediante fuoco solare di *regulus stellatus* di antimonio (ossia antimonio metallico, anima volatile del ferro, ottenuto mediante la riduzione del solfuro di antimonio) (Newman 1990: 140-42); forse un suggerimento per la teoria newtoniana della gravitazione universale (Dobbs 1975). Per un'esperienza oetingeriana di *cohobitio* (distillazione ripetuta versando nuovamente un fluido su ciò da cui viene estratto, in questo caso il nitrato), con produzione di una «bellissima stella», cfr. *Patr.* 37, anche se non è chiaro se Oetinger si riferisca qui a una proprietà semplicemente morfologica oppure alla stella occidens=*sal armoniacus* (Ruland 1612: 449).

284 Per completezza: allo spirito vegetativo corrisponderebbero i quattro elementi e alla razionalità la sfera del visibile.

285 In questa estraibilità va vista la risoluzione chimica, specularmente a quella cabalistica

ficazione dell'aspro, Oetinger scorge «il fondamento della dottrina della natura» (*Wört* I: 266), sulla base della dottrina tanto chimica<sup>286</sup> quanto biologico-teologica (corporeo-spirituale) (ivi: 282) della dolcificazione delle sostanze corrosive<sup>287</sup>, del ritorno del sale, fattosi amaro per il contatto con l'aria, al sale o olio dolce anteriore al contatto con la terra (*Dt* 32, 13) (ivi: 266)<sup>288</sup>. Ciò che equivale a dire, conformemente all'ontologia oetingeriana (e, *more solito*, al ritmo intradivino böhmiano), che ovunque

- 
- (unificazione di quarta e quinta sefira) ed escatologica (il miele come vita rinata dalla morte; Deghaye 2002: 163), del letteralmente inintelligibile enigma di Sansone (*Gdc* 14, 14: dal divoratore è uscito il cibo e dal forte è uscita la dolcezza), nel cui “emblema” si vedrebbe il miele fuoriuscire dal leone. Oetinger (*Lehr.* I: 241; cfr. II: 42 *Metaph.* 338; SS II 4: 22; *Wört.* I: 429-30, 403) rimanda anche a Johann Jacob Steeb 1673 e ad Ali Pulì 1756 (forse pseudonimo di Otto Helbig).
- 286 Un'arte della separazione che Oetinger ritiene perfettamente padroneggiata dagli antichi, ma anche da alcuni moderni. Ad esempio da Johann Joachim Becher, il quale separa nel *salpeter* la terra corrosiva dall'olio dolce (Becher 1669, un testo che, scoperto e rieditato da Stahl nel 1703, divenne un testo guida della chimica flogistica del XVIII secolo) e da Balduin (1673-1674) (SS II 4: 22-23), ma che attribuisce anche a se stesso: si vedano le istruzioni su come desalinizzare “fisicamente” il sale, ottenendo un dolce duraturo (incrementando l'aspro del sale con l'aggiunta di aceto e scaldando il tutto) in forma di cristalli bianchi, fino a una polvere ottenuta per soluzione e coagulazione che altro non è, in ultima analisi, che la “pietra filosofale” (*Wört.* I: 280; *Patr.* 38-42).
- 287 Una dottrina insegnata, ad esempio, nell'*Aurea catena Homeri* (Kirchweger 1723, 1770, e per un'edizione più recente 1921: 505-45 per la dolcificazione). Le parti terza e quarta di questo scritto, che analizza i processi alchemici che vanno dalla materia originaria fino alla condizione finale, sono rieditate probabilmente proprio a cura di Oetinger stesso o, a causa della censura (Gutekunst 2002), del figlio Theophilus (Gottlieb) Friedrich (*Leben.* 725, 727). L'opera, il cui simbolo dell'onnitrasmutabilità alchemica sarà sostituito in ambito rosacrociano da quello dell'*annulus Platonis* (Ohly 1990: 671-72), indicante una *restitutio* successiva alla distruzione di due terzi dell'umanità, è ben nota anche a Goethe (Gray 1952: 8-15, 263-65, 306; Zimmermann 1969-79 I: 122, 170, 180, 182, 297, 303, 337 sg.; II: 35, 111), ed è sempre altamente considerata da Oetinger (*Wört.* II: 301-02), che per l'aurea catena di Omero si richiama anche all'*Eneide* (*Lehr.* I, 222; *Metaph.* 8 con riferimento alla propria prefazione a Schomberg 1754), mutuando così la tradizione medioevale che considerava Virgilio uno dei maghi antichi (Spargo 1934). Sull'*Aurea catena Homeri* cfr. Kopp 1880; Maack 1905; Heim 1937; Ohly 1990: 669-72 (lett. 670, n. 167). Le note rosacrociane nell'ed. da noi consultata (Kirchweger 1781) non sono sicuramente di Oetinger, se non altro perché il suo nome è citato in modo scorretto (Oettinger) (Kirchweger 1921: 52, n. a).
- 288 Oetinger pensa anche all'olio dolce (*mägäd*) che Mosè trae da sole e luna (*Wört.* I: 429-30) e a cui, come «*sal naturae* dotato di tintura» (SS II 4: 23), si riferirebbe anche il discorso di Cristo sul sale (*Mc* 9).

lo spirituale – che sia a) il dolce in senso chimico<sup>289</sup> o b) il significato della Scrittura o c) i pensieri – non può che derivare gradualmente dalla *Subsistenz* corporea, ossia, rispettivamente, a) dall’aspro in senso chimico, b) dalla “lettera” del testo e c) dalla brama mentale (ivi: 282-83), secondo uno schema, tra l’altro, che assimila la digestione, governata universalmente dallo *spiritus rector* e quindi dall’intelligenza divina (*Metaph.* 310)<sup>290</sup>, all’*opus* alchemico.

Con questa dottrina dell’olio e con l’interpretazione convergente della rugiada celeste e del grasso della terra (*Ird.* 324), Oetinger rientra a tutti gli effetti nell’antica tradizione dell’“umidità viscosa”<sup>291</sup>. Sorta per spiegare con una soluzione immanente, ossia senza chiamare in causa l’anima (Aristotele) o un intelletto agente separato, ma semmai il pneuma stoico<sup>292</sup>, che cosa impedisca, proprio per la sua difficile evaporabilità, la disgregazione delle sostanze composte sublunari e ne garantisca coesione ed elasticità, fluidità ed infiammabilità nonché l’interpenetrabilità delle parti, tale tradizione viene a determinare, attraverso la nozione becheriana di *terra pinguis*, identificata nel principio sulfureo, la concezione stahliana del flogisto. A parte i molteplici riferimenti all’umido “radicale”, di cui anche i Cinesi (*Wört.* I: 207, citando Cleyer 1682; *Alten.* 12-13, 27) avrebbero scoperto la funzione indispensabile nei processi organici, troviamo

289 Ad esempio, l’olio benedetto ricavato per distillazione dalla polvere rossa di vetriolo (per la tradizione che va dal paracelsiano *spiritus vitrioli* al “dolce olio di vetriolo” preparato da Valerio Cordo nel 1540, cfr. Pagel 1989: 215-16, 346, nn. 248-50, 390-91, e soprattutto Robinson 1959) produce, se unito al «suo sale», «un corpo o una pietra bianca e glorificata, *regeneretur vitriolus physice*» (*Wört.* I: 391), vale a dire la parte che, anche nella sostanza arsenicale del sale da cucina (*Patr.* 33-34), è olio dolce e santo (*JGv* 2, 20) di origine celeste (*Dt* 33, 13-14).

290 Per un esempio di questa concezione tradizionale si veda Fludd (1623: 223-24): si spezza la materia in parti (denti), la si introduce con un tubo (esofago) nella storta (stomaco), affinché diventi umida (saliva e succhi gastrici), prima di sottoporla al calore, poi si mantiene costante la temperatura di questa umidità (funzione svolta da fegato, milza e intestini), preservando le parti elaborate ed espellendo gli escrementi.

291 Cfr. Freudenthal 1990. L’idea nasce nel V sec. a. C., viene poi difesa dall’alchimia araba ed europea (Jâbir ibn Hayyân, Avicenna, Alberto Magno, al-Râzî), indi dai teorici dell’elettricità del XVII secolo, da Gilbert a Boyle, per essere definitivamente sconfessata solo da Lavoisier nel XVIII secolo.

292 Identificati gli altre tre elementi ottenuti per distillazione (residuo secco, umidità acqua, *sal ammoniac* aeriforme, volatile e infiammabile) con terra, acqua e fuoco, parve logico rapportare l’umidità viscosa all’aria, spesso confusa col pneuma stoico (Freudenthal 1990: 113-14).



nel nostro teosofa una definizione della materia prima genesiaca come sostanza aerea umida e onnipervasiva (*Metaph.* 559). O meglio, accolta la visione di Johann Otto von Helbig (o Helwig) (*Metaph.* 523-25), come un’“acqua viscosa” inizialmente coperta dallo spirito di Dio (Helbig 1680: 13-14)<sup>293</sup> e poi nella forma di “terra vischiosa” o “unta” (*limus universa - lis*), posta alla base di Adamo come pure di ogni sale, minerale o metallo. Scaturita dall’unione della luce con la materia prima nella forma di «un’umidità cristallina, fatta di viscosità (*unctuosisch*) e di fuoco, una natura ermafrodita» (*Wört.* I: 390; cfr. I: 73), tale sostanza sarebbe, per la sua ubiquità, la sola in grado di attrarre e coagulare «dall’aria lo spirito più sottile» (*Metaph.* 526). Ora, senza indugiare oltre su queste tortuose, e per noi solo relativamente intelligibili, riflessioni, ricordiamo qui solo che presiederebbero al processo cosmico di distillazione due *imagines* vitali cromatiche (rosso e bianco)<sup>294</sup>, scaturite dal centro celeste e introdotesi, rispettivamente, nella terra e nell’acqua: da un lato la speciale luce bianca, che la natura coagula a una certa temperatura in pietre e metalli (è il cosiddetto *lac virginis*)<sup>295</sup> e che scioglie l’oro (*Wört.* I: 390)<sup>296</sup>, dall’altro il rosso purpureo che segnala la fertile viscosità della terra, che «si estrae dal *residuuum* della più vile delle cose» (*Ird.* 324) e attrae a sé la rugiada del cielo. È appunto dall’interazione di rugiada celeste e viscosità terrestre<sup>297</sup> che Oetinger si dice in grado<sup>298</sup> di ricavare il *lapis philosophorum* (*Patr.* 16).

Quanto al sale<sup>299</sup>, che, in un certo senso, è sia l’olio dolce, sia la rugiada celeste, sia il grasso della terra (*Patr.* 30) e, anzi, possiede in sé in reci-

293 Un autore a cui Oetinger si rifà (*Metaph.* 527-29) anche per una lettera sull’*opus* alchemico (Helbig 1747; cfr. Kopp 1886: 375) e probabilmente anche per la “ricetta” dell’alcahest.

294 Per il primato della coppia cromatica bianco-rosso Oetinger si ispira (*Wört.* I: 73) all’*Aula lucis* (1651) di Eugenio Filalete (alias Thomas Vaughan 1652: 17, 26 sg.; 1690; per le cui opere e il legame con Agrippa cfr., rispettivamente, Vaughan 1984 e Newman 1982), ma potrebbe rifarsi anche a de Vigenere (1608: 155 sgg.) e allo *Zohar*.

295 Un liquido che si crede dissolve i metalli, «noto anche come aceto dei filosofi, acqua mercuriale, *sophic water*, coda di drago, mercurio filosofico» (Roberts 1994: 109).

296 Si riteneva che l’esito di questa soluzione fosse la più nobile delle medicine, ossia il cosiddetto *aurum potabile* (cfr. *supra* n. 275).

297 Per tre esperimenti di distillazione, probabilmente ripresi da uno scritto sulla scomposizione dell’acqua tradotto in tedesco nel 1772 (*Patr.* 16 e 17, n.\*), il terzo dei quali è una trasmutazione del mercurio in oro (con tanto di finale valutazione economica!), cfr. *Patr.* 19, 22.

298 Seguendo le istruzioni del pisano Franz Sebastian Fulv. Melvolodemet, di cui traduce dal latino un breve scritto sulla scienza ermetica (*Patr.* 74-116).

299 Che Oetinger tematizza varie volte (SS II I: 369; *Patr.* 30-42; *Wört.* I: 279-81, 398;

proca inerenza tutte le cose (SS II 1: 369), abbiamo visto che può essere (in molti sensi) identificato con l'aspro dalla cui parte più interna e non accidentale l'"artista"<sup>300</sup> ricava il sale dolce-ermetico (*Wört.* I: 233, 280, 398, 429). Prescindendo dal sale ordinario<sup>301</sup>, quello superiore può dirsi generato originariamente dalla "precipitazione" del pulviscolo materiale, determinata, simmetricamente al sollevarsi dello spirito, dalla scissione dovuta – lo si è già ricordato – all'accendersi del fuoco interno nel processo intradivino descritto da Böhme (SS II 1: 369). Il sale è, così, una sorta di universale *causa materialis* (laddove l'azione della divinità è

---

*Lehr.* I: 239-44), rinviano anche al già citato *Trattato del fuoco e del sale* di Blaise de Vigenere (1608). Si ricordi anche lo pseudonimo che Oetinger usa per un suo scritto (Halatophilus Irenaeus, ossia amico del sale e della pace), e il fatto che per lungo tempo (ancora Bernus 1969: 153-54, che ne traduce qualche pagina) gli fu attribuito un testo (*Das Geheimnis von dem Salz*) pubblicato sotto lo pseudonimo di Elias Artista Hermetica (1770; cfr. anche Wohlbold 1924), oggi attribuito con maggiore verosimiglianza (*Leben*, 844; Mälzer 1972: 255) a Raphael Eglin (Eglinus Iconius o Niger Hapelius 1612), appassionato cultore di trasmutazioni (Pagel 1981: 11), oppure al circolo swedenborghiano degli Illuminati di Avignone raccolti a Berlino intorno a Pernety e altri (Bricaud 1927), per i quali – come già sappiamo – lo pseudonimo indica vari adepti rosacrociani (Frick 1973: 511-12). Non è comunque possibile identificare l'autore di questo libro con quell'Elias Artista che, per molto tempo ritenuto inesistente o un mero nome collettivo, è oggi possibile identificare, soprattutto dopo gli eccellenti lavori di Breymayer (1982a, 1995), nel pietista radicale Johann Daniel Müller (Faivre 1976: 281, 285-86; Keller 1834), autodefinitosi profeta e assunto ad *alter ego* pragmatico di Swedenborg. Del suo libro d'ispirazione cabalistico-böhmiana, pubblicato nel 1771 appunto sotto lo pseudonimo di Elias (*Elias an die ganze Welt...*), sia Oetinger sia e soprattutto Ph. M. Hahn danno conto nei loro scritti, citando, tra vari temi in senso lato swedenborghiani, anche quello del corpo spirituale (il corpo di Cristo come uomo originario-Adam Kadmon) e, pur tra tentazioni docetiste, quello della maggiore perfezione di ciò che ha un limite corporeo, senza peraltro lesinare le critiche alla sua eccessiva stravaganza (*Leben*, 766). Oetinger è sicuramente in rapporto con Müller (Breymayer 1995: 342-43, 351 sgg.), ma, se *a posteriori* si può ravvisare una loro convergenza quanto a teologia della corporeità (Breymayer 1982a: 120-21), nulla li lega sotto il profilo chimico e soprattutto ermeneutico: si veda la loro aspra polemica (Breymayer 1995: 359 sgg.) sul realismo biblico e l'accusa di allegorismo soggettivistico che gli muove Oetinger.

- 300 Intendendo con ciò ovviamente gli alchimisti, tra cui Oetinger arruola anche l'evangelista Giovanni, dalla cui descrizione delle pietre preziose si evincerebbe la conoscenza della tintura (SS I 1: 455; *Theol.* I: 198), e, ovviamente, se stesso.
- 301 Per la cui spiegazione Oetinger rimanda semplicemente a Helvetius (1754: 140, 154), pur denunciandone l'incapacità di spiegare l'omogeneità di sali e metalli e di risalire alla maniera della chimica mosaica al sale dolce-originario (*Patr.* 34-37). Ancora aperta la questione dell'eventuale influenza su Oetinger di Johann Rudolf Glauber, per il quale, un secolo prima, il sale era appunto il principio e la fine di tutte le cose (Abbri 1990: 54-58).

invece *causa efficiens*), ciò che, ricevendo il proprio fulgore dalla tintura, nella sua “discesa” nell’atmosfera terrestre diviene aspro, fornendo così, però, anche un ancoraggio corporeo – e quindi per Oetinger un perfezionamento –, a uno spirito altrimenti grezzo e volatile<sup>302</sup>: «lo spirito non è pertanto senza questo sale uno spirito perfetto, bensì solo lo spirito nel suo stadio iniziale» (*Lehr.* I: 239). Il sale purissimo, che Dio genera da sé insieme alle altre materie celesti (fuoco, luce ecc.), *creaturali ma indisso-lubili*, in cui dimora (*Ird.* 270), è allora proprio ciò che, producendosi nella condensazione parallela all’espansione luminosa (*Lehr.* I: 206), trasforma l’ineffabile spiritualità divina nella percepibile corporeità spirituale della Gloria (ivi: 204) intesa come «specchio cristallino di sale» della Sapienza (SS II 1: 369), in breve, è proprio uno degli aspetti della corporeità spirituale di cui stiamo inseguendo le tracce<sup>303</sup>.

Dal fatto, poi, che il sale sia «la suprema perfezione all’interno della creatura», ciò che gli permette di contrastare «il fuoco che divora» e la «violenta infiammazione» in cui consiste l’inferno per l’anima (*Lehr.* I: 207, 243) – e il fuoco non è che un sale acceso, mentre il sale è fuoco inattivo – discendono poi anche le sue proprietà “etiche”, più volte segnalate in modo laconico ma pregnante da Cristo stesso (ivi: 224). Si tratta del richiamo, ora al discernimento come sapienza pratica<sup>304</sup>, e ora al costume antico di salare ciò che si intende sacrificare e/o preservare dalla corru-

302 Si veda l’accenno (*Lehr.* I: 101-02) alle proprietà della sorgente piemontese di Luserna descritte da Henry de Rochas d’Ayglun, la cui acqua sarebbe calda a causa non di un fuoco ipogeo, ma dello spirito universale fattosi sale vitalizzante (celeste-ermetico) in una terra congeniale perché minerale-solforosa (Rochas 1661: 723, 727-28): ecco una corporizzazione che, come al solito, Oetinger giudica «il sommo tesoro della natura» (*Lehr.* I: 102). Altrove egli fa sua anche la definizione di Basilio Valentino della materia come «sale naturale coagulato» (*Patr.* 14-15).

303 Varrà la pena segnalare che Oetinger, ancorché accosti il sale come consistenza tangibile agli altri due *principia* (solfo o parte ignea e mercurio o parte acquosa) (SS II 1: 265, 301), rileggendo pertanto su questa base triadica anche i caratteri spirituali congeniti dell’uomo (SS II 5: 163), sembra rifiutare ogni ricorso onniesplicativo, talvolta solo nominalistico, alla triade paracelsiana sale-solfo-mercurio (*Wört.* I: 233, criticando un coevo trattato di Anonimo 1771: 148-49).

304 È il senso dell’«abbiate il sale in voi, e state in pace gli uni con gli altri» (*Mt* 9, 48), inteso come libertà nel cristiano dal pregiudizio, dallo “scandalo” morale (conseguenza di una corruzione anche fisica dell’anima), dagli errori in materia spirituale, dall’ignavia e dal vuoto affaccendarsi e disputare, insomma come il possesso, come si è già visto, del vero intelletto (*Lehr.* I: 205, 240-41; *Wört.* I: 279-80, 283; *Patr.* 31-32; SS II 1: 369; *Ird.* 284).

zione, ciò che – e in questa interpretazione dei passi marciiani riemerge con forza l'oetingeriana teologia della corporeità – è «permeato dalla corporeità celeste della carne e del sangue di Gesù» (*Lehr.* I: 239; cfr. anche *Wört.* I: 382), il cui sale equivale a una sorta di elisir d'immortalità concesso dal fuoco divino (*S II* 5: 67). “Salare col fuoco” (*Mc* 9, 47), o “trasformare in sale”, significa, dunque, per Oetinger punire o premiare (escatologicamente) il corpo reso indistruttibile delle anime, a seconda che il suo sale sia impuro o puro: detto altrimenti, distruggerlo o bruciarlo, in negativo, quando esso non ha Cristo a fondamento (è il caso della moglie di Lot, *Gn* 19, 26), oppure renderlo indistruttibile-ignifugo, in positivo, quando il sangue di Cristo gli conferisca quella «forza corporeo-spirituale» su cui si regge l'alleanza battesimale (*Metaph.* 406, in riferimento a *Lv* 2, 13), e il cui «nome condensatissimo» è appunto «sale» (*Lehr.* I: 207, 244, 280; *Wört* I: 233, 242).

Converrà fermarsi qui in questo excursus, necessariamente un po' oscuro, su due fondamentali concetti (olio e sale) dell'alchimia oetingeriana, su due *Grundideen* simboliche (ma non metaforiche)<sup>305</sup> ricavabili dallo “spirito” della Scrittura (*Wört.* I: 398; *Lehr.* I: 241). Se ne deduce, in primo luogo, un'ulteriore dimostrazione del carattere spirituale-incorruttibile (estensivo e intensivo) della corporeità (perfetta) costitutiva di certi speciali elementi naturali (*SS II* 4: 115); in secondo luogo, l'avvertimento secondo cui sarebbe irrimediabilmente perduto chiunque non comprendesse che, nelle parole di Cristo, «il sale è sale vero e non un sale metaforico, che è qualcosa di fisico o sostanziale e non riguarda solo qualcosa di etico». In breve, chiunque non comprendesse come Gesù ci voglia «introdurre nel *Physicum verum*, nella vera e propria sostanza, e metterci dinanzi agli occhi il patto del sale di Dio insieme a tutto quanto ne consegue» (*Lehr.* I: 242).

#### 4.4.5 La corporeità (spirituale) dell'anima: tintura, intensum e fluido nervoso

Si è già detto che l'anima – la cui dimora sarebbe il sangue, mentre il cervello ne accoglierebbe lo spirito – è una delle forme dell'*intensum*. Mediante la tintura, essa si crea un “corpo”, un indistruttibile e più sottile

305 Difendendo una concezione più letterale che allegorica dei processi alchemici, Oetinger echeggia un'analoga posizione assunta da Fludd in un manoscritto inedito (ora in Josten 1949: 102-50) in risposta a Patrick Scot (1623).

*schema corporeum*, un «tessuto colmo di spirito e composto da numerosi condotti luminosi e corporeo-spirituale» (*Wört.* I: 123). Il fluido tinturale teleologico che ne deriva, destinato a separare il puro dall'impuro, dunque a fornire all'anima almeno una traccia del corpo spirituale perduto, s'introduce nei *liquores* corporei soprattutto attraverso i polmoni. Ma, il fatto stesso che i polmoni siano il tramite della tintura esclude che ne siano anche la sede, individuabile piuttosto nel midollo delle ossa (ivi: 49), come vuole un'ipotesi fluidico-elettrica che Oetinger mutua sia dalla reinterpretazione fisiologica dell'immagine biblica dell'olio delle ossa (*Pro* 3, 8) del naturalista John Ray (1717), sia da un'osservazione apparentemente convergente di Boerhaave (1726), secondo il quale «una lunga cavalcata può sottrarre a un cavallo l'intero midollo dalle ossa. Se ne evince che il fluido midollare e la tintura sono uniti con i *fluida* del corpo» (*Ird.* 281), e che l'enigma filosofico (*Ez* 37, 3) della rivitalizzazione delle ossa potrebbe spiegarsi, appunto, passando senza soluzioni di continuità nella parafrasi di Böhme<sup>306</sup> dal piano fisiologico<sup>307</sup> a quello magico-esoterico<sup>308</sup>, col fatto che «nelle ossa vi

306 Segnatamente: *De triplici vita hominis* 8, §§17-21 e *De incarnatione verbi* I 3, §6.

307 Prendendo le mosse dalla tesi di Ray, che spiega il movimento delle gambe per mezzo di due *liquores*, uno vischioso-lubrificante e uno oleoso che impedisce il rigonfiamento del primo e l'infiammazione altrimenti prodotta dallo sfregamento (*Allen* II: 132), la riflessione oetingeriana prende poi il volo: nel midollo delle ossa (nelle "parti fluide", *Pro* 3, 8) vi sarebbe la tintura corporea più nobile (*Ird.* 281), e cioè l'olio della vita, inteso come strumento sia del moto (anima->corpo) sia della sensazione (organo di senso->anima, ma anche sangue->anima). Cfr. Jantzen (1994: 434-36).

308 Si veda questa ampia citazione dal valore relativamente sinottico. «La Scrittura, trovandosi a parlare di cose fisiologiche, indica le *partes solidae* insieme all'ombelico quale punto di partenza di tutte le fibre e le *partes fluidae* insieme all'umore osseo (*Prov* 7, 8-9) [ma 7, 3, 5, 8] [...] La tintura ha una natura non solo fluida ma anche luminosa, infatti, rappresentando il fulgore del fuoco, non si trova soltanto nelle ossa, bensì si estende a grande distanza. È grazie a questa proprietà che un uomo talvolta vede se stesso nella propria immagine, oppure vede l'immagine di qualcun altro in un giardino, sebbene la persona che vede sia in casa. Ciò che i chimici [ossia gli alchimisti: cfr. *Ird.* 285] chiamano solfo o *anima auri, martis, veneris*, è detto tintura da Jak. Böhme; è una produttiva forza motrice, perché ha una natura penetrante e tuttavia integrativa, capace di assumere qualsiasi forma, tanto da competere con i pensieri degli uomini. È una cosa di natura intermedia tra lo spirito e il corpo [...]. Per mezzo della tintura lo spirito opera nel corpo, infatti lo spirito opera, risplende, verdeggia e fiorisce nella tintura. È ciò da cui prende origine la formazione del corpo e si trova in ogni cosa, interna o esterna che sia; è il *principium irritabilitatis* all'interno della materia, e proprio l'*irritabilitas* segnala che la materia contiene questa tintura. Per questa ragione, Baglivi attribuisce a certe parti speciali del corpo, al cervello e al cuore, ai nervi e alle membrane, una forza interna che vi è stata posta fin dalla nascita. La tintura è lo

[è] già il fuoco, per cui è sufficiente che venga risvegliato da un principio superiore» (*Wört.* I: 219).

Tale concezione della tintura come «fuoco elettrico *fixe*» (*Alten* II: 149) o fuoco mitigato<sup>309</sup> ha la sua fonte principale nella *scientia chaotica* del naturalista seicentesco Detlev Clüver<sup>310</sup>, la cui interpretazione pitagorizzante dell'originaria trasformazione del caos in spazio regolare il nostro prelato amplia in forma teologico-böhmiana, distinguendo, ad esempio, dal caos originario quello dovuto alla ribellione satanica (*Ird.* 233-35), ma

---

strumento diretto con cui Dio presiede alla genesi delle cose. Varia la sua natura: è qualcosa di divino, di angelico e di paradisiaco, ma anche qualcosa di infernale, di terreno, di igneo e di acquoso, è maschile e femminile, è qualcosa di vegetale, di minerale e di animale. I *mechani* non ne sanno nulla, mentre i chimici la definiscono *spiritus rector* e riescono talvolta anche ad averne visione. Secondo Isaak Holland sarebbe possibile dimostrarne l'esistenza *experimentaliter*: è il colore, il profumo e la forza interna delle erbe. Non c'è da stupirsi che Jak. Böhm [sic] usi spesso, se non in ogni periodo, questo termine materiale, a cui i filosofi sono tanto ostili. La tintura non è fuoco, pur avendo la sua origine dal fuoco. Se si ascolta il discorso böhmiano a questo proposito, se ne comprende l'idea, se non nella sua totalità, almeno per alcuni aspetti» (*Ird.* 281-82). Per la possibilità che l'anima abbia una sfera d'attività anche esternamente al corpo, che lo spirito possa agire *in distans* (nel bene come nel male: potenza della fede o necromanzia, ecc.) (*Metaph.* 625-27), Oetinger pare influenzato, oltre che, genericamente dalla tradizionale concezione dell'immaginazione transitiva (Griffiero 2003), anche dalla nozione ebraica di *zelem* (cfr. *supra* II §7). Ma si ricordi anche che Mercurius van Helmont (autore per altri versi piuttosto serio) si diceva in grado di far uscire da sé l'anima sotto forma di punto luminoso e di conversare con essa (Hutin 1966: 118, n. 245).

- 309 Per il fuoco, così come per gli altri "elementi", Oetinger pensa sia al valore simbolico biblico (è fuoco Dio nel rovetto ardente ma anche lo Spirito Santo nelle pentecostali lingue di fuoco, ecc.; *Es* 2, 3; *At* 2, 3 sgg.) sia al significato alchemico-naturalistico, per il quale si richiama, oltre che a Clüver, a Francesco Bacone (1857-74 II: 352: perfetta forma circolare del fuoco a dispetto dell'apparente forma piramidale; *Wört.* I: 120), alla tradizione che ne fa un elemento speciale (tra gli altri Cardano 1580: 45-46 e Duchesne 1604: 137), caratterizzato dall'onnipresenza in forma elettrica, dall'essere tutto in ogni parte (e quindi spirituale, non valendo questo organicismo per nessuna materia grossolana) e dall'interna inestinguibilità (*Wört.* I: 120-21), e soprattutto ad Abraham Eleazar (1735), che crede un ebreo cristianizzato in possesso di un *elisir* di trasmutazione (*Wört.* I: 45, 305, 318), e nel quale bisogna invece forse vedere un personaggio fittizio dietro a cui si cela il leggendario Nicholas Flamel (1612; cfr. Herlitz-Kirschner 1927 I: 197 sg.) oppure un certo Julius Gervasius di Schwarzburg (Kopp 1886 II: 314-17).
- 310 Kopp (1886 II: 384); *Lehr.* II: 193-98. Oetinger afferma (*Ird.* 214) di averne studiato quattro opere (Clüver 1700, 1701, 1707, 1712), ne cita l'idea delle apparizioni *post-mortem* (nella forma di esseri animati igneo-sottili), analoghe a quelle che si mostrerebbero nell'urina fresca a causa dell'intensità del fuoco vitale (*Ird.* 217).

della quale conserva comunque, in estrema sintesi, alcuni punti fondamentali. Ne riprende, infatti, la concezione delle forme deposte nello spazio dalla Sapienza e permeanti l'intera materia (panspermia), come pure l'ipotesi della quadratura del cerchio come luogo della Sapienza attraverso cui comprendere l'*ars combinatoria* su cui si reggerebbe la natura<sup>311</sup> e ogni figura magica; la tesi dell'universale fuoco celeste, effuso sulla terra attraverso le acque superiori e presente internamente, in forma ovviamente specifica e coagulata, negli esseri che "alimenta" e ciclicamente rigenera, ridestandone la forza plastica (o *spiritus rector*) (ivi, 229 sgg.); ancora, la dottrina secondo cui il fuoco e l'acqua (o luce) sono i due materiali con cui le "idee operatrici" generano ogni cosa, e l'alchimia il processo di rifluidificazione del fuoco coagulato (il corrispettivo dell'estrazione di radici in matematica) finalizzato all'ottenimento della *materia prima*.

Come «sostanza corporeo-spirituale formata da fuoco e luce» (SS II 1: 335) – in analogia, sempre, col böhmiano settenario divino e con le ruote del carro di Ezechiele – e autentico «*Mittelding* tra corpo e anima» (*Ird.* 287), come *primum punctum* contenente potenzialmente ogni cosa (in riferimento a Swedenborg) (ivi, 172), la tintura troverebbe, però, anche una sua più precisa applicazione fisiologico-psichica. Il fatto che sia uno strumento fluido-luminoso formato da atomi sottili e che l'anima porta in atto, dando così un'intangibile forma corporeo-tinturale al proprio spirito (già, perché *die Tinctur macht Materie in descensu!*), qualcosa di cui si riveste e si serve per formare e regolare il corpo, ramificandovisi (*Lehr.* I: 154; *Wört.* I: 55, 294-95, 324; *Metaph.* 622, 627, soprattutto 628-30; *Ird.* 11, 55, 255-56; SS II 5: 432) – ritorna qui la già notata ambiguità tra sostanza e funzione (la tintura è sia lo spirito che Dio forma nel centro dell'anima, sia ciò grazie a cui tale spirito si forma (*Ird.* 281) –, persuade Oetinger, infatti, a elaborare una propria dottrina dell'anima<sup>312</sup>, del tutto

311 *Lehr.* I: 153; *Ird.* 215, 218, 224-26, con riferimento a Clüver (1701: 16, 20-21, 27, 30, 45, 55, 128; 1707: 154); *Metaph.* 577 sgg., con riferimenti a Keplero e soprattutto a Matthias Hafenreffer (1613). In breve: essendo il cerchio la figura su cui sono modellate tutte le forze e forme naturali secondo tre progressioni numeriche (moltiplicazione, addizione, unione di rettangoli), sarebbe possibile edificare una scienza della natura in grado di dimostrare l'universale convertibilità di tutto in tutto (*perpetua circulatio rerum*). Di Clüver, però, Oetinger tace intenzionalmente i punti contrari al proprio approccio (rifiuto del realismo biblico, della "patologia" divina e dell'identificazione di Dio e spazio), limitandosi a criticarne la sopravvalutazione della matematica (Clüver 1701: 11-12, 199-200; cfr. *Ird.* 238, 240; *Lehr.* II: 202-03, 232-35).

312 Alla quale si dedica fin dai tempi di Hirsau, ove, secondo il resoconto del 1741 del

insoddisfatto della concezione “matematizzante” che ne hanno alcune sue *auctoritates* (Malebranche, Wolff, Ploucquet, Clüver e Swedenborg; *Lehr.* I: 236), e, più in generale, delle due soluzioni antitetiche secondo cui l’anima è qualcosa di geometricamente esteso oppure (ancora più chimericamente) un «mero *simplex indiffusiva sui*» (*Metaph.* 489).

Nell’insieme, ci si immagina l’anima come una monade separata dalle membrane che formano il corpo, ma è qualcosa che non si può dimostrare. Le sensazioni dell’anima si producono per mezzo del corpo<sup>313</sup> e in assenza di sensazione non si ha alcuna rappresentazione. Sono due gli estremi tra i quali decorre una sensazione: essa si trasmette dagli organi sensoriali all’anima. Tra questi due estremi l’anima ha un suo preciso spazio, e in esso vive, ma tutto ciò che si trasmette da un estremo all’altro non può che passare attraverso la trasformazione del movimento, ossia attraverso la sensazione: ma qualcosa di più deve avvenire affinché la sensazione dei sensi si trasformi in una rappresentazione dell’anima. Basti pensare a come l’anima rovescia nell’occhio un’immagine: qui devono operare con una loro progressione gli elementi o le essenze dell’anima, vale a dire gli elementi astringenti e quelli elastici, gli elementi ignei e quelli tinturali, finché tutti questi elementi, riflettendosi a vicenda, non divengono delle immagini animate. È facile capire quanto debbano però essere sottili questi elementi fino al momento in cui la forza dotata di una sua propria attività innalza le rappresentazioni dall’oscurità alla luce dell’anima. Bisogna qui prendere in considerazione, tuttavia, anche le membrane del corpo, senza le quali l’anima non potrebbe agire; gli elementi dell’anima non possono non essere conformi alle membrane, e ciò che si produce negli elementi o essenze dell’anima dev’essere in armonia con ciò che si produce nelle membrane del corpo. Ora, è vero che l’anima non dovrebbe aver bisogno dei condotti corporei, eppure vediamo che si conforma alla costituzione corporea, per cui l’anima deve avere le proprie rappresentazioni nella massima intimità del *centrum centrorum*, e tuttavia non senza una certa disposizione del cuore e del cervello ove questa mostri specificamente la propria presenza, sebbene in genere l’anima come essere dotato della massima attività penetri come un lume tutte le membrane del corpo (*Pro* 20, 27). Ci si può immaginare quindi l’anima come una figura che non appare dissimile dall’uomo nel suo insieme, sebbene non possa avere una figura solida come quella del corpo (*Lehr.* I: 177).

---

Decano Breg. Oetinger leggeva opere sull’anima di Hülsemann, Canz e Hooke (*Gutekunst* 1982: 28-29).

313 E in profondità. Gli “affetti”, ad esempio, non sono solo movimenti del sangue indotti da rappresentazioni confuse (Leibniz), ma commozioni intime delle forze radicali dell’anima (SS II 6: 375).



Ora, se l'onnipervasività della tintura spiega cosmicamente l'ubiqua presenza di Dio come *intensum* o *sensorium* nello spazio – inteso in senso newtoniano-cabalistico come estensione delle forze (*rakia üsso*)<sup>314</sup> –, nonché l'esistenza di molteplici varianti parzialmente terrene del *Mittelding* o *ens* penetrabile, di questa natura tinturale dell'anima, funzionale, come s'è visto, soprattutto all'interazione col corpo, esaminiamo, anzitutto, la ricaduta cognitivo-sensoriale. Una prima conseguenza dell'operato tinturale dell'anima è ravvisabile, ad esempio, nella natura dinamico-metamorfica di ogni vero processo cognitivo, riassumibile nella trasformazione del parlare e del comprendere dallo stato segnico-rappresentativo a quello introiezionistico-assimilativo, secondo il modello dei sacramenti<sup>315</sup> e dei "sensi spirituali" ma anche, più in generale, nel quadro, solo di tanto in tanto inficiato da tentazioni semignostiche, di una vera e propria apologia della conoscenza estetica (sensitiva)<sup>316</sup>. Dalla *cognitio centralis* al *sensus*

314 Un tema per il cui approfondimento cfr. Griffero (1999a, e con modifiche 2000: 249-304).

315 Il cui oggetto non sono tanto i pensieri e le parole, ossia forme comunque percepibili, quanto le azioni reali e le emanazioni dei pensieri di Gesù, detto altrimenti, una sostanza interiore e colma di spirito, capace di assumere qualsiasi forma (a seconda di chi la riceve) e per la quale non sono necessari bocca e palato, così come non lo sono per i fiori che si nutrono del sole (*Wört.* I: 113; *Lehr.* I: 216). Si tenga presente, inoltre, che con l'eucarestia – pensata esplicitamente sulla scorta di spericolate spiegazioni "naturalistiche" (Postel nel *De nativitate meditoris*; cfr. *supra* II §15), comprese quelle che giustificano la dottrina della presenza di Cristo nell'ostia dimostrando, vuoi con la newtoniana azione a distanza, vuoi con la dottrina stahliana della presenza dell'anima nella formazione del sangue e del chilo, come sia possibile mangiare qualcosa senza frantumarlo (*Theol.* I: 291) –, l'uomo riceve una carne perfetta, in cui Cristo ha cioè vinto l'"inimicizia" (conflittualità della carne grossolana) e che infatti è sia continua-consistente sia penetrabile (*Wört.* I: 120; anche *Metaph.* 559, 561-74).

316 Cfr. Griffero (1999b; 1999c: 189-206). La citazione è lunga ma di qualche utilità. «Occorre qui sapere, per una migliore comprensione della fede, che la nostra anima contiene molte forze con cui sentiamo le cose che ci giungono dall'esterno, e che ogni sensazione e sentimento di quanto accade fuori di noi consiste nel patire un piccolo mutamento, in quanto cioè una particella si trasforma precisamente nella proprietà di cui è costituito l'oggetto che agisce su di noi; quando, per esempio, vedo una pietra, ogni punto della pietra proietta sui miei occhi un raggio luminoso, il quale porta la parvenza esterna fin dentro le forze senzienti della mia anima e le trasforma per breve tempo in ciò di cui è costituita la luce stessa prodotta dalla pietra [cfr. anche *Ged.* 7, 21, 27 (it. 50, 62, 66, con modifiche), *Wört.* I: 93, e *Inq.* 133]. Con questo percepire, noi sentiamo le cose così come esse sono, anche se, a causa della coincidenza di numerosissime sensazioni, non intuiamo con precisione nessuna proprietà singola, né veniamo a sapere che cosa questa proprietà sia. L'uomo interiore, sede dell'immagine di Dio, sente per sua natura le cose in modo molto più perfetto, infatti gusta le forze del

*communis* fino al sentire come tale: pur mutando il nucleo dei propri interessi, in Oetinger resta, come si vede, straordinariamente costante l'opposizione al conoscere (riflessivo-discorsivo) e alla vana e perversa immaginazione<sup>317</sup> (che il sangue di Cristo deve purificare; *Lehr*. I: 189), in nome del sentire prelogico, inteso anche come "sentimento" e, comunque, come quella metamorfosi del dissimile nel simile per cui le forze psichiche del senziente si tramutano nella realtà esterna del sentito. Ciò alla luce di un modello epistemologico-fisiologico – quello del *commercium* tra l'anima

---

mondo futuro non nella loro fusione, bensì quali esse sono. Finché però è unito nella carne e nelle ossa con l'uomo esteriore, non può fare a meno di patire, sentire e comprendere le cose per lo più nella maniera imperfetta in cui esse si presentano esternamente, a meno che lo Spirito Santo non schiuda in lui l'intelligenza propria dell'immagine di Dio [...]. Ma una cosa è certa, e cioè che *la sensazione che ha luogo con temporaneamente nell'uomo interiore e nell'uomo esteriore esprime col dovuto ordine la forma più sicura di conoscenza rispetto alla maggior parte delle cose, in modo assai più perfetto di quanto possano fare la memoria e l'immaginazione, il ragionamento e l'intelligenza delle cose generali*. La memoria e l'immaginazione, infatti, non consistono se non nel sentire nuovamente cose che si sono precedentemente sentite in modo intenso e nella piena presenza. La facoltà raziocinante sta nel comparare tra loro molte cose simili che abbiamo sentito, in modo da pervenire così a una nuova e inedita somiglianza. Si tratta però di un processo ingannevole, in quanto non tutte le somiglianze sono essenziali; esse si presentano infatti esteriormente ora vicine, ora lontane, ora del tutto inintelligibili come nella natura dell'anima e dello spirito. Ne deriva altresì che un filosofo, con il semplice ragionamento e un'intensa riflessione, finisce per sapere dell'anima molto di meno di quel che ne sa un contadino che non si trovi costretto a imparare una gran quantità di cose nuove da un numero così elevato di sensazioni esterne ed estranee, di trasformazioni a lui tollerabili, che non si trovi cioè costretto a trasformarsi a partire dal suo intimo in qualcosa di esterno, per poi dover nuovamente allontanarsi da questo esterno per giungere a se stesso. L'intelligenza dei concetti generali non è che la sensazione debolissima di somiglianze che si librano nella memoria. *Ogni verità del possibile si basa sulle sensazioni reali che si sono già provate. Le quali sono dunque qualcosa di più elevato di qualsiasi conclusione razionale*, sia 1. per quanto si è detto, sia 2. perché si avvicinano maggiormente al modo naturale in cui l'anima conosce interiormente le cose (infatti, assaggiate prima, e vedrete quanto è buono il Signore) [ovviamente *Sal* 33, 9; NdA], sia 3. perché è la Scrittura a porre quale fondamento di ogni vera e duratura conoscenza la verità della testimonianza basata sulla sensazione (*IGv* 1, 1-2). Nondimeno, l'intelligenza dell'universale spesso perfeziona le sensazioni, per cui dobbiamo riconoscere che è una benedizione che Dio, dopo la caduta, ci abbia dotati di forze tanto diverse, e che la facoltà raziocinante sia meno sensibile di quella senziente, dal momento che è appunto il nostro essere orientati alla carne a far sì che noi veniamo trasformati in questa misura e con tale profondità nelle creature, laddove viceversa solo il trasformarsi in Dio è la vita» (SS II 5: 109-11; corsivi nostri).

