



Citation: Tarantino, G. (2024). Dell'amore di Dio, e delle sue viscere. Passibilità e impassibilità divina nei dibattiti teologici e filosofici inglesi tra Sei e Settecento. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 11-19. doi: 10.36253/ds-14749

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Edited by: Giacomo Carmagnini.

Dossier: L'amore al tempo dei lumi

Dell'amore di Dio, e delle sue viscere. Passibilità e impassibilità divina nei dibattiti teologici e filosofici inglesi tra Sei e Settecento*

GIOVANNI TARANTINO

Università di Firenze

Abstract. Drawing on the argument of Anastasia P. Scrutton that an emotion-free God cannot be described as all-knowing, and the theory of Jennifer A. Herdt of an epoch-making conceptual transition, between the seventeenth and eighteenth centuries, around the dilemma of the impassibility of a God who is love, this essay examines some coeval English debates on God's emotions, the divine feminine and proto-feminist reflection on the cognitive function of the feelings.

Keywords: Divine passibility and impassibility, Ralph Cudworth, William Whiston, Madame de Lambert, Theology of divine suffering, Metaphysics of love, Sacrifice of Isaac.

Non è forse Efraim un figlio caro per me,
un mio fanciullo prediletto?
Infatti, dopo averlo minacciato,
me ne ricordo sempre più vivamente.
Per questo le mie viscere si commuovono per lui,
provo per lui profonda tenerezza.

Geremia 31:20 (Bibbia TOB)

In *Thinking Through Feeling* (2011) la filosofa della religione Tasia Scrutton ha ribadito come alcune emozioni siano prodromiche di conoscenza e rivelino verità altrimenti inattingibili. Un Dio interamente immune dalle emozioni non potrebbe, dunque, davvero dirsi onnisciente¹.

Se i predicatori medievali praticavano nei loro sermoni una via media tra l'*inflammatio affectus* e l'*illuminatio intellectus*, per molti autori religiosi di età moderna gli affetti della devozione superavano di ampie spanne, in intensità e benefici morali, ogni altra affezione².

* Questo articolo precisa e integra le argomentazioni svolte in G. Tarantino, *Love and the Divine*, in *A Cultural History of Love in the Age of Enlightenment*, ed. by K. Barclay and S. Holloway, Bloomsbury Academic, London 2024, pp. 113-129.

¹ A.P. Scrutton, *Thinking Through Feeling: God, Emotion and Passibility*, Continuum, London and New York 2011.

² D. Bouquet e P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Carocci, Roma 2018; *Early Modern Emotions: An Introduction*, ed. by S. Broomhall, Routledge, London

Un'antologia anonima, di amplissima circolazione, di trentatré meditazioni estratte dalle opere di autori gesuiti, intitolata *Motivi di amare Iddio* e pubblicata a Venezia nel 1730 da Giovan Battista Recurti (ma più volte riedita, lungo oltre un secolo, anche per i tipi del famoso stampatore Remondini e della tipografia milanese Boniardi-Pogliani), presentava come antiporta una calcografia emblematica: vi è ritratta un'anima come una figura alata, con le due ali a rappresentare l'intelletto e la volontà, mentre fa professione di amore (e stima) verso il Dio unico in tre persone attorniato da Maria e la chiesa gloriosa degli angeli e i santi, tutti irradiati dalla luce ineludibile dell'amore divino: «Infinito Bene infinitamente amabile / Vi stimo e vi amo sopra ogni cosa». La relazione dell'uomo con Dio vi era dunque introdotta come una relazione affettiva, un afflato ineluttabile di desiderio, alimentato e cementato dalla figurazione di un Dio che è padre, amico, amante, sposo, «prototipo» e la cui *misericordia* è tanto più grande per l'essere egli il «signore assoluto di tutto». Può fare di tutte le cose quello che vuole, «non solo abbruciarle, e consumarle, ma persino annichilarle, se così gli piace»³.

Negli stessi anni in cui molti devoti cattolici devono aver compulsato i *Motivi*, la traduzione italiana più volte rimaneggiata della poesia cimiteriale di Edward Young (1683-1765) divenne immensamente popolare⁴. Le *Notti* di Young, un chierico anglicano influenzato dai platonici di Cambridge⁵, partecipavano degli sforzi di una generazione di produrre una difesa razionalistica della religione⁶.

La sua annotazione pensosa che «un Dio tutto misericordia è un Dio ingiusto» (*Night IV*) testimonia l'esistenza, tra Sei e Settecento, di una tensione irrisolta, a un tempo intellettuale ed emozionale, tra l'adesione ai concetti classici e illuministici di una irriducibile alterità

2017; G. Tarantino, *Religion and Spirituality*, in *A Cultural History of the Emotions in the Baroque and Enlightenment Age*, ed. by S. Broomhall, J.W. Davidson and A. Lynch, Bloomsbury Academic, London 2019, pp. 35-51.

³ *Motivi di amare Iddio spiegati in Meditazioni estratte dalle opere di alquanti Autori della Compagnia di Gesù*, Remondini, Bassano 1794, pp. 276, 294-299.

⁴ La prima versione italiana dei *Night-Thoughts*, in prosa ritmica, col titolo evocativo *Le Notti*, fu pubblicata a Nizza nel 1770 a cura del lessicografo Francesco Alberti di Villanova (1737-1801), precedendo di poco la traduzione in endecasillabi sciolti del senese Giuseppe Bottoni.