317 Griffiero (1999b: 7-26).

e il corpo (*influxus realis o physicus*)<sup>318</sup> attraverso una, per ora imprecisata, *res media* – tra i cui ascendenti occorre indicare il modello neoplatonico-emanazionistico dell'*influxus*<sup>319</sup>. La modalità *parzialmente* trasformativa, riconosciuta da Wolff alla *facultas sentiendi* (*Psych. empirica* §67), e peraltro subito circoscritta da un riferimento alla più generale – e per Oetinger fuorviante – categoria di “rappresentazione”, per cui prima si sente e poi, separatamente, si pensa (*Deutsche Metaph.* §§221, 223, 226), risulta qui, invece, enormemente potenziata, sulla base dell’idea di un *continuum* estetico (sensoriale) in larga misura autosufficiente, di una teoria che prevede un ininterrotto flusso indistintamente fisiologico e spirituale. Ci si oppone così, tanto a Descartes (al suo insuperabile dualismo mente/corpo, ossia indivisibile/divisibile) quanto ai principali tentativi postcartesiani di risolvere tale dualismo, che secondo Oetinger sono (*Inq.* 133): a) l’armonia prestabilita leibnizio-wolffiana, per cui la percezione di un oggetto andrebbe ricondotta a un’idea preesistente nell’anima, b) il paraoccasionalismo, per cui tale idea, solo occasionata dall’oggetto, sarebbe impressa nell’anima da Dio, c) l’occasionalismo vero e proprio, per cui Dio interverrebbe in occasione delle sensazioni a colmare lo iato tra corpo e anima. Filosoficamente eclettica<sup>320</sup>, e quindi professabile forse

---

318 Spindler (1984: 22-65); Griffiero (1999b: 13-24).

319 Indipendentemente dal fatto che lo si riconduca a delle piccole immagini o *species* staccatesi dall’oggetto esterno, oppure a un vero e proprio *defluxus* corporeo dall’esterno, o, ancora, a una replica dell’oggetto esterno assimilabile a quella prodotta sulla retina dai raggi luminosi. Per un primo sguardo d’insieme cfr. O’Neill 1993.

320 Si tratta, infatti, di una prospettiva in cui convergono il sentimentalismo della mistica europea e la spinta tedesco-faustiana verso la natura e la multiformità della vita (così Wieser 1924: 109-10). In cui il modello escatologico paolino della trasformazione a immagine di Dio (*2Cor* 3, 18) – «è chiaro che ogni percezione e senso delle cose si produce in noi dall’esterno, perché subiamo una trasformazione [...] Un fiore, un arcobaleno produce una percezione molto più lieta di quella che produce un sasso. In ogni credere che comporti un vero essere toccati è dunque in gioco un sentimento, una trasformazione, per cui Paolo dice: noi siamo trasformati nell’immagine stessa del Signore» (SS I 5: 336) – trova un’inattesa sintonia con la concezione sensistico-rinascimentale del rapporto anima/corpo (*sapientia est sapere res ut sunt*): «sensus autem propinquus est veritas et scintilla sapientiae, quae sapit res ut sunt, et quando quid certo novit homo per sensum, tum non quaerit ultra rationes a simili» (*Theol.* I: 192; corsivo nostro). «Tutto ciò [Oetinger ha appena applicato la sua teoria dell’*intensus* alla musica; NdA] avviene per *influxum realem*. Siccome però nel sistema wolf[f]iano non c’è spazio per alcun *influxus*, questa teoria apparirà Loro necessariamente assurda. Ma Wolf[f] non è il *praeceptor generis humani*, ossia il maestro del *sensus communis*. Loro derideranno tutto ciò, ma chi è assiso nei cieli ride anche di Loro (*Sal* 2, 4-5). È impossibile che si abbia una qualche *idea* in assenza di un *influxus*, senza un con-

solo in ambito antiaccademico (*Selbst.* 106), la concezione (metamorfica) dell'anima di Oetinger si regge (o cade) sull'ipotesi della sua natura tinturale (corporeo-spirituale) e sulla possibilità dell'*influxus realis* (sulla base anche di Clüver)<sup>321</sup>.

Due, però, le determinazioni fondamentali dell'anima ancora da chiarire (*intensum* ed endelechia). Come tutto ciò che è tinturale, ossia corporeo-spirituale, anche l'anima è definibile – un «concetto fondamentale nel sistema di Jac. Böhm [e che] manca a tutti i filosofi» (*Ird.* 19, 215 sg.), equivalente a *Tinctur* (*Wört.* I: 324) – come *intensum* o anche come *ens penetrabile* (*Metaph.* 414, 457: *Wört.* I: 324 in riferimento a *Eb* 4, 12 e *Sap* 7, 22 sgg.). È, cioè, un intreccio indissolubile (*Ineinandersein*)<sup>322</sup> ma penetrabile (dato che ha, comunque delle parti; *Lehr.* I: 167), organico nel senso della perfetta conformità e convertibilità di parti e tutto, non composto ma, grazie al Verbo eterno, “essentificato e semplificato” – ed «essentiere vuol dire *ad Intensitatem et Inexistentiam potentiae in potentia redigere*» (*Ird.* 346; cfr. anche 335, *Inq.* 121; *Metaph.* 413, 419, *Wört.* I: 406; *SS* II 6: 454). In altre parole, è qualcosa che si trova, nella sua antitetività rispetto all'*ens extensi*, concentrato in una sorta di quarta<sup>323</sup> dimen-

---

tatto e senza *adaequatio* di chi intende a ciò che viene inteso. *Sapientia est sapere res ut sunt*, dice Campanella. All'obiezione per cui con l'*influxus* andrebbe perduta una forza, è Dio stesso ad avere già ovviato *per alias leges*» (*Metaph.* 458). Oetinger ricorda, poi, l'altra idea di Campanella, secondo cui l'anima «non componitur sed *essentiat*ur ex intellectivo potestativo volitivo» (ivi, 490), in quanto, come centro spirituale, accoglie, forma e semplifica idee viceversa tanto corporee da avere grandezza e moto (!). In generale, si può dire che Oetinger oscilla su questo punto tra il sistema grossolano e relativamente atomistico delle *species sensibiles* (si pensi all'esempio della pietra: *supra* III, n. 316), e quello, più sottile, che riporta l'interazione agli uffici di un'entità intermedia elettrica e impercettibile (il fluido nervoso, come vedremo).

321 *Lehr.* I: 152; *Ird.* 217 sgg. Oetinger, oltre a sottolineare esplicitamente come, ben prima di Le Cat, sia stato proprio Clüver a individuare nell'etere la dimora dell'anima (*SS* II 5: 454), descrive la sensazione seguendo quasi alla lettera Clüver (1701: 133): «gli oggetti esterni imprim[ono], mediante fuoco e luce e attraverso la più sottile divisione delle particelle, delle idee loro equivalenti, e l'anima [deve] subire in se stessa, per mezzo di una straordinaria eccitazione dell'etere in cui risiede *analogice* quella medesima scomposizione e quello stesso impulso che sono dovuti alla *compositio* degli oggetti esterni» (*Ird.* 231).

322 Gaier (2002: 211) ritrova il medesimo concetto (tradotto come *Innigkeit*) anche in Herder, Goethe e Hölderlin. Per un'analisi delle possibili influenze di Oetinger su Goethe, Herder e Hölderlin, cfr. Gaier (1984, 2002).

323 Che talvolta, quando ad esempio attribuisce le quattro dimensioni già alla materia impenetrabile (*Ird.* 137), Oetinger definisce addirittura “quinta” (*Ird.* 230; *Wört.* I: 267-68), a causa probabilmente della sovrapposizione mentale tra le quattro dimen-

sione (cfr. *supra* III §4.2), da concepirsi come l'incrocio armonizzante (*Decussation*) delle altre tre dimensioni (*Ird.* 280, 283, 314-16; *Metaph.* 456, *Wört.* I: 210, 303), non senza un richiamo (filosofia antica) alla *tetractys* quintessenziale (*Alten* II: 11, 37; *Ird.* 36, 272; *Inq.* 158) e (böhmiano-cabbalistico) alla quarta e centrale *Gestalt* o *sefira*, in cui si produrrebbe l'armonia delle precedenti polarità<sup>324</sup>. Ma quello di *intensum* è, in un certo senso, un concetto *ad personam*, sulla cui base, cioè, Oetinger sferra un attacco che crede decisivo alla monade leibniziana (*Ird.* 388): con questo termine ipotizza, infatti, che a costituire la vita siano delle totalità indivisibili e tuttavia non semplici, penetrabili ma unitarie (*simplificationes*)<sup>325</sup> in senso vero e non solo aritmetico (e infatti molteplici al loro interno) (*Wört.* I: 89-90), con una loro interna dinamica (peraltro non garantita da alcuna necessità metafisica)<sup>326</sup>. Varianti di questo *intensum* – senza escludere che possa darsene una gerarchia qualitativa (*Theol.* I: 67) – sarebbero le ruote e gli animali del carro di Ezechiele, i sette (dieci) spiriti-sefirot di Dio (*Ap* 1, 4), le figure della Trinità, i sette colori dello spettro newtoniano, l'anima e il pneuma, le tre facoltà psichiche (*intellectivum, potestativum, volitivum*), ma anche, ben più prosaicamente, le acque indistinguibili nella confluenza di Reno e Meno (!) (*Metaph.* 412).

L'anima è, dunque, *geistleiblich* come ogni altro *intensum*. Nella fattispecie, è formata, "intensivamente" appunto, da tre sfere concentriche desi-

---

sioni e i cinque elementi (Weyer-Menkhoff 1990b: 191). Per comprendere che cosa l'*intensum* sia, Oetinger suggerisce di pensare alla formula algebrica (mutuata da Eulero) della «radice quadrata dell'elasticità divisa per la densità» (SS II 6: 109), oppure, visto che tale dimensione è il prodotto di una speciale forza di intersezione (*Decussation*), all'*aleph* ebraico come sua "figura" (*Ird.* 1). Quattro, comunque, gli enti penetrabili secondo Oetinger: a) il caos della totalità delle forze, b) la corporeità celeste, c) l'elemento quale forza presente in ogni cosa, d) le acque superiori (ivi, 13).

324 Per una sintesi del processo genetico universale: dapprima ci sono un attivo (spirito-cielo-luce) e un passivo (materia-terra-tenebra), poi una materia inanimata messa in moto dalle forze centrali newtoniane (centrifuga e centripeta), a cui si aggiungono, per attuare la vita animale, altre forze più elevate, dal cui collegamento con le inferiori si genera un vortice (elettrico), un incrocio (ecco la *tetractys* pitagorica) che, con l'assistenza costante di Dio, diviene la fonte di tutte le forme, determinando quel simpatizzare di facoltà umane e realtà esterne (atomi compresi) che solo Dio comprende (SS II 4: 37-40).

325 Gadamer (1972: 95).

326 Come mostrerebbero, da un lato, l'esempio naturalistico delle prugne cadute nel 1765 troppo presto e prive di nocciolo a causa del clima di quell'anno nel Württemberg (*Ird.* 217), e, dall'altro, l'esempio etico-epistemico dei possibili fallimenti dell'anima-*intensum*.

gnate da una certa progressione numerica – cioè 2 (*intellectivum*), 3 (*pote-stativum*) e 5 (*sensitivum-volitivum*) – e che permeano ogni organo, poi da una serie di circoli subordinati. Ma, soprattutto, essendo governata e coordinata dalla parola divina e dai sette spiriti (böhmiani) (*Metaph.* 456, 490, 492, 495), essa gode di un dinamismo speciale, cioè «in *perpetuo fieri* realizza le proprie *endelechien* o *progressionen*» (ivi, 489)<sup>327</sup>, secondo una processualità circolare, ravvisabile nella “ruota delle nascite” di *Gc* 3 e tipica di tutto ciò che “vive” (in senso forte). Un dinamismo che Oetinger chiama “endelechia”, raccogliendo, rispetto alla fonte aristotelica, il suggerimento di Cicerone<sup>328</sup> e di Melantone<sup>329</sup> (*Theol.* I: 65-66; *Metaph.* 475; *Ged.* 21; it. 61-62; *Erd.* 192; *Ird.* 194, 388; *Wört.* I: 294) allo scopo di enfatizzare dell’anima, di contro all’adinamica entelechia leibniziana (*Teodicea* §87; *Monadologia* §§18, 48, 62, 63), la continuità, la *progressio a forma ad formam* (quasi un movimento continuo-ripetuto come quello della goccia che cade su una pietra), in breve il «movimento continuo anziché lo stato perfetto cui mirano tali movimenti»<sup>330</sup>, anziché la *Substanz* o *Subsistenz*, cui pure, lo sappiamo, ogni progressione deve giungere. Né Oetinger si esime dall’ipotizzare che questa nozione aristotelica sia di origine ebraica, derivi, nella fattispecie, dal movimento finalizzato delle *sefirot*.

327 Alla guida delle tre “facoltà” suddette, che Oetinger riporta alle tre endelechie aristoteliche dell’anima (*Metaph.* 489-90), facoltà che terminano nel *septenarium* della testa, vale a dire «nel luogo sommo e più semplice del cervello [...], dove mediante *reflexion* di tutti i *centra* si formano tutte le idee» (ivi, 493), ci sarebbero due centri originari (cuore e cervello), i quali «confluiscono, cospirano e simpatizzano reciprocamente» e sono tra loro connessi da un «canale spirituale» cui spetta anche il governo delle sfere subordinate (ivi, 490-91).

328 *Tusculunae Disputationes* I 10, 22: l’anima, *quasi quandam continuatam motionem et perennem*, sarebbe identificata da Aristotele col quinto elemento come causa delle attività spirituali.

329 Il quale parte, forse, da un’errata interpretazione di Aristotele, secondo la quale l’anima sarebbe qualcosa di immobile (ma allora Cicerone potrebbe riferirsi al giovane Aristotele ancora platonizzante: il che negano, peraltro, sia Diels sia Ross). Ricordiamo, a titolo generale, che nel *Commentarius de anima* (Melantone 1555) troviamo in un certo senso una cristianizzazione di Aristotele (significativo che egli parli dall’anima dell’uomo anziché, come lo Stagirita, dall’anima di tutti gli esseri viventi) e l’abilitazione in ambito cristiano delle conoscenze anatomiche, accostate al tradizionale “conosci te stesso”. È anche da fonti come queste che Oetinger si ritiene legittimato a far interagire lo spirito corporeo in senso medico e lo Spirito Santo in senso cristiano, come pure a fare della Provvidenza qualcosa di visibile nelle cose materiali (Kusukawa 1995: 75 sgg.; 202; Helm 1996b: 320-21).

330 Kusukawa (1995: 91).

Introdotti, a dire il vero in modo assai più cursorio di quanto meriterebbero, i concetti di *intensum* ed *endelechia*, proviamo ora a dettagliare la tinturalità dell'anima in termini di anatomia sottile (che diciamo "sottile", perché "sottili" sono detti gli enti trattati, anche se assolutamente nemica di ogni metodo e scoperta troppo "sottile"). La stessa duplice vita (materiale e spirituale) insufflata nell'uomo dall'immateriale forza-luce divina (SS II 6: 265) lo destina a una vita tanto materiale, legata all'elettricità – e perché mai, a questo proposito, gli "idealisti" non accusano Dio stesso di materialismo? (SS II 1: 267) – quanto spirituale e sovra-elettrica (*Wört.* I: 218). La medesima duplicità si ritrova nell'anima, per un verso coinvolta dal corpo in cui si perfeziona operativamente (*Metaph.* 622, 629; *Lehr.* I: 177), per l'altro formata, in virtù della sua origine divina, da un complesso di forze via via meno aspre e inquiete (*Wört.* I: 294), le quali, come si è detto, anziché "comporla", la essentificano. Lasciamo stare ora i suoi poteri quasi-magici (cfr. *supra* III, n. 308), per spiegare, invece, come essa permetta l'azione dello spirito nel corporeo (quindi anche il pensare e sentire), garantendo sia il fondamentale equilibrio tra parti solide e parti fluide, sia la propria presenza (giusta l'impostazione "animistica" di Stahl) in ogni parte del corpo, all'interno del quale, peraltro, la tintura preesiste come forza interna (Baglivi) e *principium irritabilitatis* (da Glisson a Haller) (*Ird.* 256), ossia come quella forza vitale che, stando alla medicina halleriana del tempo, funge da terza sostanza tra la materia organica e l'anima<sup>331</sup>.

Consapevole dell'attuale inadeguatezza epistemica, dell'impossibilità di verificare sperimentalmente il modo in cui Dio plasma le cose con la tintura e di spiegare compiutamente l'operato di quest'ultima nell'anima<sup>332</sup>, Oetinger si accontenta di fornire una qualche coerenza al proprio sistema "enciclopedico", intenzionato a escludere solo le fonti palesemente contrarie alla Scrittura (ivi, 286, 276). Di qui l'esigenza di fornire un fondamento anche fisiologico all'ipermetafisica nozione böhmiana di tintura, rifacendosi, anzitutto, al sistema materialistico-solidista del grande medico ragusano Giorgio Baglivi<sup>333</sup>. Duplice il beneficio: da un lato la

331 Toellner (1985: 203).

332 Uno scetticismo per il quale si richiama alla pur eccellente opera del «grande alchimista» Fr. Mar. Pompée Colonne (1731). «Un grande problema, che non è possibile risolvere, concerne il modo in cui dall'anima si separa la forza luminosa della tintura, e poi come dalla tintura si separa lo spirito dell'anima» (SS II 5: 434; cfr. anche *Ird.* 263).

333 Alla cui seconda fase, non più iatromeccanica ma ippocratico-antimeccanicistica, risa-

precisazione nella patologia fibrillare di Baglivi del carattere tinturale della *vis insita* (riscontrata in certe parti del corpo) e comunque della fonte del movimento, diretto da, ma non causato dal fluido nerveo<sup>334</sup>, dall'altro la chiarificazione di quanto in Böhme resta oscuro a causa della mancata distinzione tra parti solide (fibre) e parti fluide (umori), dato che «la tintura si trova *in solidis et fluidis* e la loro *mutua repercussio* produce un *aequilibrium*, ma l'*aequilibrium* senza tintura non produce la vita» (ivi, 284)<sup>335</sup>. Difendendosi dall'accusa di essere materialista quanto Baglivi<sup>336</sup>, Oetinger elogia del ragusano, viceversa, proprio il coraggio di superare l'unilaterale materialismo dei medici (*Lehr.* I: 169), di riconoscere, ad esempio, il primato cerebrale (*Metaph.* 487; *Ird.* 279), ma, soprattutto, di attribuire un valore diagnostico alle osservazioni ordinarie (ippocratico-fenomenologiche) (*Lehr.* I: 154; *Ird.* 281, n.\*; cfr. Baglivi 1715: 6, 270, 276, 277-78), dalle quali scaturirebbe la scoperta che è il *motus alternus*<sup>337</sup> (sistole-diastole), trasmesso dalle meningi encefaliche attraverso i nervi a

---

librebbero i massimi successi terapeutici (*Alten* II: 5). Fondamentale in Baglivi è la spiegazione di ogni fenomeno fisiologico e patologico nei termini di una variazione quantitativa del "tono" dei solidi corporei (Fantini 1997: 61-62), considerati per la prima volta patogeneticamente più importanti dei fluidi (Baglivi 1715: 254; Roths Schuh 1978: 370-71). Soprattutto delle fibre, delle quali, grazie all'osservazione microscopica, per la prima volta veniva data (nel 1702) una spiegazione organica e funzionale (Berg 1942; Grmek 1970), distinguendo tra la motilità delle fibre muscolari (muscoli, ossa, tendini), formate dal sangue e dirette al cuore, e la sensibilità delle fibre membranose, derivate dalla dura madre, formate dal succo nerveo (nervi, vasi, visceri, ghiandole) e dirette al cervello (Baglivi 1715: 263, 268). Per una sintesi delle influenze bagliviane su Oetinger cfr. *Lehr.* II: 251-58.

334 Monti (1990: 50).

335 Ma Oetinger (*Ird.* 284-85) individua una certa analogia, non del tutto perspicua, tra Baglivi e Böhme anche nella spiegazione della genesi organica del cervello nei termini di un'influenza astrale sull'organizzazione psicofisica del feto (*De tribus principijs* 16, §17, ma in realtà 16, §§23, 29-31).

336 Posto poi che tale accusa non riveli, piuttosto, l'ignoranza di quanto abissale sia la nozione stessa di "materia" (*Ird.* 275), per Oetinger ritenuta, a giusto titolo, da Baglivi stesso inspiegabile a livello microstrutturale (*Lehr.* I: 154; *Ird.* 277; cfr. Baglivi 1715: 6, 268, 288, 318, 355).

337 Un argomento per il quale Oetinger concorrerà nel 1751 al premio dell'Accademia delle Scienze di Berlino (nell'anno in cui vincitore fu Le Cat) – come si evince dalle affermazioni del figlio (Theophil Fiedrich, sotto lo pseudonimo di Halophilus Irenäus), curatore a causa della censura concistoriale dell'opera del padre (*Metaph.* 489) – con una dissertazione latina (oggi perduta) che gli stesso definisce una *commentatio de motu alternu* (*Alten* II: 143; *Ird.* 277), anche se diversamente citata nei *Registres* dell'Accademia (Winter 1957: 177), e il cui contenuto si può in parte ricostruire in base a *Metaph.* 489-95. Cfr. Weyer-Menkhoff (1990b: 164-65).



tutte le parti membranose, a governare l'equilibrio tra solidi e fluidi, e, più in generale, la conferma dell'inscindibilità della vita dalla materia, dai *solida* (*Lehr.* I: 154; cfr. Baglivi 1715: 273 sg.; *Ird.* 275). Infatti, che la materia non pensi, secondo la tipica accusa degli "idealisti", non toglie però – ecco Baglivi – che il pensare, non meno del muoversi e del sentire, sia pur sempre coordinato con il cervello e con l'equilibrio tra solidi e fluidi, né che al pensiero appartenga – ecco l'integrazione oetingeriana – quella «sostanza finora ignota sia ai fisici sia ai metafisici» (*Ird.* 275-76) che, come tintura, media corpo e anima (spirito).

Quanto alla precisazione fisiologica, talvolta curiosamente qualificata come alchemica<sup>338</sup>, della natura *geistleiblich* della tintura, Oetinger chiama in causa il «grandissimo meccanicista [!] Le Cat» (*Lehr.* I: 154), chiarendo così, nel vasto dibattito sul problema irrisolto del *commercium* anima/corpo, la propria scelta in favore dell'*influxus physicus* o *realis*<sup>339</sup>. A fronte delle tre principali soluzioni mediche della sua epoca<sup>340</sup> – mate-

338 *Lehr.* I: 154. «Non si cerchi nella meccanica quanto va cercato nella chimica» (*Wört.* I: 324), essendo la meccanica un sapere che spiega solo «*ex situ partium, ex figura & motu per principium rationis sufficientis*» (*Alten* II: 35), perdendo, cioè, di vista la "vita".

339 Cfr. Spindler (1984: 57-58) e Griffero (1999b: 13 sgg.). Tale dibattito presenta ancora molti lati oscuri. Non è chiaro, prima di tutto, se Leibniz attribuisca l'*influxus physicus* (posto che non pensi, piuttosto, al modello dell'*influxus* astrologico o a quello biologico del contagio) a Descartes (così Radner 1985), oppure, annoverato Descartes tra gli occasionalisti (Machamer 1983), a certi autori scolastici (Ishiguro 1986: 65-66), mentre è più sicuro che abbia in mente la spiegazione neoplatonica dell'influsso come produzione di una replica o immagine, e che, quando chiama in causa gli scolastici (ma non certo Tommaso e Suárez, per i quali la conoscenza sensibile è piuttosto un passaggio dalla potenza all'atto), intenda, più propriamente, il modello atomistico-corpuscolare seicentesco (Gassendi, Charleton, Boyle), secondo cui la sensazione si produce con la vera e propria incursione nel corpo ricevente (nervi) di un'immagine che è continua rispetto alla sostanza dell'agente. Ma soprattutto si è ipotizzato (O'Neill 1993: 29 sgg.) che Leibniz, vero e proprio inventore del sistema dell'*influxus physicus* (traendone il nome forse da Daniel Stahl e certamente da Suárez), non possa, come ogni altro pensatore del XVII sec., esimersi dallo spiegare l'interazione in termini di piccole immagini che penetrano nell'anima, ragion per cui, pur considerando *metafisicamente* (sul piano delle *sostanze immateriali*) inesplicabile l'interazione psicofisica, e ritenendo all'altezza di questo piano solo due modelli (il proprio e quello occasionalista), egli accoglierebbe come sola spiegazione intelligibile *sul piano fenomenico* proprio il modello dell'influsso fisico (della "trasmissione" di parti e del contatto di superfici), ritenuto, perciò, tanto poco alternativo al proprio (armonia prestabilita), da considerare superfluo nominarne precisamente i fattori (i corpuscolaristi).

340 King 1964.

ria animata (Hoffmann 1695), anima materiale-corporea (Stahl), autonomia del corporeo dallo psichico (Haller) –, e tenendo conto della perdurante influenza della dottrina pneumatica aristotelica (*De motu anim.* 703a), prima attraverso la variante galenica<sup>341</sup> e in parte cartesiana<sup>342</sup>, più di recente attraverso quella di William Harvey, Oetinger cerca di replicare il superamento harveyano del meccanicismo cartesiano<sup>343</sup>, focalizzando l'attenzione sul sistema nervoso<sup>344</sup> e sulla natura ontologicamente ambigua del suo veicolo interno, quindi non rigorosamente materiale, come invece era rigidamente richiesto fin lì dal paradigma umoralista<sup>345</sup>.

- 
- 341 Le fibre più sottili del sistema nervoso conterrebbero dei canali invisibili percorsi da un pneuma (*spiritus animalis*) che il cervello distilla dallo *spiritus vitalis* giuntogli col sangue, e che, quale autentico corpo sottile, media tra l'insostanzialità dell'anima e il corpo materiale (Rothschuh 1969: 113-14). Dominante per secoli, non da ultimo per la sua adattabilità alla concezione cristiana dell'anima, la dottrina, che crollerà in seguito alla necessità di addurre sempre nuovi umori *ad hoc* (cfr. Temkin 1973), venne canonizzata in età rinascimentale non tanto da Andrea Vesalio (1543) quanto da Jean François Fernel, per il quale lo *spiritus animalis* eterico, dovuto al raffinamento cerebrale dello *spiritus naturalis*, si trasmette attraverso i nervi (dunque cavi) ai muscoli e agli organi di senso in seguito a una contrazione del cervello regolata dalla ghiandola pineale (Fernel 1554).
- 342 Descartes (1677) pensa che il cervello produca per separazione dal sangue gli *spiritus animales* di natura aereo-eterica. Questi, obbedendo alla ripartizione di cui è responsabile la ghiandola pineale quale sede dell'anima e organo ricettivo degli stimoli nervosi, inviano degli impulsi ai muscoli mediante i nervi, intesi come dei fasci di piccoli tubi pieni di filamento midollare e avvolti da una membrana.
- 343 Harvey (1627: 100, 110; 1628: 58) riconosce l'autonomo movimento del cuore e la relativa indipendenza della sensibilità muscolare dai nervi e quindi dal cervello, in breve individua nella "vita" una sfera irriducibile al dualismo *res cogitans/res extensa*.
- 344 Delle cui parti principali (cervello, midollo spinale, nervi) all'epoca si conoscevano – varrà la pena ricordarlo – solo le caratteristiche più elementari, mentre del tutto misterioso appariva il sistema della trasmissione interna (Spillane 1981: 111 sgg.).
- 345 Rothschuh (1969: 121). Tale veicolo era concepito in vario modo. Come materia fluido-luminosa (Willis 1664; Wedel 1704<sup>2</sup>), come *spiritus nitro-aereus* (Mayow 1674), come *liquor* fluido secreto dalla corteccia cerebrale (Malpighi 1659), come prodotto linfatico dei vasi sanguigni (Ruysch 1701), come un "succo" contenuto nella sostanza midollare che riempie i nervi e dal cui ribollire deriva la contrazione muscolare (Borelli 1680-81), come uno *spiritus animalis* che è la parte più sottile di un *purissimus latex* secreto dalla *pia mater* e trasmesso alla periferia attraverso i nervi (Viessens 1684), come un aggregato di corpuscoli sottilissimi (Bohn 1686), come una linfa nervosa a cui non è necessario aggiungere entità immateriali (Berger 1702), infine come un *fluidum* che la corteccia cerebrale secerne dalla parte più fine del sangue e della linfa e che presiede a movimento, sensazione e nutrimento (Hoffmann 1746). Una cosa è chiara, ed è che questo spirito nervoso appariva il sintomo di una ancora

Nel far ciò, egli mette a profitto il “fluidismo” di Boerhaave<sup>346</sup> e il vasto dibattito sull’*irritabilitas*, studiata sistematicamente e sperimentalmente a metà del secolo da Haller<sup>347</sup> sulla scia di Glisson (1659: 481; 1677: capp. VII-IX)<sup>348</sup> e di Baglivi, e poi impostasi a fine Settecento, nella forma della dottrina dell’“incitabilità”, col successo della medicina generale di John Brown (1780)<sup>349</sup>. Stando all’essenziale, il prelato fa sua la distinzione di Haller (1753: 139) tra le parti più o meno soggette all’anima (sensibili/irritabili)<sup>350</sup>, e, pur criticandone la laconicità teologica, ne mutua di buon grado anche la definizione della natura come somma delle forze primordiali, riconducendo la sensazione a un insieme formato da tali forze – peraltro interpretate, come sappiamo, alla luce delle forze centrali newtoniane<sup>351</sup> – e dall’elettricità (*Ged.* 16; it. 57). Diversamente da quanto ci si potrebbe immaginare, dunque, la fisiologia oetingeriana appare svincola-

---

ignota spiegazione naturale (così Melchior Adam Weikard nel 1773, cit. in Schott, hg. 1998: 84-85).

- 346 Boerhaave pensa che tutte le funzioni animali vadano spiegate con i fluidi che percorrono i vasi e i canali di cui il corpo è composto, e, per venire all’argomento che c’interessa, che movimento e percezione siano riconducibili ai *liquidi nervosi* che il cervello secerne e che giungono sino alle estreme ramificazioni muscolari (Boerhaave 1708: 179).
- 347 Indipendentemente da orientamenti parzialmente affini, come quello di chi vede nell’irritabilità un *principium mobile* intracorporeo analogo al pendolo nell’orologio (Lups 1748: 27), e di chi, come Robert Whytt (1751), postula la trasmissione di un movimento dall’anima, ossia dall’incorporeo, al corporeo (ciò per cui lo critica Haller 1752: 179).
- 348 Che, se non inventa il termine “irritabilità” (Temkin 1964; Buess 1942; Möller 1975), di certo, pur privo dei «fondamenti morfologici per una teoria fibrillare propriamente detta» (Monti 1990: 46), vi celebra un’autentica svolta concettuale, caratterizzata dal decentramento delle proprietà vitali e dei movimenti di reazione appunto all’irritazione (Möller 1975: 11, n. 3), in breve l’autonomia dell’irritabilità – i cui due stadi spiegherebbero la duplice funzione di sensazione e movimento – «dall’organismo nel suo insieme, dal sistema nervoso e persino dalla coscienza» (Monti 1990: 45). Cfr. Jantzen (1994: 391-94) e Temkin 1964.
- 349 Cfr. Roths Schuh (1978: 342-44).
- 350 Col che Haller (1753: 139) localizza la causa del moto nei tessuti stessi, opponendo al sistema dei vasi quello delle fibre, e circoscrivendo la funzione dei nervi alla comunicazione della volontà dell’anima all’organo interessato. Ma – converrà ricordarlo – Haller, diversamente da Oetinger, né rinvia l’origine della dinamicità a Dio o ad *archei* meccanicisticamente incontrollabili, né fa della percezione qualcosa di più di una conoscenza puramente segnica (Monti 1990: 83, 74-5).
- 351 A suggerire un’analogia tra irritabilità e forza d’attrazione newtoniana era stato a metà Settecento Gian Vincenzo Petrini (a cura di, 1755) nella prefazione alla sua traduzione di Haller.

ta dal vitalismo e animismo di Georg Ernst Stahl<sup>352</sup>, dalla teoria non tanto della patogenesi psichica quanto dell'azione diretta (senza canali nervosi) dell'immateriale (l'anima) sul corpo<sup>353</sup>, pur rientrando a sua volta, com'è ovvio, in quella corrente di medicina teologica anticartesiana a là Johann Conrad Dippel i cui presupposti erano l'unità di spirito e materia e, quindi, anche la trasformabilità del corporeo a opera degli "spiriti"<sup>354</sup>.

Ma in che cosa consiste questo *medium* tra semplice (spirituale) e composto (materiale)<sup>355</sup>, che spiega l'*influxus physicus* e legittima, da un lato, l'aggiramento della dicotomia spiritualismo/materialismo, dall'altro la disobbedienza alla legge dell'invarianza del moto complessivo?<sup>356</sup> Ebbene, estraneo alle difficoltà dualistiche grazie, come sappiamo, all'ipotesi dell'*intensum* penetrabile, Oetinger può procedere al di là del pur apprezzato (*Lehr.* I: 138-43) influssionismo – solo relativo – di un coraggioso continuista come Creuz<sup>357</sup>, assumendosi l'onere di dimostrare, talvolta anche alludendo alla sindrome malinconica come segnale rivelatore della costante cooperazione tra una sostanza materiale e una sostanza immateriale (*Lehr.* I: 177; cfr. anche *Wört.* I: 294), che l'anima come corpo spirituale possiede una sua relativa materializzazione<sup>358</sup>, e che, di

352 Nonostante i ben noti legami tra il vitalismo olistico di Stahl e il pietismo (si pensi anche solo alla pratica della cosiddetta *Seelenführung*), in ordine al superamento sia della rigida distinzione tra sfera razionale e affettiva, sia delle spiegazioni solo causalistiche (Geyer-Kordesch 1990).

353 Ma Debus (1977: 464) osserva che la dottrina stahliana di un'azione diretta dell'anima sensitiva sui processi chimici locali del corpo è, in definitiva, solo terminologicamente diversa da quella helmontiana dell'*archeus*.

354 Geyer-Kordesch (1985: 22-28).

355 Cfr. Fabian (1974) e soprattutto, per un'analisi che va da Creuz a Schiller, passando rapidamente anche per Oetinger, Riedel (1985: 74 sgg.).

356 L'influsso reciproco, infatti, postula l'insorgere, ora nel corpo e ora nell'anima, di un movimento prima inesistente, con conseguente (agli occhi di un cartesiano) disordine cosmico.

357 Che pensa l'anima come una cosa intermedia, come un'estensione incorporea perché indivisibile (pena l'impossibilità di rappresentarsi molte cose simultaneamente) e incorruttibile (Creuz 1754 I: 34, 47 sg., 66, 88, 162). Un'idea che, attraverso Tetens e Basedow, risale a Rüdiger (1721: 68 sgg.) – del quale non siamo certi si possa davvero escludere un qualche influenza su Oetinger – ed è presente anche in Crusius (l'anima come ente spaziale ma inesteso). La relatività di tale influssionismo dipende dal fatto che, mentre garantisce l'influsso dell'anima sul corpo mediante la comune estensione, esclude come lesivo della libertà dell'anima quello del corpo sull'anima (Creuz 1754 I: 34, 109-10, 219). Cfr. Fabian (1974: 136-37), e soprattutto Sommer (1892: 58-73).

358 Riedel (1995: 426-28).

conseguenza, il tanto cercato *Mittelding*<sup>359</sup> – definito anche come la non contraddittoria opposizione di due opposti, una via di mezzo tra il semplice e il composto, tra sostanza e attributo (!) (*Lehr.* I: 141) – andrebbe identificato nel *fluidum nerveum*, inteso come «un fuoco elettrico prodotto da forze più sottili» (*Metaph.* 489; cfr. anche *ivi.*, 488, 495-521; *Lehr.* I: 100; *Wört.* I: 324). Una posizione che, mentre capitalizza l'opinione diffusa che la sede dell'anima sia il punto di convergenza dei nervi<sup>360</sup>, e quella, quasi altrettanto diffusa, che la trasmissione attraverso i nervi – ritenuti cavi e formanti un unico sistema canaliforme insieme col cervello e col midollo spinale<sup>361</sup>, così da garantire la “simpatia” fisiologica tra i diversi organi del corpo<sup>362</sup> – avvenga tramite dei vapori o dei fluidi sottili, comun-

359 Nozione centralissima nel pietismo württembergese, come si evince da un dibattito su rivista degli anni '70, di cui riferiamo qui i tratti essenziali (Weyer-Menkhoff 1990b: 183-84). A un primo articolo (Anonimo 1776a) sulla semplicità dell'anima segue uno scritto, più breve, in cui Johann Friedrich Oetinger (1766: 713) difende la posizione del padre, associando la teoria dell'*extensum spirituale* o *intensum* (ciò che «habet partes intra partes, non partes extra partes») a Creuz e a Ploucquet (1772: 453), per il quale l'anima, pur incorporea e indivisibile, sarebbe in grado, grazie a un'estensione del tutto peculiare, di comunicare con la materia. A chiudere il dibattito un terzo articolo (Anonimo 1776b), che identifica il *medium* nell'aria intesa in modo chimico-alchemico (una posizione poi parzialmente rivista: cfr. Riedel 1995: 445). Proprio a questo dibattito, e alla sintesi operata da Jakob Friedrich Abel (1786) delle posizioni di Creuz e Le Cat, risalgono secondo Riedel (1985: 85-90, 93) le prime riflessioni fisiologiche di Schiller sullo “spirito nervoso”. Non meno interessati alla ricerca di una sostanza intermedia erano, da sempre, l'alchimia (che pensava con ciò soprattutto al sale, medium di solfo e mercurio), e, più di recente, nell'insoddisfazione per l'opposizione kantiana tra fenomeno e noumeno, vari teosofi: un esempio è Lechleitner (1795 I: 127; II: 37 sg.), che nel *fluidum universale magnetico-electricum* ravvisa il garante del rapporto tra anima e corpo (nervi) e di ogni fenomeno di “simpatia” (Faivre 1976: 42).

360 Haller (1781: 233), ma già Bonnet e Platner. Cfr. Riedel (1985: 97-98).

361 Indebolita già a fine Settecento dall'avvento dell'elettrofisiologia, questa teoria decadde completamente solo nel 1883 con la dimostrazione di Remak della struttura solida della fibra nervosa (Clarke 1968: 123).

362 È la tesi del sistema nervoso come fondamento dei fenomeni simpatetici proposta da Whytt (1765), forse mutuata, attraverso Abel (1779) e Oetinger stesso, anche dal giovane Schiller (Riedel 1985: 135-42; parziale revisione in Riedel 1995: 445, n. 184).

363 L'esistenza del fluido nervoso, ritenuta dimostrata dall'esperimento (Rothschuh 1969: 120) del fisiologo Lorenzo Bellini sul diaframma di un animale (Bellini 1737 [postumo]: 228 sg.), è ammessa, pur se sulla base di argomenti a volte assai diversi, da moltissimi autori tra Sei- e Settecento. Senza pretese di esaustività: da Boerhaave, da Haller (1781: 237), che ne ignora la natura, limitandosi a definire tale fluido centripeto nella sensazione e centrifugo nel moto, da Herder (1778: 186 sgg.) e Baglivi (1700 II: 52), per il quale il fluido nervoso induce i corpuscoli sanguigni a operare come dei

que invisibili (di qui le più spericolate ipotesi speculative)<sup>363</sup>, la integra in qualche modo con quella “elettrica” (o chimica), meno inverosimile, data la velocissima diffusione degli effluvi elettrici<sup>364</sup>, nello spiegare la simultaneità tra lo stimolo e la sensazione<sup>365</sup>. Oetinger unisce in un certo senso le due nature (fluidica ed elettrica), aderendo con ammirevole *fair play* alla dottrina esposta nel 1753<sup>366</sup> dal suo *competitor*, il medico e chirurgo Claude-Nicolas Le Cat (ried. in 1765: 3-132), nella quale saluta il tentativo di concretizzare le vaghe idee stahliane circa l’ubiquità e onnipotenza dell’anima (*Metaph.* 488) e di opporsi alla derubricazione halleriana dell’irritabilità dall’anima, dalla sensibilità, così degradata a *irritabilité sans irritation* (Le Cat 1765: 299, 314 sg.). Certo, se l’esistenza del fluido nervoso pare dimostrata<sup>367</sup>, enigmatica rimane, però, la sua natura (ivi: 15), non essendo «né olio né acqua, né aria né fuoco» (*Wört.* I: 324), né luce né materia elettrica (*Metaph.* 500-02), tutt’al più identificabile con gli *spiritus animales* (ivi, 487), insomma – col che Oetinger non pare rendersi conto di minare gravemente il carattere sperimentale dell’ipotesi del medico fran-

---

rulli in movimento, da Hoffmann (1746: 33, 81, 85), che mediante un fluido nervoso eterico-invisibile *ma non immateriale* ripartito dai nervi spiega il moto muscolare, e, a fine secolo, da Ernst Platner (1790: 58-77), il cui *Nervengeist* come strumento dell’anima si trova nel cervello ma anche nel corpo intero. Affini a questa diffusa dottrina (se ne veda l’ampia presenza – *Nervensaft*, *Nervengeist*, *Zwischensache* ed *electricisch Feuer* – nel celebre lessico di Walch 1775 I: 1872, 2245; II: 97) si rivelano anche le teorie con cui la fisiologia newtoniana, per neutralizzare l’insidia materialistica dell’influssionismo, si avvicina al vitalismo (Brown 1974), rispolverando, con l’ipotesi dell’etere animale, il tema neoplatonico dell’*ochema* (cfr. *supra* II §9). Così già Bonnet, C. M. Wieland (su cui cfr. Hacker 1989: 52) e John Cook (1730 I: 159), il quale parla di un movimento impresso dal liquido nervoso sul “carro dell’anima” (cfr. Jantzen 1994: 387-88, 429, 433-34).

- 364 La spiegazione della contrazione muscolare in termini di impulsi elettrici o analoghi a quelli elettrici (Spillane 1981: 149-52) risale, quanto meno, al pastore naturalista Stephen Hales (1769<sup>3</sup> II: 57) e a Felice Fontana (1781 II: 244).
- 365 Il moto di un fluido richiedendo, comunque, un certo tempo (Dessoir 1902<sup>2</sup>: 517).
- 366 In una *Memoire* con cui Le Cat, critico di Rousseau e Haller (da Oetinger erroneamente confuso con Henri Alexandre De Catt, il segretario privato di Federico II) (*Leben*, 290), aveva vinto il premio dell’Accademia di Berlino sul tema del *motus alternus* (cfr. Troude 1964 e *Lehr.* II: 58-61), cercando di conciliare Stahl e Hoffmann (dove una prevedibile critica di eclettismo, ad esempio da parte di Krause 1775).
- 367 Particolarmente probante a Le Cat pare, accanto ad attestazioni analoghe di Glisson, Vieussens, Ferrein e altri, la testimonianza di Marcello Malpighi circa una certa quantità di questo fluido (simile all’albume, gelatinoso, solidificato dal calore, ecc.) fuoriuscita da un grosso nervo reciso (*Metaph.* 512-13, 516).

cese – nulla delle «cose che colpiscono i nostri sensi» (ivi, 502), diversamente da quanto pensano i fisici nella loro ignoranza (Le Cat 1753: 20 sgg.; *Wört.* I: 303) e nel loro ossessivo bisogno di spiegazioni meccanicistiche (SS II 5: 402). Avendo una speciale materialità (comunque impenetrabile a differenza dell'*intensum!*), che lo rende un adeguato strumento del movimento e della sensibilità (Le Cat 1753: 20-21), tale fluido sarebbe un «anfibia di materiale e immateriale» (*Lehr.* I : 100), qualcosa che, median-do anima e corpo, dev'essere sottile quanto la prima e sostanziale quanto il secondo (*Metaph.* 502, 511), qualcosa di analogo all'etere (SS II 5: 454) e, pertanto, la fonte di tutte le proprietà (*Ird.* 282)<sup>368</sup>: in breve, *quasi* una variante solo nominalisticamente alternativa della multiforme e onnipervasi-va sostanza corporeo-spirituale (*Wört.* I: 400).

Non è il caso di precisare più di tanto i dettagli fisiologici del fluido nervoso, per i quali il prelato non si discosta significativamente da Le Cat<sup>369</sup>, né le osservazioni sul suo ruolo nel «vasto insieme della natura e [nell'] infinita catena di tutti gli esseri» (*Metaph.* 502)<sup>370</sup>, riassumibile nel

368 Ma Oetinger cita male – spintovi, forse, dal proprio orientamento universalizzante (già più preciso in *Metaph.* 504: «fonte di tutte queste proprietà») – il testo di Le Cat, che parla, meno ambiziosamente, della «source de toutes ses propriétés» (Le Cat 1753: 21; corsivo nostro).

369 In *Metaph.* 495-520 traduce e parafrasa, infatti, Le Cat (1753: 15-37). Stando all'essenziale: il suddetto fluido arricchisce il sangue, penetrando nel corpo con la respirazione; feconda e perfeziona la «*lympe* viscosa dei nostri umori» (*Metaph.* 519) e giunge al cervello, pompato dal cuore. Nelle fibre midollari del cervello, il quale del fluido è «*filtrum & receptaculum*» (ivi, 290) e non il produttore (ivi, 497), viene separato dalla massa sanguigna e inviato, appunto attraverso i nervi, in ogni parte del corpo. Determinato nei processi di rarefazione e condensazione dall'operato di organi, membrane e meningi (*Ird.* 285), funzionale alla procreazione tanto nell'organico quanto nell'inorganico (SS II 5: 454) e operativo già nel feto, il fluido deve comunque la sua conservazione alla struttura progressiva e circolare dell'anima (*Metaph.* 489), della cui immaterialità è infatti, per così dire, la fulminea traduzione materiale (ivi, 409). Dotato di una corporeità sottile (ma, come l'olio, più per la capacità di penetrazione che non per la grana delle sue particelle) (ivi, 514), ogni cosa vi attingerebbe in modi e contesti specifici, cioè proporzionalmente alla propria potenza vitale-operativa e aspirandolo dall'aria o dall'acqua (persino dal fango) (ivi, 506).

370 Il *topos* (teologico, fisico, alchemico, politico, ecc.) della «catena aurea» (*Metaph.* 511), popolarizzato e «orizzontalizzato» da Bonnet nella *Contemplation de la nature* del 1764, ma risalente alla fortunata (e più «verticale») formula omerica (*Iliade* VIII, 8-27) (Ohly 1990), è qui ripreso in esplicita opposizione al modello meccanicistico dell'ingranaggio. Il fluido viene paragonato alle molteplici entità intermedie che, impedendo «salti» tra i regni della natura (madrepore, zoofiti e primati, ad esempio), salvaguardano la continuità della natura, in particolare ai *succi lapidei* responsabili della cristallizzazione e a certi fluidi gommosi e balsamici che, come per esempio la

fatto di essere, alla stregua di «una gomma e una resina» sgorgata dalle fibre del corpo (ivi, 515), l'anello della catena corrispondente al mondo organico, nel quale esso si differenzia a seconda degli organi con cui di volta in volta interagisce, finché, «una volta introdottosi in noi, diviene l'*agens* della sostanza che ci anima» (ivi, 505). A queste considerazioni, tipiche di una certa medicina filosofica, e segnatamente di quel "vitalismo illuminista"<sup>371</sup> ossessionato dall'*idée fixe* della mediazione (da Platner a Mesmer), di cui, come si è già ricordato, un esempio significativo sono le riflessioni antiriduzioniste sul *Nervengeist* contenute nella schilleriana *Philosophie der Physiologie* (1779)<sup>372</sup>, Oetinger aggiunge però una sua peculiare *escalation* metafisica. In un primo momento, limitandosi a proporre dei distinguo («il *succus nervalis* talvolta [!] altro non è che il veicolo del vero *fluidum*») (*Ird.* 285; cfr. anche *Wört.* I: 324 e *Metaph.* 505-06), poi affermando a chiare lettere che il fluido nervoso, pur essendo «la più sottile delle cose materiali» (*Metaph.* 511), non è che una porzione dello «spirito universale» (*Lehr.* I: 100; *Metaph.* 291), dato che è, in fin dei conti, pur sempre ancora un composto (del «fluido nutritivo neuroinfatico» e del «sottile spirito vitale») (*Metaph.* 517). In sintesi: lo spirito nervoso è soltanto il veicolo di un fluido superiore e più che eterico che, solo, può dirsi in senso pieno un "corpo spirituale", ossia della tintura o *spiritus rector*, di ciò che – lo abbiamo già segnalato – equivale a Cristo-*"germoglio"* (*Zc* 3 e 6) e grazie alla cui necessaria regionalizzazione ontologica ogni cosa si genera e cresce, portando in sé appunto questa immagine o *Figur* postavi da Dio, e, nel contempo, ponendo limiti alla propria impenetrabilità, cioè alla materialità grossolana (*Wört.* I: 324-25; *Metaph.* 491).

---

trementina, si estraggono dagli alberi (*Metaph.* 514-15).

- 371 «I vitalisti dell'Illuminismo ritornarono coscientemente a un modo di pensare la natura che è stato dominante prima della Rivoluzione Scientifica. Nel serio discorso scientifico vennero reintrodotte simpatie occulte, forze attive, corde in vibrazione, fluidi sottili, caratteristiche, appetiti, affinità, energie e l'organizzatore occulto (*Archaeus*), sebbene depurati dalle loro manifestazioni più bizzarre. La natura ridivenne animata» (Reill 1995: 253).
- 372 A questo orientamento, che individua appunto nel fluido nervoso una *Mittelkraft* (Schiller 1943 sgg.: XX: 13, 16), Schiller sembra preferirne però subito dopo (1780) uno più sperimentale e newtonianamente meno favorevole all'accoglimento di *qualitates occultae*. Cfr. Riedel (1985: 100-10) e, per l'influenza esercitata da oetingeriani come Karl Friedrich Hartmann (ma anche Ploucquet e Abel) sul giovane Schiller, cfr. Bergen (1967: 61-8) e McCardle 1971.



#### 4.5 *L'emblematica come chimica superiore*

Un contributo importante all'apologia della corporeità di cui stiamo precisando i confini lo dà anche l'emblematica<sup>373</sup>, intesa da Oetinger come teologia naturale e come "spia" dell'ubiquità ontologico-operativa di Dio. Intesa, quindi, non tanto come genere letterario (barocco), ma come un punto di vista privilegiato per comprendere l'interdipendenza funzionale di natura e Scrittura negli stessi termini in cui essa sussiste tra *pictura* e *subscriptio*<sup>374</sup>, nella convinzione, una volta sconfessata, ovviamente, la condanna epistemologica (baconiano-cartesiana) del pensiero analogico, che sia all'altezza del senso deposto in emblemi o simboli (*signatura rerum*) solo una teologia a sua volta emblematica; una teologia, dunque, *toto coelo* diversa da quella "galante" dei predicatori moderni (SS II 6: 374)<sup>375</sup>, e secondo la quale – detto in estrema sintesi – gli *emblemata* o *Sinnbilder* possono rinviare a) ad altre porzioni di realtà (*emblematica artificialis scripturae sacrae*) oppure b) alle cose invisibili e alle «bellezze di Dio»<sup>376</sup> (Wört. I: 408) (*emblematica naturalis* o *signatura rerum* in senso proprio), in specie a quelle caratteristiche dello stato prelapsario. Un differimento motivato dal principio generale – che è poi il *leitmotiv* del nostro studio, perché valorizza, indistintamente, ontologica-

373 Anche in questo caso ci permettiamo di non entrare troppo in dettagli, rinviando, anche per la lett. di riferimento, a Griffiero (2000a: 61-94; 2005b) e Breymayer (1978, 1999). Accanto all'emblematica bisognerebbe, però, porre anche la musica, dato che l'anima prova piacere quando sente nei suoni esterni quell'ordine numerico che ha in sé e con cui Dio ha creato il mondo (SS II 3: 489-90; anche SS II 6: 375). Oetinger descrive tra l'altro, parafrasando Clüver (1703), una peculiare macchina musicale-astrologica (un organo idraulico automatico), in possesso del Granduca di Toscana, a dimostrazione dell'armonia tra macro- e microcosmo (*Theol.* I: 195-96; cfr. II: 118-22 e Breymayer 1976), mentre per la psicologia necessaria alla comprensione della musica (la *scala tonorum* presente nell'anima) si rifà piuttosto a Eulero e soprattutto al suo allievo Johann Ludwig Fricker (ad. esempio *Metaph.* 465) (cfr. ora Henck 2005), sulla cui assistenza ermeneutica "dall'aldilà" Oetinger farà gran conto nella critica a Swedenborg (Griffiero 2000a: 156-59, 218-20, nn. 37-45).

374 Piepmeier (1988: 213); Griffiero (2000a: 64-68).

375 Per la concezione oetingeriana della predica come un "parlare al cuore", che si adatta all'uso linguistico dei suoi uditori e visualizza in modo talvolta anche eterodosso i propri concetti, mirando sia alla fede sia alla comprensione, cfr. Keinath 2002.

376 Un approccio estetico che all'epoca di Oetinger, non essendo ancora del tutto dominante il paradigma quantitativo delle scienze della natura (si pensi all'alchimia), non sente il bisogno di risolversi in un'estetica sistematica o, peggio ancora, in una filosofia dell'arte (Piepmeier 1978: 228).

mente la corporeità ed epistemologicamente la conoscenza sensibile (“estetica”) – secondo cui «ciò che sta in basso in questa terra ha molte analogie, quanto alle proprietà pure e incorrotte, con le cose superiori e celesti» (ivi: 430). Se non possediamo adeguati concetti metafisici per comprendere le cose invisibili di Dio (*Metaph.* 3), queste «sono già raffigurate nelle creature attraverso le *Signaturen* e le linee presenti nei corpi, e infatti lo spirito non lo si può vedere se non attraverso le *Figuren* presenti nei corpi» (*Wört.* I: 333-34)<sup>377</sup>.

Non che non si ripresenti anche in questo contesto la tentazione gnostico-escatologica<sup>378</sup>, suggerita dal fatto che una filosofia che coincide con l’ermeneutica biblica («l’esegesi è la migliore delle filosofie»; *Lehr.* I: 152), e il cui più pregnante lessico resta pur sempre il “Padrenostro”, non può certo fingere di ignorare il valore solo interinale di qualunque lessico emblematico, visto che le «cose purificate [...] si trovano nell’altro mondo [e] che noi [...] in questo mondo viviamo in un miscuglio di bene e male» (SS II 6: 210); non può, cioè, ignorare, che solo la «lingua pura» e comune «a tutte le nazioni» (*Wört.* I: 1; *Sof* 3, 9) della condizione messianica potrà essere fatta valere “alla lettera”, ossia come un’autentica e perfetta *signatura rerum* (*Metaph.* 23). E tuttavia anche in questo progetto, nato dall’esigenza di contrastare le «cavillosità delle fazioni» (*Wört.* I: 1), nella fattispecie i due pericolosi errori simmetrici già segnalati, vale a dire, da un lato, l’anacronistico e intimamente secolarizzante iperrazionalismo neologico (Semler, Michaelis, Teller)<sup>379</sup>, dall’altro l’allegorismo “entusiastico” (Swedenborg) di chi si scopre troppo razionalista per non sentirsi in obbligo di confinare nell’allegorico-immateriale ciò che filosoficamente appare impossibile perché troppo corpulento (ivi: 425), ci pare che la cifra prevalente sia pur sempre la de-escatologizzazione, una valorizzazione congiunta della teologia naturale paolina e di quel principio

377 Gli emblemi della Scrittura sono di tre tipi: 1) emblemi naturali ricavati dalle creature visibili e designanti cose visibili o meno, 2) emblemi che sintetizzano una storia o uno spazio cronologico anche molto esteso, 3) emblemi morali, designanti azioni di valore tipologico.

378 Conforme, del resto, all’influenza sul prelado del teologo riformato Johannes Coccejus, secondo cui la pedagogia storica divina è tutt’uno con un’esegesi emblematica delle “figure spirituali” della Scrittura sulla base del Vangelo (Cristo) (Faulenbach 1973: 14, 49, 50-51, 66 sgg.).

379 Cfr. Hardmeier 1999. Abbiamo qualche dubbio circa la possibilità di definire il ponderoso tomo oetingeriano (*Wört.*) un’«opera divulgativa» (così Osculati 1990: 398, n. 33).

alchemico della corrispondenza alto/basso che del sapere emblematico (in cui vengono arruolati d'ufficio Bengel e perfino Newton)<sup>380</sup> è, appunto, la condizione di possibilità: «con *Rm* 1 dobbiamo ben riconoscere che le cose invisibili di Dio sono precisamente espresse in quelle visibili. Le cose sono le stesse in alto come in basso e in basso come in alto: ragion per cui non è inconcepibile conoscere la rivelazione di Dio a partire dalle creature» (ivi: 246-47).

A prescindere ora dai criteri dell'ermeneutica emblematica, riassumibili nel principio (realismo biblico) di chiamare in causa il figurato solo dove si rivelano insufficienti il senso proprio e il sapere pregresso, ossia quando la Scrittura parla dell'incomprensibile «mondo a venire» (ivi: 431)<sup>381</sup> – una soglia, comunque, straordinariamente alta per chi, come Oetinger, pensa a una *accomodatio* ontologica (dello spirito alla corporeità) piuttosto che solo storico-linguistica<sup>382</sup> –, si possono notare due cose, rilevanti per il nostro tema. Prima di tutto, a) che proprio la corporeità spirituale regge questo progetto emblematico, visto che «sarebbe impossibile procurare degli *emblemata* alle cose invisibili se le cose invisibili stesse fossero prive di qualsiasi corporeità. Ditemi: è forse possibile concepire uno spirito come un essere assolutamente immateriale?» (ivi:

---

380 L'«eccellente filosofo, [che] ha diretto i propri studi più a questi *emblemata* della Scrittura che alla matematica» (*Wört.* I: 429), ove Oetinger intende le newtoniane *Observations upon the Prophecies of Holy Writ*. Per l'interpretazione teosofica di Newton da parte di Oetinger, nella quale ci pare riduttivo ravvisare unicamente una strategia per rendersi accetto al razionalismo del suo tempo (Llewellyn 1982: 545), cfr. Griffero (2000a: 255-64, 280-83), e, per il giusto consiglio di valutare con più attenzione l'eventuale influenza di Bengel sull'emblematica oetingeriana, Breymayer (1999: 53-54).

381 Ma anche qui con qualche limitazione, visto che «secondo la filosofia della Scrittura [...] tutto va inteso in modo determinato, puntuale e preciso, visto che un cane è un cane, un gatto è un gatto, un lupo è un lupo e un agnello è un agnello, e quando si dice che i lupi vivranno con gli agnelli, ciò va inteso quindi in senso vero e non in modo che significhi che un capodistretto e un soprintendente saranno buoni amici» (SS II 6: 457-58).

382 Occorrerebbe, anzitutto, 1) recepire in modo estetico-logico non di meno e non di più della "lettera" del testo, salvaguardata però (col che si declina la dottrina tradizionale del quadruplice senso; Schulze 1969: 223, n. 2) nella sua quadruplice pregnanza: «intensiva» o concentrazione microcosmica, «estensiva» o coincidenza tutto-parti, «protensiva» o validità sovratemporale, e infine «spirituale». Bisognerebbe poi 2) penetrare le «prospettive nascoste», e infine 3) indagare l'«analogia delle conseguenze nell'insieme» (*Wört.* I: 2-3), senza mai sottovalutare o rimuovere ciò che appare troppo corpulento per la «ragione wolffiana» (ivi: 416).

405)<sup>383</sup>; in secondo luogo b) che, se *geistleiblich* è l'interpretando, *geist-leiblich* dev'essere anche la chiave ermeneutica, riassumibile sia nell'assumere appieno l'eredità della carne e del sangue di Cristo, nella cui corporeità il divino si manifesta pienamente e senza degradazioni, sia, più operativamente, nel penetrare la superficie della natura, e delle pagine bibliche che più ne trattano (*Genesi* e *Apocalisse* soprattutto), per scoprirne il profondo significato chimico (alchemico)<sup>384</sup>. Ciò perché la chimica (sacramentale) è il solo sapere che, qualora sia correttamente subordinato tanto alla Scrittura – intesa come l'unico e solo *Lagerbuch der Welt* o *mundus portabilis* («io non volevo veramente consigliare la chimica a nessun religioso che non avesse una competente solidità scritturale»; *Leben*, 574 sg.; cfr. SS II 6: 404) – quanto alla centralità chimico-emblematica di Cristo<sup>385</sup>, è in grado di pervenire «all'essenza delle cose» (*Selbst*. 23).

Ciò che fa dell'emblematica oetingeriana un *unicum*<sup>386</sup>, un (anacronistico) progetto pansofico-simbolico molto diverso rispetto al “genere”, in larga parte precettistico, in cui di primo acchito lo si potrebbe inscrivere<sup>387</sup>, è allora, probabilmente, proprio l'impegno (non importa quanto riuscito) a contemperare la tendenza “verticale” dell'emblematica barocca e quella (relativamente) “orizzontale” insita nella tesi della corporeità spirituale. Il che spiega perché venga salutata con entusiasmo non solo la (piuttosto tradizionale) spiegazione alchemica dei giorni della creazione<sup>388</sup> (SS II 1: 278) – che comunque, si badi bene, non esaurirebbe il senso propriamente iperfisico di *Gen* 1 (SS II 6: 431-38) –, ma anche perché se

383 Detto altrimenti: «corpo e forma possono apparire solo lì dove corpo e forma sono “prefigurati”» (Grossmann 1979: 185).

384 Un progetto nella sua sistematicità estraneo a Böhme (Deghaye 1987: 104-05) e che comunque eccede anche la pur ambiziosa emblematica d'impostazione *naturphilosophisch* (Jan van de Honert, Nicolaus Taurellus, Johannes Daniel Mylius), notoriamente contrapposta a quella d'impostazione esplicitamente artistica (Johannes Sambucus). Cfr. Höpel (1987: 131-53) e Griffiero (2000a: 70-1).

385 «Egli soltanto possiede la vera scienza della separazione, con cui libera gli elementi dai loro accidenti e da quanto di soltanto casuale le tenebre vi hanno introdotto» (*Metaph.* 267). E a lui, come centro dell'universo, in definitiva corrispondono tutti gli emblemi (*Theol.* I: 139, 178) nel loro comune alludere all'amore di Dio (*Wört.* I: 408).

386 Indimostrato, ad esempio, il tentativo di vedervi un paradigma dell'iconicità di Mörike (Middleton 1958-59: 134-35), come sottolinea Fullenwider (1975b: 112).

387 Brey Mayer (1999: 66) parla, a ragione, di una «concezione rudimentale» e «poli-istorica» dell'emblematica.

388 Che sarebbero giorni reali ma anche modi d'agire sul modello delle *sefirot* cabalistiche (SS II 4: 21).

ne tenti la replica sperimentale<sup>389</sup>, ossia, per esprimerci in generale, perché si cerchi di sensibilizzare alchemicamente la teologia emblematica. A giusto titolo si è potuto dire, quindi, che in Oetinger la teologia emblematica finisce, volendo cercare un'ulteriore concretizzazione alchemico-rosacrociana delle proprie nozioni, per far ritorno a quella che di tale sapere è un po' la terra d'origine (l'Olanda)<sup>390</sup>, ma anche, senza esagerare, che «la sua sacrestia era diventata un laboratorio»<sup>391</sup>. L'invisibile si «accomoda», dunque, al visibile, essendo la sensibilizzazione-corporizzazione il progetto fondamentale di Dio e la corporeità (spirituale) la cifra anche dell'al di là, inteso quasi come un «teatro delle delizie» (*Wört.* I: 417; cfr. anche *SS II 6: 291*)<sup>392</sup>, predisposto non certo per la vuota ragione, ma per

389 Un *topos* della tradizione paracelsiana (Debus 1987 VII: 128) risalente quanto meno a Gerhard Dorn (1583). Per un primo approccio Walton 1998 e Scholem (1984: 85, 92). Autori dell'esperimento citato da Oetinger sono i non meglio identificati Elliot e Petersen (*Leben*, 821, 826), veri proscrittori dell'arte «praticata dai sommi sacerdoti della rigenerazione del sale naturale e di *urim* e *tummim* [rispettivamente «rivelazione» e «verità»]; le misteriose sentenze oracolari e divine conservate in una tasca del pettorale del sommo sacerdote, che per Oetinger contengono e simboleggiano i segreti dell'alchimia, *Es* 28, 30; *Lv* 8, 8; *Dt* 33, 8; *Patr.* 48 e n.\*\*; *Wört.* I: 121; per *urim* in Fludd come equivalente a «pietra filosofale» cfr. Scholem (1984: 89); NdA], ciò di cui una *société* che ha sede ad Amsterdam ha le migliori prove e dimostrazioni: essi sono in grado di esemplificare *in vitro* la *regeneratio plantarum* [cfr. *supra* III, §§4.4.1 e 4.4.2; NdA] e i sei giorni della creazione [mediante sette granelli di tintura; *Leben*, 826; NdA]. Dio fornisce loro uno spirito, grazie a cui connettono i concetti fondamentali neotestamentari con la loro somma scienza, contribuendo così in modo peculiare alla *theologia emblematica*: ciò che chiedo con la massima urgenza di fare ad alcuni membri di questa società che sono miei conoscenti» (*Wört.* I: 429). «Il sesto giorno fa la sua comparsa un'immagine piccola e bella che ha la forma di un fanciullino e dal cui corpo germoglia, quasi fosse un ramoscello, un'ulteriore immagine umana [una sorta di *homunculus*; NdA], la cui vista non manca di creare stupore» (*Patr.* 52; cfr. anche *Leben*, 821).

390 Cfr. Brey Mayer (1997: 10-11). Che Oetinger conoscesse alcuni membri di questa «società» olandese, che teneva le sue sedute a Amsterdam ma anche a Leida e a Brema (*Leben*, 317) – forse Johann Friedrich Freiherrn von Braun, coautore di *Patr.* e certamente il Riedel che gli fa visita nel 1772 – non prova ancora, però, la sua appartenenza a qualche gruppo rosacrociano, attribuibile più verosimilmente al figlio Theophil (così Fullenwider 1975a: 51-60 e 1975b: 130-34).

391 Bock (1929: 44).

392 «Essi pensano che nel mondo invisibile ogni cosa sia spirituale, mentre in quel mondo si ode e si gusta, si tocca e si odora, si mangia e si beve in modo assai più vero di quanto accada in questo nostro mondo. Costoro non sanno cosa sia lo spirituale. Lo spirituale è anche corporeo, ma in modo incontaminato, incorruttibile e imperituro, *1Pt* 1, 4. [...] Il cielo ossia il mondo invisibile possiede tutto ciò di cui possono godere gli

quel “gusto” spirituale che della corporeità spirituale è il correlato epistemico<sup>393</sup>. Certo, «in sé Dio è invisibile e nessun l’uomo l’ha visto né può vederlo, e tuttavia dalla Parola della verità veniamo a conoscere gli affari e le forme delle cose invisibili, per cui ci raffiguriamo ogni essere invisibile con una figura: *in caso contrario le cose non ci toccherebbero*» (Wört. I: 333; corsivo nostro). Tutto sta, ovviamente, a decidere quanto esiguo – o addirittura revocabile, come nel pensiero “magico” – sia qui lo scarto tra segno e senso, tra l’immagine e il suo modello, quanto sia necessario supplire con una deriva interpretativa, per forza di cose allegorizzante, alla comprovata incompiutezza semantica del mondo<sup>394</sup>, o non si possa, al contrario, affermare senza mezzi termini che l’emblema-simbolo non si snerva nel rinvio ad altro da sé<sup>395</sup>. E non si tratta di una decisione facile, sia perché non ci sono regole in cui si possa costringere la pervasività del divino<sup>396</sup>, sia perché, se da un lato la corporeità (il segno e la materia) senza spirito appare vuota, quindi “uccide”<sup>397</sup>, dall’altro lo spirito senza

---

occhi vedendo le cose belle e i colori più leggiadri e gli orecchi udendo i canti e gli strumenti musicali, il naso odorando i profumi più penetranti e il palato assaggiando le bevande e i più dolci fra i cibi, possiede cioè tutto ciò che può gustare il sentimento nelle cose di cui tratta il *Cantico dei cantici*» (Wört. I: 417). Abbiamo altrove sviluppato questo punto (Griffiero 1998) seguendo i suggerimenti di Benz (1974: 131-95), ma accenniamo qui, almeno, al fatto che Oetinger recupera nello stato risorto tutti i sensi, compreso il gusto, bandito invece presso gli spiriti con cui Swedenborg dice di intrattenersi (Ird. 23, 34).

- 393 «Si tratta di sostanze corporeo-spirituali [*leiblich-geistlich*], a cui non possono quindi corrispondere i sottili problemi delle scuole». «Quando conosceremo così come siamo conosciuti da Dio, non vedremo Dio però come qualcosa di infinito, ma ancora sempre sotto delle forme corporee» (Wört. I: 418-19).
- 394 Che senso ha, infatti, puntare tutto sulla “lettera”, sul significato corporeo delle nozioni bibliche, quando poi si è costretti ad ammettere che il carattere fisico del racconto che ha a oggetto l’albero della conoscenza, svelatoci parzialmente in Ezechiele, sarà definitivamente chiaro solo nella città di Dio (ivi: 412), che cioè la chiarezza sarà data solo alla fine, per cui oggi è assurdo pretendere di «colmare ogni lacuna in maniera metafisica» (ivi: 82)?
- 395 Detto altrimenti: molto dipende da quanto sia necessario integrare la *gravitas* del *gustus antiquus* (che privilegiava la gravidanza sensoriale-materiale delle nozioni) con la sottigliezza razionalistico-tropica del *gustus modernus* (Bader 1993: 113-14).
- 396 «Poiché lo spirito di Dio vede tutto insieme e la sua rappresentazione prospettica va da A fino a O, è difficile fissare un sistema compiuto di regole»; d’altronde, «le cose spirituali non sono separate in modo geometrico, ma confluiscono le une nelle altre» (Wört. I: 429-30).
- 397 È assurdo spiegare, ad esempio, l’ascesa al cielo di Cristo nei termini quantitativi previsti dalle leggi del moto di Huygens! (ivi: 139). Anche l’interpretazione letterale, il

corporeità (anche qui nella duplice accezione) può, però, tanto poco manifestarsi da rasentare a sua volta il vuoto (ivi: 27; *Theol.* I: 186).

È quasi superfluo segnalare che la demarcazione tra l'accezione figurato-allegorizzante e quella realistico-autoreferenziale del simbolo-emblema non sempre è fissata da Oetinger col dovuto rigore e con la necessaria coerenza (cfr. ad esempio *Wört.* I: 387). Anzi, proprio quando si tratterebbe di chiarire una volta per tutte la giusta proporzione nell'emblema di *claritas* ed enigmaticità (polivocità), Oetinger non sembra purtroppo andare al di là di una generica richiesta di compresenza<sup>398</sup>. Ma l'intenzione di fondo – almeno quella – ci pare inequivoca<sup>399</sup>. E consiste nel differenziare ontoepistemicamente i *Sinnbilder*, considerati, nel loro essere l'esito semanticamente necessario dell'esemplarismo cosmico, come delle immagini precise, concrete, aderenti alla natura e tanto immediatamente comprensibili ai più quanto lo sono l'*arithmeticum figurata* e una lingua per nulla astratta come l'ebraico (ivi: 4, 404, 432, 428-29)<sup>400</sup>, dalle allegorie (o geroglifici), invece sconsolatamente arbitrarie nella loro genesi puramente antropica<sup>401</sup> e, proprio per questa loro artificiosità, oscure e oggetto di inesauribili riflessioni astratte (e l'astrazione è per Oetinger il male stesso della Modernità)<sup>402</sup>. Consiste, in ultima analisi, nell'attribuire ai veri emblemi (o *signaturae*)<sup>403</sup> un carattere

---

cui marginale avvento Oetinger saluta con favore anche in ambito cattolico (SS II 6: 2), presuppone, comunque, la considerazione della totalità e dell'analogia (luoghi paralleli, uso linguistico comune, scopo finale) (*Wört.* I: 429). Quanto alle fonti delle immagini della Scrittura, Oetinger ne individua quattro: 1) *fons proportionatum*, 2) *fons oppositorium*, 3) *fons alienatum*, 4) *fons allusionum* (ivi: 427-28). Cfr. Hardmeier (1973: 831-34).

398 Hardmeier (1973: 11): «ciascuna delle parti che compongono l'emblema dev'essere concludente di per se stessa, anche se poi ciascuna è di per se stessa anche polivoca».

399 In specie quando, come nel nostro caso, la si interpreti alla luce del simbolismo anti-allegorico della filosofia classica tedesca, soprattutto schellingiana (Griffiero 2000a: 61-68; 1994: 99-208).

400 Ecco un esempio (la cui genesi nei trattati di emblematica viene studiata da Breymayer 1999: 62-64): «la devozione di una madre che si dà molto da fare per l'educazione dei figli viene rappresentata in modo facile e sintetico con l'immagine dei pulcini che camminano sulle spalle e lungo la schiena di una vecchia gallina; si dice quindi: *dulce pati*, ossia è dolce sopportarlo» (*Wört.* I: 429).

401 L'autore emblematico per eccellenza (l'«archi-emblematico» secondo Breymayer 1999: 52, n. 66), del resto, è non l'uomo (o l'artista) ma il Creatore stesso (Piepmeier 1978: 83).

402 Deghaye (2002: 141).

403 «La *signatura rerum* o *scientia correspondentiarum* è la raccolta di molteplici imma-

“sostanziale”<sup>404</sup> o, meglio, una corporeità spirituale omologa agli *Originalien* sovrasensibili, e quindi tanto conforme all’intenzionalità divina da indurre a pensare che la scienza delle *signaturae* sia «la prova più stringente della divinità» (*Metaph.* 17; anche 18 e *Wört.* I: 392).

### 5. *Quale corporeità per Dio?*

Abbiamo intenzionalmente lasciato per ultimo il problema più “scottante”, e cioè se per Oetinger anche Dio possa dirsi corporeo e spaziale. Anche in questo caso, consapevole del carattere minoritario e (sentito come) contraddittorio della propria *Denkform* (*Patr.* 8) – il corpo è anche spirito e, correlativamente, lo spirito è anche corpo, dovendosi adattare alla debolezza umana (*Wört.* I: 113, 107) –, Oetinger non può fare a meno di ricorrere a dei distinguo e di rifugiarsi nel rimando a una superiore compiutezza escatologica, di affidarsi, in altri termini, alla ben nota retorica dell’ “eguale eppure diverso” (cfr. *supra*, I) per esprimere vagamente la duplice dimensione (aseità e rivelazione) di Dio (*Theol.* I: 71), per qualcuno il vero «paradosso» della teosofia tedesca<sup>405</sup>. Separato da tutta la corporeità, Dio sarebbe nulla (*Wört.* I: 247), eppure non ha in sé né moto né spazio; è e resta invisibile all’uomo, ai beati e in larga parte anche agli angeli (che tutt’al più ne recepiscono la corporeità spirituale; *Patr.* 6), ma deve manifestarsi in “figure” e specialmente in quella umana (già prima dell’incarnazione e per l’eternità; *Wört.* I: 368); «possiede certamente occhi e orecchi, mani e piedi, tatto olfatto e gusto in modo non antropopatico, e tuttavia non nella forma grossolana che essi hanno in noi» (ivi: 432; corsivo nostro), ove è da rammentare anche la caratterizzazione che Böhme dà delle sei *Gestalten* in base al gusto (aspro, astringente, amaro ecc.) (*Ird.* 236). Affinché la situazione non paia disperata, o laconicamente riassumibile nell’alibi che «in Dio la materia non è materia» (ivi, 295), si potrebbe, tentando di mettere un po’ d’ordine, riassumerla nei seguenti termini.

---

gini, tutte preordinate da Dio allo scopo non solo di indicare la connessione interna e [l’] armonia che sussiste tra le cose, ma anche di segnalare in ciò che si vede le cause finali» (*Metaph.* 18). Per un primo approccio Bianchi 1987 e Griffiero (1999c: 154-89, e la lett. ivi citata).

404 Benz (1971b: XIII).

405 Deghaye (2005: 183).



a) Ciò che di Dio (della sua essenza) non coincide con la sua *ewige Natur* (la sua volontà), vale a dire la vita assoluta divina nella sua inaccessibile abissalità di cabbalistico *en-soph* e böhmiano *Ungrund*, è puro spirito e pura luce, *actus purissimus* privo d'inizio e di qualsivoglia analogia con la corporeità e il creato (*Theol.* I: 69, 70, 73), quindi estraneo a qualsiasi corporeità. Il che significa che non tutto lo spirituale si corporizza, che si dà pur sempre, stante il rifiuto di ogni emanazionismo, un residuo intradivino assolutamente spirituale (*Patr.* 10).

b) Ciò che, invece, di Dio transita per le sette qualità (o dieci *sefirot*), vale a dire la sua rivelazione fuori di sé, presiede alla formazione della natura visibile<sup>406</sup>, ed è a sua volta destinato, debitamente posticipato il cabbalistico *zimzum* a momento della rivelazione<sup>407</sup>, ad assumere una corporeità spirituale nella settima figura. Il che è, come sappiamo, garanzia di continuità tra il divino e la creazione nel segno della corporeità appunto (anzitutto spirituale-indissolubile, ma per analogia anche creaturale)<sup>408</sup>, essendo i sette spiriti come attributi dell'eterna natura appunto l'archetipo corporeo-spirituale (l'Elemento sacro) della natura materiale-elementale<sup>409</sup>. Abbandonata la semplicità, e passato così da Jehova a Elohim, ossia dalla rivelazione nella natura agli Ebrei a quella spirituale (universale-creaturale) attraverso Cristo (SS II 6: 92; *Theol.* I: 86), la vita divina assume, con i sette spiriti-sefirot, moto e spazio, immagine e figura, in breve una corporeità spirituale che, finalizzata alla sua comprensibilità umana<sup>410</sup>, si

406 Grossmann (1979: 161); Weyer Menkhoff (1990b: 168-69).

407 Giacché la sua coincidenza con la creazione implicherebbe l'ammissione di una creazione dal nulla, in uno spazio vuoto e privo dell'essenza divina, cosa per Oetinger inconcepibile (si noti l'assenza di questo tema, forse per la sua irrappresentabilità, nella *Lehrtafel* di Antonia: Betz 2002: 130). La creazione è invece la trasformazione-sensibilizzazione di un caos prima invisibile in una materia inizialmente passiva, ragion per cui lo *zimzum* ha per Oetinger una valenza metaforica, atta a indicare semplicemente la libertà con cui Dio si autolimita in vista della creazione, il desiderio (o contrazione) che precede l'essere (*Lehr.* I: 133; *Wört.* I: 48)

408 Questa continuità appare meno problematica di quanto lo sia in Böhme, essendo il prelato più interessato alla manifestazione di Dio verso l'altro da sé, al suo farsi-mondo anche attraverso l'assunzione della corporeità, che non all'automanifestazione della vita intradivina (Schneider 1938: 137; Grossmann 1979: 138).

409 Deghaye (2002: 153).

410 La funzione di tali figure è, infatti, «di essere gli occhi, gli orecchi, le mani, le braccia e le dita» di Dio (*Metaph.* 523), ossia la condizione di possibilità della sua conoscenza corporea da parte dell'uomo. Altrimenti, come qualcuno ha suggerito, lo spirito sarebbe tanto inesprimibile quanto è irripetibile ciò che in un'esecuzione musicale non

potrebbe anche considerare una “soluzione di compromesso” per «pensare il mondo connesso a Dio e tuttavia a lui non identico»<sup>411</sup>. Ma è un fatto, per noi relevantissimo, che Oetinger tema meno il rischio panteistico che non quello trascendentista-idealista: infatti, è «meglio credere che Dio sia profondamente presente, senza la condizione figurata di una forma determinata, in ogni creatura quale radice della vita, piuttosto che situarlo, quale monade separata, al di fuori della macchina del mondo» (SS II 1: 268).

E la domanda diventa allora la seguente: quanto questa sua *manifestatio*, per di più almeno in parte prospettica (*Wört.* I: 82-83), gli è essenziale. Quanto, in altri termini, la gloria è coesenziale all’atto purissimo, inteso come «infinita generazione di se stesso a partire da se stesso in se stesso» (*Alten* II: 41)? Tanto più che, attribuendo un’ontologia dinamico-vitalistica antiplatonica e antiparmenidea (per Oetinger per ciò stesso antifilosofica) a Dio non meno che al creato, il prelato, valorizzando la successione verbale di *At* 17, 28 («in lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo»), posticipa l’essere al divenire («non è l’essere la prima cosa, bensì il vivere e il muovere»; SS II 1: 124), propone cioè un’inversione ontologica che *sembra* valere anche per Dio, non per caso anzitutto *actus* (ancorché *purissimus*). O, quanto meno, questo *sarebbe* il suo gesto teorico più spericolato, e per questo anche più originale. Esso renderebbe meno contraddittoria la transizione dalla corporeità pura del *sensorium* divino all’incarnazione di Cristo<sup>412</sup>, suggerendo perfino l’attribuzione a Dio stesso *anche* di una fisica e psicologia “ingenua”, se è vero che occorre ammettere che egli percepisce le cose non in modo astratto-idealistico, ma pur sempre come sostanze fenomeniche e perfino cromatiche (*Wort.* I: 268).

## 6. *Conclusion: un materialismo pasquale*

La ricerca di una definitiva coerenza logica appare, comunque, disperata. E Oetinger, che non s’illude certo di essere quel «*metaphysicus* che

---

è trascritto in note.

411 Piepmeier (1978: 160).

412 Dalla «corporeità pura di Dio, per mezzo della quale Dio vede, ode e percepisce necessariamente ogni cosa nelle creature, ma che è anche il fondamento della possibilità che il Verbo si sia fatto carne. Infatti con Cristo questo *sensorium* è poi divenuto incomparabilmente più affine alla creatura, tanto che un’anima piena di fede può ben dire: Cristo vede, ode e odora in me» (*Ird.* 201).

intende, *uno oculo*, la natura delle cose e le definizioni scritturali in quanto *ideae directrices* della natura. (*Ird.* 269), è talmente consapevole dei deficit logici del suo sistema da ricorrere a sua volta all'alibi semi-apofatico di ammettere una contraddizione per scansarne altre: «se qualcuno muove l'obiezione che io in questo *Compendio* affermo di Dio qualcosa di contraddittorio, e cioè al tempo stesso qualcosa di corporeo e qualcosa di spirituale, ebbene deve sapere che qui dev'esserci una contraddizione» (*Theol.* I: 71)<sup>413</sup>. Non resta, allora, che accontentarsi dell'idea che quanto meno egli indica, e cioè dell'ipotesi che lo spirito abbia bisogno della corporeità (pena una sua esistenza solo umbratile, analoga a quelle immagini prodotte dalla lanterna magica; *SS I 3: 442*), se non di quella grossolana, comunque di qualcosa che le somiglia, stante il principio per cui Dio non si manifesterebbe in tal modo se *questa* corporeità non fosse un tratto costitutivo della sua stessa essenza (un concetto "dialettico" di corporeità?)<sup>414</sup>. Independentemente, qui, dalle pur rilevanti conseguenze di quest'idea eterodossa – una rivalutazione della corporeità che passa rapidamente alla nobilitazione della conoscenza sensitiva e perfino all'ontologizzazione della verità<sup>415</sup> –, ciò che più conta per noi è che Oetinger rappresenti quasi il terminale, in un'epoca tutt'altro che propizia, della concezione (paracelsiana)<sup>416</sup> della realtà come "continua alchimia" (corporiz-

413 E non può non esserci, visto il carattere universalmente antitetico del sistema böhmiaco a cui si ispira, per il quale «tutte le cose consistono in un Sì e un No» (Deghaye 2002: 146). «Quando ci [...] si vuole rappresentare la regione delle cose intellettuali e intelligibili al di fuori di qualsiasi spazio, al di là di qualsiasi estensione ed espansione, al di fuori di movimenti, colore e dimensioni, non si tiene conto del fatto che si eccede ogni possibilità e intelligibilità, finendo in un regno sovraspaziale fatto di contraddizioni e cose inconcepibili artificialmente conciliabili, e di conseguenza si regredisce nuovamente dall'intelletto all'immaginazione rivestita di un nuovo genere di immaginosità» (*SS II 1: 262*).

414 Schoberth (1994: 157): «senza annullarsi nella corporeità materiale creata, la corporeità si può tuttavia comprendere solo in questa».

415 Accanto alla verità logico-epistemica come *adaequatio* ("verità dei concetti") Oetinger pone, infatti, una suggestiva quanto problematica "verità della cosa", ossia il fatto «che qualcosa esiste e qualcosa c'è in virtù della vita e del movimento di Dio, ossia [che] ciò che possiede in sé un essere reale, lo possiede in virtù della vita e del movimento di Dio» (*SS II I: 124*), ragion per cui «la verità è qualcosa di sostanziale, non sussiste solo in pensieri, immagini e parole, ma nella sostanza [...] nell'immagine originaria, nel coordinarsi delle forze automotrici con la Sapienza di Dio» (*Wört.* I: 351).

416 Llewellyn (1982: 539).

zazione dello spirituale e spiritualizzazione del corporeo); l'esempio settecentesco di un materialismo<sup>417</sup> antiriduzionista (né cartesiano né spinoziano)<sup>418</sup> e a giusto titolo definito "pasquale"<sup>419</sup> per il suo poggiare sulla giustificazione in Cristo della materia stessa, per il suo sfuggire alla falsa alternativa tra wolffianesimo o fanatismo (SS II 6: 463), come pure a quella, più generale, tra materialismo (i medici) e idealismo (il leibnizio-wolffianesimo)<sup>420</sup>.

Dando "concretezza" cosmo-cristologica<sup>421</sup> alla tesi della *restitutio* anche corporea<sup>422</sup>, è come se Oetinger con la nozione di corpo spirituale suggerisse inconsapevolmente una soluzione (filosofica) alternativa tanto a quella (pratica) della diaspora pietista d'inizio Ottocento<sup>423</sup>, quanto a quella (strettamente teosofica) fatalmente e schizofrenicamente oscillante tra il rigorismo ascetico in senso proprio (Böhme-Gichtel-Arndt-Arnold)

---

417 "Materialismo", d'altronde, non è per Oetinger che un termine difensivo e pregiudiziale dell'idealismo, indotto dal demonio allo svuotamento metaforizzante delle immagini corporee della Scrittura (*Patr. Vor. 32*; SS II 6: 256; *Ird.* 275), e, tuttavia, pur sempre meno estraneo di quanto non lo sia l'idealismo al mistero dell'incarnazione (Benz 1979: 267).

418 Per l'ipotesi che l'attacco oetingeriano a Spinoza celi piuttosto un attacco allo spiritualismo di Thomasius cfr. Brey Mayer 2001, 2005.

419 Weyer-Menkhoff (1990b: 232).

420 Più esattamente materialismo, idealismo e ortodossia tradizionalista, essendo gli archetipi di ogni possibile fazione Elifa (puro spirito), Bildad (pura natura) e Zofar (pura tradizione) (*Gb 2*, 11; 4-26) (*Wört.* I: 201).

421 Come sottolinea, giustamente, Groth (1984: 21 e 268-69, n. 65) *versus* Rochus 1974.

422 «Nei circoli dei Pietisti radicali intorno al 1700 la natura corporea dell'uomo era diventata un problema virulento in attesa urgente di una soluzione» (Temme 1998: 103; cfr. anche 452-53).

423 Il millenarismo meno "attendista" di fine Settecento, influenzato anche da Oetinger, spingerà infatti almeno 2500 pietisti a emigrare (a partire dal 1801; Fritz 1937; Lehmann 1969: 135-87; 1996: 158-61), insoddisfatti del permesso loro accordato (1819) di formare comunità indipendenti dalla Chiesa ufficiale. Impossibilitati a raggiungere la Palestina, dove si aspettavano di incontrare direttamente Cristo sul monte Sion e vivere così l'inizio del millennio (e si potrebbe dire, allora, che la Palestina di Oetinger è il "corpo spirituale"!), finirono per stabilirsi nella Russia meridionale, riuscendo a raggiungere Haifa solo a partire dal 1860 (Lehmann 1996: 162-66).

424 Si tratta della prima comunità "separatista" del Pietismo tedesco, formatasi, nel quadro di una valorizzazione della radice anche femminile di Dio e nel rifiuto (già labadista) del matrimonio "mondano" (concepito come prostituzione carnale), intorno alla figura, autoproclamatasi profetica e salvifica a partire dal 1698, di Eva Margaretha von Buttlar ("Madre Eva" o "seconda Eva", ossia ripristino del rapporto prelapsario con la

e la licenziosità sessuale (si pensi alla cosiddetta *Evische Sozietät*)<sup>424</sup>, vissuta come «la continuazione dell'ascesi con altri mezzi»<sup>425</sup>. Pur avendo in comune con queste due ultime opzioni la fiducia nell'integrale e relativamente de-escatologizzata trasformazione del corpo<sup>426</sup>, Oetinger sceglie una strada, rispettivamente, meno punitiva e meno trionfalistica, suggerendo col suo «realismo teosofico e simbolico»<sup>427</sup> bensì un rovesciamento della materiofobia gnostico-neoplatonico-mistica<sup>428</sup>, il quale resta però incompiuto prima che con l'*apokatastasis panton* (il *tikkun* cabbalistico) si abbia, insieme alla perfetta trasparenza ermeneutica e alla rettifica della *Distemperatur* che opprime il sistema solare (SS II 2: 308), il ripristino della "vera" vita, anche nella sua componente naturale e corporea<sup>429</sup>. Una "vera vita", intesa come quella conciliazione di conoscenza, sensibilità e prassi, che sarebbe sfuggita alla funesta dialettica dell'illuminismo<sup>430</sup>, e sulla cui strada saremmo messi, comunque, se non dall'eccezionale *cogni* -

---

Sofia celeste). Dedita a pratiche iniziatiche a dir poco eterodosse nel segno di una (presunta) sessualità spirituale (quindi extralapsaria) e non misogina – dalla magia e la promiscuità sessuale intracomunitaria all'obbligatorio atto sessuale-iniziatico dei maschi con la Madre Eva, fino all'incesto e alla sterilizzazione "manuale" dell'utero quale dimora del "vecchio Adamo" –, questa eccentrica comunità antropomorfizza e storicizza la precedente mistica sofologica, fondando tutto sulla *transmutatio realis* (in corpo spirituale) degli "amanti" di Eva e sull'attesa "tipologica" (riposta in mistiche come Eva Margaretha Frölich, Antoinette Bourignon e Jane Leade) di un'Eva escatologica, esemplata sulla "donna rivestita di sole" di *Ap 12* (Temme 1998: 340, 336 sgg.).