⁵ D.W. Odell, *Locke, Cudworth and Young's Night Thoughts*, «English Language Notes», IV, March 1967, pp. 188-194.

⁶ Negli ultimi decenni l'Illuminismo è divenuta una categoria storiografica contesa. La perdurante e pervasiva importanza della religione tra i fattori di cambiamento dell'epoca è stata da più parti rilevata e non sempre su meri presupposti apologetici (D.K. van Kley, *The Varieties of Enlightened Experience*, in *God in the Enlightenment*, ed. by W.J. Bulman and R.G. Ingram, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 278-316; G. Tarantino, *Enlightenment*, in *The Encyclopedia of Philosophy of Religion*, ed. by S. Goetz and C. Toliaferro, Wiley-Blackwell, New York 2021, pp. 1-14).

di Dio e una sensibilità proto-romantica che discetta di un'intima comunione dello spirito con l'infinito e precorre (o riscopre) la concepibilità di un Dio *patetico*⁷.

Il Dio della Bibbia *patisce* tenerezza e fervore, delusione e rammarico, gioia e mestizia (*Genesi 6:6; Salmi 78:40*), muove dal riso alla collera (*Salmi 2:4-5*), conosce la gelosia dell'amore, lo sgomento dell'infedeltà, la consolazione della misericordia:

*Ed egli, che è pietoso, perdonava la colpa,
li perdonava invece di distruggerli.
Molte volte placò la sua ira
e trattenne il suo furore,
ricordando che essi sono carne,
un soffio che va e non ritorna*⁸.

Malgrado nell'antica Grecia e a Roma l'esser compassionevoli – gr. *eleos* e *oiktos*; lat. *misericordia* – fosse comunemente considerato necessario all'umanità e nell'epica omerica, nei trattati aristotelici, nelle tragedie romane la compassione apparisse come la giusta risposta morale alla sofferenza altrui e la sua mancanza un segno di abiezione, nella filosofia stoica fu invece considerata una passione pericolosa, irrazionale, incompatibile con la giustizia (nonché, secondo Seneca, tipicamente femminile). La traduzione greca del Vecchio Testamento e la contaminazione della filosofia greca trasmutarono il Dio struggente della Sacra Scrittura ebraica in un Assoluto impassibile, radicalmente altro dalla natura dell'uomo soggetta invece alle *perturbationes animi*, inoculando così, secondo il Lattanzio del *De ira Dei*, un'esiziale sovversione filosofica del concetto del Dio cristiano (*quae persuasio veritatem, atque religionem funditus tollit*)⁹.

Nell'alto medioevo, la sofferenza corporale di Cristo divenne il fulcro di una devozione affettiva. Sulla croce egli non fu più rappresentato come un salvatore trionfante ma come *Christus patiens*, nudo, sfigurato, imbrattato del suo sangue. Nei vangeli la compassione è una dimensione precipua e insistentemente corporea del magistero di Gesù e vi figura spesso come *splanchnízomai*, da *splánchna*, che significa «budella» o

⁷ I. St. John Bliss, *Young's Night Thoughts in Relation to Contemporary Christian Apologetics*, «PMLA», 49, 1934, pp. 37-70.

⁸ *Salmi 78:38-39*.

⁹ Cit. in R. Gibson, *Lactantius on Anger*, in *The Consolations of Theology*, ed. by B.S. Rosner, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2008, pp. 1-26. Si vedano inoltre Bouquet e Nagy, *Medioevo sensibile; Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVIe - XVIIIe siècle)*, éd. C. Bernat et F. Gabriel, Brepols, Turnhout 2019.

«viscere»¹⁰. Ma i Padri della Chiesa fecero generalmente propria l'idea neo-platonica dell'impassibilità divina e il magistero delle chiese cristiane ha tramandato che nel Cristo, denudatosi nell'incarnazione della potenza divina (*ekenōsen heauton*, «spogliò [lett. *svuotò*] se stesso», *Filippesi* 2:5-9), sia la natura umana, e giammai quella divina, a soffrire e a solidarizzare con la condizione creaturale¹¹.

La dottrina dell'impassibilità di Dio quale intrinseca alla sua perfezione morale e alla sua immutabilità sarà autorevolmente incrinata dalla teologia tardo-ottocentesca e novecentesca. Il teologo cattolico americano Thomas G. Weinandy attribuì la gestazione di questo profondo ripensamento teologico al clima culturale scaturito dalla crisi dell'ottimismo ottocentesco e dalle criticità sociali innescate dalla rivoluzione industriale e dall'agonia della Grande Guerra¹². Rimuginando poi l'immane tragedia di Auschwitz, il teologo evangelico tedesco Jürgen Moltmann si persuase che «a God who could not suffer would make God a demon»¹³. Anche Kazō Kitamori formulò la sua «teologia del dolore di Dio» nel

periodo post-bellico (in Giappone *The Theology of the Pain of God* apparve nel 1946, negli Stati Uniti nel 1965).

Ma le prime fenditure in quella tetragona dottrina possono ricondursi alle incalzanti riflessioni sei-settecentesche dei platonici di Cambridge – che si adoprarono per affermare la compassione di Dio senza minarne la trascendenza – e dei filosofi del senso morale inglesi e scozzesi – col loro assunto di una naturale benevolenza dell'uomo verso i propri simili. Da esse traspare una concezione di Dio innovativa, partecipe della sofferenza dell'uomo, capace di avvertire nelle «viscere» (*Geremia* 31:20) l'apprensione genitoriale per il destino delle sue creature:

[S]hall the children of this World, the sonnes of darkness, be moved with such tender affection, and compassion, towards the fruit of their bodies, their own Naturall offspring; and shall God who is the Father of lights, the fountain of all goodnesse, be moved with no compassion towards his true Spirituall Offspring, and have no regard to those sweet Babes of Light, ingendered by his own beams in mens hearts, that in their lovely countenances, bear the resemblance of his own face, and call him their father?¹⁴

La filosofa Jennifer A. Herdt, docente di etica cristiana a Yale, ha descritto questa epocale transizione concettuale come una «transvaluation of values»¹⁵, riconoscibile in particolare – come nello stralcio testé citato – negli scritti e nei sermoni di Ralph Cudworth (1617-1688), l'insigne filosofo cantabrigiense, nonché Regius Professor di ebraico, che pure fu risoluto nel propugnare l'autonomia morale dell'uomo («We are so far forth principles or masters of our own actions, as to be accountable to justice for them»¹⁶). Cudworth giudicò infatti indifendibile la concezione del Dio cristiano quale di uno spettatore inerte e noncurante delle vicissitudini umane, «epicureo» (dacché Epicuro aveva negato il governo provvidenziale degli dèi sul mondo), «molle ed effeminato» in quanto inetto alla «simpatia» (qui, *pace* Seneca, la compassione attiva è sussunta negli attributi virili¹⁷):

¹⁰ Si vedano C. Casagrande, 'Specchio di Croce': Domenico Cavalca e l'ordine degli affetti, «Comunicazioni Sociali», 25, n.s., 2003, 2 (*Il corpo passionato*, a cura di C. Bino e M. Gagnolati), pp. 221-230; E. Auerbach, *Passio als Leidenschaft*, «PMLA» 56, 1941, 3, pp. 1179-1196 (trad. fr. D. Meur: *De la Passio aux passions*, dans E. Auerbach, *Le Culte des passions. Essais sur le XVIIe siècle français*, Éditions Macula, Paris 1998, pp. 51-81); G. Ravasi, *Towards a Biblical Theology on Emotions*, in *Issues in Science and Theology: Do Emotions Shape the World?*, Biennial Yearbook of ESSSAT, the European Society for the Study of Science and Theology (2015-2016), ed. by D. Evers, M. Fuller, A. Runehov and K.-W. Sæther, Springer, Berlin 2016, pp. 159-176: p. 166.

¹¹ «The notion of Christ's bodily suffering was pivotal for the early development of a theology of compassion. Compassion was not an unproblematic affective response, however. Christian authors inherited Stoic philosophy's rejection of *miseriordia*, and struggled to view bodily, affective compassion as a virtue. "Compassion as an emotional response was rarely, if ever, taken for granted", [Susan] Wessel writes», così scrivono nella loro introduzione le curatrici del volume *Compassion in Early Modern Literature and Culture*, ed. by K. Steenbergh and K. Ibbett, Cambridge University Press, Cambridge 2021, p. 5. Sulle implicazioni sull'etica cristiana della incommensurabilità – autorevolmente argomentata dal teologo luterano svedese Anders Nygren (1890-1978) – tra *agape* (amore spontaneo e immotivato di Dio), *eros* (amore egocentrico, che ama ciò che ha valore, dettato dal bisogno, ineluttabilmente umano) e *philia* (amicizia, «considered inappropriate due to the vast inequality between God and humans»), si veda J.C. Peckham, *Ethics of Love? Morality and the Meaning of Divine Love*, «Andrews University Seminary Student Journal», 2, 2016, 1, pp. 1-16.

¹² T.G. Weinandy, *Does God Suffer?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2000, p. 3. Si vedano anche R. Goetz, *The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy*, «Christian Century» 103, 1986, 16, pp. 385-389; R. Bauckham, «Only the Suffering God Can Help»: *Divine Passibility in Modern Theology*, «Themelios», 9, 1984, pp. 6-12; *Divine Impassibility: Four Views of God's Emotions and Suffering*, ed. by R.J. Matz and A. Chadwick Thornhill, IVP Academic, Downers Grove, Illinois 2019.

¹³ J. Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, SCM Press, London 1974, p. 274.

¹⁴ R. Cudworth, *A Sermon Preached before the House of Commons* (1647), in *The Cambridge Platonists. With introduction and notes*, ed. C.A. Patrides, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1970, pp. 90-127: p. 105.

¹⁵ J.A. Herdt, *The Rise of Sympathy and the Question of Divine Suffering*, «The Journal of Religious Ethics», 29, 2001, 3, pp. 367-399; Ead., *Divine Compassion and the Mystification of Power: The Latitudinarian Divines in the Secularization of Moral Thought*, «The Annual of the Society of Christian Ethics», 21, 2001, pp. 253-273.

¹⁶ R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Richard Royston, London 1678, p. A45, cit. in S. Hutton, *Ralph Cudworth*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), ed. by E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/cudworth/>> (cons. 05/2024).

¹⁷ «Gendering affects and passions posed serious problems to [early modern] philosophers, pedagogues, doctors and publishers. [...] With

[I]f God must be so independent that he must have no vitall sympathy at all with the whole Creation ... and have only a dry theoretticall and unaffected knowledge of things in it – if he must only stand by and look on as an unconcerned spectator ... this would be to introduce a soft & effeminate Epicurean God without any Providence at all & to make the whole world but a dead cadaverous thing & the compages of the Universe little better than an edifice of wood stone & mortar lay'd together & to cut off God from any vitall union with his Rationall Creatures¹⁸.