425 Ivi: 360.

426 L'undicesimo punto dottrinale della *Evische Sozietät* recita significativamente: «colui che cerca Dio in un posto diverso dalla carne, non trova nient'altro che un Dio-vuoto ossia un Dio spettrale», esattamente come «chi non riconosce che Cristo è venuto nella carne, è un anti-x [ossia un Anti-Cristo] (cit. ivi: 390-91).

427 Deghaye (1984: 68).

428 Wehr (1975: 8).

429 «È certo tremendo cadere nelle mani del Dio vivente, il quale può corrompere nell'Inferno sia il corpo sia l'anima, *Mt 10*. Solo che questa corruzione non è né un annientamento né un peggioramento, bensì una liberazione dalla stirpe del serpente; come il corpo va in putrefazione e così facendo viene trasposto in qualcosa di più puro, così anche l'anima (SS II 6: 454). Una soluzione estranea a Böhme (Deghaye 2005: 196) e che non può, comunque, pur coerente con una teologia della gioia (Weyer-Menkhoﬀ 1990: 7), significare l'integrale sostituzione della *theologia crucis* con la *theologia gloriae* (così Krieg 1983: 58, al quale peraltro, cfr. 53-4, 58, sfugge completamente la valenza antimetaforica del corpo spirituale oetingeriano), banalmente con un *happy end* garantito e foriero di conseguenze lassiste (si pensi alla cosiddetta *Juchhe-Theologie* di Christian Gottlob Pregizer, su cui Müller 1962 e Groth 1984: 162-71).

430 Weyer-Menkhoﬀ (2001: 175).

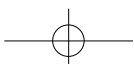
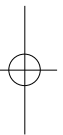
*tio centralis*<sup>431</sup>, già dal senso comune, se non addirittura dalla conoscenza sensitiva ordinaria, erroneamente delegittimata dal wolffianesimo come *cognitum confusum*. Una conciliazione – aggiungiamolo –, la nostalgia per la quale non può essere vana dopo l'esempio cristico (SS I 3: 27 sg.), e che non teme di implicare anche un certo “benessere” («vivere e star bene»; *Wört.* I: 432), tanto che su di essa l'estetica moderna nel suo momento germinale e la coeva teosofia (della corporeità spirituale) avrebbero potuto, per certi aspetti, sorprendentemente convergere<sup>432</sup>.

Siamo partiti da Schelling lettore (occulto) di Oetinger, risaliti a Paolo e ritornati a Oetinger. Non possiamo certo andare oltre in questa storia parziale delle ontologie sottili fondate sulla mistica naturale. Ce ne mancano lo spazio, il tempo e le competenze: del resto non ci dispiace pensare che *habent sua fata libelli*. Altrettanto inevasa è rimasta la domanda, impertinente, che circola in tutte queste pagine circa il significato dell'attributo “spirituale” nel concetto di corporeità spirituale. È fuor di dubbio che il prezzo pagato da molte delle ontologie sottili prese in considerazione consiste a) nel concepire la spiritualità “soltanto” come materia assottigliata e non come qualcosa di radicalmente altro dalla materialità ordinaria, ossia nella sistematica trasformazione delle differenze di natura (incommensurabili) in differenze solo di grado, b) nell'illudersi di cavarci d'impaccio moltiplicando gli enti intermedi o ricorrendo *ad hoc* all'*escamotage* retorico della polivocità del termine “corpo”. Ma ci pare, tutto sommato, un prezzo pienamente accettabile per chi, non ossessionato dall'ortodossia e interessato all'identità del corpo così come lo conosciamo, ha voluto evitare di risolvere ogni problema con un fin troppo facile rinvio escatologico o, addirittura, con un magari coerente ma indubbiamente

431 Griffero (1996c; 2000a: 95-147; 2005a).

432 Di qui, crediamo, la possibilità di trovare in Oetinger, con la stessa verosimiglianza con cui a suo tempo Gadamer (1964, 1972) riabilitò la concezione oetingeriana del senso comune nel quadro di una nozione ermeneutica (ametodica) della verità (guidato in ciò però dal pregiudizio della struttura predicativa anche dell'antepredicativo e da un'idea di tradizione forse persino più ontologizzata di quella riscontrabile nel prelato), anche un'apologia dell'estetica – intesa esclusivamente come conoscenza sensibile (per il contesto fondamentali i lavori di Spindler 1984, 1991, 1999) – tutto sommato ben più potente dell'ancora in larga parte intellettualistico progetto coevo di Baumgarten (Griffero 1999b; 1999c: 189-206; 2001a: 156-59, 2001b). A nostro parere, infatti, la psicologia esoterica antispiritualista böhmano-oetingeriana costituisce un capitolo ancora relativamente inesplorato della storia non solo della religione e della filosofia ma anche dell'estetica (in senso lato).

infecondo silenzio. Per chi, in altri termini, col concetto di “corpo spirituale” intende suggerire non solo un doppio movimento (materializzazione dello spirito/spiritualizzazione della materia), ma anche una sorta di mesocosmo che si sottrae, da un lato, a ogni dualismo platonico-cartesiano e, dall’altro, all’apocalittica gioachimita, la cui enfattizzazione, anche laica, del carattere rivoluzionario della terza età (età dello spirito) presuppone, di solito, una radicale smaterializzazione del mondo esterno, e, di conseguenza, un’abdicazione alle proprie responsabilità concrete verso il mondo e verso gli altri.





## BIBLIOGRAFIA

### 1. SIGLARIO

#### a. Franz Xavier von Baader

**L** = *Lettres inédites de Franz von Baader*, ed. par E. Susini, 4 voll., Paris-Wien 1942-67 (la sigla è seguita dal numero del volume e della pagina).

**SW** = *Sämmtliche Werke*, hg. von F. Hoffmann, J. Hamberger u. a., 16 voll., Leipzig 1850-60, ripr. Aalen 1963 (la sigla è seguita dal numero del volume e della pagina);

#### b. Jakob Böhme

Citiamo indicando sempre tra parentesi il titolo latino dell'opera, seguito dai numeri del capitolo e del paragrafo (ma non della pagina), sulla base del *Faksimiledruck*: J. Böhme, *Sämmtliche Schriften*, hg. von W.-E. Peuckert, Stuttgart 1955.

#### c. Johann Michael Hahn

**B** = *Briefe von der ersten Offenbarung Gottes durch die ganze Schöpfung bis an das Ziel aller Dinge, oder das System seiner Gedanken*, hg. von einer Gesellschaft Wahrheitsliebender Freunde, Tübingen 1839<sup>2</sup> (prima ed. 1824, ma scritte a partire dal 1786).

**S** = *Schriften*, 13 voll., hg. von einer Gesellschaft Wahrheitsliebender Freunde, Tübingen 1819 sgg. (nei riferimenti bibliografici il primo numero indica il volume e il secondo la parte del volume e la sua specifica paginazione).

#### d. Philipp Matthäus Hahn

**BP** = *Betrachtungen und Predigten über die sonn- und feiertäglichen Evangelien sowie über die Leidensgeschichte Jesu*, Neudruck Stuttgart 1931;

**E** = *Erbauungsreden über den Brief Pauli an die Kolosser*, Stuttgart 1845;

**HS** = *Hinterlassene Schriften*, hg. von C. U. Hahn, 2 voll., Tübingen 1863;

**KT** = *Die Kornwestheimer Tagebücher 1772-1777*, hg. von M. Brecht und R. F. Paulus, Berlin-New York 1979;

**T** = *Aus den Tagebüchern von Philipp Matthäus Hahn, In Erwartung der Königsherrschaft Christi*, hg. von R. Paulus und G. Schäfer, Metzingen/Württemberg 1989.

#### e. Martin Luther

**WA** = *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 sgg. (la sigla è seguita dal numero del volume e della pagina).

## f. Friedrich Christoph Oetinger

Indichiamo con una sigla le opere di Oetinger più spesso citate (a volte nell'edizione originale, a volte nella riedizione nella raccolta ottocentesca delle opere=SS, e a volte nell'edizione critica disponibile).

**Cur** = *Vorschläge zur allgemählichen Cur der Seelen und des Leibes...*, Frankfurt-Leipzig-Stuttgart s. d. [forse 1743].

**Erd.** = *Emanuel Swedenborg von der Erdkörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern [...] Aus dem Latein übersetzt und mit Reflexionen begleitet von einem der Wissenschaft und Geschmack libet* [cioè F. C. Oetinger], s. l. [Anspach] 1770 [trad. di E. Swedenborg condotta sotto la guida di Oetinger dal pronipote quattordicenne Christoph Friedrich Dertinger; le *Reflexionen*, pp. 191-236, sono riedite con il tit. *Reflexionen über Swedenborgs Buch von der Erdkörpern der Planeten* in SS II 6: 226-59];

**Ged.** = *Gedanken von den zwei Fähigkeiten zu empfinden und zu erkennen und dem daraus zu bestimmenden Unterschiede der Genien*, Frankfurt-Leipzig 1775 (trad. it. a cura di T. Griffiero, *Sentire e conoscere*, Palermo 1999);

**Inq.** = *Inquisitio in sensum communem et rationem...*, (Tübingen 1753), ripr. hg. von H.-G. Gadamer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964;

**Ird.** = *Swedenborgs und anderer irrdische und himmlische Philosophie*, 2 voll., Frankfurt-Leipzig 1765 [ripr. (SS II, 1858) hg. von E. Beyreuther, Stuttgart 1977];

**Leben** = K. C. E. Ehmman, *Friedrich Christoph Oetingers Leben und Briefe, als urkundlicher Kommentar zu dessen Schriften*, Stuttgart 1859;

**Lehr.** = *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, hg. von R. Breymayer -F. Häußermann, Teil 1. Text, Teil 2. Anmerkungen, Berlin-New York 1977;

**Metaph.** = *Die Metaphysic in Connexion mit der Chemie*, hg. von H. I. Oetinger, Schwäbisch Hall s. d. [ma 1770];

**Patr.** = *Entwurf einiger Grundsätze der Gesellschaft von Verbreitung der Patriarchalphysik*, s. l. [Langensalza] 1772;

**Phil.** = *Die Philosophie der Alten wiederkommend in der gülden Zeit*, 2 voll., Frankfurt-Leipzig 1762;

**Selbst.** = *Selbstbiographie. Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten*, hg. von J. Roessle, Metzingen 1961;

**SS** (cui seguono i numeri indicanti la serie, il volume e la pagina) = *Sämtliche Schriften*, hg. von K. Ch. E. Ehmman (I Homiletische Werke, 5 voll.; II Theosophische Werke, 6 voll., Stuttgart 1858-1864);

**Theol.** = *Theologia ex idea vitae deducta* (Frankfurt 1765), hg. von K. Ohly, Teil 1. Text, Teil 2. Anmerkungen, Berlin-New York 1979;

**Wört.** = *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, (Stuttgart 1776; ripr. Hildesheim 1969), hg. von G. Schäfer in Verbindung mit O. Betz, R. Breymayer, E. Gutekunst, U. Hardmeier, R. Pietsch, G. Spindler, Teil 1. Text, Teil 2. Anmerkungen, Berlin-New York 1999.

**g. Paracelso**

**SW** = *Sämtliche Werke*. 1. Abteilung: *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, hg. von K. Sudhoff, voll. 14, München-Berlin 1922-33; 2. Abteilung: *Theologische und religionsphilosophische Schriften*, hg. von W. Mathießen u. K. Goldammer (u. a.), Wiesbaden 1955 sgg., voll. 14 (in corso di pubblicazione);

**W**= *Werke*, bes. von W.-E. Peuckert, voll. 5, Basel-Stuttgart 1965-68.

**h. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.**

**Erl** = *Initia philosophiae universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hg. von H. Fuhrmann, Bonn 1969;

**Plitt** = G. L. Plitt (hg.), *Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 voll., Leipzig 1869-70 (la sigla è seguita del numero del volume e della pagina);

**SW** = *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861 (la sigla è seguita dal numero del volume e della pagina);

**Wa** = *Die Weltalter*. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hg. von M. Schröter, München 1946.

**2. LETTERATURA SECONDARIA**

Aalen L.

1982 *Die "esoterische" Theologie des Grafen von Zinzendorf. Zur Auseinandersetzung mit der Abhandlung von P. Dehghaye: La doctrine ésotérique de Zinzendorf*, Klincksieck, Paris 1969, in Meyer (hg.) 1982: 207-63.

Aa.Vv.

1989 *Philipp Matthäus Hahn*. Ausstellungen des Württ. Landesmuseums Stuttgart und der Städte Ostfildern ecc., Teil 1 Katalog; Teil 2 Aufsätze, Quelle und Schriften zu Philipp Matthäus Hahn, voll. 6 und 7, Stuttgart.

Abbrì F.

1990 *Gli "arcana naturae": filosofia, alchimia e "chimica" nel seicento*, in W. Di Palma-T. Bovi ecc., *Cristina di Svezia. Scienza ed alchimia nella Roma barocca*, Bari, pp. 49-68.

Abel J. F.

1779 *De phaenomenis sympathiae in corpore animali conspicuis dissertatio*, Stuttgart;

1786 *Einleitung in die Seelenlehre*, Stuttgart.

Ackerman R. W.

1962 *The debate of the body and the soul and parochial christianity*, «Speculum», 37.

Agamben G.

1977 *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino.

Agricola G.

1531 *Galerazeya sive revelator secretorum* (1. *De lapide philosophico*, 2. *De arabis elixir*, 3. *De auro potabili*), Köln.

Agrippa von Nettesheim C.

1510 *De occulta philosophia*, in *Opera Omnia*, 2 voll., Lyon 1600, ripr. hg. von R. H. Popkin, Hildesheim-New York 1970 (trad. it. di A. Fidi, introd. di A. Reghini, 2 voll., Roma 1991).

Aland K. (hg.)

1970 *Pietismus und Bibel*, Witten.

[Pseudo] Alberto Magno

1659 *Liber octo capitulorum de lapide philosophico*, in Heilmann (ed.) 1661 IV: 841 sgg.

Aletti J.-N.

1985 *L'argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15, 12-34*, in De Lorenzi (ed.) 1985: 63-81.

Ali Puli

1756 *Centrum naturae concentratum. Oder: ein Tractat von dem wiedergebohrnen Saltz. Insgemein und eigentlich genandt der Weisen Stein*, hg. von O. Helbig, Frankfurt (prima ed. olandese 1694, poi in inglese 1695).

Allo E. B.

1934 *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Paris.

Alsup J. E.

1975 *The post-resurrection stories on the gospel tradition*, Stuttgart.

Altermath F.

1977 *Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor.15, 35-49*, Tübingen.

Althaus P.

1926 *Die letzten Dinge*, Gütersloh;

1958 *Von der Leibhaftigkeit der Seele*, in Michel-Mann (hg.) 1958: 169-79;

1972 *Die Heilslehre des heiligen Gregor von Nazianz*, Münster.

Anonimo

1771 *Die Natur-Lehre der Heiligen Schrift oder Philosophischer Briefwechsel zwischen zwei Freunden*, von Herrn P. L. G. D. G. aus dem Französischen übers., Frankfurt-Leipzig;

1776a *Ob ein Mittelding zwischen Einfach und Zusammengesetzt möglich sei?*, «Schwäbisches Magazin von gelehrten Sachen», 7, pp. 443-53;

1776b *Das Mittelding zwischen Einfach und Zusammengesetzt erwiesen*, ivi, 11, pp. 757-65.

Anthony F.

1610 *Medicinae chymiae, et veri potabilis auri assertio*, Cambridge;

1616 *Apologia veritatis illucescentis pro auro potabile*, London.

Armstrong A. H.

1993 *Tod, Unsterblichkeit, Wiederaufleben und Auferstehung. Eine spätantike Überlegung*, in Hornung-Schabert (hg.) 1993: 178-201.

Arnaldo da Villanova

1602 *Speculum alchimiae...*; trad. it. in Piccolini-Piccolini (a cura di) 1996a: 19-49.

Arnim A. von

1800 *Versuch mit geblendeten Fledermäusen von Jurine*, «Annalen der Physik» 3, pp. 461-64.

Arnold G.

1700 *Das Geheimniß der Göttlichen SOPHIA oder Weißheit*, Leipzig; ripr. Stuttgart 1973, mit einer Einleitung von W. Nigg.

Auberlen C. A.

1847 *Die Theosophie F. C. Oetinger's nach ihrer Grundzügen*, Tübingen.

Audet L.

1971 *Avec quel corps les justes ressuscitent-ils? Analyse de 1Corinthiens 15, 44*, «Studies in religion/Sciences religieuses», 1, pp. 165-77.

Aujoulat N.

1983 *Les avatars de la phantasia dans le Traité des songes de Synésios de Cyrène*,

«Koinomia», VV/2, pp. 156-77;  
 1988 *De la phantasia et du pneuma stoiciens d'après Sextus Empiricus au corps lumineux néoplatonicien (Synésios de Cyrène et Hiérocles d'Alexandrie)*, «Pallas», 34, pp. 123-46.

Bachmann C.

1996 *Die Selbstherrlichkeit Gottes. Studien zur Theologie des Nürnberger Reformators Andreas Osiander*, Neukirchen-Vluyn.

Bacone F.

1620 *Novum organum*, a cura di E. De Mas, Roma-Bari 1992;

1857-74 *The works*, ed. by J. L. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, London, ripr., Stuttgart-Bad Cannstatt 1963.

Bacone R.

1905 sgg. *Opera hactenus inedita*, ed. by A. G. Little and E. Withington, Oxford.

Baden H. J.

1946 *Das Abenteuer der Wahrheit. Platon, Pascal, Winckelmann, Oetinger*, Hamburg.

Bader G.

1993 *Die Abendmahlfeier. Liturgik – Ökonomik – Symbolik*, Tübingen.

Baglivi G.

1700 *De fibra motrice*.

1715 *Opera omnia medico-practica et anatomica*, Antwerpen.

Balduin [Baldewein] C. A.

1673-74 *Aurum superius et inferius aurae superioris et inferioris hermeticum*, in *Miscellanea curiosa sive ephemerides Germanicae Academiae naturae curiosorum*, Leipzig.

Bannach K.

1998 *Anthroposophie und Christentum. Eine systematische Darstellung ihrer Beziehung im Blick auf neuzeitliche Naturerfahrung*, Göttingen.

Barkhoff J.

1995 *Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik*, Stuttgart-Weimar.

Barrett C. K.

1968 *A commentary on the First Epistle to the corinthians*, London;

1985 *The significance of the Adamo-Christ typology for the resurrection of the dead: 1 Co 15, 20-22, 45-49*, in De Lorenzi (ed.) 1985: 99-122.

Barth C. G. (hg.)

1828-32 *Süddeutsche Originalien, Bengel, Oetinger, Flattich. In Fragmenten gezeichnet von ihnen selbst*, I-III, Stuttgart.

Barth K.

1947 *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon-Zürich;

1953<sup>4</sup> *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15*, Zollikon-Zürich.

Basilio Valentino [Johann Tölde?]

1604 *Cocchio trionfale dell'antimonio*, ed. del volgarizzamento settecentesco di C. Baci, a cura di M. Gabriele, Roma 1998.

Bauer J.

1960 *Corpora orbiculata*, «Zeitschrift für katholische Theologie», 82, pp. 333-41.

Bauer K.-A.

1971 *Leiblichkeit das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, Gütersloh.

Baumann H.

1955 *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin.

Baumert N.

1973 *Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von 2Kor 4, 12 – 5, 10*, München.

Baumgardt D.

1927 *Franz von Baader und die philosophische Romantik*, Halle.

Baur F. C.

1835 *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, ripr. Darmstadt 1967.

Bayer H.

1977a *Zur Entwicklung der religiös-mystischen Begriffswelt des Mittelalters*, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 96, 3, pp. 321-47;

1977b *Die empirischen Sprachkategorien von Jacob Böhmes Weltdeutung*, ivi,

96, Sonderheft, pp. 170-201.

Bayer O.

1992 *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen.

Becher J. J.

1669 *Actorum laboratorii chymici Monacensis, seu Physica subterranea libri duo*, Frankfurt.

Bellini L.

1737 *Opuscula aliquot, ad Archibaldum Pitcarnius...*, Leiden.

Bendrath C.

1994 *Eine theologische Sinnbestimmung des Leibes am Beispiel von Jakob Böhmes "Aurora"*, in Großheim (hg.) 1994: 199-220.

Bengel J. A.

1740 *Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi...*, Stuttgart;

1742 *Gnomon Novi Testamenti...*, Tübingen;

1758<sup>2</sup> *Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi...*, Stuttgart.

Benz E.

1934 *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart;

1937 *Der vollkommene Mensch nach J. Böhme*, Stuttgart;

1947 *Swedenborg in Deutschland. F. C. Oetinger und I. Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre E. Swedenborgs*, Frankfurt a. M.;

1953 *J. A. Bengel und die Philosophie des deutschen Idealismus*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 27;

1955a *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden;

1955b *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*, Münschen-Planegg;

1959 *Der Prophet J. Böhme. Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetismus*, Wiesbaden;

1961 *Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte*, in Aa.Vv., *Der Übermensch. Eine Diskussion*, Stuttgart, pp. 19-161;

1967 *Gottfried Arnolds «Geheimnis der göttlichen Sophia» und seine Stellung in der christlichen Sophienlehre*, «Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlicher Vereinigung» 18, pp. 51-82;

1968 *Le sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris;

1970 *Theologie der Elektrizität*, Mainz;

1971a *Der Philosoph von Sans-Souci im Urteil der Theologie und Philosophie*



- seiner Zeit (Oetinger, Tersteegen, Mendelssohn), Mainz;
- 1971b *Einführung in die emblematische Mystik*, in H. Hugo, *Pia desideria Emblematis Elegiis et affectibus SS. Patrum illustrata*, Antwerpen 1624; hg. von E. Benz, Hildesheim-New York;
- 1974 *Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt*. Gesammelte Eranos-Beiträge, Leiden;
- 1977a *Über die Leiblichkeit des Geistigen. Zur Theologie der Leiblichkeit bei J. Böhme*, in S. H. Nasr (ed.), *Mélanges offerts à H. Corbin*, Teheran, pp. 451-518;
- 1977b *Schellings schwäbische Geistesahnen*, in *Schellings Philosophie der Freiheit*, Stuttgart, pp. 75-138;
- 1979 *Die Naturtheologie F. C. Oetingers*, in Faivre-Zimmermann (hg.) 1979: 256-77.

Benzenhöfer U.-Trieb M.

- 1991 *Zu Theophrast von Hohenheims Auslegungen der "Aphorismen" des Hippokrates*, in Telle (hg.) 1991: 27-37.

Berdiaev N.

- 1945 *La doctrine de la Sophia et l'Androgyne. Jacob Boehme et les courants sophiologiques russes*, in J. Boehme, *Mysterium Magnum*, Paris, pp. 29-45.

Berg A.

- 1942 *Die Lehre von der Faser als Form- und Funktionselement des Organismus: die Geschichte des biologisch-medizinischen Grundproblems vom kleinsten Bauelement des Körpers bis zur Begründung der Zellenlehre*, «Virchows Archiv für pathologische Anatomie», 309, pp. 333-460.

Bergen (Schertel) I.

- 1967 *Biblische Thematik und Sprache im Werk des jungen Schiller. Einflüsse des Pietismus*, Diss., Mainz.

Berger J. G.

- 1702 *Physiologia medica sive de natura humana liber bipartitus*, Wittenberg.

Bernus A. von

- 1969 *Alchimia e medicina*, a cura e con una postfazione di S. Andreani, trad. it. di S. Bonarelli, Roma 1998.

Berthelot M.-Ruelle C.-E.

- 1887-88 *Collection des anciens alchimistes grecs*, I-II-III, Paris (ripr. London 1963 e Osnabrück 1967).

Bertin F.

1991 *Corpo spirituale e androginia in Giovanni Scoto Eriugena*, in Faivre-Tristan (a cura di) 1991: 79-172.

Bertsch L.

1990 *Freude am Denken und Wirken. Das Leben des Pfarrers und Mechanikers Philipp Matthäus Hahn*, Metzgingen.

Betz H. D.

1972 *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition*, Tübingen;

1996<sup>4</sup> *Die Güldene Zeit – Apokalyptisch-Eschatologisches Denken bei Fr. Chr. Oetinger*, in Lubahn – Rodenberg (hg.) 1996<sup>4</sup>: 157-70.

Betz O.

1958 *Geistliche Schönheit*, in Michel-Mann (hg.) 1958: 71-86;

1991 *Der Leib als sichtbare Seele*, Stuttgart;

1996 *Vom unerschaffnen Lichte. Die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia in Bad Teinach*, Metzgingen;

1999 *F. C. Oetinger und die Kabbala*, in Wört. II: 1-4;

2002 *Friedrich Christoph Oetinger als Theosoph und das hebräische Erbe im schwäbischen Pietismus*, in Spindler (hg.) 2002: 94-130.

Beuer-Fröhlich M. (hg.)

1933 *Pietismus und Rationalismus*, Leipzig.

Beyreuther E.

1958 *Der «Biblische Realismus» in der schwäbisch-schweizerischen Reich-Gottes-Arbeit um 1800*, in Michel – Mann (hg.) 1958: 121-34;

1977 *Einführung in Oetingers “Swedenborg und Anderer irdische und himmlische Philosophie”*, in SS II 2, ripr., Stuttgart, pp. IX-IL;

1978 *Geschichte des Pietismus*, Stuttgart.

Bianchi M. L.

1987 *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma;

1995 *Introduzione a Paracelso*, Roma-Bari.

Bieder W.

1945 *Auferstehung des Fleisches oder des Leibes? Eine biblisch-theologische und dogmengeschichtliche Studie*, «Theologische Zeitschrift», 1, pp. 105-20.

Biegger K.

1990 *“De invocatione Beatae Mariae Virginis”. Paracelsus und die Marienverehrung*, Stuttgart.

Bieringer R. (ed.)

1996 *The Corinthian correspondence*, Leuven.

Bietenhard H.

1951 *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen.

Bilfinger G. B.

1738 *De radicibus et foliis cichorii disquisitio academica*, in Id., *Elementa physices accedunt eiusdem meditationes mathematico-physicae in commentariis Acad. Scient. Imper. Petropolit. Obviae cum disquisitione de vampyris*, Leipzig 1742, pp. 242-58.

Bissels P.

1956 *Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik*, «Franziskanische Studien», 38, pp. 241-95.

Blaser K.

1975 *Pia desideria dogmatica. Überleitungen zur Verarbeitung pietistischer Ansätze in der Pneumatologie*, in H. Bornkamm-F. Heyer-A. Schindler (hg.), *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen*. M. Schmidt zum 65. Geburtstag, Bielefeld, pp. 98-119.

Blaufuß D.-Niewöhner F. (hg.)

1995 *Gottfried Arnold (1666-1714)*. Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714, Wiesbaden.

Bloom H.

1999 *Visioni profetiche. Angeli, sogni, risurrezioni*, trad. it. di N. Rainò.

Bloom P.

2004 *Il bambino di Cartesio. La psicologia evolutiva spiega che cosa ci rende umani*, trad. it. di A. Tissoni, Milano, 2005.

Blümlein K.

1992 *Naturerfahrung und Welterkenntnis. Der Beitrag des Paracelsus zur Entwicklung des neuzeitlichen, naturwissenschaftlichen Denkens*, Frankfurt a. M.

Blumenthal H. J.

1983 *Some problems about body and soul in later pagan Neoplatonism: do they follow a pattern?*, in H.-D. Blume-F. Mann (hg.), *Platonismus und Christentum*, Festschrift für H. Dörrie, Münster, pp. 75-84;

1993 *Soul and intellect. Studies in Plotinus and Later Platonism*, Great Yarmouth.

Bock E.

1929 *Boten des Geistes. Schwäbische Geistesgeschichte und christliche Zukunft*, Stuttgart 1987<sup>4</sup>.

Bodin J.

1596 *Universae naturae theatrum*, Lyon.

Böhme H.

1995 "Die Krankheiten wandern hin und her, so weit die Welt ist." *Lebenswege des Arztes Paracelsus*, in Zimmermann (hg.) 1995: 67-83.

Boer M. C. de

1988 *The defeath of death. Apocalyptic eschatology in 1Corinthians 15 and Romans 5*, Sheffield.

Boerhaave H.

1708 *Institutiones medicae, in usus annuae exercitationes domesticos*, Leiden;

1726 *Methodus discendi medicinam*, London;

1745 *Elementa chemiae, quae anniversario labore docuit in publicis privatisque scholis H. B.*, 2 voll., Basel.

Børresen K. E.

1969 *Augustin, interprète du dogme de la résurrection*, «*Studia Theologica*», 23, pp. 141-55.

Bohn J.

1686 *Circulus anatomico-physiologicus*, Leipzig.

Boliek L.

1962 *The resurrection of the flesh*, Michigan-Amsterdam.

Boman T.

1965<sup>4</sup> *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen.

Bonheim G.

1992 *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über J. Böhme*, Würzburg.

Bonnet C.

1769 *La palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans...*, Geneve; in Id. *Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, 18 voll., Neuchatel 1779-1783, XV e XVI.

Bono J. J.

1995 *The word of God and the languages of man. Interpreting nature in early modern science and medicine*, vol. 1, Ficino to Descartes, Madison-London.

Borelli G. A.

1680-81 *De motu animalium*, Roma.

Borges, J. L.

1974 *Funes, o della memoria*, in Id., *Finzioni (La biblioteca di Babele)*, trad. it. di F. Lucentini, introd. di D. Porzio con un saggio di M. Blanchot, Torino, pp. 85-92.

Bornkamm H.

1925 *Luther und Böhme*, Bonn;

1961 *Paracelsus*, in *Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte*, Göttingen, pp. 162-77.

Bourignon A.

1679 *Le nouveau ciel et la nouvelle terre...*, premier Partie (ed. P. Poiret), Amsterdam.

Bousset W.

1901 *Die Himmelsreise der Seele*, Sonderausgabe, Darmstadt 1960;

1967 *Kyrios Christos. Geschichte des Christusblaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen.

Boyle R.

1661 *Sceptical chymist*, Oxford 1680<sup>2</sup>;

1772 *The works*, ed. by T. Birch, London, ripr. Hildesheim 1965;

1979 *Selected philosophical papers*, ed. by M. A. Stewart, Manchester.

Brandenburger E.

1962 *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5, 12-21 (I. Cor 15)*, Neukirchen;

1968 *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen-Vluyn;

1986 *Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos*, in W. Strolz (hg.), *Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte*, Freiburg – Basel – Wien, pp. 182-223.

Braun H.

1967<sup>2</sup> *Das "Stirb und Werde" in der Antike und im Neuen Testament*, in Id., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen, pp. 136-58.

## Brecht M.

- 1970 *Johann Albrecht Bengel und der schwäbische Biblizismus*, in Aland (hg.) 1970: 193-218;  
 1973-74a *Bibelmystik. J. A. Bengels Verhältnis zur Schrift und zur Mystik*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 73/74, pp. 4-21;  
 1973-74b *Johann Albrecht Bengels Lehre vom Blut Jesu Christi*, ivi, pp. 22-46;  
 1977 *Philipp Matthäus Hahn und der Pietismus im mittleren Neckarraum*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 77, pp. 101-31;  
 1982 *Friedrich Christoph Oetinger 1702-1782*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 82, pp. 237-53;  
 1995 *Philipp Matthäus Hahn 1989/1990. Wissenschaftliche Bilanz eines Jubiläums*, «Pietismus und Neuzeit», 21, pp. 164-77.

## Breger H.

- 1984 *'Elias Artista' – A precursor of the Messiah in natural science*, in E. Mendelsohn-H. Nowotny (ed.), *Nineteen eighty-four: science between utopia and dystopia*, Dordrecht-Boston-Lancaster, pp. 49-72.

## Bregman J. A.

- 1974 *Synesius of Cyrene: A case study in the conversion of the greco-roman aristocracy*, Diss., Yale Un.

## Breidbach O. (hg.)

- 1997 *Natur der Ästhetik – Ästhetik der Natur*, Wien-New York.

## Brenn W.

- 1981 *Hermetik, geschichtliche Erfahrung, Allegorie. Die konstitutive Funktion von Goethes hermetisch beeinflusster Naturphilosophie für die allegorische Struktur des Faust II*, Frankfurt a. M.

## Brey Mayer R.

- 1976 *Zu F. C. Oetingers emblematischer Musiktheorie*, «Blätter für die württembergische Kirchengeschichte», 76, pp. 130-75;  
 1978 *Theologia emblematica. Zu F. C. Oetingers Theologia Emblematica und deren niederländischen Wurzeln*, in J.v.d. Berg und J.P.v. Dooren (hg.), *Pietismus und Reveil*, Leiden, pp. 253-81;  
 1980-81 *Neue Impulse zur Erforschung Philipp Matthäus Hahns, Oetingers und Schellings*, «Blätter für die württembergische Kirchengeschichte», 80-81, pp. 299-316;  
 1982a *Ein unbekannter Gegner Gotthold Ephraim Lessings: der ehemalige Frankfurter Konzertdirektor Johann Daniel Müller aus Wissenbach/Nassau (1716 bis nach 1785). Alchemist im Umkreis Goethes, Kabbalist, separatistischer Chiliast, Freund der Illuminaten von Avignon ("Elias/Elias Artista")*,

- in D. Meyer (hg.), *Pietismus – Herrnhutertum – Erweckungsbewegung*. Festschrift für E. Beyreuther, Köln, pp. 109-45;
- 1982b *Zu Problemen der historisch-kritischen Oetinger-Edition. Eine Antwort an Erich Beyreuther*, «Blätter für die württembergische Kirchengeschichte», 82, pp. 349-57;
- 1995 “*Elias Artista*”: *Johann Daniel Müller aus Wissenbach/Nassau, ein kritischer Freund Swedenborgs, und seine Wirkung auf die schwäbischen Pietisten F. C. Oetinger und P. M. Hahn*, in W. Kühlmann (hg.), *Literatur und Kultur im deutschen Südwesten zwischen Renaissance und Aufklärung*, W. E. Schäfer zum 65. Geburtstag gewidmet, Amsterdam-Atlanta, pp. 329-71;
- 1997 *F. C. Oetingers Theologia Emblematica und die Lehrtafel der Prinzessin Antonia von Württemberg*, in *Lehr*. I: 1-20;
- 1999 *F. C. Oetinger und die Emblematik*, in *Wört*. II: 42-70;
- 2001 *Im Spannungsfeld zwischen Spinoza und Thomasius bei Zinzendorf: Emanuel Wollers Stammbucheintrag für F. C. Oetinger, Herrnhut, 27. April 1730*, in R. Caron-J. Godwin, W. J. Hanegraaff & J.-L. Vieillard-Baron (ed.), *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à A. Faivre*, Leuven, pp. 217-31;
- 2002 “*Die Güldene Zeit*” – *Oetinger, Dekan in Herrenberg, als Magus des Südens*, in Spindler (hg.) 2002: 9-32;
- 2005 *Oetingers geheime Fehde mit Christian Thomasius*, in Holtz-Betsch-Zwink (hg.) 2005: 252-83.

Bricaud J.

1927 *Les Illuminés d'Avignon; étude sur Dom Pernety et son groupe*, Paris.

Brier B.

1981 *Ancient egyptian magic*, New York.

Broek R. van den

1981 *The creation of Adam's psychic body in the Apocryphon of John*, in R. van den Broek-M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in gnosticism and hellenistic religions*, presented to G. Quispel on the occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday, Leiden, pp. 38-57.

Brown J.

1780 *Elementa medicinae*, Edinburgh.

Brown S.

1990 *Leibniz and More's cabbalistic circle*, in S. Hutton (ed.), *Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies*, with a biography and bibliography by R. Crocker, Dordrecht-Boston-London, pp. 77-96;

1998 *Some occult influences on Leibniz's monadology*, in A. Coudert-R. H.

- Popkin-G. M. Weiner (ed.), *Leibniz, mysticism and religion*, Dordrecht-Boston-London, pp. 1-21.
- Brown T.  
1974 *From mechanism to vitalism in eighteenth-century english physiology*, «Journal of the history of biology», 7, pp. 179-216.
- Browne T.  
1968 *Selected writings*, ed. by G. Keynes, London.
- Brun J.  
1987 *Force et matière. La spiritualité newtonienne et leibnizienne*, in Corbin-Vieillard-Baron (ed.) 1987: 13-28.
- Bruns P.  
1995 *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, Louvain.
- Bucher T. G.  
1974 *Die logische Argumentation in 1. Korinther 15, 12-20*, «Biblica», 55, pp. 465-86;  
1983 *Überlegungen zur Logik im Zusammenhang mit 1Kor 15, 12-20*, «Linguistica biblica», 53, pp. 70-98.
- Buckwalter H. D.  
1996 *The character and purpose of Luke's christology*, Cambridge.
- Bünker M.  
1984 *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, Göttingen.
- Buess H.  
1942 *Zur Entwicklung der Irritabilitätslehre*, in *Festschrift für J. Brodbeck-Sandreuter zu seinem 60. Geburtstag*, Basel, pp. 299-333.
- Buitkamp J.  
1965 *Die Auferstehungsvorstellungen in de Qumrantexten und ihr alttestamentlicher, apokryphischer, pseudepigraphischer und rabbinischer Hintergrund*, Groningen.
- Bultmann R.  
1958<sup>3</sup> *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen;  
1964<sup>5</sup> *Glauben und Verstehen. Ges. Aufsätze*, vol. I, Tübingen.



Bunners M.

1961 *Die Abendmahlsschriften und das medizinisch naturphilosophische Werk des Paracelsus*, Diss., Berlin.

Burckhardt T.

1981 *Alchimia. Significato e visione del mondo* (1960), a cura di F. Bruno, Milano.

Burdinski J.

1984 *Ein verborgenes Kleinod – die kabbalistische Lehrtafel. Dreifaltigkeitskirche in Bad Teinach*, in Keil (hg.) 1984: 19-24.

Burger H. O.

1951 *Die Gedankenwelt der grossen Schwaben*, Tübingen-Stuttgart.

Burk J. C. F.

1832<sup>2</sup> *Dr. Johann Albrecht Bengel's Leben und Wirken meist nach handschriftlichen Materialien bearbeitet*, Stuttgart.

Bussagli, M.

1991 *Storia degli angeli. Racconto di immagini e idee*, Milano.

Bynum C. W.

1995 *The resurrection of the body in western christianity, 200-1336*, New York.

Cacciari M.

1986 *L'Angelo necessario*, Milano.

Carchia G.

1981 *Eстетica ed erotica. Saggio sull'immaginazione*, Milano.

Cardano G.

1580 *De subtilitate libri XXI*, London.

Carnley P.

1987 *The structure of resurrection belief*, Oxford.

Carrez M.

1964 *De la souffrance à la gloire. De la DOXA dans la pensée paulinienne*, Neuchâtel-Paris.

Casadio G.

1993 *Gnostische Wege zur Unsterblichkeit*, in Hornung-Schabert (hg.) 1993: 203-54.

Cavallin H. C.

1974 *Life after death. Paul's argument for the resurrection of the dead in 1Cor 15*, Lund.

Charles R. H. (ed.)

1900 *The Ascension of Isaiah*, London.

Christie J. R. R.

1998 *The paracelsian body*, in Grell (ed.) 1998: 269-91.

Clark E.

1992 *The origenist controversy: the cultural construction of an early christian debate*, Princeton.

Clark G.

1998 *Bodies and blood. Late Antique debate on martyrdom, virginity and resurrection*, in D. Montserrat (ed.), *Changing bodies, changing meanings. Studies on the human body in antiquity*, London-New York, pp. 99-115.

Clarke E.

1968 *The doctrine of the hollow nerve in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries*, in L. G. Stevenson-R. Multhauf (ed.), *Medicine, science and culture*, Baltimore.

Clausberg K.

1997 *Schillernde Blasen der Phantasie aus reiner Wissenschaft – Fechners erheiternde Anatomie der Engel*, in Breidbach (hg.) 1997: 189-94.

Clavier H.

1956 *Brèves remarques sur la notion de soma pneumatikon*, in *The Background of the NT and its Eschatology*. In honour of Ch. H. Dodd, Cambridge, pp. 342-62.

Cleyer A. (hg.)

1682 [Vam Xó Hó (Wang Shu-Ho ecc.)], *Specimen medicinae sinicae, sive opuscula medica ad mentem sinensium...*, übers. von M. Boim, Frankfurt a. M.

Clüver D.

1700 *Nova crisis temporum oder curiöser philosophischer Zeit-Vertreiber...*, Hamburg;

1701 *Nova crisis temporum oder curiöser philosophischer Welt-Mercurius, I-II*, Hamburg;

1703 *Nova crisis temporum oder curiöser philosophischer Zeit-Vertreiber*, Hamburg;

- 1707 *Disquisitiones philosophicae, oder: historische Anmerckungen uber die nützlichsten Sachen der Welt*, Hamburg;
- 1712 *Philosophia divina Clüveri. Oder au,führlicher Bericht von denen neuen Erfindungen und Demonstrationibus mensuram infiniti betreffend... publi-ciret von A. E. [Euxodus]*, Leipzig (prima ed. Hamburg 1692)
- Cohen M. S.  
1985 *The Shi'ur Qomah. Texts and recensions*, Tübingen.
- Colonne F. M. P.  
1731 *Les principes de la nature ou de la génération des choses*, Paris.
- Conzelmann H.  
1967 *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München;  
1981<sup>12</sup> *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen.
- Cook J.  
1730 *An anatomical and mechanical essay on the whol animal oeconomy...*, 2 voll., London.
- Corbin H.  
1958 *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris;  
1964 *Storia della filosofia islamica*, trad. it. di V. Calasso e R. Donatoni, Milano 1991;  
1965 *Herméneutique spirituelle comparée (I. Swedenborg – II. Gnose ismaélienne)*, «Eranos Jahrbuch», Das menschliche Drama in der Welt der Ideen, pp. 71-176;  
1979 *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, trad. it. di G. Bemporad, Milano 1986.
- Corbin S.-Vieillard-Baron J.-L. (ed.)  
1987 *La matière spirituelle*, «Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem», 13.
- Cornélis H.  
1959 *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 43, pp. 32-80, 201-47.
- Coudert A. P.  
1995 *Leibniz and the kabbalah*, Dordrecht.
- Couliano P.  
1984 *Éros et magie a la Renaissance 1484*, préf. de M. Eliade, Paris 1984.

Courth F.

1995 *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien.

Crasta F. M.

1993 *Metafisica e filosofia della natura nella concezione della materia di Emanuel Swedenborg*, in A. Di Meo-S. Tagliagambe (a cura di), *Teorie e filosofie della materia nel Settecento*, Roma, pp. 155-70;

1999 *La filosofia della natura di Emanuel Swedenborg*, Milano.

Craveri M. (a cura di)

1990 *I vangeli apocrifi*, con un saggio di G. Pampaloni, Torino.

Creuz F. C. C. von

1754 *Versuch über die Seele*, 2 Theile, Frankfurt-Leipzig.

Cristiani M.

1968 *La controversia eucaristica nella cultura del secolo XI*, «Studi medievali», 9, pp. 167-233.

Crouzel H.

1980 *La doctrine origénienne du corps réssuscité*, «Bullétin de littérature ecclésiastique», 31, pp. 175-200; 241-66.

Cudworth R.

1678 *The true intellectual system of the universe*, London.

Cullmann O.

1964<sup>3</sup> *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart-Berlin;

1969 *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel-Paris.

Cumont F.

1949 *Lux perpetua*, Paris.

Czepko D.

1633 *Consolatio ad Baronissam Cziganeam Obitum Sororis Plangentem*, in Id., *Geistliche Schriften*, hg. von W. Milch, ripr. Darmstadt 1960.

Daecke S. M.

1985 *Säkulare Welt – sakrale Schöpfung – geistige Materie. Vorüberlegungen zu einer trinitarisch begründeten Praktischen und Systematischen Theologie der Natur*, «Evangelische Theologie», 45, pp. 261-76.

Daems W. F.