Al volgere dei secoli XVII-XVIII in Inghilterra – ma la storia dell'escatologia è fatta di «sedimentazioni poderose e modificazioni lentissime» e la dottrina dell'infinita misericordia divina già nel Cinquecento fu concezione tipica tra gli eterodossi italiani¹⁹ – alla tradizionale dottrina cristiana della retribuzione perenne («Alla sera della vita, saremo giudicati sull'amore», aveva scritto Giovanni della Croce negli *Avisos y sentencias espirituales*) furono occasionalmente contrapposte la tesi universalista (l'*apocatastasi* di Origene, ovvero il ritorno di tutte le anime a Dio) e l'immortalità condizionata (solo ai beati sarà concessa la vita eterna). La contrapposizione tra gli irremovibili assertori dell'impassibilità divina e i fautori di una svolta sentimentalista che ponesse la simpatia al centro delle relazioni tra gli uomini e degli uomini con Dio consentì che posizioni ben più eterodosse, e tra queste l'unitarianismo (o antitritarismo) e l'annichilazionismo (concezione escatologica che preconizza la distruzione totale delle anime dei peccatori impenitenti) complicassero le argomentazioni teologiche in campo, lasciandone intravedere le temibili implicazioni eversive sul piano politico e sociale. Lo documento le controversie che videro coinvolti, e inaspettatamente concordi, il filosofo naturale William Whiston (1667-1752), proditoriamente destituito nel 1710 della cattedra di matematica all'Università di Cambridge per il suo esibito razionalismo cristiano²⁰, e il suo defilato nipote, il teologo

regard to the concurrent tide of sensibility, [Immanuel Kant] distinguished, as many others did, between the right and the wrong kind. "Good" sensibility went along with proper judgment and was deemed "manly"; "bad" sensibility (*Empfindelci*) by contrast was sheer weakness, "silly and childish," since it allowed oneself to be affected "by sympathy for others' condition" in a "merely passive way." Passivity [...] was clearly more relevant to the female sex" (U. Frevert, *Emotions in History – Lost and Found*, Central European University Press, Budapest 2011, pp. 107-108).

¹⁸ R. Cudworth's 'freewill' manuscripts, British Library, Additional Manuscripts 4978-4982: 4980, 210.

¹⁹ P. Terracciano, *Omnia in figura: l'impronta di Origene tra '400 e '500*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012; L. Felici, *L'immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera, in Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, a cura di E.A. Baldini e M. Firpo, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2012 pp. 129-157.

²⁰ E. Duffy, *Whiston's Affair: The Trials of a Primitive Christian 1709-1714*, «Journal of Ecclesiastical History», 27, 1976, pp. 129-150; G.

anglicano Thomas Whiston (c. 1712-1795), contraddittore sagace di metodisti di cui diremo più oltre.

A William Whiston risultava inconcepibile la coesistenza della bontà e misericordia di Dio, e financo di una giustizia retributiva, con la dannazione eterna,

as if much the greatest part of mankind are under a state of reprobation, unalterable reprobation, and must inevitably be damned: and that such their damnation is to be coeternal with the duration of their Creator himself; and that the torments, the exquisite torments of these most numerous and the most miserable creatures, are determined without the least pity, or relenting, or bowels of compassion in their Creator, to be in the flames of Hell; without abatement, or remission, for endless ages of ages. And all this for the sins of this short life; fallen into generally by the secret snares of the Devil, and other violent temptations; which they commonly could not wholly either prevent, or avoid²¹.

The Eternity of Hell Torments Considered, da cui questo brano è tratto, fu pubblicato nel 1740 da John Whiston, figlio dell'autore e cugino di Thomas. Significativamente nelle pagine del *General Evening Post* quest'opera fu pubblicizzata insieme a due scritti del nipote. E la seconda pagina delle *Important Doctrines* di Thomas riportava un'inserzione sull'opera controversa dello zio (pubblicata appena due mesi prima)²².

Per meglio comprendere i contorni di questa articolata offensiva teologico-editoriale, occorre fare un passo di lato e ripercorrere alcune delle controversie escatologiche anti-metodiste recentemente ricostruite con acume da Simon Lewis²³.

Nel 1730, l'austero teologo anglicano Daniel Waterland (1683-1740), rettore del Magdalene College di Cambridge, raccomandò ai suoi studenti di preferire a un sermone dell'arcivescovo di Canterbury John Tillotson (1630-1694), pronunziato al cospetto della regina Maria

Tarantino, *Republicanism, Sinophilia and Historical Writing: Thomas Gordon (c.1691-1750) and his History of England*, Brepols, Turnhout 2012, pp. xv-xvii.

²¹ W. Whiston, *The Eternity of Hell Torments Considered*, Printed for John Whiston, London 1740, pp. 18-19, cit. in P.C. Almond, *God: A New Biography*, I.B. Tauris, London and New York 2018, p. 149, enfasi aggiunta.

²² T. Whiston, *Important Doctrines of Original Sin, Justification by Faith, and Regeneration Clearly Stated from Scripture and Reason: And Vindicated from the Misrepresentations of the Methodists*, Printed for J. Whiston, London 1740.

²³ S. Lewis, A 'Diversity of Passions and Humours': Early Anti-Methodist Literature as a Disguise for Heterodoxy, «Literature & History», 26, 2017, 1, pp. 3-23. Si veda anche *The Philosophers and the Bible: The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought*, ed. by A. Del Prete, A.L. Schino and P. Totaro, Brill, Leiden 2021.

nel 1690, un testo del teologo cripto-ariano Daniel Whitby (1638-1726), *A Paraphrase and Commentary upon All the Epistles of the New Testament* (1700), le cui posizioni sulle pene dell'inferno dovettero sembrargli ben più ortodosse delle sottili acrobazie retoriche dello scomparso prelado latitudinario, non di rado tacciato di simpatie sociniane²⁴. In quel sermone, sottolinea Lewis, Tillotson aveva sì ribadito che, malgrado Dio (il riferimento è ancora *Geremia* 31:20) «[was] not obliged to execute what he hath threatened», fosse però essenziale continuare a predicare l'eternità delle pene dell'inferno, stante la possibilità che Dio vi desse corso. E aveva anche prudentemente precisato che non vi fosse alcun fondamento scritturale alla nozione, propalata negli ultimi anni dell'interregno dal sociniano John Biddle e dal battista Samuel Richardson, che dopo un periodo di immani tormenti le anime dei dannati sarebbero incorse nell'annichilimento. Ma in quella rapida allusione alla possibilità che i tormenti infernali non fossero eterni in molti ravvidero una malcelata concessione di Tillotson all'annichilazionismo.

Nel 1738, il roboante predicatore metodista George Whitefield (1714-1770) presentò il suo sermone *The Eternity of Hell Torments* (1738) come una sconfessione delle posizioni di Tillotson, ma gli fu prontamente contrapposta una silloge del *De statu mortuorum et resurgentium* (1720), opera postuma di Thomas Burnet (1635-1715), pupillo e *protégé* del discusso arcivescovo²⁵.

Cinque anni più tardi, nel 1743, l'anonimo traduttore inglese de *Le Ciel ouvert à tous les hommes*, trattato universalista del canonico agostiniano francese Pierre Cuppé, a lungo circolato in forma manoscritta e la cui prima edizione francese a stampa sembra risalire al 1768, si sarebbe premunito di descrivere quest'opera come un «antidoto» alle «rapsodie entusiastiche di coloro che si dicono metodisti»²⁶.

²⁴ J. Tillotson, *Of the Eternity of Hell-Torments. A Sermon Preach'd Before the Queen at White-Hall, March the 7th, 1689/90* (1690), Printed by H. Hills, London 1708; D. Waterland, *Advice to a Young Student. With a Method of Study for the Four First Years*, John Crownfield, sold by Cornelius Crownfield, London 1730, p. 25.

²⁵ Certamente un tratto peculiare della predicazione metodista fu la patopoiesi, la generazione di affezioni attraverso l'abilità retorica della vividezza. In una incisione dissacratoria, *Credulity, Superstition and Fanaticism* (1762), William Hogarth avrebbe irriso i toni stentorei esibiti dai predicatori metodisti, emuli, in questo, dei ben più navigati gesuiti, come rivela, nel suo disegno, la tonsura malamente occultata dalla parucca, che vola via nella foga del sermone. Da una bocca spalancata in un urlo, che ripete «Blood Blood Blood Blood», Hogarth fa pendere un sonometro che ci rammenta, canzonandola, dell'intensità sonora, dei toni truculenti e dei processi iterativi tipici della predicazione di Whitefield. Si veda B. Krysmanski, *We See a Ghost: Hogarth's Satire on Methodists and Connoisseurs*, «Art Bulletin», 80, 1998, 2, pp. 292-310.

²⁶ Lewis, *A 'Diversity of Passions and Humours'*, cit., *passim*. Si vedano anche J. Levine, *Latitudinarians, Neoplatonists, and the Ancient Wisdom*, in *Philosophy, Science, and Religion in England 1640-1700*, ed. by R.

Benché, chiosa Lewis, fosse comune associare ai metodisti la nozione e la rappresentazione di pene infernali spaventosamente afflittive e inestinguibili, reazioni ostili al trattato teologico di Cuppé («par lequel sans rien déranger des pratiques de la religion on prouve solidement par l'Écriture-Sainte & par la raison que tous hommes sont sauvés») provennero anche dai ranghi anglicani. La biblioteca universitaria di Cambridge preserva infatti un trattato di ventiquattro pagine in forma di lettera data a Deptford il 12 Dicembre 1748, probabilmente della mano del suo autore, il chierico anglicano James Bate. Il testo esprime tutta la sua esecrazione per gli argomenti di Cuppé («false Philosophy, dishonest Sophistry, and real or affected ignorance of the true sense of Scripture») il cui trattato gli era stato prestato dal destinatario della lettera. Per Bate «[the] very depth of Eternal Misery» attendeva coloro che della salvezza si fossero resi indegni²⁷.

Thomas Whiston era invece intervenuto nel dibattito per controbattere alla confutazione delle tesi annichilazioniste esposta nei *Grounds and Reasons of Christian Regeneration* (1739) del mistico William Law (1686-1761)²⁸. Secondo Whiston, negare a Dio onnipotente la facoltà di ridurre, per un atto compassionevole, ogni cosa alla sua nullità primigenia («annihilated through the Goodness of God») equivaleva a negare il suo potere creativo²⁹.