- 1992 *Die Melisse. Essentia cordis – die Quintessenz des Herzens*, Arlesheim;  
 1994 *Der chaos-Begriff bei Paracelsus*, in J. Domes-W. E. Gerabek-B.D. Haage-C. Weißer-W. Zimmermann (hg.), *Licht der Natur. Medizin in Fachliteratur und Dichtung*, Festschrift für G. Keil zum 60. Geburtstag, Göppingen, pp. 65-76.

Daems W. F.-Keil G.

- 1987 *Melissentraktat*, in G. Keil-K. Ruh (hg.), *Verfasserlexikon*, Berlin-New York, VI.

Danielou J.

- 1953 *La résurrection des corps chez Gregoire de Nysse*, «Vigiliae Christianae», 7, pp. 154-70;  
 1954 *Terre et paradis chez les Pères de l'Église*, «Eranos Jahrbuch», XXII, Mensch und Erde, hg. von O. Fröbe-Kapteyn, pp. 433-72;  
 1966 *Le traité "Sur les enfants morts prématurément" de Grégoire de Nysse*, «Vigiliae Christianae», 20;  
 1967 *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, in Müller G.-Zeller W. (hg.) 1967: 355-67.

Dautzenberg G.

- 1984 *Seele (naephaesch – psyche) im biblischen Denken sowie das Verhältnis von Unsterblichkeit und Auferstehung*, in Kremer 1984: 186-203.

Davies W.D.

- 1955 *Paul and rabbinic judaism. Some rabbinic elements in pauline theology*, London.

Davisson W.

- 1660 *Commentariorum in sublimis Philosophi et incomparabilis Viri Petri Severini Dani Ideam Medicinae Philosophicae propediem proditorum Prodromus...*, Den Haag.

Deak E.

- 1979 *Apokatastasis. The problem of universal salvation in twentieth century theology*, Diss., Toronto.

Dean-Otting M.

- 1984 *Heavenly journeys. A study of the motif in hellenistic jewish literature*, Frankfurt a. M.

Debus A. G.

- 1964 *The paracelsian aerial niter*, «Isis», 55, pp. 43-61 (anche in Debus 1987 IX:

- 43-61);  
 1965 *The english paracelsians*, London;  
 1973 *A further note on palingenesis*, «Isis», 64, pp. 226-30;  
 1977 *The chemical philosophy. Paracelsian science and medicine in the sixteenth and seventeenth centuries*, 2 voll. (ma con paginazione continua) New York;  
 1984 *Chemistry and the quest for a material spirit of life in the seventeenth century*, in Fattori-Bianchi 1984: 245-63 (anche in Debus 1987 X: 247-63);  
 1987 *Chemistry, alchemy and the new philosophy, 1550-1700. Studies in the history of science and medicine*, London;  
 1988 *Alchemy in an age of reason: the chemical philosophers in early eighteenth-century France*, in Merkel-Debus 1988: 231-50.

Debus A. G. (ed.)

- 1972 *Science, medicine and society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagel*, 2 voll., London.

Debus A. G.-Walton M. T. (ed.)

- 1998 *Reading the book of nature. The other side of the scientific revolution*, Ann Arbor.

De Caro E.

- 2004 *Al di sotto della sensazione. Il corpo "irritabile" nella fisiologia di Francis Glisson*, in Griffero (a cura di) 2004: 116-32.

Deetjen W.-U.

- 1992 "Die Welt kannte ihn nicht." *Philipp Matthäus Hahn (1739-1790) – Schattenriß eines Jahrhundertgenies*, in Hauschild-Neusser-Peters (hg.) 1992: 245-56.

Deghaye P.

- 1969 *La doctrine ésotérique de Zinzendorf (1700-1760)*, Paris;  
 1974 *L'esthétique de Goethe et la mystique de l'homme*, in *Motifs et figures*, Paris, pp. 249-71 (anche in Deghaye 2000: 261-81);  
 1979a *La Philosophie sacrée d'Oetinger*, in *Kabbalistes chrétiens*, «Cahiers de l'Hermétisme», Paris, p. 233-78 (anche in Deghaye 2000: 116-63);  
 1979b *Dieu et la nature dans l'Aurore naissante de Jacob Boehme*, in Faivre-Zimmermann (hg.) 1979: 125-56;  
 1983 *La Théosophie de F.C. Oetinger*, «Les Etudes philosophiques», 2, pp. 147-61;  
 1984 *Realiter und idealiter. Zum Symbolbegriff bei F. C. Oetinger*, «Pietismus und Neuzeit», 10, pp. 66-89;  
 1985 *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris;  
 1986 *La mystique protestante. Oetinger*, in Y. Belaval-D. Bourel (sous la direction

- de), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, pp. 481-510;
- 1987 *La notion de chair spirituelle chez F. C. Oetinger*, in Corbin-Vieillard-Baron 1987: 93-115 (anche in Deghaye 2000: 164-82);
- 1991 *L'uomo virginale secondo Jakob Böhme*, in Faivre-Tristan (a cura di) 1991: 201-60;
- 1994 *Die Natur als Leib Gottes in Jacob Böhmes Theosophie*, in Garewicz-Haas (hg.) 1994: 71-112;
- 2000 *De Paracelse à Thomas Mann. Les avatars de l'hermétisme allemand*, Paris;
- 2002 *Das Wort als Himmel und Hölle. Zum Artikel Rad der Geburt in Oetingers Biblischem und Emblematischen Wörterbuch*, in Spindler (hg.) 2002: 131-67.
- 2005 *Oetinger und Boehme. Von der verborgenen Gottheit bis zum offenbaren Gott*, in Holtz-Betsch-Zwink (hg.) 2005: 183-96.

De Lorenzi L. (ed.)

- 1985 *Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Cor 15)*, Roma.

Denzinger H.

- 1957<sup>31</sup> *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg.

Descartes R.

- 1677 *Tractatus de homine, et de formatione foetus*, mit Anm. von Lud. de la Forge, Amsterdam.

Dessoir M.

- 1902<sup>2</sup> *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin.

Destro A.-Pesce M.

- 1998 *Self, identity, and body in Paul and John*, in A. I. Baumgarten – J. Assmann – G. G. Stroumsa (ed.) 1998: 184-97.

Dierauer W.

- 1986 *Hölderlin und der spekulative Pietismus Württembergs. Gemeinsame Anschauungshorizonte im Werk Oetingers und Hölderlins*, Zürich.

Dietrich E. L.

- 1939 *Der Urmensch als Androgyn*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 58, pp. 297-345.

Dillmann A.

- 1853 *Das christliche Adambuch des Morgenlandes*, Göttingen 1853.

Diodato R.

2004 *Eстетica del corpo virtuale*, in Griffero (a cura di) 2004: 159-71.

Di Pasquale Barbanti M.

1988 *Macrobio. Etica e psicologia nei "Commentarii in Somnium Scipionis"*, Catania;

1998 *Ochema-pneuma e phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania;

2004 *Lo statuto ontologico del primo corpo dell'anima in Proclo. Presupposti storici e coordinate teoriche*, in Griffero T. (a cura di), 2004: 27-48.

Dobbs B. J. T.

1975 *The foundation of Newton's alchemy or the hunting of the green lion*, Cambridge;

1986 *Alchemische Kosmogonie und arianische Theologie bei Isaac Newton*, in Meinel (hg.) 1986: 137-50.

Dobler F.

1958 *Die Tinctura in der Geschichte der Pharmazie. Eine historisch-experimentelle Studie*, «Pharmaceutica Acta Helvetiae», 33, 11/12, pp. 765-96.

Dodds E. R.

1933 «Appendix II. The Astral Body in Neoplatonism», in Proclus, *The Elements of Theology*, a revised text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds, Oxford 1963<sup>2</sup>, pp. 313-21.

Domandl S.

1977 *Der Archeus des Paracelsus und die leibnizsche Monade. Eine Gegenüberstellung*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 31, pp. 428-43, riedito in Domandl 1981: 55-71;

1981 *Von Paracelsus zu Goethe und Wilhelm von Humboldt*, Wien.

Dorn G.

1853 *De naturae luce physica, ex genesi desumpta, iuxta sententiam Theophrasti Paracelsi...tractatus...*, Frankfurt.

Dorner J. A.

1853<sup>2</sup> *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, II, Berlin.

Dossie R.

1759 *Institutes of experimental chemistry: being an essay towards reducing that branch of natural philosophy to a regular system*, London.



Dryssen C.

1925 *Hamann und Oetinger. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Protestantismus*, «Zeitwende», I, 1, pp. 376-96.

Duchesne J. [Quercetanus]

1604 *Ad veritatem Hermeticae medicinae ex Hippocratis veterumque decretis ac therapeusi [...] responsio*, Paris.

Dumont J. P.

1980 *Les a priori philosophiques de l'alchimie classique: J. J. Becher et le matérialisme stoicien*, in M. Jones-Davies (ed.), *La Magie et ses Langages*, Lille, pp. 1-23.

Dunn J. D. G.

1994 *The "body" in Colossians*, in T. E. Schmidt-M. Silva (ed.), *To tell the mystery. Essays on New Testament eschatology in honor of R. H. Gundry*, Journal for the Study of the New Testament, Suppl. series 100, pp. 163-81.

Dupont J.

1949 *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul*, Louvain-Paris.

Edighoffer R.

1999 *La Rose-Croix: de la fabulation à la «tradition» maçonnique*, «Archè/ La table d'émeraude», 22, pp. 102-14.

Eglin R. [Eglinus Iconius o Niger Hapelius]

1612 *Cheiragogia Heliana, de auro philosophico necdum cognito*, Marburg.

Ego A.

1991 *"Animalischer Magnetismus" oder "Aufklärung". Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert*, Würzburg.

Eijk H. C. van

1974 *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, Paris.

Eis G.

1964 *Tiere aus der Phiole*, «Centaurus», 10, pp. 29-34.

Eleazar A. [pseud.]

1735 *Uraltes chymisches Werck...*, 2 voll., Erfurt (Leipzig 1760<sup>2</sup>).

Elert W.

1910 *Rudolf Rocholls Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1910.

Elferink M. A.

1968 *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden.

Elias Artista [Müller J. D.]

1771 *Elias mit dem Buch der ganzen Welt, an die ganze Welt, im Gericht über die Welt...*, s. l.

[Elias Artista Hermetica]

1770 *Das Geheimniß von dem Salz, als dem edelsten Wesen der höchsten Wohltat Gottes in dem Reich der Natur...*, s. l.

Eltester F.-W.

1958 *Eikon im Neuen Testament*, Berlin.

Engelhardt D. von

1985 *Mesmer in der Naturfoschung und Medizin der Romantik*, in Schott (hg.)  
1985: 88-107.

Erastus T. [Liebler]

1571-73 *Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi...*, Basel.

Eriksson A.

1998 *Tradition as rhetorical proof. Pauline argumentation in 1 Corinthians*,  
Stockholm.

Ermete Trismegisto

2001 *Corpus hermeticum*, a cura di V. Schiavone, Milano.

Eschenmayer C. A. von

1816 *Versuch, die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychologischen Gesetzen zu erklären*, Stuttgart.

Escribano-Alberca I.

1987 *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien.

Evola J.

1971 *La tradizione ermetica*, Roma.

Fabian G.

1974 *Beitrag zur Geschichte dels Leib-Seele-Problems. (Lehre von der prästabili-*

*lierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule*, Hildesheim.

Faes de Mottoni B.

1988 *Thomas von Aquin und die Sprache der Engel*, in A. Zimmermann (hg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Berlin-New York, pp. 140-55.

Faivre A.

1973 *L'ésotérisme au XVIII siècle*, Paris;

1976 *Mystique, théosophes et illuminés au siècle des lumières*, Hildesheim-New York;

1979 *Franz von Baader et les philosophes de la nature*, in Faivre-Zimmermann (hg.) 1979: 381-425;

Faivre A.-Tristan F. (a cura di)

1991 *Androgino*, Genova.

Faivre A.-Zimmermann R. C. (hg.)

1979 *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin.

Fankhauser R.

1997 *Des Dichters Sophia. Weiblichkeitsentwürfe im Werk von Novalis*, Köln-Weimar-Wien.

Fantini B.

1997 *Iatrofisica e iatrochimica: la fisica, la chimica ed i modelli dell'organizzazione del vivente*, «Giornale di storia della medicina», n. s. IX, 1, pp. 59-95.

Farina C.

1971 *Die Leiblichkeit der Auferstandenen. Ein Beitrag zur Analyse des paulinischen Gedankenganges in 1 Kor 15, 35-58*, Diss., Würzburg.

Farley J.

1972 *The spontaneous generation controversy*, «Journal of History of Biology», 5, pp. 95-125.

Fattori M.-Bianchi M. (a cura di)

1984 *Spiritus*. Atti del IV Colloquio Internazionale, Roma.

Faulenbach H.

1973 *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des*

*Johannes Coccejus*, Neukirchen-Vluyn.

Fechner G. T.

1825 (pseudonimo Dr. Mises) *Vergleichende Anatomie der Engel. Eine Skizze*, in Breidbach (hg.) 1997: 196-219.

Feher M. – Naddaff R. – Tazi N. (ed.)

1989 *Fragments for a history of the human body*, 3 voll., New York.

Feldt H.

1985 *Vorstellungen von physikalischer und psychischer Energie zur Zeit Mesmers*, in Schott (hg.) 1985: 31-43.

Fenger A.-L.

1982 *Tod und Auferstehung des Menschen nach Ambrosius "De excessu fratris II"*, in *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum*. Gedenkschrift für A. Stüber, «Jahrbuch für Antike und Christentum», Ergänzungsband 9, Münster (Westfalen), pp. 129-39.

Fernel J. F.

1550 *De abditis rerum causis*, Venezia;

1554 *Universa medica*, Utrecht.

Ferraris M.

1997 *Cristo è veramente risorto? L'estetica come filosofia prima*, «Rivista di estetica», XXXVII, n.s., 4, pp. 169-77.

Ferrarius [Ferrari]

1561 *Thesaurus Philosophie...*, trad. it. in Piccolini-Piccolini (a cura di) 1996: 69-83.

Festugière A. J.

1959 *De la "doctrine" origéniste des corps glorieux sphéroïdes*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 43, pp. 81-86.

Feuerbach L.

1847 *Geschichte der Neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. Schlußbemerkungen zur Philosophie Descartes*, in Id., *Sämtliche Werke*, hg. von W. Bolin/F. Jodl, NE, Stuttgart-Bad Cannstatt 1959, III.

Feuillet A.

1956 *La demeure céleste et la destinée des Chrétiens. Exégèse de II Cor. V, 1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne*,

«Recherches de sciences religieuses», 44, pp. 161-92, 360-402.

Ficino M.

1480-89 *Sulla vita*, a cura di A. Tarabochia Canavero, pres. di G. Santinello, Milano 1995.

Finamore J. F.

1985 *Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul*, Chico (Cal.);

1993 *Iamblichus on light and the transparent*, in H. J. Blumenthal – E. G. Clark (ed.), *The divine Iamblichus. Philosopher and man of gods*, London, pp. 55-64.

Finkelstein L.

1938 *The Pharisees. The sociological background of their faith*, Philadelphia.

Fischer U.

1978 *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, Berlin.

Flamel N.

1612 *Figures hieroglyphiques, comme il les a mises en la quatrième arche du Cimetière des Innocents de Paris, qu'il a basti, expliquées par luy mesme*, Paris.

Fludd R.

1623 *Anatomiae amphitheatrum*, Frankfurt;

1659 *Mosaicall philosophy: grounded upon the essential truth or eternal sapience*, London.

Fontana F.

1781 *Traité sur le vénéin de la vipere...*, 2 voll., Firenze.

Fontenelle B. Le Bovier de

1711 *Sur une vegetation singuliere*, anonimo in *Histoire de l'Academie Royale des Sciences. Année 1709. Avec le memoires de mathematique & de physique, pour la même année*, Amsterdam, pp. 53-55.

Forbes R. J.

1948 *Short history of the art of distillation from the beginnings up to the death of Cellier Blumental*, Leiden.

Force J. E.-Popkin R. H. (ed.)

1994 *The books of nature and scripture: recent essays on natural philosophy, the*

*ology, and biblical criticism in the Netherlands of Spinoza's time and the British Isles of Newton's time*, Dordrecht-Boston-London.

Fossum J.

1985 *The name of God and the angel of the Lord*, Tübingen;

1996 *The adorable Adam of the mystics and the rebuttals of the rabbis*, in H. Cancik-H. Lichtenberger-P. Schäfer (hg.), *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Band I, Judentum (hg. von P. Schäfer), Tübingen, pp. 529-39.

Franckenberg von A.

1730 *Gründlicher und wahrhafter Bericht von dem Leben und Abscheid... Jacob Böhmens*, in Böhme (hg. Peuckert X: 1-31).

Frankenmölle H.

1998 *Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte*, Bodenheim.

Freudenthal G.

1990 *The problem of cohesion between alchemy and natural philosophy: from unctuous moisture to phlogiston*, in Martels (ed.) 1990: 107-16.

Frick K. R. H.

1973 *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Graz.

Fritz F.

1937 *Jakob Jakob Friederich (1759-1827): Ein Kapitel vom Glauben an einen Bergungsort und an das Tausendjährige Reich*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 41, pp. 140-94.

Fuchs E.

1965 *Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament. (Ges. Aufsätze III)* Tübingen.

Fullenwider H. F.

1975a *F. C. Oetinger, Theophil Friedrich Oetinger und die Spätrosenkreuzer*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 75, pp. 51-60;

1975b *F. C. Oetinger. Wirkungen auf Literatur und Philosophie seiner Zeit*, Göttingen.

Funkenstein A.

1986 *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, trad. it. di

- A. Serafini, Torino 1996;  
 1988 *The body of God in 17th century theology and science*, in R. Popkin (ed.), *Millenarianism and messianism in english literature and thought 1650-1800*, Leiden-New York ecc., pp. 149-75.
- Gadamer H.-G.  
 1964 *Vorwort*, in [Oetinger] *Inq.* V-XXVIII;  
 1972 *Oetinger als Philosoph*, in Id., *Kleine Schriften*, III, *Idee und Sprache, Platon Husserl Heidegger*, Tübingen, pp. 89-100.
- Gaffarel J.  
 1629 *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique de Persans, horoscope des patriarches et lecture des estoilles*, Paris.
- Gaier U.  
 1984 *Nachwirkungen Oetingers in Goethes "Faust"*, «Pietismus und Neuzeit», 10, pp. 90-123;  
 2002 "*Oetinger, der Lehrer einer Welt*", in Spindler (hg.) 2002: 203-29.
- Gaith J.  
 1953 *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris.
- Ganoczy A.  
 1982 *Theologie der Natur*, Zürich-Einsiedeln-Köln.
- Ganzenmüller W.  
 1942 *Alchemie und Religion im Mittelalter*, «Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters», 5, pp. 329-46.
- Garewicz J.-Haas A. M. (hg.)  
 1994 *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*, Wiesbaden.
- Gause U.  
 1993 *Paracelsus (1493-1541). Genese und Entfaltung seiner frühen Theologie*, Tübingen.
- Geerk F. (hg.)  
 1992 *Paracelsus – Arzt unserer Zeit. Leben, Werk und Wirkungsgeschichte des Theophrastus von Hohenheim*, Zürich.
- Geiger M.  
 1963 *Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich*

*Jung-Stillings und Erweckungstheologie*, Zürich.

Geiges R.

1934-36 *Die Auseinandersetzung zwischen Chr. Fr. Oetinger und Zinzendorf. Zur Geschichte des württ. Pietismus im 18. Jahrhundert*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 38, pp. 131-48; 40, pp. 107-35.

Gerken A.

1973 *Theologie der Eucharistie*, München.

Gerlich F.

1920 *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich*, München.

Getz F.

1997 *Roger Bacon and medicine: the paradox of the forbidden fruit and the secrets of long life*, in Hackett (ed.) 1997: 337-64.

Geyer-Kordes J.

1985 *Die Nachtseite der Naturwissenschaft: die "okkulte" Vorgeschichte zu Franz Anton Mesmer*, in Schott (hg.) 1985: 13-30;

1990 *Georg Ernst Stahl's radical Pietist medicine and its influence on the German Enlightenment*, in A. Cunningham-R. French (ed.), *The medical enlightenment of the eighteenth century*, Cambridge-New York ecc., pp. 67-87.

Giamblico

1984 *I misteri egiziani. Abammone. Lettera a Porfirio*, a cura di A. R. Sodano, Milano.

Giannoli G. I.

2004 *Materia eterea*, in Griffiero (a cura di) 2004: 172-88.

Gichtel J. G.

1696 *Eine kurze Eröffnung und Anweisung der dreyen Principien und Welten im Menschen, in unterschiedliche Figuren vorgestellt...*, neue Auflage, Berlin und Leipzig 1779;

1722<sup>3</sup> *Theosophia Practica... Leiden*

Gilly C.

1994 *Adam Haslmayr, der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Amsterdam;

1998 "Theophrastia sancta" – *Paracelsianism as a religion, in conflict with the established churches*, in Grell (ed.) 1998: 151-85.



Glanvill J.

1661 *The vanity of dogmatizing*, ripr. New York 1931.

Glisson F.

1659 *Anatomia hepatis [...] subjiciuntur nonnulla de lymphae-ductibus nuper repertis* (1654), Amsterdam;

1677 *Tractatus de ventriculo et intestinis. Cui praemittitur alius, de partibus continentibus in genere; et in specie, de iis abdominis*, London.

Gmelin E.

1787 *Über den thierischen Magnetismus*. Zweytes Stück, Tübingen.

1789 *Neue Untersuchungen über den thierischen Magnetismus*, Tübingen.

Goede C. F.

1741 *Tentamen demonstrationis mathematicae qua existentiam corporum angeli - corum probat*, Frankfurt, ried. «Rivista di estetica» XXXVIII, n.s., 9 (3/1998), pp. 51-70.

Goldammer K.

1953 *Paracelsus. Natur und Offenbarung*, Hannover-Kirchrode;

1972 *Paracelsus, Osiander and theological paracelsism in the middle of the 16<sup>th</sup> century. Some remarks concerning a paracelsian pseudepigraphon on the ten commandments*, in Debus (ed.) 1972: 105-20;

1980 *Paracelsus in der deutschen Romantik. Eine Untersuchung zur Geschichte der Paracelsus-Rezeption und zu geistesgeschichtlichen Hintergründen der Romantik. Mit einem Anhang über die Entstehung und Entwicklung der Elementargeister-Vorstellungen seit dem Mittelalter*, Wien;

1986 *Paracelsus in neuen Horizonten. Gesammelte Aufsätze*, Wien;

1991 *Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance. Mit Beiträgen zum Magie-Verständnis des Paracelsus*, Stuttgart.

Goldish M.

1994 *Newton on kabbalah*, in Force-Popkin (ed.) 1994: 89-103.

Goltz D.

1970 *Zu Begriffsgeschichte und Bedeutungswandel von vis und virtus im Paracelsistenstreit*, «Medizinhistorisches Journal» 5, pp. 169-200.

Goppelt L.

1939 *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh;

1962 *Die apostolische und nachapostolische Zeit. Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, hg. von K. D. Schmidt e E. Wolf, I, Göttingen.

Gorceix B.

1979a *La «Renaissance» de Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782)*, «Etudes germaniques», 34, 1, pp. 66-68;

1979b *Natur und Mystik im 17. Jahrhundert: Daniel Czepko und Catharina Regina von Greiffenberg*, in Faivre-Zimmermann (hg.) 1979: 212-26.

Gragnotati M.

2005 *Experiencing the afterlife. Soul and body in Dante and medieval culture*, Notre Dame (Indiana).

Gratarolo G.

1561 *Verae alchemiae artisque metallicae doctrina certusque modus*, Basel.

Gray R. D.

1952 *Goethe, the alchemist. A study of alchemical symbolism in Goethe's literary and scientific works*, Cambridge.

Greenaway F.

1970 *Boerhaave's influence on some 18<sup>th</sup> century chemists*, in Lindeboom (ed.) 1970: 102-13.

Gregory T.

1961 *Escatologia e aristotelismo nella scolastica medievale*, «Giornale critico della filosofia italiana», 40, pp. 163-74;

1977 *L'eschatologie de Jean Scot*, in R. Roques (ed.), *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, pp. 377-92.

Grell O. P.

1998 *The acceptable face of Paracelsianism: the legacy of Idea medicinae and the introduction of paracelsianism into early modern Denmark*, in Grell (ed.) 1998: 245-67.

Grell O. P. (ed.)

1998 *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*, Leiden-Boston-Köln.

Grelot P.

1958 *L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch*, «Revue de Qumran», 1, pp. 112-31.

Greschat M.

1977 *Die "Hoffnung besserer Zeiten" für die Kirche*, in Greschat (hg.) 1977.

- Greschat M. (hg.)  
 1977 *Zur neueren Pietismusforschung*, Darmstadt;  
 1982 *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart.
- Greshake G.-Kremer J.  
 1986 *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt.
- Griffero T.  
 1994 *Senso e immagine. Simbolo e mito nel primo Schelling*, Milano;  
 1995 *Essentification. Escatologia e Geistlichkeit nello Schelling intermedio*, in G. Carchia e M. Ferraris (a cura di), *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di G. Vattimo*, Milano, pp. 11-33;  
 1996a *Perché l'arte e non, piuttosto, la filosofia? In margine alla prima «estetica» di Schelling*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '95*, Roma-Bari, pp. 119-40;  
 1996b *L'estetica di Schelling*, Roma-Bari;  
 1996c *Cognitio centralis. L'Im-Geiste-Sein tra estetica ed ermetismo (Schelling, Oetinger, van Helmont)*, «Rivista di estetica», XXXVI, n.s., 3, pp. 151-94;  
 1997a "Die Geisterwelt ist nicht verschlossen". *Kant e Oetinger giudici di Swedenborg*, «Rivista di estetica», XXXVII, n. s., 5, pp. 163-234;  
 1997b trad. e cura di Oetinger, *Swedenborghiana*, «Rivista di estetica», XXXVII, n. s., 6, pp. 3-25 (nota di T.G. p. 25);  
 1998 *Il paradiso dei "sensi"*. *Geistlichkeit e millenarismo estetico*, in Annali AISE 1998: *Un nuovo corso per l'estetica nel dibattito internazionale*, Torino, pp. 209-18;  
 1999a *Sensorium Dei. Variazioni sul tema della spazialità divina (Schelling, Oetinger, Newton, Leibniz/Clarke, More/Descartes)*, «Rivista di estetica», IXL, n. s., 10, pp. 69-107;  
 1999b *Presentazione. L'«estetica» teosofica di F. C. Oetinger*, in F. C. Oetinger, *Pensieri sul sentire e sul conoscere*, trad. it. e cura di T. Griffero, *Aesthetica Preprint*, Palermo, pp. 7-43;  
 1999c *I sensi di Adamo. Appunti estetico-teosofici sulla corporeità spirituale*, «Rivista di estetica», IXL, n. s., 12, pp. 119-225;  
 2000a *Oetinger e Schelling. Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Segrate (Milano);  
 2000b *Grund ed Existenz. Classicità e melanconia alla luce della "Teoria dei principi" di Schelling*, in C. Tatasciore (a cura di), *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano, pp. 238-72;  
 2000c *Immagini contagiose. Malattia e cure magnetiche nella philosophia per ignem di Johann Baptist van Helmont*, «Rivista di estetica», XL, n.s. 15 pp. 19-45;  
 2001a *Corpi spirituali*, in M. Ferraris-P. Kobau (a cura di), *L'altra estetica*,

- Torino, pp. 147-205 (con traduzioni di Paracelso, Böhme, Oetinger);
- 2001b *La Tinktur come corpo spirituale: l'estetica teosofica di F. C. Oetinger*, «Rivista di estetica», XLI, n.s. 18, pp. 54-69;
- 2001c *Clef de voûte et chef-d'œuvre. Esthétique et philosophie de l'art dans le Système de l'idéalisme transcendantal*, in A. Roux-M. Vetö (ed.), Paris, pp. 153-74;
- 2003 *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Firenze;
- 2004a "Wie die Alten sagen...". *Bemerkungen zum Verhältnis von Schelling zu Oetinger*, in R. Adolphi-J. Jantzen (hg.), *Das Antike Denken in der Philosophie Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 497-519;
- 2004b *Introduzione. Sottile, spirituale, forse virtuale. — Uguale eppure diverso. Il «corpo spirituale»: problemi ontologici e identitari*, in "Corpi virtuali" (a cura di T. Griffiero), «Rivista di estetica», XLI, n. s., 27, rispettivamente pp. 13-26 e pp. 49-115;
- 2005a *Zentralerkenntnis*, in Ritter e a. (hg.) 1971 sgg., 12: 1291-92;
- 2005b *Figuren, Symbolik und Emblematik in Oetingers „signatura rerum“*, in Holtz – Betsch – Zwink (hg.) 2005, pp. 231-49.

Griffiero T. (a cura di)

- 2004 *Corpi virtuali*, «Rivista di estetica», XLIV, n.s., 27.

Grmek M. D.

- 1970 *La notion de fibre vivante chez les médecins de l'école iatrophysique*, «Clio medica», 5, pp. 297-318.

Groos F.

- 1837 *Der unverwesliche Leib als das Organ des Geistes und Sitz der Seelenstörungen. Eine Anthropologische Rhapsodie*, Heidelberg 1837;
- 1840 *Meine Lehre von der persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode*, Neu bearbeitet, Meinen Kindern gewidmet, Mannheim;
- 1846 *Der zwiefache, der äußere und der innere Mensch. Als zweiter Theil der Schrift: "Kleine Lehre von der persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode"*, Mannheim.

Großheim M. (hg.)

- 1994 *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion*, Berlin.

Grossmann S.

- 1979 *F. C. Oetingers Gottesvorstellung. Versuch einer Analyse seiner Theologie*, Göttingen.

Groth F.

1984 *Die "Wiederbringung aller Dinge" im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts*, Göttingen.

Grunsky H.

1984<sup>2</sup> *Jacob Böhme*, Stuttgart.

Güntert H.

1921 *Von der Sprache der Götter und Geister. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur homerischen und eddischen Göttersprache*, Halle.

Guerlac H.

1953 *John Mayow and the aerial nitre. Studies in the chemistry of John Mayow I*, in *Actes du Septième Congrès International d'Histoire des Sciences*, Jerusalem, pp. 332-49;

1954 *The poets' nitre. Studies in the chemistry of John Mayow II*, «Isis», pp. 243-55.

Güttgemanns E.

1966 *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie*, Göttingen.

Gundel W.-Gundel H.-G.

1966 *Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden.

Gundry-Volf J. M.

1996 *Controlling the bodies. A theological profile of the corinthian sexual ascetics (1Cor 7)*, in Bieringer (ed.) 1996: 519-41.

Gunnoe C. D. jr.

1998 *Erastus and paracelsianism. Theological motifs in Thomas Erastus' rejection of paracelsian natural philosophy*, in Debus-Walton (ed.) 1998: 45-65.

Gutbrod W.

1934 *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart-Berlin.

Gutekunst E.

1988 *"Wer will in diesem Periodo viel bessern?" F. C. Oetinger als Prälat*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 88, pp. 335-68;

2002 *"Spötter, die mich um Ihrer willen für einen Fanatiker ausrufen". Swedenborg und F. C. Oetinger*, in Spindler (hg.) 2002: 168-80.

Gutekunst E. (hg.)

1982 *Zum Himmelreich gelehrt: F. C. Oetinger 1702-1782. Württembergischer Prälat, Theosoph und Naturforscher*, eine Ausstellung von E. Gutekunst und E. Zwink in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart, Stuttgart.

Gwinne M.

1611 *In assertorem chymicae, sed verae medicinae desertorem...*, London.

Haas A. M.

1994 *Sterben und Todesverständnis bei Paracelsus*, in Jütte (hg.) 1994: 132-48.

Habermas J.

1963 *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in Id., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied a. R. und Berlin, pp. 108-61.

Hacker M.

1989 *Anthropologische und kosmologische Ordnungsutopien: Christoph Martin Wielands "Natur der Dinge"*, Würzburg.

Hackett J. (ed.)

1997 *Roger Bacon and the sciences. Commemorative essays*, Leiden-New York-Köln.

Hällström G.

1988 *Carnis resurrectio. The interpretation of a credal formula*, Helsinki.

Häussermann F.

1966-1967 *Pictura Docens. Ein Vorspiel zu Fr. Chr. Oetingers Lehrtafel der Prinzessin Antonia von Württemberg*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 66-67, pp. 65-153;

1968-1969; 1972 *Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemistische Symbolik bei Fr. Chr. Oetinger und deren Analogien bei Jakob Boehme*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 68-69, pp. 207-346; 72, pp. 71-112.

Hafenreffer M.

1613 *Templum Ezechielis...*, Tübingen.

Hale M.

1677 *The primitive origination of mankind*, London.

Hales S.

1763 *Vegetable staticks : or, an account of some statical experiments on the sap in vegetables...*, London 1727.

Haller A. von

1752 *Recensione a R. Whytt (An essay on the vital...*, Edinburgh 1751), «*Relationes de libris novis*», pp. 156-90.

1753 *De partibus corporis humani sensilibus et irritabilibus*, «*Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis*», II, Göttingen, pp. 114-58.

1781 *Grundriß der Physiologie für Vorlesungen*. Nach der vierten latein. mit den Verbess. des Herrn Prof. Wrisberg in Göttingen, verm. Ausg. aufs neue übers., und mit Anm. und dreifachen Verz. versehen von K. F. Uden, 2 Tle., Berlin.

Halleux R.

1979 *Le textes alchimiques. Typologie des sources de moyen âge occidental*, Turnhout.

Hamberger J.

1844 *Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme in einem systematischen Auszuge aus dessen sämmtlichen Schriften dargestellt und mit erläuternden Anmerkungen begleitet*, München;

1857 *Die Verklärung oder Vergeistigung der Leiblichkeit*, in Id. 1863: 99-105;

1857 (hg.) *Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Mystik und Theosophie. Für Freunde des innern Lebens und der tiefern Erkenntnis der göttlichen Dinge*, Stuttgart;

1863 *Christenthum und moderne Cultur. Studien, Kritiken und Charakterbilder*, Erlangen;

1869 *Physica sacra oder der Begriff der himmlischen Leiblichkeit und die aus ihm sich ergebenden Aufschlüsse über die Geheimnisse des Christenthums*, Stuttgart.

Hanegraaff W. J.

1996 *New age religion and western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden-New York-Köln.

Hardmeier U.

1973 *F. C. Oetinger, Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, Einleitung und mit Anmerkungen versehen*, Diss., Heidelberg;

1999 *F. C. Oetingers Kampf gegen "falsche Schriftauslegung"*, in [Oetinger] *Wört.* II: 108-28.

Harnack A. von

1964 *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Darmstadt (Tübingen 1909<sup>4</sup>).

Harris W. H.

1996 *The descent of Christ*, Leiden.

Hartlieb E.

1996 *Natur als Schöpfung. Studien zum Verhältnis von Naturbegriff und Schöpfungsverständnis bei Günter Altner, Sigurd M. Daecke, Hermann Dembowski und Christian Link*, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien.

Harvey E. R.

1975 *The inward wits: psychological theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London.

Harvey W.

1627 *De motu locali animalium* (manoscritto), ed. by G. Whitteridge, Cambridge 1959;

1628 *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Frankfurt a. M.;

1662 *Exercitationes de generatione animalium, quibus accedunt quaedam de partu, de membranis ac humoribus uteri et de conceptione*, Amsterdam.

Haubelt J.

2005 *Václav Prokop Divis und Johann Ludwig Fricker*, in Holtz-Betsch-Zwink (hg.) 2005: 154-64.

Hauck W.-A.

1947 *Das Geheimnis des Lebens. Naturanschauung und Gottesauffassung F. C. Oetingers*, Heidelberg.

Haug R.

1981 *Reich Gottes im Schwabenland. Linien im württembergischen Pietismus*, Metzingen;

1988 *Bengels Theologie der Weltgeschichte*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 88, pp. 324-34.

Hauschild W.-D. – Neusser W. H. – Peters C. (hg.)

1992 *Luthers Wirkung. Festschrift für M. Brecht zum 60. Geburtstag*, Stuttgart.

Heilmann J. J. (ed.)

1661 *Theatrum chemicum*, VI, Argentorati (ripr. Torino 1981).



Heim G.

1937 *The "Aurea Catena Homeri"*, «Ambix», 1, pp. 78-83.

Heinekamp A.-Mettler D. (hg.)

1978 *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*, «Studia Leibnitiana», 7, Wiesbaden.

Heinecke B.

1990 *Wissenschaft und Mystik bei J. B. van Helmont*, Diss., Dresden;

1996 *Wissenschaft und Mystik bei J. B. van Helmont (1579-1644)*, Bern-Berlin, ecc.

Heininger B.

1996 *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Freiburg i. B. ecc.

Heinrichs M.

1979 *E. Swedenborg in Deutschland*, Frankfurt a.M., ecc.

Heinze R.

1971 *Bengel und Oetinger als Vorläufer des deutschen Idealismus*, Münster.

Heinzmann R.

1965 *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes: eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Münster.

Helbig (Helwig) J. O. von

1680 *Introitus in veram atque inauditam physicam*, Heidelberg;

1747 *Sendschreiben O. Hellwig's an P. Alexium Augustiner-Ordens in Wien*, in AA. VV., *Chymisches Lustgärtlein, in welchem die Verborgenheit der Natur und Kunst gepflanzt, daneben die Materie und Weise zum Lapide philosophico zu würcken, entdeckt zu befinden*, Ludwigsburg, pp. 97-100.

[Heliophilus a Percis]

1606 *Nova disquisitio de Helia Artista Theophrasteo: in qua de metallorum transformatione adversus Hagelii et Pererii Jesuitarum opiniones evidenter et solide disseritur*, Marburg.

Helm J.

1996a *Der Umgang mit dem kranken Menschen im Halleschen Pietismus des frühen 18. Jahrhunderts*, «Medizinhistorisches Journal», 31, 1-2, pp. 67-87;

1996b *Die Galenrezeption in Philipp Melanchtons de anima (1540/1552)*, ivi, 3-4, pp. 298-321.

Helmont F.-M. van

1690 *Opuscula philosophica, quibus continentur principia Philosophiae antiquissimae et recentissimae*, Amsterdam.

Helmont J. B. van

1683 *Aufgang der Artzney-Kunst*, übers. und hg. von C. Knorr von Rosenroth, Sulzbach, ripr., hg. von W. Pagel-F. Kemp, 2 voll., München 1971.

Helvetius J. C. A.

1754 *Principia physicomedita in Tyronum medicinae gratiam*, 2 voll., Frankfurt.

Henck H.

2005 *Johann Ludwig Frickers irdische und himmlische Musik. Rechnungen und Reflexionen einer „sich Bilder-machenden Vernunft“*, in Holtz-Betsch-Zwink (hg.) 2005: 129-44.

Henry J.

1989 *The matter of souls: medical theory and theology in seventeenth-century England*, in R. French-A. Wear (ed.), *The medical revolution of the seventeenth century*, Cambridge-New York, ecc., pp. 87-113;

1994 "Pray do not ascribe that notion to me": *God and Newton's gravity*, in Force-Popkin (ed.) 1994: 123-47.

Herder J. G.

1778 *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*, Riga, in Id., *Sämmtliche Werke*, hg. von B. Suphan, Berlin 1892, VIII, pp. 165-235.

Herlitz G.-Kirschner B. (hg.)

1927 *Jüdisches Lexikon*, Berlin.

Hermann K.

1937 *Johann Albrecht Bengel*, Stuttgart.

Herpel O. (hg.)

1923 *F. C. Oetinger. Die heilige Philosophie. Aus Werken, Briefen, Aufzeichnungen ausgewählt und mit einem kritischen Nachwort versehen*, München.

Herrmann C.

1997 *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*, Göttingen.

Herzog J.

1902 *F. C. Oetinger. Ein Lebens- und Charakterbild aus seinen Selbstbekenntnissen und Schriften*, Calw – Stuttgart.

Himmelfarb M.

1993 *Ascent to heaven in jewish and christian apocalypses*, New York-Oxford.

Hirsch E.

1952 *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 voll., Gütersloh.

Höpel I.

1987 *Emblem und Sinnbild. Vom Kunstbuch zum Erbauungsbuch*, Frankfurt a.M.

Hoff H. E.

1964 *Nicolaus of Cusa, van Helmont and Boyle. The first experiment of the renaissance in quantitative biology and medicine*, «Journal of History of Medicine», 19, pp. 99-117.

Hoffmann F.

1695 *Fundamenta medicinae ex principiis naturae mechanicis in usum Philiatorum succincte proposita*, Halle;

1746 *Fundamenta physiologiae*, Halle.

Hoffmann P.

1966 *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster.

Hoheisel K.

1986 *Christus und der philosophische Stein. Alchemie als über- und nichtchristlicher Heilsweg*, in Meinel (hg.) 1986: 61-84.

Holland J. I.

1659 *Opus vegetabile...*, auß dem Niederl. [...] gegeben vom Sohn [ossia „segua-ce“] Sendivogii gen. J. F. H. S. [ossia Johann (Fortitudo) Hartprecht (Starcke)], Amsterdam.

[Holland J. I. e altri]

1716 *Sammlung unterschiedlicher bewährter chymischer Schriften namentlich Joh. Isaaci Hollandi*, neue und verb. Aufl., Wien.

Holleman J.

1996a *Jesus' resurrection as the beginning of the eschatological resurrection*

- (1Cor 15, 20), in Bieringer (ed.) 1996: 653-60.  
 1996b *Resurrection and parousia. A traditio-historical study of Paul's eschatology in 1Corinthians 15*, Leiden-New York-Köln;
- Hollenweger W. J.  
 1971 "Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes". *Zur Arbeit der Abteilung für Weltmission und Evangelisation im Ökumenischen Rat der Kirchen*, «Ökumenische Rundschau», 20, pp. 67-76.
- Holtz S.-Betsch G.-Zwink E. (hg.),  
 2005 *Mathesis, Naturphilosophie und Arkanwissenschaft im Umkreis F. C. Oetingers (1702-1782)*, Stuttgart.
- Hooykaas R.  
 1935 *Die Elementenlehre des Paracelsus*, «Janus», 39, pp. 175-88;  
 1949 *Chemical trichotomy before Paracelsus*, «Archives internationales d'histoire des sciences», 28, pp. 1063-74.
- Hornig G.  
 1984 *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*, in C. Andresen (hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, III, Göttingen, pp. 71-146.
- Hornung E.-Schabert T. (hg.)  
 1993 *Auferstehung und Unsterblichkeit*, München.
- Howe H. M.  
 1965 *A root of van Helmont's tree*, «Isis», 56, 408-19.
- Huffman W. H.  
 1988 *Robert Fludd and the end of the Renaissance*, London-New York.
- Hulin M.  
 1983 *Corps de transmigration et corps de résurrection*, «Eranos Jahrbuch», 52, pp. 347-88.
- Hunter W. B. jr.  
 1950 *The seventeenth century doctrine of plastic nature*, «The Harvard theological review», 43, pp. 197-213.
- Hutin S.  
 1966 *Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge*, Hildesheim.

Idel M.

1990 *Golem. Jewish magical and mystical traditions on the artificial anthropoid*, Albany; trad. it. di A. Salomoni, *Il Golem*, pref. di H. Atlan, Torino 2006.

Ingen F. van

1994 *Die Jungfrau Sophia und die Jungfrau Maria bei Jakob Böhme*, in Garewicz-Haas (hg.) 1994: 147-63.

Ishiguro H.

1986 *Pre-established harmony versus constant conjunction: a reconsideration of the distinction between rationalism and empiricism*, in A. Kenny (ed.), *Rationalism, empiricism, and idealism*, Oxford, pp. 61-85.

Jacob A.

1995 *Henry More's Manual of metaphysics. A transl. of the Enchiridium metaphysicum* (1679) with an introd. and notes, 2 parts, Hildesheim-Zürich-New York.

Jacques-Chaquin N.

1979 *La philosophie de la nature chez Louis-Claude de Saint-Martin*, in Faivre-Zimmermann (hg.) 1979: 314-32.

Jantzen J.

1994 *Physiologische Theorien*, in F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, hg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs und H. Krings, *Ergänzungsband zu Werke Band 5 bis 9*. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 375-668.

Jean Paul

1963-1985 *Sämtliche Werke*. I. Abt. *Werke*. Hg. von N. Miller; II. Abt. *Jugendwerke und vermischte Schriften*. 4 voll., hg. von N. Miller und W. Schmidt-Biggemann, München.

Jenemann H. R.

1980-81 *Philipp Matthäus Hahn und die Verwirklichung arbeitssparender und bequemer Waagen*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 80/81, pp. 142-74.

Jervell J.

1960 *Imago dei. Gen 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen.