In un sermone pronunciato ai Comuni nel 1647, Cudworth riprende da *Geremia* l'immagine delle visce-

Kroll, R. Ashcraft and P. Zagorin, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 85-108; D.H. Kirkham, *Pamphlet Opposition to the Rise of Methodism: The Eighteenth-Century English Evangelical Revival under Attack*, PhD dissertation, Duke University, 1973; W. Gibson, *Whitefield and the Church of England*, in *George Whitefield: Life, Context, and Legacy*, ed. by G. Hammond and D.C. Jones, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 46-63.

²⁷ J. Bate, *Heaven Impossible to be Open to all Men*, Cambridge University Library, Department of Manuscripts and University Archives, GBR/0012/MS Add.9363, cc. 1-2.

²⁸ W. Law, *The Grounds and Reasons of Christian Regeneration, or, the New-Birth. Offer'd to the Consideration of Christians and Deists*, s.e., London 1739, p. 15. Lewis, *A 'Diversity of Passions and Humours'*, cit., pp. 15-16.

²⁹ Law più tardi sarebbe approdato su posizioni universaliste, ma ancora nel 1754, nel primo dialogo della seconda parte de *The Spirit of Love*, provò a conciliare razionalmente la constatazione dell'esistenza del male nel mondo e l'esistenza di un Dio buono, giusto, onnipotente e immutabile: «God is mere Love, ... he has no Will toward fallen Man but to bless him with Works of Love, and this as certainly, when he turns the Air into a Pestilence, as when he makes the same Air rain down *Manna* upon the Earth, since neither the one nor the other are done, but as Time, and Place, and Occasion, render them the fittest Means to make Man return and adhere to God, that is, to come out of all the Evil and Misery of his fallen State» (William Law, *The Spirit of Love, Part the Second. In Dialogues*, Printed for M. Richardson, in Pater-noster-Row, London 1752, p. 167).

re attorcigliate di Dio, non ritenendola affatto, di contro ai propugnatori dell'impassibilità divina, un espediente pedagogico o mera accondiscendenza narrativa (*sykatabasis*)³⁰. Egli invece racconta di un Dio passionalmente coinvolto dai patimenti umani³¹:

*God forbid, that Gods own Life and Nature here in the World [ovvero l'anima del cristiano], should be forlorn, forsaken, and abandoned of God himself. Certainly, where-ever it is, though never so little, like a sweet, young, tender Babe, once born in any heart; when it crieth unto God the father of it, with pitifull and bemoaning looks imploring his compassion; it cannot chuse but move his fatherly bowels, and make them yerne, and turn toward it, and by strong sympathy, draw his compassionate arm to help and relieve it*³².

Il riferimento enfatico in Cudworth (e in Whiston), alle «viscere di compassione di Dio» (un'immagine ricorrente nella Bibbia) sembra prefigurare la succitata «teologia del dolore di Dio» di Kazō Kitamori. Riferendosi anch'egli a *Geremia* 31:20, che ritrae un Dio dolente, che ama l'oggetto della sua ira, «che accoglie coloro che non andrebbero accolti», il teologo protestante giapponese vi ravvide infatti l'enunciazione biblica che meglio instrada alla comprensione del Vangelo, e concluse: «God of the Cross for Paul is God in Pain for Jeremiah». Se però a Cudworth un Dio anaffettivo pareva emascolato, la teologia del dopoguerra riscopre invece in positivo la dimensione femminile e materna del divino, che nel linguaggio biblico è ripetutamente allusa in una radice, *rḥm* (aver misericordia), intimamente connessa alla parola *rahem* (utero): «Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio del suo seno? Anche se vi fosse una donna che si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai» (*Isaia*, 49:15)³³.

³⁰ F. Dreyfus, *La condescendance divine (sykatabasis) comme principe herméneutique de l'Ancien Testament dans la Tradition juive et dans la Tradition chrétienne*, dans *Congress Volume, Salamanca* 1983, éd. J.A. Emerton, Brill, Leiden 1985 (Supplements to Vetus Testamentum, vol. 36), pp. 96-107; J.M. Hallman, *Can God Suffer?*, «Logos», 2, 1999, 1, pp. 153-175: pp. 157 e 160; F. Gabriel, *Les émotions de Dieu : situation et histoire du problème*, in *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes*, cit., pp. 9-66: p. 16: «[P]our Chrysostome, "un Dieu éternellement impassible pouvait, sans nier son impassibilité, assumer le langage des passions humaines pour se faire comprendre d'hommes passionnés". Le terme n'est pas resté cantonné à la patristique ou à la scolastique. John Spencer a thématiqué la *sykatabasis* dans son *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus* de 1686, l'idée première étant que "Dieu a exprimé sa révélation, non seulement dans le langage des hommes mais aussi dans leur univers mental, leurs conceptions, leurs coutumes"».

³¹ Herdt, *The Rise of Sympathy*, cit., pp. 372-373.

³² Cudworth, *A Sermon Preached before the House of Commons* (1647), cit., p. 105.

³³ G. Hoas, *Passion and Compassion of God in the Old Testament*, «Scandinavian Journal of the Old Testament», 11, 1997, 1, pp. 138-159;

La letteratura sentimentale inglese del Settecento non di rado avrebbe veicolato la possibilità della redenzione dei malvagi (di solito uomini) attraverso il sacrificio altruistico da parte di una donna³⁴. Così anche la figurazione di un Dio patetico poté attingere alla rivindicazione delle virtù femminili e preludere allo sdoganamento del femminile divino.

Nella sua *Biography of Loneliness: The History of an Emotion* Fay Bound Alberti sostiene che il concetto, pressoché negativo, di solitudine quale isolamento sociale sia un'invenzione del tardo Settecento o dei primi dell'Ottocento e sia emerso in congiunzione con la moderna società industriale, capitalistica e iper-individualistica. Prima di allora, e salvi i temuti ed avversati esiti patologici dell'asceterio o degli studioli, la solitudine era generalmente intesa come una condizione scelta, ambita, generalmente associata a uno stato di quiete interiore, una terapia dell'immaginazione propedeutica a un reingresso operoso nella società³⁵. In un saggio recente di Barbara Taylor i poli della diatriba sono incarnati dalle figure di Hume e Rousseau, la cui ostinata propensione all'isolazionismo parve al pensatore scozzese una deplorabile regressione³⁶. Nell'orgogliosa aspirazione del genevrino a una solitudine radicale e definitiva Hume intravide un'inclinazione primitiva, barbarica, bestiale, mesta, inidonea a ingaggiarsi colle fervide sollecitazioni intellettuali del «conversable world». Con l'incedere della civiltà, egli scrive nella *Enquiry Concerning Human Understanding* (1751),

*the more social men become: nor it is possible, that, when enriched with science, and possessed of a fund of conversation, they should be contented to remain in solitude, or live with their fellow-citizens in that distant matter, which is peculiar to ignorant and barbarous nations*³⁷.

Ravasi, *Towards a Biblical Theology on Emotions*, cit., p. 172.

³⁴ J. Brewer, *I piaceri dell'immaginazione. La cultura inglese nel settecento*, Carocci, Roma 1999, p. 135.

³⁵ F. Bound Alberti, *A Biography of Loneliness: The History of an Emotion*, Oxford University Press, Oxford 2019.

³⁶ B. Taylor, *Philosophical Solitude: David Hume versus Jean-Jacques Rousseau*, «History Workshop Journal», 89, 2020, pp. 1-21. Si veda anche G. Tarantino, *Falling In and Out of Place: The Errant Status of Solitude in Early Modern Europe*, in *The Routledge History of Loneliness*, ed. by K. Barclay, E. Chalus and D. Simonton, Routledge, Abingdon, Oxon 2023, pp. 102-117.

³⁷ Cit. in Taylor, *Philosophical Solitude*, p. 5. Nei *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), l'ateo non-dogmatico Filone/Hume avrebbe poi abilmente contrapposto il teismo newtoniano delle evidenze empiriche incarnato nel personaggio di Cleante all'apriorismo dell'evidenza dimostrativa impersonato da Demea. Dall'irriducibile contrasto delle due posizioni, con Demea che esclude risoluto che a Dio possano ascrivere i sentimenti della mente umana, paiono conseguire le premesse per una secolarizzazione dell'etica: «All the sentiments of the human mind,

Che la «sensibilità» fosse un requisito impreteribile per una socialità virtuosa e un indicatore di maturità dell'animo umano, nonché un necessario supporto alla ragione, lo aveva già sostenuto la *salonnière* Madame de Lambert (1647-1733) nella sua *Metafisica dell'amore*, circolata in Inghilterra nella traduzione di John Lockman (1727)³⁸:

*La sensibilità è una disposizione dell'animo che è vantaggioso trovare negli altri. Non potete avere né umanità né generosità senza sensibilità. Un solo sentimento, un solo movimento del cuore ha più credito sull'animo di tutte le sentenze dei filosofi. La sensibilità soccorre l'intelligenza e aiuta la virtù*³⁹.

L'opuscolo lambertiano presentava significative prese di distanza dal pur «rispettabilissimo» oratoriano e filosofo cartesiano Nicolas Malebranche (1638-1715), della cui influenza nell'Inghilterra sei-settecentesca si è detto abbiano risentito sia i quaccheri di Cambridge e i teologi di Oxford che le autrici blasonate di saggi di teologia⁴⁰. L'interesse per Malebranche in Inghilterra perdurò

gratitude, resentment, love, friendship, approbation, blame, pity, emulation, envy, have a plain reference to the state and situation of man, and are calculated for preserving the existence, and promoting the activity of such a being in such circumstances. It seems therefore unreasonable to transfer such sentiments to a supreme existence, or to suppose him actuated by them» (D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, [London] 1779, part 3, Sect. 13).

³⁸ *The Philosophy of Love; or, New Reflexions on the Fair Sex. Written originally in French, by the celebrated Marchioness de Lambert, author of advice to her son and daughter. Translated into English, by Mr John Lockman*, Printed by J. Hawkins, London 1737. La prima edizione non autorizzata (Parigi 1727) di questo breve opuscolo, intitolato *Reflexions Nouvelles sur les Femmes* (e circolato anche come *Metaphysique d'amour*, da cui il titolo inglese *The Philosophy of Love*), sembra sia stata tratta da una copia manoscritta rinvenuta tra le carte dell'abate Choisy (m. 1724), un assiduo frequentatore del suo *salon* e a cui ella stessa lo aveva incautamente affidato. Approdato in Inghilterra attraverso i ben oliati ed efficientissimi circuiti della circolazione di testi letterari e filosofici francesi con potenziale appeal per il pubblico colto londinese, questo manifesto contro coloro che ritengono le donne «fatte solo per amare e per piacere» (La Motte) fu subito intercettato da John Lockman (1698-1771), prolifico e generalmente apprezzato traduttore di testi francesi, e in misura minore italiani, che ne realizzò prontamente una versione inglese (pubblicata per la prima volta nel 1729). Su Lockman si vedano G. Tarantino, *Gli eccidi dei valdesi nella propaganda antigiacobita di Gilbert Burnet e John Lockman*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 215, 2014, pp. 73-102; R. Dürr, *Regulating 'Dangerous Knowledge': John Lockman's (1698-1771) Enlightened Readings of Jesuit Letters*, in *Regulating Knowledge in an Entangled World*, ed. by F.J. Dijksterhuis, Routledge, Abingdon, Oxon 2023, pp. 45-68.