Jewett R.

1971 *Paul's anthropological terms. A study of their use in conflict settings*, Leiden.

Joppich G.

1965 *Salus carnis. Eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon*, Münster.

Josten C. H.

1949 *Truth's golden harrow. An unpublished alchemical treatise of Robert Fludd in the Bodleian library*, «Ambix», 3, pp. 91-150.

Journet C.

1955 *Saint Augustin et l'exégèse traditionnelle du "corpus spirituale"*, in *Augustinus Magister. Congrès international augustinien*, Paris 21-24 sept. 1954, 2 voll., Paris.

Jüngel E.

1971 *Tod*, Stuttgart-Berlin.

Jütte R. (hg.)

1994 *Paracelsus heute – im Lichte der Natur*, Heidelberg.

Jung C. G.

1955-56 *Mysterium coniunctionis. Ricerche sulla separazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia*, trad. it. di M. A. Massimello, in Id., *Opere*, Torino 1970 sgg., vol. XIV.

Jung M. H.

1997 *1836 – Wiederkunft Christi oder Beginn des Tausendjährigen Reichs. Zur Eschatologie Johann Albrecht Bengels und seiner Schüler*, «Pietismus und Neuzeit», 23, pp. 131-51.

Jung-Stilling [Jung] J. H.

1808 *Theorie der Geisterkunde [...]*, Nürnberg 1808, ripr. Hildesheim 1979.

Kabisch R.

1889 *Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht*, Göttingen.

Kämmerer E. W.

1971 *Das Leib-Seele-Geist-Problem bei Paracelsus und einigen Autoren des 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden.

- Käsemann E.  
1933 *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*, Tübingen.
- Kantorowicz E. H.  
1957 *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, introd. di A. Boureau, trad. it di G. Rizzoni, Torino 1989.
- Kantzenbach F. W.  
1977 *Ernst Benz – wie ich ihn sehe und verstehe*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 29, pp. 291-304.
- Karrer M.  
1998 *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen.
- Kay S.-Rubin M. (ed.)  
1994 *Framing medieval bodies*, Manchester-New York.
- Kayser W.  
1930 *Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen*, «Euphorion», 31, pp. 521-62.
- Keel O.  
1974 *Die Weisheit "spielt" vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesahääät in Spr 8,30 f.*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 21, pp. 1-66.
- Keil H. (hg.)  
1984 *Steine, Holz und Bilder reden. Entdeckungen in unseren württembergischen Kirchen*, Stuttgart.
- Keinath M.  
2002 "Reden ans Herz" – F. C. Oetinger als Prediger, in Spindler (hg.) 2002: 33-72.
- Keller E. F. A.  
1834 *Daniel Müller, ein merkwürdiger religiöser Schwärmer des achtzehnten Jahrhunderts*, «Zeitschrift für die historische Theologie», 4, 2, pp. 219-303.
- Keller H. E.  
1990 *Homo medietas – homo mediator. Eine Aufstiegs-idee im paracelsischen Zoom*, in C. Brinker-von der Heyde und N. Largier (hg.), *Homo medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom*

*Mittelalter bis in die Neuzeit*. Festschrift für A. M. Haas zum 65. Geburtstag, Bern-Berlin-Frankfurt, ecc., pp. 207-20.

Kellermann U.

1979 *Auferstanden in den Himmel. 2Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Stuttgart.

Kelly J. N. D.

1958 *Early Christian Doctrines*, London.

Kerner J.

1829 *Die Seherin von Prevorst*, in Id., *Werke*, hg. mit Einl. und Anm. von R. Pissin, 6 parti in 2 voll., Hildesheim-New York 1974.

Kessler H.

1985 *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Düsseldorf.

Kieser D. G.

1822 *System des Tellurismus oder thierischen Magnetismus. Ein Handbuch für Naturforscher und Ärzte*, 2 voll., Leipzig.

Kiesewetter K.

1909<sup>2</sup> *Geschichte des neueren Okkultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Karl du Prel*, durchg. und erw. Aufl. besorgt von R. Blum, Leipzig.

King L. S.

1964 *Stahl and Hoffmann: a study in eighteenth century animism*, «Journal of the history of medicine», 19, pp. 118-30.

1978 *The philosophy of medicine. The early eighteenth century*, Cambridge-London.

[Kirchweger A. J.]

1723 *Aurea catena Homeri, oder eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und natürlichen Dingen...*, Frankfurt-Leipzig;

1770 *Liber III. Catenae aureae Homeri de transmutatione metallorum*, erste und ächte Auflage [adattamento dell'ed. del 1726 curato forse da F. C. Oetinger o, per ragioni di censura, dal figlio], Schwäbisch Hall, ripr. Stockholm 1974;

1921 *Annulus Platonis (Aurea catena Homeri) oder physikalisch-chymische Erklärung der Natur nach ihrer Entstehung, Erhaltung und Zerstörung...*, wort- und originaltreu nach der seltenen Rosenkreuzer-Ausg. von 1781, Berlin.



Kissling R. C.

1922 *The Ochema-Pneuma of the Neoplatonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene*, «The American Journal of Philology», 43, pp. 318-30.

Kitschelt L.

1938 *Die frühchristliche Basilika als Darstellung des himmlischen Jerusalem*, München.

Kittel H.

1934 *Die Herrlichkeit Gottes. Studien zu Geschichte und Wesen eines neutestamentlichen Begriffes*, Gießen.

Klein R.

1975 *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, pref. di A. Chastel, trad. it. di R. Federici, Torino.

Klein U.

1996 *Experiment, Spiritus und okkulte Qualitäten in der Philosophie Francis Bacons*, «Philosophia naturalis», 33, pp. 289-315.

Klein W. P.

1992 *Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewußtseins*, Berlin.

Klimkeit H.-J. (hg.)

1978 *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden.

Kluge C. A. F.

1811 *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel*, Berlin.

Knapp B.

1979 *The Prometheus Syndrome*, New York.

Knight D. M.

1970 *The physical sciences and the Romantic Movement*, «History of science», 9, pp. 54-75.

Knoch O.

1964 *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß, des ersten Clemensbriefes*, Bonn.

Knorr von Rosenroth C.

1677-84 *Kabbalah denudata seu doctrina hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica antiquissimae philosophiae barbaricae...*, Sulzbach, ripr. Hildesheim-New York 1974.

Knox W. L.

1938 *Origen's Conception of the Resurrection Body*, «The Journal of Theological Studies», 39, pp. 247-48.

Koch G.

1959 *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen.

Köberle A.

1959 *Das Glaubensvermächtnis der schwäbischen Väter*, Hamburg 1959.

Köster H.-Robinson J.

1971 *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen.

Kohler H.

1987 *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium*, Zürich 1987.

Kondylis P.

1986 *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München.

Kopp H.

1880 *Aurea Catena Homeri*, Braunschweig;

1886 *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, 2 parti, ripr. Hildesheim 1962

Kors J. B.

1922 *La justice primitive et le péché originel, d'après saint Thomas, Kain*.

Koslowski P. (hg.)

1988 *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich-München.

Koyré A.

1929 *La philosophie de J. Boehme*, Paris (1979<sup>3</sup>);

1955 *Mystiques, spirituels et alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, Paris.

Krämer [Institor] H.-Sprenger J.

1486-7 *Malleus maleficarum*, trad. it. di F. Buia, E. Caetani, R. Castelli, V. La Via, E. Perrella, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, introd. di A. Verdiglione, Venezia 1977.

- Krause C. C.  
1775 *Prüfung der Preisschrift des Herrn Le Cat von der Muskelbewegung*, Leipzig.
- Kremer K. (hg.)  
1984 *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, Leiden.
- Kretschmar G.  
1968 *Auferstehung des Fleisches: Leben angesichts des Todes*, in *Festschrift H. Thielicke*, Tübingen, pp. 101-37.
- Krieg M.-Weder H.  
1983 *Leiblichkeit*, Zürich.
- Krüger M.  
1967 *Zur Geschichte der Elixiere, Essenzen und Tinkturen*, Braunschweig.
- Krüger M.  
1996 *Ichgeburt. Origenes und die Entstehung der christlichen Idee der Wiederverkörperung in der Denkbewegung von Pythagoras bis Lessing*, Hildesheim-Zürich-New York.
- Kuck D. W.  
1992 *Judgment and community conflict. Paul's use of apocalyptic judgment language in 1 Corinthians 3:5-4:5*, Leiden-New York-Kopenhagen-Köln.
- Kühlmann W.-Müller-Jahncke W.-D. (hg.)  
1999 *Iliaster. Literatur und Naturkunde in der frühen Neuzeit*. Festgabe für J. Telle zum 60. Geburtstag, Heidelberg.
- Kuhn H.-W.  
1966 *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu*, Göttingen.
- Kunz E.  
1980 *Protestantische Eschatologie von der Reformation bis zur Aufklärung*, Freiburg-Basel-Wien.
- Kunz M. L.  
1981 *Guillaume Postel. Prophet of the restitution of all things. His life and thought*, The Hague-Boston-London.

Kupsch W.

1985 *Bemerkungen zur wissenschaftshistorischen Einordnung F. A. Mesmers*, in Schott (hg.) 1985: 44-50.

Kusukawa S.

1995 *The transformation of natural philosophy. The case of Philip Melanchton*, Cambridge.

Lacombrade C.

1951 *Synésios de Cyrène: Hellène et Chrétien*, Paris.

Lang B.

1975 *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf.

Langen A.

1954 *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen.

Lauster J.

1998 *Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos*, Berlin-New York.

Lavater J. K.

1768-73 *Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Herrn Joh. Georg Zimmermann...*, 3 parti (IV parte, 1778: Nachträge, Berichtigungen und zeitgenössische Urteile), Zürich.

Le Cat C.-N.

1753 *Mémoire...*, n. 2 in *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Academie Royale des sciences et belles-lettres de Prusse, sur le principe de l'action des muscles avec le pieces qui ont concouru*, Berlin, pp. 1-72;

1765 *Traité de l'existence, de la nature et les propriétés du fluide des nerfs, et principalement de son action dans le mouvement musculaire...*, Berlin.

Lechleitner T.

1795 *Anleitung zu einer neuen und verbesserten Philosophie: oder Sammlung über die Kantische Philosophie und das Dalbergische Grundgesetz der Ähnlichkeit in der Natur...*, 2 voll., Augsburg.

Leese K.

1927 *Von J. Böhme zu Schelling. Eine Untersuchung zur Metaphysik des Gottesproblems*, Erfurt.

Lehmann H.

1969 *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20.*

- Jahrhundert*, Stuttgart;
- 1996 *Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge*, hg. von M. Jakubowski-Tiessen und O. Ulbricht, Göttingen.
- Leibniz G. W.  
 1923 sgg. *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. von der Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt [poi Leipzig, indi Berlin].
- Leinkauf T.  
 1993 *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Berlin.
- Leisegang H.  
 1919 *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, vol. 1, Leipzig-Berlin;  
 1924 *Die Gnosis*, Leipzig.
- Le Moyne J.  
 1972 *Les Sadducéens*, Paris.
- Le Pluche N.-A.  
 1732 *Le spectacle de la nature, ou entretienes sur les particularités de l'histoire naturelle, qui ont paru le plus propres à rendre les jeunes-gens curieux, et à leur former l'esprit. Premier partie. Contenant ce qui regard les animaux et les plantes*, Paris.
- Leuba J.-L.  
 1987 *La gloire du corps et les corps de gloire*, in Corbin-Vieillard-Baron (ed.) 1987: 61-78.
- Lewy H.  
 1956 *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, n. éd. par M. Tardieu, Paris 1978.
- Libavius A.  
 1597 *Alchemia*, Frankfurt.
- Liedtke R.  
 1996 *Die Hermetik. Traditionelle Philosophie der Differenz*, Paderborn-München ecc.

- Lietzmann H.  
1949<sup>4</sup> *An die Korinther III*, hg. von W. G. Kümmel, Tübingen.
- Linck G.  
1994 *Innen und Außen oder die chinesische Differenz von Körper, Leib und "Geist"*, in Großheim (hg.) 1994: 169-77.
- Lincoln A. T.  
1981 *Paradise now and paradise not yet*, Cambridge.
- Lindberg D. C.  
1976 *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago-London.
- Lindberg D. C.-Steneck N. H.  
1972 *The sense of vision and the origins of moderne sciences*, in Debus (ed.) 1972 I: 29-45.
- Lindeboom G. A.  
1970 *Boerhaave's impact on medicine*, in Lindeboom (ed.) 1970: 31-39.
- Lindeboom G. A. (ed.)  
1970 *Boerhaave and his time*, Leiden.
- Linden S. J.  
1995 *Alchemical art and the Renaissance emblem*, in Mulvey Roberts-Ormsby-Lennon (ed.) 1995: 7-23.
- Lippmann E. O. von  
1919-31 *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, 2 voll., Weinheim.
- Llewellyn R.T.  
1982 *F. C. Oetinger and the paracelsian tradition. A disciple of Boehme in the age of rationalism*, in D. H. Green-L. P. Johnson-D. Wuttke (ed.), *From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass*. Studies in Literature in Honour of L. Forster, Baden-Baden, pp. 539-48.
- Löffler U.  
1999 *Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*, Berlin-New York.
- Loemker L. E.  
1955 *Boyle and Leibniz*, «Journal of the history of ideas», 16, pp. 22-43.

Lohse E.

- 1957 *Imago Dei bei Paulus*, in *Libertas christiana*. F. Delekat zum 65. Geburtstag, München;  
 1996 *Paulus. Eine Biographie*, München.

Lona H. E.

- 1993 *Über die Auferstehung des Fleisches*, Berlin.

Lory P.

- 1987 *Vers le coeur de la pierre. La quête de l'alchimie islamique*, in Corbin-Vieillard-Baron (ed.) 1987: 79-91.

Lubac H. de

- 1949 *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la chiesa nel Medioevo*, trad. it di L. Rosadoni, a cura di E. Guerriero, Milano 1982.

Lubahn E.

- 1996 *Apokalyptik als Thema der biblischen Theologie*, in Lubahn-Rodenberg. (hg.) 1996<sup>4</sup>: 17-63.

Lubahn E.-Rodenberg O. (hg.)

- 1996<sup>4</sup> *Lebendige Hoffnung. Apokalyptik als zentrales Thema der Theologie*, Stuttgart.

Lüdemann G.

- 1980 *Paulus, der Heidenapostel. Band I. Studien zur Chronologie*, Göttingen;  
 1994 *Die Auferstehung Jesu*, Göttingen.

Luft S.

- 1994 *Leben und Schreiben für den Pietismus. Der Kampf des pietistischen Ehepaars Johanna Eleonora und Johann Wilhelm Petersen gegen die lutherische Orthodoxie*, Herzberg.

Lups J.

- 1748 *Dissertatio physiologico-medica inauguralis de irritabilitate...*, Leiden.

Maack F.

- 1905 *Die goldene Kette Homers*, Lorch.

Machamer P.

- 1983 *The harmonies of Descartes and Leibniz*, «Midwest studies in philosophy».

Mähl H.-J.

1994<sup>2</sup> *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, Tübingen (prima ed. Heidelberg 1965).

Mälzer G.

1970 *Johann Albrecht Bengel. Leben und Werk*, Stuttgart;

1972 *Die Werke der württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts. Bibliographie zur Geschichte des Pietismus*, Berlin.

Magnard P.

1999 *La notion de subtilité chez Jérôme Cardan*, in M. Baldi-G. Canziani (a cura di), *Gerolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, Milano, pp. 159-67.

Maier-Petersen M.

1984 *Der "Fingerzeig Gottes" und die "Zeichen der Zeit". Pietistische Religiosität auf dem Weg zu bürgerlicher Identitätsfindung, untersucht an Selbstzeugnissen von Spener, Francke und Oetinger*, Stuttgart.

Malpighi M.

1659 *Exercitationes de structura. (De cerebri structura...)*, London

Manget J. J.

1702 *Bibliotheca chemica curiosa*, Ginevra.

Mann J.-Short I.

1990 *Corpo di luce. Il corpo sottile: che cosa è e come si risveglia*, trad. it. di E. Valdré, Roma 1994.

Manuli P.-Vegetti M.

1977 *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, introd. di M. Vegetti, Milano.

Marcel G.

1951 *Le mystère de l'être*, 2 voll., Paris.

Marconi G.

1997 *Il dio da vedere. Racconti lucani del giorno di Pasqua*, «Rivista di estetica», XXXVII n.s., 4, pp. 153-67.

Maritain J.

1930 *Religion et culture*, Paris.



Marquet J.-F.

- 1979 *Schelling et la philosophie de la nature*, in Faivre-Zimmermann (hg.) 1979: 426-44;  
 1987 *Des cendres au verre. Réflexions sur la Terre alchimique*, in Corbin-Vieillard-Baron (ed.) 1987: 29-51.

Martels Z. R. W. M. von (ed.)

- 1990 *Alchemy revisited*. Proceedings of the International Conference on the history of alchemy at the Un. of Groningen (1989), Leiden, ecc.

Marti H.

- 1995 *Die Verkündigung des irdischen Paradieses. Spiritualismus und Utopie bei Gottfried Arnold*, in Blaufuß-Niewöhner (hg.) 1995: 179-96.

Martin D. B.

- 1995 *The corinthian body*, New Haven.

Martin-Achard R.

- 1956 *De la mort à la résurrection d'après l'AT*, Neuchâtel-Paris.

Martinez de Pasqually J.

- 1974 *Traité de la réintégration des êtres*, par R. Dumas e R. Amadou, ripr. Paris.

Marx J.

- 1971 *Alchimie et palingénésie*, «Isis», 62, pp. 274-89.

Mattiesen E.

- 1936 *Das persönliche Überleben des Todes*, Berlin.

Mayow J.

- 1674 *Tractatus quinque medico-physici. Quorum primus agit de sal-nitro, et spiritu nitro-aereo...*, Oxford.

Mazet E.

- 1979 *La conception de la matière chez Martinez de Pasqually et dans le régime écossais rectifié*, in Faivre-Zimmermann (hg.) 1979: 278-313.

Mazzolini R. G.

- 1997 *L'illusione incomunicabile: il declino della microscopia tra Sei e Settecento*, in Schmutz (hg.) 1997: 197-219.

McCardle A. W.

- 1971 *Friedrich Schiller and Swabian Pietism*, Diss., New York.

McGuire J. E.

1968 *Force, active principles and Newton's invisible realm*, «Ambix» 15, pp. 154-208.

McKee F.

1998 *The paracelsian kitchen*, in Grell (ed.) 1998: 293-308.

McLaughlin R. E.

1996 *The freedom of spirit, social privilege, and religious dissent. Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders*, Baden-Baden & Bouxwiller.

McLean Hudson B.

1996 *The cursed Christ. Mediterranean expulsion rituals and pauline soteriology*, Sheffield.

Mead G. R.

1919 *The doctrine of the subtle body in western tradition. An outline of what the philosopher taught and christians thought on the subject*, London.

Meier P.

1993 *Paracelsus Arzt und Prophet. Annäherungen an Theophrastus von Hohenheim*, Zürich.

Meinel C.

1988 *Early seventeenth-century atomism. Theory, epistemology, and the insufficiency of experiment*, «Isis», 79, pp. 68-103.

Meinel C. (hg.)

1986 *Die Alchemie in der europäischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden.

Melantone

1555 *De anima liber unus*, Lyon.

Menoud Ph.-H.

1966<sup>2</sup> *Le sort des trépassés*, Neuchâtel-Paris.

Merkel I.-Debus A. G. (ed.)

1988 *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual history and the occult in early modern Europe*, Washington-London.

Merkur D.

1990 *The study of spiritual alchemy: mysticism, gold-making, and esoteric*

*hermeneutics*, «Ambix», 37, 1, pp. 35-45.

Mersenne M.

- 1625 *La verite des sciences. Contre le septiques ou pyrrhoniens*, Paris, ripr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1969;  
 1932 sgg. *Correspondence du Père Marin Mersenne*, ed. par P. Tannery et C. de Waard, Paris.

Mesmer F. A.

- 1766 *Dissertatio physico-medica de planetarum influxu*, Wien, trad. ted. in M. Hansmann, *Die Psychologie Franz Anton Mesmers. Gestaltanalytische Untersuchungen der Lehre F. A. Mesmers und ihrer Entwicklungsphasen*, diss. Wien 1957, pp. 201-28;  
 1781 *Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus*, Karlsruhe, ripr. Tübingen 1985;  
 1814 sg. *Mesmerismus. Oder System der Wechselwirkungen, Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde zur Erhaltung des Menschen*, hg. von K. C. Wolfart, 2 voll., Berlin.

Metzke E.

- 1939 *Erfahrung und Natur in der Gedankenwelt des Paracelsus*, in Metzke 1961: 20-58;  
 1941 *Mensch, Gestirn, Geschichte bei Paracelsus*, in Metzke 1961: 59-116;  
 1948 *Sakrament und Metaphysik. Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen*, in Metzke 1961: 158-204;  
 1952 *Paracelsus' Lehre von der Zeit*, in Metzke 1961: 117-28;  
 1961 *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, hg. von K. Gründer, Witten.

Meyer D. (hg.)

- 1982 *Pietismus – Herrnhutertum – Erweckungsbewegung*. Festschrift für Erich Beyreuther, Köln.

Meyer-Blanck M.

- 1994 *Leben, Leib und Liturgie. Die praktische Theologie Wilhelm Stählin's*, Berlin-New York.

Michel O.-Mann U. (hg.)

- 1958 *Die Leibhaftigkeit des Wortes. Theologische und seelsorgerliche Studien und Beiträge als Festgabe für A. Köberle zum 60. Geburtstag*, Hamburg.

Middleton J. C.

- 1958-59 *A reading of the poem "Auf eine Christblume"*, «Publications of the

- English Goethe Society», 28, pp. 109-36.
- Miller Guinsburg A.  
1981 *Paracelsian magic and theology. A case study of the Matthew commentaries*, «Medizin historisches Journal», 16, pp. 125-39.
- Mirbach S.  
1998 «*Ihr aber seid Leib Christi*». *Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral*, mit einem Vorwort von J. Werbick, Regensburg.
- Mödersheim S.  
1996 *Mater et matrix. Michael Maiers alchemistische Sinnbilder der Mutter*, in I. Roebing-W. Mauser (hg.), *Mutter und Mütterlichkeit. Wandel und Wirksamkeit einer Phantasie in der deutschen Literatur*. Festschrift für V. Ehrlich-Haefeli, Würzburg, pp. 31-56.
- Möller H.-J.  
1975 *Die Begriffe "Reizbarkeit" und "Reiz"*, Stuttgart.
- Moiso F.  
1993 *Preformazione ed epigenesi nell'età goethiana*, in V. Verra (a cura di), *Il problema del vivente tra Settecento e Ottocento. Aspetti filosofici, biologici e medici*, Roma, pp. 119-220.
- Moltmann J.  
1985 *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München;  
1989 *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München.
- Monti M. T.  
1990 *Congettura ed esperienza nella fisiologia di Haller. La riforma dell'anatomia animata e il sistema della generazione*, Firenze.
- Moran B. T.  
1996 *Paracelsus, religion, and dissent: the case of Philipp Homagius and Georg Zimmermann*, «Ambix», 43, 2, pp. 65-79.
- Morax P.  
1963 *Quinta essentia*, «Paulys Real-Enzyklopedie classischer Altertumswissenschaft», 29, coll. 1171-263.
- More H.  
1671 *Enchiridium metaphysicum*, London (trad. inglese della sec. ed. 1679 in

Jacob 1995);  
1675-79 *Opera omnia*, 2 voll., London.

Morienus [o Morienes]

1559 *De transfiguratione metallorum et occulta summaque antiquorum philosophorum medicina libellus, seu dialogus Morieni cum Calid rege de lapide philosophorum*, Paris.

Morissette R.

1972a *L'expression "soma" en 1Cor 15 et dans la littérature paulinienne*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 56, pp. 222-39;  
1972b *La condition de ressuscité. 1Cor. 15, 35-49; structure littéraire de la péricope*, «Biblica», 53, pp. 208-28;  
1972c *L'antithèse entre le "psychique" et le "pneumatique" en 1Cor. 15, 44-46*, «Revue des sciences religieuses», 46, pp. 97-143;  
1978 *Un midrash sur la Mort (1Cor XV, 54c à 57)*, «Revue biblique», 79, pp. 161-88.

Morys P.

1986 *Leonhard Thurneissers De transmutatione veneris in solem*, in Meinel (hg.) 1986: 85-95.

Müller C. D. G.

1976 *Geister (Dämonen): C.IV.Volksglaube*, «Reallexikon für Antike und Christentum», Stuttgart, IX, coll. 761-97.

Müller G.

1962 *Christian Gottlob Pregizer (1751-1824). Biographie und Nachlass*, Stuttgart;  
1968 *Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß. Eine theologie- und philosophiegeschichtliche Studie. Mit einem bibliographischen Anhang zur Apokatastasis-Frage*, Darmstadt.

Müller G.-Zeller W. (hg.)

1967 *Glaube Geist Geschichte*. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag, Leiden.

Müller K.

1985 *Die Leiblichkeit des Heils 1 Kor 15, 35-58*, in De Lorenzi (ed.) 1985: 171-280.

Müller-Jahncke W.-D.

1979 *Von Ficino zu Agrippa. Der Magia-Begriff des Renaissance-Humanismus im*

- Überblick, in Faivre-Zimmermann (hg.) 1979: 24-51.  
 1995 *Makrokosmos und Mikrokosmos bei Paracelsus*, in Zimmermann (hg.) 1995: 59-66.
- Multhauf R. P.  
 1954 *John of Rupescissa and the origins of medical chemistry*, «Isis», 45, pp. 359-67;  
 1956 *The significance of distillation in Renaissance medical chemistry*, «Bulletin of the history of medicine», 30, pp. 329-46.
- Mulvey Roberts M.–Ormsby-Lennon H. (ed.)  
 1995 *Secret texts. The literature of secret societies*, New York.
- Munz A.  
 1977 *Philipp Matthäus Hahn. Pfarrer, Erfinder und Erbauer von Himmelsmaschinen, Waagen, Uhren und Rechenmaschinen*, Sigmaringen.
- Nadler J.  
 1949 *Johann Georg Hamann 1730-1788. Der Zeuge des Corpus mysticum*, Salzburg.
- Newman W.  
 1982 *Thomas Vaughan as an interpreter of Agrippa von Nettesheim*, «Ambix», 29, 3, pp. 125-40;  
 1990a *The authorship of the Introitus apertus ad oclusum regis palatium*, in Martels (ed.) 1990: 139-44;  
 1990b *Prophecy and alchemy: the origin of Eirenaeus Philalethes*, «Ambix», 37, 3, pp. 97-115.
- Newman W. R.  
 1997 *An overview of Roger Bacon's alchemy*, in Hackett (ed.) 1997: 317-36.
- Newton I.  
 1687 *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di A. Pala, Torino 1965.
- Nickelsburg G. W. E.  
 1972 *Resurrection, immortality and eternal life in intertestamental judaism*, Cambridge.
- Nieden M.  
 1997 *Organum deitatis. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan*, Leiden-New York-Köln.

Nietzsche F.

1887 *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. it. di F. Masini, introd. di G. Colli, Milano 1978.

Nieuwentyt B.

1727 *Die Erkänntnüß der Weißheit, Macht und Güte des göttlichen Wesens. Aus dem rechten Gebrauch derer Betrachtungen aller irdischen Dinge dieser Welt; zur Überzeugung derer Atheisten und Unglaubigen*, Amsterdam; trad. ted. Frankfurt 1732.

Nigg W.

1944 *Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*, Zürich, München 1967;  
1959 *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Zürich-Stuttgart (1987<sup>2</sup>).

Oesterle F.

1937 *Die Anthropologie des Paracelsus*, Berlin.

Oetinger F. C. (cfr. *supra* Siglarlo)

1765 *Prokopii Divisch theologiae doctoris & pastoris zu Prendiz bey Znaim in Mähren Theorie von der meteorologischen Electricité, welche er selbst magi - am naturalem benahmet. Samt einem Anhang vom Gebrauch der electricischen Gründe zur Chemie*, Tübingen.

Oetinger J. F.

1776 *Vertheidigung der [...] bestrittenen Meinung, daß die Seele ein Mittelding zwischen dem Zusammengesetzten und Einfachen sei*, von M. J. F. Oetinger, welcher zugleich seines Vatters Ideen in ein helleres Licht setzt, und sie von aller Unwahrscheinlichkeit vindicirt, «Schwäbisches Magazin von gelehrten Sachen», 10, pp. 710-15.

O'Hagan A. P.

1968 *Material re-creation in the Apostolic Fathers*, Berlin.

Ohlemacher J.

1986 *Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung*, Göttingen.

Ohly F.

1979 *Einleitung*, in [Oetinger] *Theol. I*: 13-42;  
1987 *Die Welt als Text in der "Gemma magica" des Ps.-Abraham von Franckenberg*, in Ohly 1995: 713-26;

1990 *Zur Goldenen Kette Homers*, in Ohly 1995: 599-678;  
 1995 *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, hg. von U. Ruberg und D. Peil, Stuttgart-Leipzig.

Omodeo P.

1984 *Creazionismo ed evoluzionismo*, Roma-Bari.

O'Neill O.

1993 *Influxus Physicus*, in S. Nadler (ed.), *Causation in early modern philosophy. Cartesianism, occasionalism and preestablished Harmony*, University Park (Pen.), pp. 27-55.

Osculati R.

1990 *Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel Pietismo luterano*, Roma-Napoli.

Osiander A. [il vecchio]

1975 sgg. *Gesamtausgabe der Schriften und Briefe*, hg. von G. Müller und G. Seebass, Gütersloh.

Otto J. C. Th. (hg.)

1879<sup>3</sup> *S. Justini Philosophi et Martyris Opera*, 3 voll., Jena.

Otzen B.

1953 *Die neugefundenen hebräischen Sektenschriften und die TestXII*, «*Studia theologica*», 7, pp. 125-57.

Pältz E.

1965 *Zum pneumatischen Schriftverständnis J. Boehmes*, in *Kirche – Theologie – Frömmigkeit*, Festgabe G. Holtz, Berlin, pp. 119-227.

Pagel W.

1962a *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden;

1962b *The wild spirit (gas) of J. B. van Helmont and Paracelsus*, «*Ambix*», 10 (1962), pp. 1-13;

1966 *Le idee biologiche di Harvey. Aspetti scelti e sfondo storico*, trad. it. di A. Carugo e L. Sosio, Milano 1979;

1979 *Paracelsus als "Naturmystiker"*, in Faivre-Zimmermann (hg.) 1979: 52-104;

1981 *The paracelsian Elias Artista and the alchemical tradition*, «*Medizinhistorisches Journal*» 16, pp. 6-19;

1982 *Joan Baptista Van Helmont. Reformer of science and medicine*, Cambridge,



- ecc.;
- 1984 *The smiling spleen. Paracelsianism in storm and stress*, Basel-München  
ecc.;
- 1989 *Paracelso. Un'introduzione alla medicina filosofica nell'età del Rinascimento* (1982), trad. it. di M. Sampaolo, Milano.
- Pannenberg W.  
1973 *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M.;  
1988-91 *Systematische Theologie*, 2 voll., Göttingen
- Paracelso (vedi *supra* Siglario)  
1538 *Il labirinto dei medici. "Labyrinthus medicorum"*, ossia ciò che dovrà imparare e sapere il vero medico e quel che dovrà fare se vorrà curare bene, Milano 1942;  
1565 *Paragrano*, trad. it. a cura di F. Masini, Roma-Bari, 1973.
- Partington J. R.  
1961-5 *A history of chemistry*, 4 voll., London.
- Passavant J. K.  
1821 *Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen*, Frankfurt a. M.
- Patai R.  
1982 *Maria the jewess-founding mother of alchemy*, «Ambix», 29, 3, pp. 177-97.
- Pattie, F. A.  
1956 *Mesmer's medical dissertation and its debt to Mead's De imperio solis ac lunae*, «Journal of the history of medicine and allied sciences», 11, pp. 275-87.
- Paulus R. F.  
1966-67 *Genalogia Pietistica. Beiträge zur Familiengeschichte Hahn-Hoffmann-Paulus im 18. und 19. Jahrhundert*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 66-67;  
1970 *Pansophie und Technik bei Philipp Matthäus Hahn*, «Technikgeschichte», 37, pp. 243-53;  
1973 *Philipp Matthäus Hahn und die mechanische Rechenmaschine*, «Technikgeschichte», 40, pp. 58-73;
- Pearson B. A.  
1973 *The pneumatikos-psychikos terminology in 1Corinthians*, Missoula.

Peck A. L.

- 1943 *Synphyton Pneuma*, Appendix B alla trad. di Aristotele, *De generatione animalium*, London-Cambridge (Mass.), pp. 576-93;  
 1953 *The connate Pneuma*, in E. A. Underwood (ed.), *Science, Medicine and History*, London, I, pp. 111-21.

Penna R.

- 1991 *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo (Milano).

Pereira M.

- 2001 *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*, Roma.

Pestalozzi K.-Weigelt H. (hg.)

- 1994 *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater*, Göttingen.

Petersen J. E.

- 1698 *Das ewige Evangelium der allgemeinen Wiederbringung aller Creaturen...*, Offenbach, anche in Petersen J. W. 1701-10 I.

Petersen J. W.

- 1701-10 *ΜΨΣΤΗΠΙΟΝ ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΕΩΣ ΠΑΝΤΩΝ. Das ist: Das Geheimni, der Wiederbringung aller Dinge...*, 3 voll., Offenbach.

Petrini G. V. (a cura di)

- 1755 *Sull'insensibilità e irritabilità di alcune parti degli animali...dissertazioni de' signori Haller, Zimmermann e Castell trasportate in lingua italiana*, Roma.

Peuckert W.-E.

- 1948 *Die große Wende. Das apokalyptische Saeculum und Luther*, Hamburg;  
 1956<sup>2</sup> *Pansophie* (1<sup>a</sup> ed. Stuttgart 1936), Berlin;  
 1967 *Gabalìa. Ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert*, Berlin;  
 1968 *Hermetisch-paracelsisches Wörterbuch*, in T. Paracelsus, *Werke*, besorgt von W.-E. Peuckert, V, *Pansophische, magische und gabalische Schriften*, Darmstadt, pp. 411-26.

Peukert H.

- 1976 *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf.

Pfister R.

1935 *Teinture et alchimie dans l'Orient hellénist*, «Seminarium Kondakovianum», 7, pp. 1-59.

Philalethae I[renaeus] P[hiloponus] [alias George Starkey, vedi sub Starkey]

1685 *Kern der Alchemie, ein durch Erfahrung bewährter Tractat, welcher eröffnet das Geheimniß des Elixirs der Weisen*, aus dem Engl. von J. Lange, Leipzig.

Philipp F. H.

1978 *Mit Gott im Gespräch. F. C. Oetingers Gebete*, Stuttgart 1978.

Philipp W.

1967 *Christologie und Eucharistie in der Sicht der biblischen Anthropologie*, in Müller-Zeller (hg.) 1967: 135-43.

Piccolini S.-Piccolini R. (a cura di)

1996a *Lo specchio dell'alchimia. Trattati alchemici medievali e rinascimentali*, Milano;

1996b *La biblioteca degli alchimisti*, Padova.

Piepmeier R.

1978 *Aporien des Lebensbegriff seit Oetinger*, Freiburg-München;

1979 *Theologie des Lebens und Neuzeitprozesse: F. C. Oetinger*, «Pietismus und Neuzeit», 5, pp. 184-217;

1984 *F. C. Oetinger – Distanz und Gegenwärtigkeit*, «Pietismus und Neuzeit», 10, pp. 9-21;

1988 *F. C. Oetinger*, in Koslowski (hg.) 1988: 207-25.

Pietron J.

1969 *Die Auferstehung des Fleisches und das Gericht über die Toten bei Irenäus von Lyon*, Diss. Münster.

Pietsch R.

1999 *Friedrich Christoph Oetinger und Jakob Böhme*, in [Oetinger] *Wört.* II: 71-84.

Piselli F.

1969 *Note cosmologiche*, Milano;

1998 *Il corpo degli angeli nel sistema di Baumgarten*, «Rivista di estetica», XXXVIII, n.s., 9, pp. 87-97.

Platner E.

1790 *Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik*, Leipzig.

Ploss E. E.

1962 *Ein Buch von alten Farben*, Heidelberg-Berlin.

Plotino

*Enneadi*, a cura di G. Faggin, Milano 1992.

Ploucquet G.

1772 *Institutiones philosophiae theoreticae sive de arte cogitandi, notionibus re rum fundamentalibus, Deo, universo, et speciatim de homine*, Tübingen.

Podella T.

1996 *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*, Tübingen.

Pohle J.-Gummersbach J.

1960 *Lehrbuch der Dogmatik*, III, Paderborn.

Poortman J. J.

1954-67 *Ochêma. Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme*, I-IV, Assen;

1967 *Kann man von der materialistischen Psychologie einer Reihe von Kirchenvätern reden?*, in Müller-Zeller (hg.) 1967: 189-99.

Porfirio

*Sentenze*, a cura di M. Della Rosa, Milano 1992.

Postel G.

1547 *De nativitate Mediatoris ultima nunc futura...*, s.l., s.d. (ma Basilea);

1553 *La doctrine du siècle doré, ou de l'évangélique règne de Jésus roy des roys*, Paris;

1555a *Le Prime Nove del altro mondo*, Padova;

1555b *Il libro della divina ordinatione*, Padova;

1580 *Qu'est ce que de l'image de Dieu à laquelle l'homme est créé, formé et fait?*, in F. Secret, *Postelliana*, Nieuwkoop, 1981, pp. 306-56.

Präger L.

1958 *Die Auslegungsprinzipien F. C. Oetingers nach seinen Predigten*, in Michel-Mann (hg.) 1958: 107-20.

Prawitt L.

1980-81 *Philipp Matthäus Hahn. Ein Verzeichnis der Sekundärliteratur zu Leben und Werk*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 80/81, pp. 175-98.

Premuda L.

1970 *Beobachtungen und kritische Betrachtungen über die methodologische Grundlage von Hermann Boerhaave*, in Lindeboom (ed.) 1970: 40-59.

Prescott F.

1929 *Van Helmont on fermentation*, «Archiv für Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaft», 12.

Priesner C.

1986 *Spiritus aethereus-Formation of ether and theories on etherification from Valerius Cordus to Alexander Williamson*, «Ambix», 33, 2/3, pp. 129-52.

Principe L.

1987 *“Chemical translation” and the role of impurities in alchemy: examples from Basil Valentine’s Triumph-Wagen*, «Ambix», 34, 1, pp. 21-30.

Proclo

*Elementi di teologia*, in Id., *I manuali. I testi magico-teurgici* (Marino, *Vita di Proclo*), a cura di C. Faraggiana di Sarzana, introd. di G. Reale, Milano 1999<sup>2</sup>.

Putscher M.

1973 *Pneuma, spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen*, Wiesbaden.

Puységur A. M. J.

1784 *Recueil des pièces les plus intéressantes sur le magnétisme animal*, Paris-Straßburg.

Quine W. van O.

1992<sup>2</sup> *Pursuit of truth*, Cambridge (Mass.).

Quittner V.

1977 *Die “Hülle” aus Gefühlen und charakterlichen Eigenschaften im sumerischen Sprachgebrauch und dessen Nachleben im Morgen – und Abendlande*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Supp. III/1, pp. 74-75.

Radl W.

1981 *Die Ankunft des Herrn. Zur Bedeutung und Funktion der Parusieaussagen bei Paulus*, Frankfurt a. M.

Radner D.

1985 *Is there a problem of cartesian interaction?*, «Journal of the history of philosophy», 23, pp. 35-49.

Ranque G.

1972 *La pietra filosofale*, trad. it di V. Montenegro, introd. di J. Sabellicus, Roma 1973.

Rattansi P. M.

1972 *Newton's alchemical studies*, in Debus (ed.) 1972 II: 167-82.

Ratzinger J.

1977 *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg.

Rau W.

1980 *Dem Tag entgegen. Das Zeugnis Philipp Matthäus Hahns vom Königreich Jesu*, Metzingen.

Ray [Raius] J.

1717 *Gloria dei, oder Spiegel der Weisheit und Allmacht Gottes...*, übers. und mit Anm. illustriert durch Caspares Calvör, Goslar.

Reichenbach C.-L. Freih. von

1852 *Odisch-magnetische Briefe*, Stuttgart;

1854-55 *Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode*, I-II, Stuttgart;

1867 *Die odische Lohe*, Wien;

1913 *Odische Begebenheiten*, Leipzig.

Reil J. C.

1795 *Von der Lebenskraft*, «Archiv für die Physiologie», 1, pp. 8-162;

1807 *Über die Eigenschaften des Ganglien-Systems und sein Verhältnis zum Cerebral-System*, «Archiv für die Physiologie», 7, pp. 189-254.

Reill P. H.

1995 *Anthropology, nature and history in the late Enlightenment. The case of Friedrich Schiller*, in O. Dann-N. Oellers-E. Osterkamp (hg.), *Schiller als Historiker*, Stuttgart-Weimar, pp. 243-65.

Reuchlin J.

1517 *L'arte cabbalistica (De arte cabalistica)*, a cura di G. Busi e S. Campanini, Firenze 1995.

Richter S. [Sincerus Rhenatus]

1711 *Theo-Philosophia theoretico-practica*, Breslau;  
1741 *Sämtliche philosophische und chymische Schrifften*, Leipzig.

Richter T.

1996 *Melissa officinalis. Ein Leitmotiv für 2000 Jahre Wissenschaftsgeschichte*, Diss., Würzburg.

Richter T.-Keil G.

1999 *Klostermann/-Frau Melissengeist. Untersuchungen zum Einfluss des Melissen-Traktates auf die neuzeitliche Kräuterbuchliteratur*, in Kühlmann-Müller-Jahncke (hg.) 1999: 241-47.

Riedel W.

1985 *Die Anthropologie des jungen Schiller*, Würzburg;  
1995 *Jacob Friedrich Abel. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782)*. Mit Einl., Übers., Komm. und Bibl. hg. von W. Riedel, Würzburg.

Riesenfeld H.

1961 *Das Bildwort vom Weizenkorn bei Paulus (zu 1 Cor. 15)*, in *Studien zum NT und Patristik*. Festschrift E. Klostermann, Berlin.

Ringleben J.

1998 *Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes*, Tübingen.

Ritschl A.

1880-1886 *Geschichte des Pietismus*, 3 voll., Bonn; ripr. Berlin 1966.

Ritter J. e a. (hg.)

1971 sgg. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel.

Roberts G.

1994 *The mirror of alchemy. Alchemical ideas and images in manuscripts and books from antiquity to the seventeenth century*, London.

Robertson A.-Plummer A.

1914<sup>2</sup> *A critical and exegetical commentary on the first epistle of St. Paul to the*

*Corinthians*, Edinburgh.

Robinson J. A. T.

1952 *The body. A study in pauline theology*, London.

Robinson T.

1959 *On the nature of sweet oil of vitriol*, «Journal of History of Medicine» 14, pp. 231-33.

Rocci G.

1975 *Charles Bonnet. Filosofia e scienza*, Firenze.

Rochas H. de

1661 *Tractatus de observationibus novis et vera cognitione aquarum mineralium et de illarum qualitatibus & virtutibus antehac incognitis. Item de spiritu universalis*, in Heilmann (ed.) 1661: 716-72 (titolo orig. *Traicté des observations nouvelles et vraye cognoissance des eaux mineralles*, Paris 1634).

Rocholl R.

1856 *Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie*, Berlin;

1875 *Die Realpräsenz, das Lehrstück von der Gegenwart des Herrn bei den Seinen*, Gütersloh;

1899 *Altiora quaero, drei Kapitel über Spiritualismus und Realismus*, Leipzig;

1900 *Christlicher Gottesbegriff*, Göttingen.

Rochusch R.

1974 *Untersuchung über die Stellung Karl Barths zur Lehre von der Apokatastasis in der "Kirchlichen Dogmatik"*, Diss., Berlin.

Roessle J.

1959 *Von Bengel bis Blumhardt. Gestalten und Bilder aus der Geschichte des schwäbischen Pietismus*, Metzingen 1975<sup>5</sup>;

Ronchi V.

1967 *The influence of the early development of optics on science and philosophy*, in E. McMullin (ed.), *Galileo: man of science*, New York, pp. 195-206;

1968 *The general influence of the development of optics in the seventeenth century on science of technology*, «Vistas in astronomy», ed. A. Beer, IX, pp. 123-33.

Rosenberg A.

1952 *Die Seelenreise. Wiedergeburt, Seelenwanderung oder Aufstieg durch die*



*Sphären*, Olten-Freiburg (Bietigheim 1971);  
1965 *Soziale Auswirkungen der Schau Swedenborgs*, «Offene Tore», 9, pp. 6-26.

Rothschuh K. E.

1969 *Physiologie im Werden*, Stuttgart;

1976 *Studien zu Friedrich Hoffmann (1660-1742)*, «Sudhoffs Archiv», 60, pp. 163-93, 235-70;

1978 *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart.

Rowland C.

1982 *The open heaven: a study of apocalyptic in judaism and early christianity*, London.

Rubin M.

1991 *Corpus Christi. The eucharist in late medieval culture*, Cambridge-New York ecc.

Rudolph H.

1980 *Kosmosspekulation und Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Weltbild und Theologie bei Paracelsus*, in S. Domandl (hg.), *Paracelsus in der Tradition*. Vorträge Paracelsustag 1978, Wien, pp. 32-47;

1981 *Schriftauslegung und Schriftverständnis bei Paracelsus*, «Medizin historisches Journal», 16, pp. 101-24;

1998 *Hohenheim's anthropology in the light of his writings on the eucharist*, in Grell (ed.) 1998: 187-206.

Rudolph K.

1977 *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1990<sup>3</sup>;

1996 *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, Leiden-New York-Köln.

Rüdiger A.

1721 *Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele*, Leipzig.

Rüsch F.

1930 *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen*, Paderborn;

1931 *Pneuma, Seele und Geist*, «Theologie und Glaube», 23, pp. 606-25;

1933 *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele*, Paderborn.

Ruland M.

1612 *Lexicon alchemiae*, Frankfurt (ripr. Hildesheim 1964).

Rupescissa G. da

1351-2 *Trattato sulla quintessenza*, a cura di S. Andreani, Roma 1998.

Rupke N.

1997 *Paradise and the notion of a world centre. From the physico-theologians to the humboldtians*, in Schmutz (hg.) 1997: 77-87.

Ruprecht E. e A. (hg.)

1992 *Tod und Unsterblichkeit. Texte aus Philosophie, Theologie und Dichtung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, 2 voll., Stuttgart.

Rusche H.

1943 *Die Eschatologie in der Verkündigung des schwäbischen und niederrheinischen Biblizismus des 18. Jahrhunderts*, Diss., Heidelberg.

Ruschi R.

1992 *Ermeneutica della parola, ermeneutica dell'immagine. La philosophia sacra di F. C. Oetinger*, «Intersezioni», 12, 1, pp. 63-85.

Ruska J.

1926 *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg;

1931 *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, «Quellen und Studien zur Geschichte der naturwissenschaften und Medizin», n. 1.

Rusterholz P.

1994 *Jakob Böhmes Naturbild und der Stilwandel der Dichtung vom 17. zum 18. Jahrhundert*, in Garewicz-Haas (hg.) 1994: 209-21.

Rusterholz S.

1994 *Zum Verhältnis von Liber Naturae und Liber Scripturae bei Jacob Böhme*, in Garewicz-Haas (hg.) 1994: 209-22.

Ruysch F.

1701 *Thesaurus anatomicus*, Amsterdam.

Sacchi P.

1989 *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino.

Sachs E.

1917 *Die fünf platonischen Körper*, Berlin.

Saint Martin L.-C. de

1802 *De l'esprit des choses, ou coup d'œil philosophique sur la nature des êtres et sur l'objet de leur existence...*, Paris.

Sand A.

1967 *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen. Biblische Untersuchungen*, Regensburg.

Sandelin K.-G.

1976 *Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1Kor 15*, Abo.

Sauter G.

1966 *Die Zahl als Schlüssel zur Welt. Johann Albrecht Bengels "prophetische Zeitrechnung" im Zusammenhang seiner Theologie*, «Evangelische Theologie», 26, p. 1-36.

Schäfer G.

1992 *Die Bedeutung des sensus communis für das theologische System des "Lutheraners" F. C. Oetinger*, in Hauschild-Neusser-Peters (hg.) 1992: 233-44;

1993 *Non ad omnes, ad nonnullos quidem pertinens. Der spekulative Pietismus im Württemberg des 18. Jahrhunderts*, «Pietismus und Neuzeit», 19, pp. 70-97

1994 *Der Spekulative württembergische Pietismus des 18. Jahrhunderts – Systeme und Ausstrahlung*, in P. Härtling-G. Kurz (hg.), *Hölderlin und Nürtingen*, Stuttgart-Weimar 1994, pp. 48-78.

Schäfer P.

1986 *Adam in der jüdischen Überlieferung*, in W. Strolz (hg.), *Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte*, Freiburg-Basel-Wien.

Schäublin P.

1963 *Zur Sprache Jakob Böhmes*, Winterthur.

Scharbert J.

1966 *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, Stuttgart.

Schauer E. J.

2005 *F. C. Oetinger und die kabbalistische Lehrtafel der württembergischen Prinzessin Antonia in Teinach*, in Holtz-Betsch-Zwink (hg.) 2005: 165-81.

Schibli H. S.

1993 *Hierocles of Alexandria and the vehicle of the soul*, «Hermes», 121, pp. 109-17.

Schiller F.

1780 *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*, Stuttgart;

1943 sgg. *Werke. Nationalausgabe*. Im Auftrag des Goethe- und Schiller-Archivs, des Schiller-Nationalmuseums und der Deutschen Akademie, hg. von J. Petersen e a., Weimar.

Schilling O.

1967 *Geist und Materie in biblischer Sicht. Ein exegetischer Beitrag zur Diskussion um Teilhard de Chardin*, Stuttgart.

Schipperges H.

1981 *Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*, Stuttgart 1981;

1983 *Historische Konzepte einer Theoretischen Pathologie. Handschriftenstudien zur Medizin des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin-Heidelberg-New York-Tokio;

1988 *Die Entienlehre des Paracelsus. Aufbau und Umriß seiner Theoretischen Pathologie*, Berlin-Heidelberg ecc.;

1994 *Paracelsus heute. Seine Bedeutung für unsere Zeit*, Frankfurt a. M.

Schlatter A.

1923<sup>2</sup> *Das christliche Dogma*, Stuttgart;

1956 *Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe and die Korinther*, Stuttgart.

Schlier H.

1958<sup>2</sup> *Die Zeit der Kirke. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg.

Schmaus M.

1960 *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes nach Bonaventura*, in *L'homme et son destin d'après le penseurs du moyen âge*, Actes du premier Congrès International de Philosophie Médiévale (1958), Louvain-Paris, pp. 505-19.

Schmeller T.

1987 *Paulus und die "Diatriben". Eine vergleichende Stilinterpretation*, Münster.

Schmidt M.

1972 *Pietismus*, Stuttgart.

Schmithals W.

1965<sup>2</sup> *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen;

1984 *Neues Testament und Gnosis*, Darmstadt.

Schmitt A.

1973 *Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament*, Stuttgart.

Schmöhle K.

1974 *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*, Münster.

Schmutz H.-K. (hg.)

1997 *Phantastische Lebensräume, Phantome und Phantasmen*, Marburg an der Lahn.

Schneider R.

1938 *Schellings und Hegels schwäbische Geistesansichten*, Würzburg-Aumühle.

Schniewind J.

1952 *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, hg. von E. Kähler, Berlin.

Schoberth W.

1994 *Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei F.C. Oetinger und J.G. Hamann*, Neukirchen.

Schoeps H. J.

1951 *Vom himmlischen Fleisch Christi*, Tübingen;

Scholem G.

1960 *La kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. di A. Solmi, Torino 1980;

1962 *Zelem; die Vorstellung vom Astralleib*, in Id., *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Zürich, pp. 249-313;

1974 *La cabala*, trad. it. di R. Rambelli, Roma 1992;

1976 *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, trad. it. di M. Bertaggia, Genova 1986;

1982 *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. di G. Russo, Genova 1990;

1984 *Alchimia e kabbalah*, trad. it. di M. Sartorio, Torino 1995.

Schomberg J. De [Duchesse du Plessis-Liancourt]

1754 *Einer Hertzogin aus Franckreich Regeln für das Frauenzimmer hohen und niedern Standes zu erziehen*, aus dem Franz. übersetzt. Nebst einer Vorrede des Editoris von der schönen Schreibart aus Vergleichung mit der Music. Ans Licht gegeben von M. Fridr. Christoph Oetinger, Tübingen.

Schott H.

1992 *Die Bedeutung des Paracelsus für die Geschichte der Medizin*, in Geerk (hg.) 1992: 236-49;

1994 *Psychosomatik*, in Jütte (hg.) 1994: 85-98.

Schott H. (hg.)

1985 *Franz Anton Mesmer und die Geschichte des Mesmerismus*, Wiesbaden-Stuttgart;

1998 *Der sympathetische Arzt. Texte zur Medizin im 18. Jahrhundert*, München.

Schottroff L.

1970 *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukirchen.

Schrage W.

1991 *Der erste Brief an die Korinther I*, Zürich-Neukirchen/Vluyn.

Schramm H.

1995 *Das offene Buch der Alchemie und die stumme Sprache des Theaters. "Theatralität" als ein Schlüssel gegenwärtiger Theaterforschung*, in B. J. Dotzler-E. Müller (hg.), *Wahrnehmung und Geschichte. Markierungen zur Aisthesis materialis*, Berlin, pp. 103-18.

Schrimpf G.

1992 *Vita – anima – corpus spirituale. Ein Vorschlag zur Interpretation Periphyseon III cap. 36-39 und V col. 978b-994b*, in H. J. Westra (ed.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and medieval thought*. Studies in honour of E. Jeaneau, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 195-221.

Schubert G. H. von

1806 *Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens*, Leipzig;

1808 *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, Dresden, ripr. Darmstadt 1967;

1830 *Geschichte der Seele*, Stuttgart-Tübingen, ripr. Hildesheim 1961<sup>6</sup>;

1857 *Vermischte Schriften*, mit Nachträgen zu des Verfassers Selbstbiographie, Erlangen.

Schubert K.

1962 *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit*, «Biblische Zeitschrift», 6, pp. 177-214.

Schütz C.

1727 *Guldene Rose oder ein Zeugnis der Wahrheit von der uns nun so nahe bevorstehenden Glüklichen Zeit des tausendjährigen und ewigen Reichs Jesu Christi un der damit verbundenen Wiederbringung aller Dinge*, Gießen.

Schulze W. A.

1940 *Das androgyne Ideal und der christliche Glaube*, Diss., Dinglingen;

1955 *Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes*, «Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte», 7, pp. 142-54;

1957 *Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 11, pp. 575-93;

1969 *Der Einfluß der Kabbala auf die Cambridger Platoniker Cudworth und More*, «Judaica», 23, pp. 75-126; 136-60; 193-240.

Schumacher H.

1959 *Das biblische Zeugnis von der Versöhnung des Alls. Eine Untersuchung der wesentlichen Schriftworte und Einwände mit eingehenden Literaturvergleichen*, Stuttgart.

Schwantes H.

1962 *Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus*, Berlin.

1966 *Die "Mystik" des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus*, «Evangelische Theologie», 26, pp. 239-57.

1970 *Die Leiblichkeit des Menschen Leben – Tod – Auferstehung*, in Id., *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zürich 1970, pp. 165-82.

Schweizer E.

1964 *Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes*, «Universität Zürich Jahresbericht 1963-64», pp. 3-15;

1966 *Die "Mystik" des Sterbens und Aufrstehens mit Christus bei Paulus*, «Evangelische Theologie», 26, pp. 239-57;

1970 *Die Leiblichkeit des Menschen. Leben – Tod – Auferstehung*, in Id., *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zürich 1970, pp. 165-82.

Scot P.

1623 *The tillage of light, or a true discoverie of the philosophical elixir commonly called the philosophers stone...*, London.

Scott A.

1991 *Origen and the life of the stars. A history of an idea*, Oxford.

Scroggs R.

1966 *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Philadelphia.

Secret F.

1979 *Palingenesis, alchemy and metempsychosis in Renaissance medicine*, «Ambix», 26, pp. 81-92.

Seeberg E.

1923 *Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik*, Meerane in Sachsen, ripr. Darmstadt 1964;

1929 *Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenkfeld und Luther*, in W. Koeppe e a. (hg.), *Reinhold-Seeberg Festschrift*, I, Zur Theorie des Christentums, Leipzig, pp. 43- 80;

1929-37 *Luthers Theologie. Motive und Ideen. I: Die Gottesanschauung*, Göttingen; *II. Christus als Urbild und Wirklichkeit*, Stuttgart.

Sellin G.

1986 *Der Streit um die Auferstehung der Toten*, Göttingen.

Sennert D.

1633<sup>3</sup> *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu liber I.*, Paris (prima ed. Wittenberg 1619).

Serveto M.

1553 *M. Serveti christianismi restitutio*, s. l.

Sevrin J.-M.

1996 *La gnose à Corinthe. Questions de méthode et observations sur 1Co 1,17-3,3*, in Bieringer (ed.) 1996: 121-39.

Siber P.

1971 *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich.

Siebeck H.

1880 *Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Altertums*, «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», 12, pp. 361-407.



Sill B.

1986 *Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader. Eine anthropologisch-ethische Studie*, Regensburg.

Sim U.

1996 *Das himmlische Jerusalem in Apk 21,1-22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus*, Trier.

Simon M.

1993 *Heilige – Hexe – Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin.

Simonetti M.

1966 “*Psyché*” e “*psychikos*” nella gnosi valentiniana, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 2, pp. 1-47.

Siorvanes L.

1996 *Proclus. Neo-platonic philosophy and science*, Edinburgh.

Sissa G.

1989 *Subtle bodies*, in Feher – Naddaff – Tazi (ed.) 1989 III: 133-56.

Sladek M.

1984 *Fragmente der hermetischen Philosophie in der Naturphilosophie der Neuzeit. Historisch-kritische Beiträge zur hermetisch-alchemistischen Raum- und Naturphilosophie bei Giordano Bruno, Henry More und Goethe*, Frankfurt a. M.-Bern-New York – Nancy 1984.

Slomkowski A.

1928 *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin*, Paris.

Smith M.

1981 *Ascent to the heavens and the beginning of christianity*, «Eranos Jahrbuch», 50, pp. 403-29;

1983 *Transformation by burial (1Cor 15.35-49; Rom 6.3-5 and 8.9-11)*, «Eranos Jahrbuch», 52, pp. 87-112.

Smolka J.

2005 *Oetingers Freund Procopius Diwisch (1698-1765)*, in Holtz-Betsch-Zwink (hg.) 2005: 145-51.

Söling C.

1995 *Das Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie*, Paderborn-München et alia.

Söllner P.

1998 *Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Fröjudentum und im frühen Christentum*, Tübingen-Basel.

Sommer R.

1892 *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*, Würzburg, ripr. Hildesheim-New York 1975.

Soukup R. W. – Mayer H.

1997 *Alchemistisches Gold. Paracelsistische Pharmaka. Laboratoriumstechnik im 16. Jahrhundert. Chemiegeschichtliche und archäometrische Untersuchungen am Inventar des Laboratoriums von Oberstockstall/Kirchberg am Wagram*, Wien-Köln-Weimar.

Spargo J. W.

1934 *Virgil the necromancer. Studies in Virgilian legends*, Cambridge.

Specht R.

1966 *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Spener P. J.

1675 *Pia desideria*, Frankfurt a. M.

Spillane J. D.

1981 *The doctrine of the nerves. Chapters in the history of neurology*, Oxford-New York-Toronto.

Spindler G.

1982a *F. C. Oetinger*, in Gutekunst (hg.) 1982: 1-9;

1982b *Einführung*, in Spindler-Haug (hg.) 1982: V-XXXIX;

1984 *Oetinger und die Erkenntnislehre der Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts*, «Pietismus und Neuzeit», 10, pp. 22-65;

1987 *F. C. Oetinger (1702-1782)*, in G. Ruhbach-J. Sudbrack (a cura di), *Grandi mistici*, 2, Dal 1300 al 1900, Bologna, pp. 191-207;

1989 *Theosophisch-theologische Einflüsse Oetingers auf Hahn*, in *Philipp Matthäus Hahn 1739-1790*, Ausstellungen des Württembergischen Landesmuseums Stuttgart und der Städte Ostfildern, ecc., Stuttgart, II, pp.

- 311-26;
- 1991 *Realität und Leiblichkeit. Oetingers Auseinandersetzung mit der Schulphilosophie seiner Zeit im "Biblischen und emblematischen Wörterbuch"*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 91, pp. 7-125;
- 1999 *Das "Wörterbuch" als Werk der Philosophia sacra*, in [Oetinger] *Wört. II*: 85-107;
- 2002 *F. C. Oetinger als Beter*, in Spindler (hg.) 2002: 73-93.
- Spindler G. (hg.)  
2002 *Glauben und Erkennen. Die Heilige Philosophie von F. C. Oetinger*, Studien zum 3000. Geburtstag, mit einem Geleitwort von G. Schäfer, Metzingen/Württ.
- Spindler G.-Haug R. (hg.)  
1982 *Etwas Ganzes vom Evangelio. F. C. Oetingers Heilige Philosophie*, Metzingen/Württ.
- Spinosa G.  
1999 *Vista, spiritus e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale dei secoli XII e XIII*, in C. Casagrande -S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze, pp. 207-30.
- Spörlein B.  
1971 *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1Kor. 15*, Regensburg.
- Stange C.  
1925 *Die Unsterblichkeit der Seele*, Gütersloh.
- Starkey G.  
1658 *Pyrotechny asserted and illustrated, to be the surest and safest means for arts triumph over natures infirmities*, London.
- Steeb J. C.  
1673 *Dulcedo de forti sive elixir solis et vitae*, Frankfurt.
- Steinacker P.  
1994 *Paracelsus' Bedeutung für die heutige Theologie*, in Jütte (hg.) 1994: 149-56.
- Stemberger G.  
1972 *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr.-100 n. Chr.)*, Roma;

1973 *Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur*, «Kairos», 15, pp. 238-66.

Sterne Wilkinson R.

1963 *George Starkey, physician and alchemist*, «Ambix», 11, pp. 121-52.

Stewart M. A. (ed.)

1997 *Studies in seventeenth-century european philosophy*, Oxford.

Stöcklein A.

1969 *Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt*, München.

Straumann H.

1928 *Justinus Kerner und der Okkultismus in der Deutschen Romantik*, Horgen-Zürich-Leipzig.

Stroh W. F.

1859 *Die Lehre des württembergischen Theosophen Johann Michael Hahn, systematisch entwickelt und in Auszügen aus seinen Schriften dargestellt...*, Stuttgart.

Stroumsa G. G.

1992 *Savoir et salut*, Paris;

1996 *Hidden wisdom. Esoteric traditions and the roots of christian mysticism*, Leiden-New York-Köln.

Strubel R.

1986 *Zur tiefenpsychologischen Auslegung der Adam-Christus-Typologie*, in W. Strolz (hg.), *Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte*, Freiburg-Basel-Wien, pp. 151-81.

Stucke D.

1989 *Mesmerismus und deutscher Idealismus*, Diss., Düsseldorf.

Stuiber A.

1957 *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn.

Suchten A. von

1604 [?] *Antimonii mysteria gemina*, Leipzig.

Suggs M. J.

1970 *Wisdom, christology and law in Matthews Gospel*, Cambridge.

Szulakowska U.

1986 *The tree of Aristotle: images of the philosophers' stone and their transfer -  
ence in alchemy from the fifteenth to the twentieth century*, «Ambix», 33, 2/3,  
pp. 53-77.

Szydło Z.

1993 *The alchemy of Michael Sendivogius: his central nitre theory*, «Ambix», 40,  
3, pp. 129-47;

1996 *The influence of the central nitre theory of Michael Sendivogius on the  
chemical philosophy of the seventeenth century*, «Ambix», 43, 2, pp. 80-96.

Tabor J. D.

1986 *Things unutterable: Paul's ascent to paradise in its greco-roman, judaic,  
and early christian contexts*, Landham-New York-London.

Tannehill R. C.

1967 *Dying and rising with Christ. A study in pauline theology*, Berlin.

Tansley D.

1977 *Subtle body. Essence and shadow*, London.

Taubes J.

1947 *Abendländische Eschatologie*, Bern.

Tazi N.

1989 *Celestial bodies: a few stops on the way to heaven*, in Feher – Naddaff – Tazi  
(ed.) 1989 II: 519-52.

Telle J.

1973 *Chymische Pflanzen in der deutschen Literatur*, «Medizinhistorisches  
Journal», 8, pp. 1-37;

1995 *Einleitung*, in A. von Franckenberg, *Briefwechsel*. Eingeleitet und heraus-  
gegeben von J. Telle, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 17-57.

Telle J. (hg.)

1991 *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*,  
Stuttgart.

Temkin O.

1964 *The classical roots of Glissons doctrine of irritation*, «Bulletin of the histo-  
ry of medicine», 38, pp. 297-328;

1973 *Galenism. Rise and decline of a medical philosophy*, Ithaca-London.

Temme W.

1998 *Krise der Leiblichkeit. Die Sozietät der Mutter Eva (Buttlarsche Rotte) und der radikale Pietismus um 1700*, Göttingen.

Temple W.

1915 *The nature of personality*, London.

Theis J.

1991 *Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1Kor 1-4*, Regensburg.

Thiede W.

1991 *Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz*, Göttingen.

Thielicke H.

1946 *Tod oder Leben*, Tübingen.

Thomann G.

1991 *Die Lehre von der Wiedergeburt bei William Law (1686-1761)*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 43, pp. 305-23.

Thorndike L.

1923-58 *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, 8 voll., London-New York.

Thorpe E.

19113 *Essays in historical chemistry*, London.

Thrall M. E.

1996 *Paul's journey to paradise. Some exegetical issues in 2Cor 12, 2-4*, in Bieringer (ed.) 1996: 347-63.

Thümmig L. P.

1721 *Experimentum singulare de arboribus ex folio educatis ad arationes physicas revocatum*, Halle;

1735 *Von den Bäumen, welche aus Blättern aufgezogen werden*, in Id., *Versuch einer gründlichen Erläuterung der merckwürdigsten Begebenheiten in der Natur, wodurch man zu innersten Erkenntnis derselben geführt wird...Nebst einer Vorrede Herrn Regierungs-Rath Wolffens*, Marburg, pp. 101 sgg.

- Tilliette X.  
1988 *Schelling und die Gnosis*, in Koslowski (hg.) 1988: 260-75;
- Tisserant E. (ed.)  
1909 *L'Ascension d'Isaïe*, Paris.
- Toellner R.  
1985 *Medizin in der Mitte des 18. Jahrhunderts*, in R. Vierhaus (hg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, pp. 194-217.
- Toeltius [Thoeltius] J. G.  
1737 *Coelum reseratum chymicum oder philosophischer Tractat...*, Frankfurt-Leipzig.
- Török S.  
1946 *Die Religionsphilosophie des Paracelsus und ihr zeitgeschichtlicher Hintergrund*, Diss. 2 parti, Wien.
- Trautwein J.  
1969 *Die Theosophie Michael Hahns und ihre Quellen*, Stuttgart;  
1977 *Übersicht über die pietistischen Gemeinschaften in Württemberg*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 77, pp. 167-79.
- Trevor-Roper H.  
1985 *Il movimento paracelsiano*, in Id., *Il Rinascimento*, trad. it. di M. L. Bassi, Roma-Bari 1987, pp. 129-89;  
1998 *Paracelsianism made political 1600-1650*, in Grell (ed.) 1998: 119-33.
- Troude R.  
1964 *Le Cat, physiologiste et psychologue*, «Revue des Sociétés Savantes de Haute-Normandie», 34, pp. 39-50.
- Trouillard J.  
1958 *Réflexions sur l'OΞHMA dans les «Éléments de théologie » de Proclus*, «Revue des Études grecques», 70, pp. 102-07.
- Trummer P.  
1970 *Anastasis. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte von 1Kor. 15 in der griechischen Kirche bis Theoderet*, Wien.
- Tuckett C. M.  
1996 *The Corinthians who say "There is no resurrection of the dead" (1Cor 15, 12)*, in Bieringer (ed.) 1996: 247-75.

Urbach E. E.

1979 *The sages: their concepts and beliefs*, trad. by I. Abrahams, Jerusalem.

Vallisneri A.

1733 *Opere fisico-mediche*, Venezia.

Varzi A. C.

2001 *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Roma.

Vasoli C.

1988 *L'homo novus restitutus di Guillaume Postel: gli anni veneziani*, in Id., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli, pp. 323-60.

Vauchez A.

1989 *La santità nel Medioevo*, trad. it. di A. Prandi, Bologna.

Vaughan T. [Eugenius Philalethes]

1650 *Anthroposophia theomagica...*, London;

1651 *Lumen de lumine, or a new magical light discovered and communicated to the world*, London;

1652 *Aula lucis, or the house of light: a discourse written in the year 1651*, by S. N., a modern speculator, London;

1690 *Aula lucis oder das Hauß deß Liechts*, durch S. N. in engl. Sprache beschr. und nunmehr in hocht. Sprache übers. durch J. L. M. C. [Johann Lange], Hamburg;

1984 *The works of Thomas Vaughan*, ed. by A. Rudrum, Oxford.

Vaux R. de

1962 *Das AT und seine Lebensordnungen*, Herder-Freiburg.

Verbeke G.

1945 *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme a S. Augustin*, Paris-Louvain.

Vesalio A.

1543 *De humani corporis fabrica libri septem*, Basel.

Vetterling H.

1923 *The illuminate of Görlitz or Jakob Böhme's (\*1575-†1624) life and philosophy. A comparative study*, Leipzig.

Vieussens R.

1684 *Neurographia universalis*, Lyon.



- Vigenère B. de  
1608 *Trattato del fuoco e del sale*, trad. it. Di P. Perugini, a cura di S. Andreani, Roma 1998.
- Volk H.  
1957 *Das christliche Verständnis des Todes*, Münster.
- Volz P.  
1934<sup>3</sup> *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen.
- Vries W. de  
1958 *Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia*, «*Orientalia Christiana Periodica*», 24, 309-398.
- Vuippens I. De  
1925 *Le paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, Paris-Fribourg.
- Wächter O.  
1865 *Johann Albrecht Bengel. Lebensabriß, Charakter, Briefe und Aussprüche. Nebst einem Anhang aus seiner Predigten und Erbauungstunden, nach handschriftlichen Mitteilungen dargestellt*, Stuttgart.
- Wagner G.  
1962 *Das religionsgeschichtliche Problem von Rom*. 6, 1-11, Zürich.
- Walch J. G.  
1775 *Philosophisches Lexicon*, Leipzig, ripr. Hildesheim 1968.
- Walker D. P.  
1958a *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, London;  
1958b *The astral body in Renaissance medicine*, «*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*», 21, pp. 119-33;  
1984 *Medical spirits and God and the soul*, in Fattori-Bianchi (a cura di) 1984: 223-44;  
1986 *Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth*, Napoli.
- Wallmann J.  
1990 *Der Pietismus*, Göttingen.
- Walton M. T.  
1998 *Genesis and the chemistry in the sixteenth century*, in Debus-Walton (ed.)

1998: 1-14.

Watson D. F.

1993 *Paul's rhetorical strategy in I Corinthians 15*, in S. E. Porter-T. H. Olbricht (ed.), *Rhetoric and the New Testament: essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Sheffield, pp. 231-49.

Weber H. J.

1973 *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg-Basel-Wien.

Webster C.

1966 *Water as the ultimate principle of nature: the background to Boyle's Sceptical Chymist*, «Ambix», 13, pp. 96-107;

1982a *Paracelsus and Demons: Science as a synthesis of popular belief*, in *Scienze credenze occulte livelli di cultura*, Convegno Internazionale di Studi, Firenze, pp. 3-20;

1982b *Magia e scienza da Paracelso a Newton*, trad. it. e cura di P. Corsi, Bologna.

Wedderburn A. J. M.

1973 *Philo's "Heavenly Man"*, «Novum Testamentum», 15, pp. 301-26;

1987 *Baptism and resurrection*, Tübingen.

Wedel G. W.

1704<sup>2</sup> *Physiologia medica*, Jena.

Weeks A.

1993 *German mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A literary and intellectual history*, Albany.

Wehr G.

1975 *Esoterisches Christentum. Aspekte – Impulse – Konsequenzen*, Stuttgart;

1978 *F. C. Oetinger. Theosoph, Alchymist, Kabbalist*, Freiburg i. B.;

1981 *Wesen und Legitimation christlicher Esoterik*, in R. Flasche-E. Geldbach (hg.), *Religionen Geschichte Oekumene*. In Memoriam Ernst Benz, Leiden, pp. 105-15.

Weigel W.

1615 *Gnothi seauton*, Neustadt;

1617 *Der Güldene Griff*, Neustadt;

1617-18 *Kirchen- oder Hauspostille*, Neustadt;

1962 *Ein nützliches Tractätlein Vom Ort der Welt*, in Id., *Sämtliche Schriften*, hg.

von W.-E. Peuckert 1. Lief., Stuttgart;  
1978 *Handschriftliche Predigtensammlung*, ivi, 7. Lief., Stuttgart.

Weigelt H.

1973 *Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien*, Berlin-New York;

1988 *Lavater und die Stillen im Lande. Distanz und Nähe. Die Beziehungen Lavaters zu Frömmigkeitsbewegung im 18. Jahrhundert*, Göttingen.

Weinhandl F.

1944 *Die Philosophie des Paracelsus*, Stuttgart.

Weiss J.

1910 *Der erste Korintherbrief*, Göttingen.

Weisse C. H.

1862 *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums*, III, Leipzig.

Wendland H. D.

1964<sup>10</sup> *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen.

Wendt H.

1882 *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Göttingen.

Wessely F.

1930 *Die Bedeutung des Pietismus für die Romantik und im besonderen für Schelling*, Diss., Wien.

Westfall R.

1972 *Newton and the hermetic tradition*, in Debus (ed.) 1972 II: 183-98;

1980 *Never at rest: a biography of Isaac Newton*, Cambridge;

1984 *Newton and alchemy*, in B. Vickers (ed.), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, Cambridge.

Weyer-Menkhoff M.

1983 *Oetinger und die Reformation Martin Luthers*, «Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg» 78, Beilage Jan., s. p. [1-4];

1985 *In welcher Sprache redet Gott? Sprachunterricht bei einem Kirchenvater*, «Porta 36 Zum Rede geboren...Zeitschrift der Studentenmission in Deutschland (SMD)», 36, pp. 12-20;

1990a *F. C. Oetinger*, Wuppertal-Zürich;

1990b *Christus, das Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie F. C. Oetingers*, Göttingen;

- 1998 "Nicht-Verstehen hilft". *Anmerkungen zu F. C. Oetingers Pädagogik und Katechetik*, in H. Ehmer-U. Sträter (hg.), *Beiträge zur Geschichte des württembergischen Pietismus*. Festschrift für G. Schäfer zum 75. Geburtstag und Martin Brecht zum 65. Geburtstag, Göttingen, pp. 197-215;
- 2001 *F. C. Oetinger (1702-1782)*, in S. Hermle (hg.), *Kirchengeschichte Württembergs in Porträts. Pietismus und Erweckungsbewegung*, Holzgerlingen, pp. 159-75;
- 2002 *Leiblichkeit ist das Ende*, in Spindler (hg.) 2002: 181-202;
- 2005 "... den Umfang aller Wissenschaften darzu nehmen" – *F. C. Oetinger, württembergischer Gottes- und Naturforscher*, in Holtz-Betsch-Zwink (hg.) 2005: 7-24.

Whytt R.

- 1751 *An essay on the vital and other involuntary motions of animals*, Edinburgh;
- 1765 *Observations on the nature, causes and cure of those disorders which have been called commonly nervous, hypochondriac, or hysteric*, Edinburgh.

Wickert U.

- 1962 *Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia. Ein Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie*, Berlin.

Wicki N.

- 1954 *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas v. Aquin*, Freiburg/Schweiz.

Wieser M.

- 1924 *Der sentimentale Mensch. Gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert*, Gotha-Stuttgart.

Wilcke H. A.

- 1967 *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*, Zürich.

Wilckens U.

- 1959 *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu I. Kor 1 und 2*, Tübingen.

Wilder-Smith A. E.

- 1977 *Allversöhnung: Ausweg oder Irrweg*, Neuhausen-Stuttgart.

Williams M. A.

- 1996 *Rethinking "Gnosticism". An argument for dismantling a dubious category*, Princeton (N.J.).

Willis T.

1664 *Cerebri anatome, cui accessit nervorum descriptio et usus*, London.

Wilson C.

1997 *Leibniz and the animalcula*, in Stewart (ed.) 1997: 153-75.

Winklhofer H.

1953 *Corpora sanctorum*, «Theology quarterly», 133, pp. 30-67, 210-17.

Winter E. (hg.)

1957 *Die Registes der Berliner Akademie der Wissenschaften 1746-1766. Dokumente für das Wirken Leonhard Eulers in Berlin. Zum 250. Geburtstag*, Berlin.

Winter M.

1975 *Pneumatiker und Psychiker in Korinth. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1. Kor. 2, 6-3, 4*, Marburg.

Witherington B.

1995 *Conflict and community in Corinth: a socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids.

Wöhrlin P. R.

1985 *Mensch und Welt ein Leib. Eine erkenntniskritische Betrachtung der natur-philosophischen Medizin bei Paracelsus*, Diss., Heidelberg.

Wohlbold H. (hg. und eingel.)

1924 *Das Geheimnis von dem Salz*. Von Elias Artista Hermetica [F. C. Oetinger], München.

Wolff C.

1718 *Entdeckung der wahren Ursache von der wunderbaren Vermehrung des Getreydes*, Halle a. d. Saale.

Wolff H. W.

1974<sup>2</sup> *Anthropologie des Alten Testaments*, München.

Wolfson H. A.

1962 *The problem of the souls of the spheres, from the byzantine commentaries on Aristotle through the arabs and St. Thomas to Kepler*, ora in Id., *Studies in the history of philosophy and religion*, Cambridge, Mass., I, pp. 22-59.

Wollgast S.

1995 *Zu den philosophischen Quellen von Gottfried Arnold und zu Aspekten seines philosophischen Systems*, in Blaufuß-Niewöhner (hg.) 1995: 301-35.

Wrede H.

1981 *Consecratio in formam deorum*, Mainz.

Wuthenow R.-R.

1974 *Das erinnerte Ich. Europäische Autobiographie und Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert*, München.

Yeide H. E.

1965 *Vision of the kingdom of God. The social ethic of F. C. Oetinger*, Diss., Harvard.

Young J. C. de

1960 *Jerusalem in the New Testament: the significance of the city in the history of redemption and in eschatology*, Kampen.

Zachaire D.

1612 *Opuscolo sulla filosofia naturale dei metalli*, trad. it. in Piccolini-Piccolini (a cura di) 1996a: 219-63.

Zafiropulo J.-Monod C.

1976 *Sensorium Dei dans l'hermetisme et la science*, Paris.

Zanier G.

1988 *L'espressione e l'immagine. Introduzione a Paracelso*, Trieste.

Zedler J. H.

1732-50 *Grosses Vollständiges Universal-Lexikon*, 65 voll., Leipzig-Halle, ripr. Graz 1962.

Zeller H.

1949 "Corpora Sanctorum", «Zeitschrift für kirchliche Theologie», 71, pp. 385-465.

Zeller W.

1979 *Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel*, in Favre-Zimmermann (hg.) 1979: 105-24.

Zimmerli W.

1971 *Die Weltlichkeit des AT*, Göttingen.

Zimmermann R. C.

- 1969-79 *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, 2 voll., München;  
 1979 *Goethes Verhältnis zur Naturmystik am Beispiel seiner Farbenlehre*, in Faivre – Zimmermann (hg.) 1979: 333-363.

Zimmermann V. (hg.)

- 1995 *Paracelsus. Das Werk – die Rezeption*, Stuttgart.

Zinn E.

- 1932 *Die Theologie des F. C. Oetinger*, Gütersloh.

Zintzen C.

- 1976 *Geister (Dämonen): B. III. C. Hellenistische u. Kaiserzeitliche Philosophie*, «Reallexikon für Antike und Christentum», Stuttgart, 9, coll. 640-68.

Zizek S.

- 1996 *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. von P. Engelmann, aus dem Engl. von E. Vogt, Wien.

Zöckler O.

- 1879 *Lehre vom Urstand des Menschen*, Gütersloh.

Zolla E.

- 1991 *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, nuova ed. con l'aggiunta di una parte su *Pensieri alchemici fra 1975 e 1990* (1975), Venezia.

Zwink E.

- 2005 "Schrauben-förmige Bewegung ist in allem" – Oetinger lenkt den Blick auf Swedenborgs "irrdische Philosophie", in Holtz-Betsch-Zwink (hg.) 2005: 197-229.

## INDICE DEI NOMI

I numeri di pagina in corsivo del seguente indice sono relativi alle occorrenze dei nomi solo nelle note a piè di pagina.  
Sono esclusi dall'indice i nomi presenti soltanto nella bibliografia finale, i nomi dei personaggi letterari e della storia biblica, come pure degli autori biblici ed evangelici (Paolo di Tarso escluso).

### A

Aalen L., 330.  
Abbri F., 378.  
Abel J. F., 397, 400.  
Ackermann R. W., 118.  
Addison J., 344.  
Agamben G., 182.  
Agostino di Ippona, 21, 46, 47, 82, 89, 97, 98 e n., 99, 100, 102, 106, 116, 138, 143, 154-5, 156-7, 161-2, 164, 175, 181, 190, 217.  
Agostino Trionfo di Ancona, 122.  
Agricola G., 358.  
Agrippa von Nettesheim H. C., 52, 183, 199, 207, 209, 377.  
Ahsâ' < S. Ahmad, 241 e n.  
Alberto Magno, *III*, 116, 173, 232, 376.  
Ps. Alberto Magno, 226.  
Albino, 191.  
Alessandro di Afrodisia, 186, 206.  
Alessandro di Hales, 122, 147, 156.  
Aletti J.-N., 64.  
Algero di Liegi, 134, 141, 147.  
Alhazen, 217.  
Alighieri Dante, 118, 119  
Ali Puli [vedi Helbig O.], 372, 375.  
Allo E. B., 69, 77.  
Alsop J. E., 76.  
Altermath F., 63, 67-74, 83, 89-91, 93, 95, 99.  
Althaus P., 16, 57, 93, 97, 233, 336.  
Althusser L., 38.  
Amalario di Metz, 142.

Ambrogio, 46, 85, 89, 137.  
Anassimene, 176.  
Andreae V., 327.  
Anselmo d'Aosta, 107.  
Anthony F., 372.  
Antonia von Württemberg, 409  
Apollonio di Tiana, 76.  
Apuleio, 161.  
Aristea di Proconneso, 76.  
Aristotele, 22, 105, 112, 122, 175-6, 178, 186, 188, 203, 204 e n., 205-6, 207, 209, 216, 267, 274, 376, 390.  
Armstrong A. H., 43, 79.  
Arnaldo da Villanova, 222, 227.  
Arnauld A., 316.  
Arndt J., 278, 412.  
Arnim A. von, 309.  
Arnold G., 169, 170, 336, 412.  
Arthepius, 345.  
Atenagora, 82, 106, 180.  
Auberlen C. A., 38, 313, 317, 319, 343.  
Audet L., 62.  
Aujoulat N., 194.  
Avicenna, 113, 186, 376.  
'Azaryah di Fano M., 174.

### B

Baader F. X. von, 30, 38-40, 41-2 e nn., 314.  
Ba'al Shem E., 173.  
Bachmann C., 142-3.  
Bacone F., 232 e n., 233, 259, 344, 352, 382.



- Bacone R., 345, 374.  
 Baden H. J., 337, 353.  
 Bader G., 406.  
 Baglivi G., 344, 356, 362, 381, 391, 392 e n., 393, 395, 397.  
 Balduin C. A., 375.  
 Bannach K., 242, 366.  
 Barkhoff J., 306-8, 310, 315.  
 Barrett C. K., 66, 73.  
 Barth C. G., 317.  
 Barth K., 69, 233, 338.  
 Basedow J. B., 396.  
 Basilio Valentino, 227-8, 358, 379.  
 Bauer J., 90.  
 Bauer K.-A., 58-9, 61, 66, 68-71, 74.  
 Baumann H., 159.  
 Baumert N., 67.  
 Baumgardt D., 41.  
 Baumgarten A. G., 414.  
 Baur F. C., 331.  
 Bayer H., 226, 272.  
 Bayer O., 315.  
 Becher J. J., 375.  
 Beeckman I., 209.  
 Bellini L., 397.  
 Bendrath C., 285-6.  
 Bengel J. A., 159, 313-4, 317, 325, 327, 328 e n., 329, 332, 336-7, 362, 403 e n..  
 Benz E., 12, 16, 19, 21, 30 e n., 39, 159, 169, 264, 266-8, 270, 274-5, 279-81, 28-7, 315-6, 325, 329, 334, 348, 351, 406, 408, 412.  
 Benzenhöfer U., 344.  
 Berdiaev N., 267, 274.  
 Berengario di Tours, 138.  
 Berg A., 392.  
 Bergen I., 400.  
 Berger J. G., 394.  
 Berkeley G., 344.  
 Bernus A. von, 223-4, 358, 378.  
 Berthelot M., 226, 364.  
 Bertin F., 96, 101-3.  
 Bertsch L., 293, 297.  
 Bessarione B., 200.  
 Betz H. D., 60, 336.  
 Betz O., 301, 316, 318-9, 322, 330-1, 353, 367, 409.  
 Beuer-Fröhlich M., 326.  
 Beyreuther E., 314, 317, 324, 327, 329, 336, 353.  
 Bianchi M. L., 246, 253-4, 282, 284, 359, 408.  
 Bieder W., 84.  
 Biegger K., 253-4, 263.  
 Bietenhard H., 60, 72, 340.  
 Biggs N., 359.  
 Bilfinger G. B., 357-8 e nn.  
 Bissels P., 98, 105, 111, 114.  
 Blaser K., 320.  
 Bloom H., 164, 172-3.  
 Bloom P., 11.  
 Bloy L., 44.  
 Blümlein K., 253.  
 Blum R., 255.  
 Blumenthal H. J., 186, 197, 200-1.  
 Bock E., 19, 311, 346, 352, 366, 371, 405.  
 Bodin J., 213.  
 Böhme H., 246, 256.  
 Böhme J., 20, 30, 41, 150, 159, 169, 240, 247, 263-7 e nn., 268, 270-3, 274, 276, 278, 281-4 e nn., 286-7, 289, 295, 301, 303, 313, 315, 318, 322, 324, 329, 330 e n., 331, 333, 336, 345, 346 e n., 351, 360, 362, 368, 369, 370, 373, 378, 381-2, 388, 392 e n., 404, 408, 409, 412, 413.  
 Boer M. C. de, 63, 69.  
 Boerhaave H., 232, 308, 309, 344, 359, 360-1 e nn., 362, 395 e n., 397.  
 Børresen K. E., 100.  
 Bohn J., 394.  
 Boliek L., 78, 93.  
 Boman T., 50.  
 Bonaventura di Bagnorea, 111-2, 119, 156 e n., 207.  
 Bonheim G., 284.  
 Bonnet C., 234 e n., 365, 397-9.  
 Bono J. J., 213, 215.  
 Borelli G. A., 394.

- Borges J. L., 127.  
 Bornkamm H., 254, 263.  
 Borromeo Padre, 155.  
 Bose S., 38.  
 Bourignon A., 295, 413.  
 Bousset W., 60, 86.  
 Bovillo C., 200.  
 Boyle R., 290, 319, 349, 355, 359, 360, 371, 376, 393.  
 Brandenburger E., 73-4, 77, 155.  
 Braulio di Saragozza, 120.  
 Braun H., 69-70.  
 Braun J. F. Fr. Von, 405.  
 Brecht M., 294, 314-5, 320, 332.  
 Breg Decano, 384.  
 Breger H., 247.  
 Bregman J. A., 195.  
 Brenn W., 350.  
 Brenz J., 319.  
 Breymayer R., 247, 294-5, 313, 315, 319, 327, 339, 341, 361, 378, 401, 403-5, 407, 412.  
 Bricaud J., 378.  
 Brier B., 170.  
 Broek R. v. Den, 72, 172.  
 Bromley T., 330.  
 Brown J., 395.  
 Brown S., 52.  
 Brown T., 398.  
 Browne T., 290, 359.  
 Brun J., 11.  
 Brunner E., 233.  
 Bruno G., 200, 207, 209, 216.  
 Bruns P., 45.  
 Brunshwig H., 355.  
 Bucher T. G., 76.  
 Buckwalter H. D., 56.  
 Bünker M., 64, 69, 76.  
 Buess H., 395.  
 Buffon C., 39.  
 Buitkamp J., 50.  
 Bultmann R., 69-71, 93.  
 Bunnars M., 253.  
 Buonarroti Michelangelo, 168.  
 Burckhardt T., 220-1, 226, 228, 352.  
 Burdinski J., 330.  
 Burger H. O., 258, 320, 358.  
 Burk J. C. F., 317, 328.  
 Burnet T., 339.  
 Bussagli M., 165, 167.  
 Butler W., 371.  
 Butler S., 52.  
 Buttlar E. M. von, 412.  
 Bynum C. W., 14, 80, 85, 87, 89, 93, 95-6, 99-100, 108-9, 111-2, 116, 118, 120.
- C**
- Cacciari M., 163.  
 Caetano [T. de Vio], 121.  
 Calid (re), 371.  
 Calvino G. [Jean Cauvin], 128.  
 Campanella T., 388.  
 Canz I. G., 329, 384.  
 Carchia G., 240.  
 Cardano G., 382.  
 Carnley P., 14.  
 Carrez M., 71.  
 Casadio G., 43-4, 63.  
 Casati R., 13.  
 Cavallin H. C., 51.  
 Celso, 82.  
 Cerinto, 321, 323 e n.  
 Charles R. H., 72.  
 Charleton W., 393.  
 Christie J. R. R., 227, 245, 247, 254, 256.  
 Cicerone, 22, 176, 205, 390 e n.  
 Cipriano, 338.  
 Cirillo, 95, 156.  
 Clark E., 92.  
 Clark G., 14.  
 Clarke E., 397.  
 Clausberg K., 166.  
 Clavier H., 78.  
 Cleante, 175, 177 e n.  
 Clemente Alessandrino, 60, 81, 85, 88, 155, 171, 181.  
 Cleyer A., 376.

- Clüver D., 364, 382 e n., 383, 384, 388 e n., 401.  
 Coccejus J., 402.  
 Cohen M. S., 151.  
 Colonne F. M. P., 391.  
 Comenio A., 247.  
 Conzelmann H., 69, 75.  
 Cook J., 398.  
 Corbin H., 240-1, 270, 332.  
 Cordo V., 376.  
 Cordovero M. ben J., 172.  
 Cornélis H., 89.  
 Costa ben Luca, 183.  
 Coudert A. P., 52, 259.  
 Couliano P., 185, 187.  
 Courth F., 137-8, 143.  
 Crasta F. M., 332.  
 Craveri M., 46.  
 Creuz F. C. C. von, 396 e n., 397.  
 Crisippo, 176.  
 Crisostomo G., 47, 97 e n.  
 Cristiani M., 138.  
 Critolao, 205.  
 Crollius O., 223.  
 Crouzel H., 90.  
 Crusius C. A., 396.  
 Cudworth R., 289, 290-1 e nn.  
 Cullmann O., 83, 129, 233.  
 Cumont F., 71, 89, 161, 174, 190.  
 Cuniberto F., 247, 265-6, 268, 273-4, 276, 287-8.  
 Cusano N., 356.  
 Czepko D., 150.
- D**
- Daecke S. M., 16.  
 Daems W. F., 259, 355.  
 Dahl N. A., 71.  
 Damascio, 199.  
 Danielou J., 93, 96-7.  
 Dautzenberg G., 72.  
 Davide di Dinant, 153.  
 Davies W. D., 69, 74.  
 Davisson W., 233.  
 Deak E., 338.  
 Dean-Otting M., 187.  
 Debus A. G., 220, 227, 259, 262, 349, 356, 358-9, 371-2, 374, 396, 405.  
 De Caro E., 27.  
 De Catt H. A., 398.  
 Dee J., 163.  
 Deetjen W.-U., 294.  
 Deghaye P., 150, 266-7, 271, 273-5, 282-3, 286-8, 293, 318, 322, 331, 334-5, 337, 339, 346-7, 367, 370, 373, 375, 404, 407-9, 411, 413.  
 Denzinger H., 105.  
 Derrida J., 13, 29.  
 Descartes R., 16, 32, 36, 37, 166, 209, 213, 214 e n., 308, 387, 393, 394.  
 Dessoir M., 398.  
 Destro A., 324.  
 Didimo, 95.  
 Diels H., 390.  
 Dierauer W., 345, 351, 355.  
 Dietrich E. L., 159.  
 Dillmann A., 154.  
 Diodato R., 28.  
 Diodoro di Tiro, 205.  
 Diogene di Apollonia, 176.  
 Ps. Dionigi, 165.  
 Di Pasquale Barbanti M., 27, 91, 176, 182, 187-91, 194-9, 202.  
 Dippel J. C., 396.  
 Diwisch P., 344, 348 e n.  
 Dobbs B. J. T., 211, 226, 374.  
 Dobler F., 226-7, 366.  
 Dodds E. R., 185, 187-8, 193.  
 Domandl S., 250.  
 Dorn G., 405.  
 Dorner J. A., 319.  
 Dossie R., 360.  
 Dryssen C., 315.  
 Duchesne J. [Quercetanus], 259, 262, 350, 358, 359, 382.  
 Dumont J. P., 219.  
 Dunn J. D. G., 70.  
 Duns Scotto G., 116, 120.  
 Dupont J., 72.

**E**

Edighoffer R., 230.  
 Efrem, 93.  
 Egidio Romano, 118.  
 Eglin R. [Eglinus Iconius o Niger Hapelius], 247, 378.  
 Ego A., 308.  
 Eijk H. C. van, 81, 85, 87, 93, 105, 107.  
 Einstein A., 38.  
 Eis G., 358.  
 Eleazar A., 382.  
 Elert W., 38, 256.  
 Elferink M. A., 190.  
 Elia di Cortona, 247.  
 Elias Artista Hermetica, 378.  
 Elliot, 405.  
 Eltester F.-W., 74.  
 Empedocle, 76.  
 Engelbrecht H., 330 e n.  
 Engelhardt D. von, 306.  
 Enrico di Gand, 120.  
 Enrico IV, 262.  
 Epifanio, 44.  
 Eraclide Pontico, 203.  
 Eraclito, 176.  
 Erasistrato, 182.  
 Erastus T. [Liebler], 262 e n., 349.  
 Eratostene, 196.  
 Eriksson A., 63-5, 76.  
 Erma, 81.  
 Ermete Trismegisto, 352.  
 Eschenmayer C. A. von, 310.  
 Escribano-Alberca I., 129.  
 Esiodo, 203, 327.  
 Eulero L. [Euler], 401.  
 Evola J., 222-3, 353.

**F**

Fabian G., 396.  
 Faes de Mottoni B., 165.  
 Faivre A., 39-40, 219, 287, 378, 397.  
 Fankhauser R., 371.  
 Fantini B., 250, 362, 392.

Farina C., 61.  
 Farley J., 155.  
 Faulenbach H., 402.  
 Fechner G. T., 166-7.  
 Federico II, 398.  
 Feldt H., 306.  
 Felgenhauer P., 148, 247.  
 Fenger A.-L., 85.  
 Ferecide di Siro, 202.  
 Fernel J. F., 214-5, 394.  
 Ferrari [Ferrarius] J. B., 230.  
 Ferraris M., 56, 84.  
 Ferrein A., 362, 398.  
 Festugiere A. J., 90.  
 Feuerbach L., 342.  
 Feuillet A., 73.  
 Fichte J. G., 36, 40.  
 Ficino M., 162, 199, 200, 215, 249, 260.  
 Filippo di Opunte, 202.  
 Filolao, 202.  
 Filone Alessandrino, 73 e n., 74, 178-9, 206.  
 Filopono, 188, 193, 199, 206, 290.  
 Filostrato, 207.  
 Finamore J. F., 185, 188, 192-3.  
 Finkelstein L., 51.  
 Fischer U., 44.  
 Flacius Illyricus M., 146.  
 Flamel N., 382.  
 Flavio Giuseppe, 50, 51, 63.  
 Fludd R., 259, 308, 358, 374, 376, 380, 405.  
 Fontana F., 398.  
 Fontenelle B. Le Bovier de, 344, 357 e n.  
 Forbes R. J., 362.  
 Fossum J., 172.  
 Franck S., 278, 358.  
 Franckenberg A. von, 282, 285, 336.  
 Frankenmölle H., 50, 52.  
 Franklin B., 348.  
 Freudenthal G., 376.  
 Frick K. R. H., 378.  
 Fricker J. L., 401.  
 Fritz F., 412.

Frobenius A. S., 209.  
 Fröhlich E. M., 413.  
 Fuchs E., 61, 70.  
 Fullenwider H. F., 314, 351, 404-5.  
 Funkenstein A., 151-3, 177.

## G

Gadamer H.-G., 389, 414.  
 Gaffarel J., 358, 359 e n.  
 Gaier U., 345, 360, 388.  
 Gaith J., 95.  
 Galeno, 182, 187, 205, 213, 216.  
 Ganoczy A., 57, 113.  
 Gansfort W., 147.  
 Ganzenmüller W., 230.  
 Garve C., 137.  
 Gassendi P., 209, 393.  
 Gause U., 253, 261.  
 Geiger M., 238.  
 Geiges R., 325.  
 Gerhard J., 128.  
 Gerken A., 139.  
 Gerlich F., 336.  
 Georgii E. F. R., 36.  
 Gerolamo, 52, 92, 97.  
 Getz F., 345.  
 Geyer-Kordesch J., 396.  
 Giamblico, 161, 189, 191, 193, 196.  
 Giannoli G. I., 29.  
 Gichtel J. G., 169, 288 e n., 289, 412.  
 Gilbert W., 212, 376.  
 Gilly C., 327, 350.  
 Giovanni Damasceno, 152, 157.  
 Giovanni della Rochelle, 207.  
 Giovanni Paolo II, 123.  
 Giovanni Quidort, 118, 140.  
 Giovanni Scoto Eriugena, 101-2, 104, 207.  
 Giustino, 78, 81-2, 164, 181, 233.  
 Ps.-Giustino, 81.  
 Glanvill J., 290.  
 Glaser J. C., 183.  
 Glauber J. R., 247, 259, 358, 371, 378.  
 Glisson F., 27, 214, 391, 395, 398.

Gmelin E., 309.  
 Goede C. F., 163.  
 Goethe J. W., 314, 369, 375, 388.  
 Goldammer K., 227, 245, 247-61, 263, 339.  
 Goldish M., 211.  
 Goltz D., 231, 261.  
 Goppelt L., 64, 73.  
 Gorceix B., 150, 315.  
 Gragnolati M., 184.  
 Gratarolo G., 370.  
 Gray R. D., 369, 375.  
 Greenaway F., 360.  
 Gregorio di Nazianzo, 97, 104.  
 Gregorio di Nissa, 95 e n., 103.  
 Gregory T., 49, 103.  
 Grell O. P., 344.  
 Grelot P., 53.  
 Greschat M., 336.  
 Greshake G., 26, 45-6, 48, 51, 61, 67-8, 72, 80-1, 91-2, 98, 105, 111, 116, 234.  
 Griffiero T., 30, 32, 34, 37, 39, 42, 91, 117, 142, 152, 155, 158, 171-2, 195, 200, 211, 213, 238, 240, 249, 259, 273, 277, 280, 291, 301, 303, 313, 316, 318-9, 321, 325, 330, 332, 337, 339, 342, 351, 356, 369, 382, 385-7, 393, 401, 403-4, 406-7, 408, 414.  
 Grignion L. M., 169.  
 Grmek M. D., 392.  
 Groos F., 238 e n., 239.  
 Grossatesta R., 207.  
 Grossmann S., 313, 329, 331, 347, 404, 409.  
 Groth F., 303, 317-8, 32-9, 332, 412-3.  
 Grozio U., 318.  
 Grunsky H., 265-8, 271, 273, 275, 285, 287, 346.  
 Guardini R., 233.  
 Güntert H., 164.  
 Guerlac H., 259.  
 Güttemanns E., 58, 68.  
 Guglielmo de la Mare, 116.  
 Guglielmo di Conches, 217.  
 Guglielmo di Ockham, 141.

- Guglielmo di Saint-Thierry, 142.  
 Gummersbach J., 129.  
 Gundel H. G., 188.  
 Gundel W., 188.  
 Gundry-Volf J. M., 65-6.  
 Gunnoe C. D. jr., 262.  
 Gutbrod W., 61.  
 Gutekunst E., 314, 331, 359, 362, 375, 384.  
 Guyon M. de, 330.  
 Gwinne M., 372.
- H**
- Haas A. M., 254.  
 Habermas J., 159.  
 Hacker M., 398.  
 Hällström G., 82.  
 Häussermann F., 227, 330-1, 351, 360, 369-70.  
 Hafenreffer M., 383.  
 Hahn J. M., 299-300, 301 e n., 302-3, 305, 360.  
 Hahn P. M., 293-5 e nn., 296-7, 303, 314, 317, 325, 329, 340, 378.  
 Hale M., 290 e n.  
 Hales S., 398.  
 Haller A. von, 391, 394, 395 e n., 397-8.  
 Halleux R., 222, 230.  
 Hamann J. G., 16, 150, 315.  
 Hamberger J., 11, 19, 30, 38 e n., 44, 85, 115, 137, 144-5, 151-2, 165, 263, 272, 336.  
 Hanegraff W. J., 242.  
 Hardmeier U., 346, 402, 407.  
 Harnack A. von, 129.  
 Harris W. H., 47.  
 Harsdörffer G. P., 358.  
 Hartlieb E., 16.  
 Hartsoeker 154  
 Hartman C. F., 400.  
 Harvey E. R., 213.  
 Harvey W., 214-5, 290, 394 e n.  
 Haslmayr A., 350.  
 Haubelt J., 348.  
 Hauck W.-A., 352.  
 Hauffe F., 310.  
 Haug R., 320, 325, 328, 336.  
 Hayyân Jâbir ibn, 232, 376.  
 Hecht C., 313, 330 e n.  
 Hegel G. W. F., 40, 41.  
 Heidegger M., 29.  
 Heim G., 375.  
 Heinecke B., 355.  
 Heiningen B., 60.  
 Heinrichs M., 334.  
 Heinze R., 314, 328.  
 Heinzmann R., 47, 105, 107-8.  
 Helbig O. J. von [o Helwig; forse pseud. di Ali Puli, vedi sopra], 372, 375, 377 e n.  
 Heliophilus a Percis, 247.  
 Helm J., 361, 390.  
 Helmont F. M. van, 259, 344, 382.  
 Helmont J. B. van, 209, 249, 259, 308, 318, 331, 344, 349, 355, 356 e n., 357, 359, 362, 371 e n.  
 Helvetius J. C. A., 344, 372, 378.  
 Henck H., 401.  
 Henry J., 210, 214, 290.  
 Herder J. G., 388, 397.  
 Herlitz G., 382.  
 Hermann K., 315.  
 Herpel O., 319.  
 Herrmann C., 48, 57, 114.  
 Herzog J., 42, 324, 353, 364.  
 Himmelfarb M., 60.  
 Hirsch E., 314-5, 317.  
 Hobbes T., 152, 209, 214.  
 Hölderlin F., 341, 388.  
 Höpel I., 404.  
 Hoff H. E., 356.  
 Hoffmann F., 212, 394 e n., 398.  
 Hoffmann P., 50, 59, 62.  
 Hofmann M., 148.  
 Hoheisel K., 226, 230-1.  
 Holberg L. von, 350.  
 Holland J. I., 364, 382.  
 Holleman J., 50, 62, 66, 70, 76-7.  
 Hollenweger W. J., 16.  
 Honert J. van de, 404.

Hooke R., 384.  
 Hooykas R., 232.  
 Hornig G., 314.  
 Howe H. M., 356.  
 Hülsemann S., 384.  
 Huffman W. H., 259, 374.  
 Hulin M., 43, 115, 130.  
 Hunter W. B. jr., 290.  
 Hutin S., 382.  
 Huygens C., 210, 406.

## I

Ibn 'Arabi, 240.  
 Ibn Gabirol (Avicebron), 173.  
 Idel M., 170-4.  
 Ierocle di Alessandria, 195-6.  
 Ignazio, 81.  
 Ildegarda di Bingen, 18.  
 Ingen F. van, 169, 267, 282.  
 Ippocrate, 176, 344, 362.  
 Ippolito, 186.  
 Ireneo di Lione, 47, 86 e n., 89, 155,  
 156 e n., 233, 338, 339.  
 Isaac ben Samuel di Acre, 171.  
 Ishiguro H., 393.  
 Isidoro di Siviglia, 134, 165.  
 Ivo di Chartres, 134.

## J

Jacob A., 293.  
 Jacobi F., 41.  
 Jacques-Chaquin N., 27.  
 Jantzen J., 381, 395, 398.  
 Jean Paul [J. P. F. Richter], 310.  
 Jenemann H. R., 294.  
 Jervell J., 72-5, 155.  
 Jewett R., 57, 63, 70-1.  
 Joppich G., 86, 156.  
 Josten C. H., 380.  
 Journet C., 99.  
 Jünger E., 129, 233.  
 Julius Gervasius von Schwarzburg, 382.  
 Jung C. G., 219-22, 224, 229, 231, 328.

Jung M. H., 336.  
 Jung-Stilling [Jung] J. H., 41, 237-8,  
 310.

## K

Kabisch R., 54.  
 Kämmerer E. W., 245, 248, 250-3, 256,  
 259, 261.  
 Kämpf J. P., 330.  
 Käsemann E., 69-71, 93.  
 Kant I., 40, 129, 134.  
 Kantorowicz E. H., 23, 135.  
 Kantzenbach F. W., 30.  
 Karlstadt [Bodenstein] A. R., 143, 147,  
 338.  
 Karrer M., 43, 47, 52, 55-6, 77.  
 Kayser W., 277-8.  
 Keel O., 342.  
 Keil G., 330, 355.  
 Keinath M., 401.  
 Keller E. F. A., 375.  
 Keller H. E., 248.  
 Kellermann U., 77.  
 Kelly J. N. D., 79.  
 Keplero J., 186, 210, 383.  
 Kerner J., 237 e n., 310, 351.  
 Kessler H., 129.  
 Kieser D. G., 309.  
 Kieseewetter K., 238, 255, 259-60, 363.  
 Kindi [al-Kindi], 217.  
 King L. S., 201, 251, 274, 291, 393.  
 Kircher A., 290, 308, 358.  
 Kirchwegger A. J., 375.  
 Kirschner B., 382.  
 Kissling R. C., 185.  
 Kitschelt L., 341.  
 Kittel H., 71.  
 Klein R., 184, 201, 214.  
 Klein U., 233.  
 Klein W. P., 278, 280.  
 Klimheit H.-J., 49.  
 Klotz A., 359.  
 Kluge C. A. F., 309.  
 Knapp B., 171.

- Knight D. M., 349.  
 Knoch O., 46.  
 Knorr von Rosenroth C., 211, 230, 371.  
 Knox W. L., 90.  
 Koch G., 43.  
 Köberle A., 299, 301, 319, 366.  
 Köster H., 75.  
 Kohler H., 56.  
 Kondylis P., 212.  
 Kopp H., 247, 375, 377, 382.  
 Kors J. B., 155.  
 Koyré A., 146-7, 149, 226, 249-50, 255, 370.  
 Krämer H., 161.  
 Krause C. C., 398.  
 Kremer K., 26, 45-6, 48, 51, 61, 67-8, 72, 80-1, 91-2, 98, 105, 111, 116, 234.  
 Kretschmar G., 78.  
 Krieg M., 16, 49-50, 57, 61, 413.  
 Krüger M., 226.  
 Krüger M., 49, 91, 113.  
 Kuck D. W., 63.  
 Kuhlmann Q., 334.  
 Kuhn H.-W., 46.  
 Kunkel J. [o Kunckel], 228.  
 Kunz E., 45, 128, 327.  
 Kunz M. L., 244.  
 Kupsch W., 307, 309.  
 Kusukawa S., 390.
- L**
- Lacombrade C., 194-5.  
 Lang B., 168.  
 Langen A., 320.  
 Lattanzio, 161, 162, 180.  
 Lauster J., 200.  
 Lavater J. K., 234, 235 e n., 236, 336, 365.  
 Lavoisier A.-L., 360, 376.  
 Law W., 330 e n.  
 Leade J., 169, 318, 330 e n., 413.  
 Le Cat C.-N., 388, 392, 393, 397, 398-9 e nn.  
 Lechleitner T., 397.  
 Leese K., 326.  
 Lehmann H., 336, 412.  
 Leibniz G. W., 36, 52, 290, 291, 295, 359, 384, 393.  
 Leinkauf T., 290.  
 Leisegang H., 178-9.  
 Le Moyne J., 51.  
 Leon Mose de, 324  
 Leone Ebreo, 159.  
 Le Pluche N.-A., 360.  
 Lessing G. E., 91.  
 Leuba J.-L., 72.  
 Lévy P., 13.  
 Lévi-Strauss C., 18.  
 Lewy H., 192.  
 Libavius A., 227, 349, 350.  
 Liedtke R., 316, 322, 330.  
 Lietzmann H., 62, 70.  
 Limojon de Saint-Didier S., 223.  
 Linck G., 239.  
 Lincoln A. T., 70.  
 Lindberg D. C., 216-7, 344.  
 Lindeboom G. A., 360.  
 Linden S. J., 372.  
 Linneo C. [Linné C. von], 360.  
 Linsemann C. D., 314.  
 Lippmann E. O. von, 226.  
 Llewellyn R. T., 403, 411.  
 Locke J., 344.  
 Löffler U., 317.  
 Loemker L. E., 359.  
 Lohse E., 66, 74.  
 Lona H. E., 66, 78-83, 87.  
 Lory P., 26.  
 Lubac H. de, 23, 134, 141-2.  
 Lubahn E., 336.  
 Lucrezio, 175.  
 Lüdemann G., 56, 77.  
 Luft S., 328, 336.  
 Lullo R., 351, 363.  
 Lups J., 395.  
 Luria I., 170, 324.  
 Lutero M., 128, 142, 143-4, 145 e n., 147, 233, 319, 337, 347-8.



**M**

- Maack F., 375.  
 Macario di Magnesia, 87.  
 Macario l'Egiziano, 180 e n.  
 Machamer P., 393.  
 Macrobio, 190, 199.  
 Madre Zuana [Giovanna], 243, 244.  
 Mähl H.-J., 327, 338.  
 Mälzer G., 294, 314, 328, 378.  
 Magnard P., 18.  
 Maier-Petersen M., 322, 326.  
 Malebranche N., 316, 321, 329, 344, 384.  
 Malpighi M., 367, 394, 398.  
 Manget J. J., 227-8.  
 Mani, 187.  
 Mann J., 130, 239.  
 Manuli P., 186.  
 Maometto, 323.  
 Marcel G., 17.  
 Marco Aurelio, 177.  
 Marconi G., 56.  
 Maria l'Ebreá, 218.  
 Maricourt Pierre de, 212.  
 Maritain J., 38.  
 Marquet J.-F., 31, 365.  
 Marsilio di Inghen, 141.  
 Marti H., 339.  
 Martin D. B., 65, 71.  
 Martin-Achard R., 53.  
 Martinez de Pasqually J., 27 e n.  
 Marx J., 358.  
 Marx K., 13.  
 Mattiesen E., 185.  
 Mayer H., 223, 350.  
 Mayow J., 259, 394.  
 Maxwell W., 308.  
 Mazet E., 27.  
 Mazzolini R. G., 344.  
 McCardle A. W., 400.  
 McGuire J. E., 211.  
 McKee F., 249.  
 McLaughlin R. E., 146-7.  
 McLean Hudson B., 56, 65, 76.  
 Mead G. R., 11, 19, 129, 188, 193.  
 Mead R., 306.  
 Mechtild von Magdeburg, 121.  
 Meier P., 260.  
 Meinel C., 358.  
 Melantone F. [P. Schwarzerd], 213, 390 e n.  
 Melchior von Hermannstadt [Cibinensis], 350.  
 Melvolodemet F. S. Fulv., 377.  
 Menoud P. H., 78.  
 Merkur D., 207, 221, 228, 242.  
 Merleau-Ponty M., 13.  
 Mersenne M., 351, 359.  
 Mesmer F., 212, 306 e n., 307, 308 e n., 309, 315, 368, 400.  
 Metodio, 93, 95, 96.  
 Metzke E., 143-5, 246, 257, 286, 320, 348.  
 Meyer-Blanck M., 16.  
 Michaelis J. D., 402.  
 Middleton J. C., 404.  
 Miller Guinsburg A., 256.  
 Minucio Felice, 85, 162.  
 Mirbach S., 138.  
 Mödersheim S., 370.  
 Möller H.-J., 395.  
 Mörike E., 404.  
 Moiso F., 39.  
 Molitor F. J., 38.  
 Moltmann J., 21, 26, 152.  
 Monod C., 211.  
 Monti M. T., 392, 395.  
 Moran B. T., 148.  
 Moraux P., 91, 161, 164, 189, 199, 202-3, 205-6.  
 More H., 152, 264, 289-90, 291-2 e nn.  
 Morienus [Morien o Morienes], 371.  
 Morissette R., 61, 69, 73.  
 Morys P., 230.  
 Moser J. J., 314.  
 Müller C. D. G., 162.  
 Müller G., 338, 413.  
 Müller J. D., 378.  
 Müller K., 65, 71.

Müller-Jahncke W.-D., 199, 252.  
 Multhauf R. P., 227.  
 Munz A., 294, 296.  
 Mylius J. D., 404.

## N

Nadler J., 150.  
 Nemesio, 114, 176.  
 Newman W., 209, 372, 374, 377.  
 Newman W. R., 345.  
 Newton I., 152, 207, 210, 211 e n., 226,  
 291, 308, 331, 344, 346-7, 403 e n.  
 Nickelsburg G. W. E., 50.  
 Nieden M., 121.  
 Nietzsche F., 319.  
 Nieuwentyt B., 338 e n., 364, 367.  
 Niewöhner F., 351.  
 Nigg W., 267, 301, 319, 340.

## O

Obenberger J. K., 330.  
 Obrey N., 244.  
 Oechslin J., 337.  
 Oekolampad J., 143, 338.  
 Oersted H. C., 212.  
 Oesterle F., 252.  
 Oetinger F. C., 16, 20, 26-7, 30, 34 e n.,  
 37, 38, 42, 92, 150, 159, 167, 181, 233,  
 237, 240, 242, 263, 272, 287-8, 291,  
 293 e n., 295, 297, 300, 303, 313 e n.,  
 314, 315-6 e nn., 317, 318 e n., 319,  
 320, 321-2 e nn., 323, 324-5, 326 e n.,  
 327, 328 e n., 329-32 e nn., 333, 334,  
 335 e n., 336, 337 e n., 338, 339-46 e  
 nn., 347, 348-9 e nn., 350, 351-2, 353-4,  
 355, 356 e n., 358-61 e nn., 362, 364-5,  
 366 e n., 367-8, 369-71 e nn., 372, 373-  
 5 e nn., 376, 377 e n., 378, 379-80 e nn.,  
 381, 382, 383 e n., 384, 386, 387-90 e  
 nn., 391, 392 e n., 393-4, 395, 396 e n.,  
 397, 398 e n., 399, 400, 400 e n., 403 e  
 n., 405 e n., 406, 407 e n., 408, 409,  
 410, 411-2 e nn., 413, 414 e n.

Oetinger G. F., 362, 375.  
 Oetinger J. F., 397.  
 Oetinger T. P., 392, 405.  
 O'Hagan A. P., 78, 81.  
 Ohlemacher J., 314.  
 Ohly F., 314, 319, 375, 399.  
 Olimpiodoro, 196, 199.  
 Olshausen H., 144.  
 Omero, 203, 207, 375.  
 Omodeo P., 155.  
 O'Neill O., 387, 393.  
 Onorio Augustodunensis, 100, 108, 109.  
 Origene, 46, 52, 82, 89-91 e nn., 95,  
 152, 154, 161, 175, 180-1, 186.  
 Osculati R., 325, 402.  
 Osiander A., 142-3.  
 Ott H., 233.  
 Otto J. C. Th., 82.  
 Otto di Freising, 109.  
 Otzen B., 52.  
 Ovidio, 327.

## P

Pältz E., 263.  
 Pagel W., 178, 201, 215, 245-7, 249-51,  
 255-6, 260, 355-6, 363, 376, 378.  
 Pannenberg W., 16, 43.  
 Paolo di Tarso, 19, 47, 48, 56-7, 59-60 e  
 nn., 61, 62-4, 65, 66 e n., 67-8, 69 e n.,  
 71, 73, 74-5 e nn., 76, 78 e n., 84, 88,  
 90, 102, 164, 340, 369, 387, 414.  
 Ps.-Paolo, 84.  
 Paracelso (T. B. von Hohenheim detto),  
 27, 207, 209, 220, 227, 245-6, 249, 251-  
 3, 254, 255-6, 257, 258 e n., 260, 261-2  
 e nn., 263, 276, 308, 344, 350, 363 e n.,  
 364, 366, 371 e n.  
 Partington J. R., 356.  
 Pascasio Radoberto, 138.  
 Passavant J. K., 38, 310.  
 Patai R., 218.  
 Pattie F. A., 306.  
 Paulus R. F., 293-4, 317, 325.  
 Pearson B. A., 63, 74.

- Peck A. L., 186.  
 Penna R., 73-4, 78.  
 Pereira M., 207-8, 224, 226-9, 231.  
 Pernéty A. J., 220, 378.  
 Pesce M., 324.  
 Petersen, 405.  
 Petersen J. E., 317, 318.  
 Petersen J. W., 317, 318.  
 Petitpierre F., O. 317.  
 Petrini G. V., 395.  
 Peuckert 249, 250, 255, 329, 358, 362-4.  
 Peukert H., 43.  
 Pfister R., 226.  
 Philalethes E. [vedi Starkey].  
 Philipp F. H., 342.  
 Philipp W., 50.  
 Pico della Mirandola G., 200.  
 Piepmeier R., 42, 303, 313, 324, 327-8, 344-5, 348, 350, 401, 407, 410.  
 Pietro Bono da Ferrara, 230.  
 Pietro di Ailly, 141.  
 Pietro di Capua, 47.  
 Pietro Lombardo, 107-8, 134.  
 Pietron J., 87.  
 Pietsch R., 368.  
 Piselli F., 163, 210-1.  
 Pitagora, 83.  
 Platner E., 310, 397-8, 400.  
 Platone, 83 e n., 170, 176, 185-8, 192, 196, 200, 202-3, 322.  
 Ploss E. E., 226.  
 Plotino, 161, 175, 187, 188, 189, 196, 207.  
 Ploucquet G. 384, 397, 400  
 Plummer A., 69-70.  
 Plutarco, 160.  
 Ps. Plutarco, 186, 188.  
 Podella T., 152.  
 Pohle J., 129.  
 Policarpo, 81.  
 Poortman J. J., 11, 133, 185, 239.  
 Pordage J., 151, 169, 330.  
 Porfirio, 161, 189 e n., 190-1, 194, 196, 201, 290.  
 Posidonio, 176, 178.  
 Postel G., 242-3, 244 e n., 245, 322, 327, 333, 385.  
 Präger L., 317, 346.  
 Prawitt L., 294.  
 Pregizer C. G., 299, 413.  
 Premuda L., 360.  
 Prescott F., 356.  
 Priesner C., 210.  
 Principe L., 221.  
 Proclo, 160-1, 185, 189, 191, 196-8, 201.  
 Putscher M., 176, 180, 182-3, 232.  
 Puységur A. M. J., 308.
- Q**
- Quine W. van O., 38.  
 Quittner V., 151.
- R**
- Radl W., 66.  
 Radner D., 393.  
 Ranque G., 223, 225.  
 Ratramno, 138.  
 Rattansi P. M., 211.  
 Ratzinger J., 45, 233.  
 Rau W., 294, 296.  
 Ray J. [Raius], 381.  
 Razi [al-Razi], 376.  
 Reichenbach C.-L. Fr. von, 366.  
 Reil J. C., 309.  
 Reill P. H., 400.  
 Remak R., 397.  
 Reuchlin J., 123.  
 Richter C. F., 361.  
 Richter S. [Sincerus Rhenatus], 264-5, 360, 367.  
 Richter T., 355.  
 Riedel W., 324, 396-7, 400.  
 Riedel G., 405.  
 Riesenfeld H., 67.  
 Ringleben J., 56, 79, 337.  
 Ringseis J. N., 38.  
 Riolan J., 262.

Rist J., 358.  
 Ritschl A., 314.  
 Ritter J., 351.  
 Roberto d'Angiò, 118.  
 Roberts G., 156, 219-20, 226, 231-2, 377.  
 Robertson A., 69-70.  
 Robinson J. A. T., 68, 71, 75.  
 Robinson T., 376.  
 Rocci G., 234.  
 Roch le Baillif, 262.  
 Rochas d'Ayglun H. de, 379.  
 Rocholl R., 38 e n.  
 Rochusch R., 412.  
 Rock J. F., 330.  
 Roessle J., 324.  
 Romolo, 76.  
 Ronchi V., 344.  
 Rosenberg A., 194, 200, 297.  
 Ross W. D., 390.  
 Rothe J. A., 38.  
 Roths Schuh K. E., 213, 392, 394-5, 397.  
 Rousseau J. J., 398.  
 Rowland C., 61.  
 Rubin M., 137-9, 141.  
 Rudolph H., 253-4, 258, 261.  
 Rudolph K., 63, 79, 187.  
 Rüdiger A., 396.  
 Ruelle C.-E., 226, 364.  
 Rüsche F., 175-8.  
 Ruini C., 48.  
 Ruland M., 227, 250, 363, 371, 374.  
 Ruperto di Tuy, 141.  
 Rupescissa Giovanni da, 208 e n., 227.  
 Rupke N., 339.  
 Ruprecht A., 39, 235, 333.  
 Ruprecht E., 39, 235, 333.  
 Rusche H., 329.  
 Ruschi R., 336.  
 Ruska J., 225, 228.  
 Rusterholz P., 285, 315.  
 Rusterholz S., 283-5.  
 Ruysch F., 394.

## S

Sacchi P., 72.  
 Sachs E., 202-3.  
 Saint-Martin L.-C. de, 27 e n., 39.  
 Sambucus J., 404.  
 Sand A., 71.  
 Sandelin K.-G., 74.  
 Sauter G., 325, 328.  
 Scaligero J. C., 215.  
 Schäfer G., 314, 319-20, 326, 342.  
 Schäfer P., 158.  
 Schäublin P., 280.  
 Scharbert J., 49.  
 Schauer E. J., 330.  
 Schelling F. W. J., 30-2, 34 e n., 35, 36 e n., 37-8, 40 e n., 41, 42, 159, 249, 291, 294, 313, 314, 316, 351 e n., 414.  
 Schibli H. S., 195.  
 Schill J. M., 330, 337.  
 Schiller F., 341, 396-7, 400.  
 Schilling O., 61, 320.  
 Schipperges H., 18, 219, 221, 224-5, 227, 232, 246, 249, 255, 363.  
 Schlatter A., 61, 66.  
 Schlegel F., 310.  
 Schlier H., 59, 66.  
 Schmaus M., 111.  
 Schmeller T., 76.  
 Schmidt M., 314.  
 Schmithals W., 62, 64-5.  
 Schmitt A., 47.  
 Schmöhle K., 89.  
 Schneider R., 320, 344, 409.  
 Schniewind J., 63.  
 Schoberth W., 313, 411.  
 Schoeps H. J., 148.  
 Scholem G., 151, 158, 170-4, 347, 405.  
 Schomberg J. de, 375.  
 Schott H., 250, 256, 395.  
 Schottroff L., 65.  
 Schrage W., 64.  
 Schramm H., 219.  
 Schrimpf G., 101-3.  
 Schubert G. H. von, 38 e n., 39.

- Schubert K., 53.  
 Schütz C., 327.  
 Schulze W. A., 16, 34, 159, 353, 403.  
 Schumacher H., 338.  
 Schwantes H., 70.  
 Schweizer E., 16, 50, 62-3, 70.  
 Schwenckfeld C., 146 e n., 147-9, 263, 278, 321, 338.  
 Scot P., 380.  
 Scott A., 90.  
 Scroggs R., 73.  
 Secret F., 358.  
 Seeberg E., 169, 320, 348.  
 Sellin G., 62-3, 68, 75.  
 Semler J. S., 402.  
 Sendivogius M., 232, 259, 352.  
 Seneca, 177.  
 Sennert D., 350, 362.  
 Senocrate, 203.  
 Serveto M., 213.  
 Severinus P., 344.  
 Sevrin J.-M., 65.  
 Short I., 130, 239.  
 Siber P., 76.  
 Siebeck H., 176.  
 Sill B., 159.  
 Sim U., 340.  
 Simon M., 13.  
 Simonetti M., 74.  
 Simplicio, 186, 188.  
 Ps. Simplicio, 199.  
 Sinesio di Cirene, 194-5, 290.  
 Siorvanes L., 185, 196, 198.  
 Siriano, 196.  
 Sissa G., 204.  
 Sladek M., 369.  
 Slomkowski A., 155.  
 Smith M., 43, 60, 67, 71, 73.  
 Smolka J., 348.  
 Söling C., 44.  
 Söllner P., 340-1.  
 Solowjew V. S., 169.  
 Sommer R., 396.  
 Soukup R. W., 223, 350.  
 Spargo J. W., 375.  
 Specht R., 166.  
 Spener P. J., 336.  
 Speusippo, 203.  
 Sperber D., 15.  
 Spillane J. D., 394, 398.  
 Spindler G., 38, 294-6, 313-4, 316, 321, 335, 342, 344, 387, 393, 414.  
 Spinosa G., 217.  
 Spinoza B., 152, 412.  
 Spörlein B., 64.  
 Sprenger J., 161.  
 Stahl D., 393.  
 Stahl G. E., 344, 361, 362, 375, 391, 394, 396 e n., 398.  
 Stählin W., 16.  
 Stange C., 48.  
 Starkey G. [Irenaeus Philophonus Filalethes], 331, 372.  
 Steeb J. J., 375.  
 Steinacker P., 254.  
 Steiner R., 91.  
 Steinlin, 355.  
 Stemberger G., 50, 52-4, 234.  
 Steneck N. H., 344.  
 Sterne Wilkinson R., 372.  
 Stöcklein A., 163, 325.  
 Stratone di Lampsaco, 176.  
 Straumann H., 237.  
 Stroh W. F., 303-4.  
 Stroumsa G. G., 47, 324.  
 Strubel R., 159.  
 Stucke D., 307-8.  
 Stuibler A., 44, 50, 78, 83, 88, 234.  
 Suárez F., 118, 156, 166, 393.  
 Suchten A. von, 374.  
 Suggs M. J., 75.  
 Suso E. [Seuse H.], 169.  
 Swedenborg E., 131, 164, 234, 240, 241, 297, 313-4, 317, 325 e n., 330, 332 e n., 333-4, 337, 339, 378, 383-4, 401, 402, 406.  
 Szulakowska U., 224.  
 Szydło Z., 259.

**T**

Tabor J. D., 56, 60, 187.  
 Tannehill R. C., 59, 76.  
 Tansley D., 239.  
 Tatiano, 180, 186.  
 Taubes J., 338.  
 Taurellus N., 404.  
 Tazi N., 49, 85, 89, 178.  
 Taziano, 82, 162.  
 Teilhard de Chardin P., 16, 44, 113.  
 Telle J., 247, 336, 358-9, 363.  
 Teller W. A., 402.  
 Temkin O., 394-5.  
 Temme W., 412-3.  
 Temple W., 129.  
 Teodoro di Cipro, 97.  
 Teodoro di Mopsuestia, 45, 97.  
 Teofilo di Antiochia, 85, 155, 180.  
 Teofrasto, 186.  
 Tertulliano, 47, 81, 84, 94-5, 121, 143, 162, 164, 180 e n., 337-8, 339.  
 Tetens J. N., 396.  
 Theis J., 75.  
 Thiede W., 43, 49, 79, 96, 129.  
 Thielicke H., 129, 233.  
 Thomann G., 330.  
 Thomasius C., 412.  
 Thorndike L., 208-9, 262.  
 Thorpe E., 219, 228.  
 Thrall M. E., 59-60.  
 Thümmig L. P., 358.  
 Thurneisser L., 230.  
 Tilliette X., 351.  
 Tisserant E., 72.  
 Toellner R., 325, 391.  
 Thoeltius [Thoeltius] J. G., 372.  
 Török S., 253.  
 Tolomeo, 206, 217.  
 Tolomeo il Platonico, 196.  
 Tommaso d'Aquino, 46, 48, 106, 113, 114 e n., 118, 120, 122, 123, 136, 140, 156-7, 165, 186, 207, 393.  
 Trautwein J., 299-301, 303-5, 314, 347.  
 Trevor-Roper H., 220, 231, 246-7.

Triebis M., 344.  
 Troeltsch E., 43, 130.  
 Troude R., 398.  
 Trouillard J., 187, 196, 198.  
 Trummer P., 78.  
 Tuckett C. M., 62, 64-5, 70.

**U**

Ugo di San Vittore, 100, 157, 201.  
 Umberto Romano, 139.  
 Urbach E. E., 170.

**V**

Vallisneri A., 154, 155.  
 Varzi A., 13, 78, 106, 125, 127.  
 Vasoli C., 242, 244-5.  
 Vauchez A., 136.  
 Vaughan T. [Eugenius Philalethes], 209, 372, 377.  
 Vaux R. De, 50.  
 Veuser W., 297.  
 Vegetti M., 186.  
 Verbeke G., 175-9, 181-2, 193, 201, 218.  
 Vesalio A., 394.  
 Vetterling H., 227, 366.  
 Vieussens R., 394, 398.  
 Vigenère B. de, 223, 358, 377-8.  
 Virgilio, 119, 327, 375.  
 Völker M., 330.  
 Volk H., 47.  
 Volz P., 50, 340.  
 Vries W. de, 97.  
 Vuippens I. de, 60.

**W**

Wächter O., 317, 337.  
 Wagner G., 69.  
 Walch J. G., 398.  
 Walker D. P., 162, 200, 211, 213-4, 292.  
 Wallmann J., 314, 330.  
 Walton M. T., 405.

- Watson D. F., 76.  
 Weber H. J., 44, 49, 94, 105, 113-9, 122, 202.  
 Webster C., 260, 328, 355.  
 Wedderburn A. J. M., 63, 69, 74, 76-7.  
 Wedel G. W., 394.  
 Weder H., 16, 49, 50, 57, 61.  
 Weeks A., 316.  
 Wehr G., 26, 324, 413.  
 Weigel V., 148, 149-50 e nn. , 263, 278, 336.  
 Weigelt H., 146-7, 365.  
 Weikard M. A., 395.  
 Weinhandl F., 256.  
 Weiss J., 68, 93.  
 Weiße C. H., 38, 123-5.  
 Weißensee P. H., 329.  
 Wendland H. D., 71.  
 Wendrin F. von, 339.  
 Wendt H., 155.  
 Wessely F., 351.  
 Westfall R., 211, 225.  
 Weyer-Menkhoff M., 313-4, 316, 318, 321-2, 324-8, 334, 336-7, 341, 346, 348-9, 353, 355, 365, 379, 392, 397, 409, 412-3.  
 Whytt R., 395, 397.  
 Wickert U., 97.  
 Wicki N., 100, 105.  
 Wieland C. M., 398.  
 Wieser M., 387.  
 Wilcke H. A., 67.  
 Wilckens U., 64.  
 Wilder-Smith A. E., 338.  
 Williams M. A., 65.  
 Williamson A., 209.  
 Willis T., 394.  
 Wilson C., 359.  
 Winklhofer H., 47.  
 Winter E., 392.  
 Winter M., 72, 74.  
 Winthrop J. jr., 372.  
 Wirdig S., 308.  
 Witherington B., 63.  
 Wöhrlin P. R., 246, 257.  
 Wohlbold H., 378.  
 Wolff C., 321, 323, 355 e n., 384, 387 e n.  
 Wolff H. W., 22, 49.  
 Wolff K., 39.  
 Wolfson H. A., 186.  
 Wollgast S., 326.  
 Wrede H., 57.  
 Wuthenow R.-R., 326.  
 Wycliff J., 141.
- Y**
- Yeide H. E., 327.  
 Young J. C. de, 340.
- Z**
- Zachaire D., 218.  
 Zafiropulo J., 211.  
 Zanchi H., 128.  
 Zanier G., 246, 250, 252, 255, 260, 344.  
 Zedler J. H., 355 e n., 366, 369, 371.  
 Zeller H., 47.  
 Zeller W., 149, 263.  
 Zenone, 177.  
 Zimmerli W., 49.  
 Zimmermann R. C., 348, 367, 370-1, 375.  
 Zinn E., 340, 345, 352, 365.  
 Zintzen C., 161.  
 Zinzendorf N. L., 313, 321, 325 e n., 330, 334, 335.  
 Zizek S., 38.  
 Zöckler O., 155.  
 Zolla E., 224, 231, 374.  
 Zosimo di Panopoli, 226, 364.  
 Zwingli U., 11, 128, 143, 147, 338.  
 Zwink E., 332.