³⁹ Madame de Lambert (A.T. de Marguenat de Courcelles), *Riflessioni novissime sulle donne o metafisica dell'amore*, trad. it. di M. Lanterna, in *Madame de Lambert - L'altra metà del mondo: Scritti sul femminile*, a cura di M. Lanterna, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2022, pp. 67-85; p. 74.

⁴⁰ C.J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Clarendon, Oxford, 1983.

a lungo e fu in certo modo alimentato, per opposizione, dalle vivacissime disquisizioni su sensazioni e attività intellettive, sensibilità, gusto, ricezione estetica e il tentativo di conciliare le posizioni del cartesianesimo con le riflessioni sulla teodicea.

In una sezione della *Recherche de la vérité* (1712, I ed. 1674-75) dedicata all'immaginazione femminile Malebranche aveva osservato come alcune donne abbiano menti più robuste che gli uomini, alcune siano «forti e costanti», alcune «dotte, coraggiose, capaci di tutto», e tutte più caute nei giudizi che gli uomini più colti. Ma aveva anche aggiunto che «per loro è incomprendibile tutto ciò che è astratto» a causa di fibre sottili e delicate nel loro cervello che le rendevano più vulnerabili che i maschi adulti alle distrazioni degli spiriti animali, prone alla superstizione e a preoccupazioni o eccitazioni di breve momento, perniciose nell'educazione dei figli⁴¹.

Le pensatrici inglesi che tra Sei e Settecento mostrarono un interesse nella filosofia di Malebranche, e tra queste Damaris Masham (1659-1708), Mary Chudleigh (1656-1710) e Mary Astell (1666-1731), ne avversarono i riconoscibili ammiccamenti a una sorta di determinismo biologico negativo. La mancanza di razionalità delle donne, sostennero, è il risultato di un'istruzione carente e non di una debolezza innata⁴².

Nella *Metafisica dell'amore* anche Madame de Lambert mostra di non contentarsi della concessione dell'oratoriano che fosse possibile, per alcune donne, rimediare con lo studio e la costanza alle «limitazioni fisiologiche delle [loro] menti». Ella rivendica invece una

⁴¹ Malebranche, *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, con una nota di E. Scribano (2007), Laterza, Bari-Roma 2021, pp. 431-434. Ute Frevert ha notato, con efficacia, come il genere sia la categoria più cospicua impiegata per «naturalizzare» le emozioni (Frevert, *Emotions in History*, cit., p. 11).

⁴² Malebranche aveva sostenuto che alcune donne, addestrate allo studio e alla disciplina, fossero «capaci di tutto». Si veda su questo J. Broad, *Impressions in the Brain: Malebranche on Women, and Women on Malebranche*, «Intellectual History Review», 22, 2012, 3, pp. 373-389. Su Lady Masham, in particolare, figlia di Ralph Cudworth, autrice del *Discourse Concerning the Love of God* (1696) e interlocutrice critica del filosofo platonista e malebranchiano John Norris (1657-1711), si vedano anche S. Hutton, *Damaris Cudworth, Lady Masham: Between Platonism and Enlightenment*, «British Journal for the History of Philosophy Volume», 1, 1993, 1, pp. 29-54; Ead., *Religion and Sociability in the Correspondence of Damaris Masham (1658-1708)*, in *Women and Religion*, ed. by S. Apetrei and H. Smith, Ashgate, Farnham 2014, pp. 117-130; L. Simonutti, *Introduzione a John Locke: Malebranche e la visione in Dio. Con un commento di Leibniz*, ETS, Pisa 1994, pp. 7-27; Ead., *Lady Damaris Masham, Liberty, Reason and the Love of God*, «Laboratorio dell'ISPF», XV (13), 2018, pp. 1-13; J. Broad, *Adversaries or Allies? Occasional Thoughts on the Masham-Astell Exchange*, «Eighteenth Century Thought», 1, 2003, pp. 123-149; Ead., *A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, «Journal of the History of Ideas», 67, 2006, 3, pp. 489-510; Ead., *Damaris Masham on Women and Liberty of Conscience*, in *A Feminist History of Philosophy*, ed. by E. O'Neill and M. Lascano, Springer, Dordrecht 2019, pp. 319-336.

superiorità cognitiva delle donne sugli uomini proprio in ragione della loro sensibilità:

Coloro che criticano le donne hanno preteso che l'azione dell'intelligenza, che consiste nel considerare un oggetto, fosse molto meno perfetta nelle donne, perché il sentimento che le domina, anche le distrae e travolge. L'attenzione è necessaria, fa nascere il lume, per dir così, avvicina le idee all'intelligenza, ponendole alla sua portata. Ma, nelle donne, le idee si offrono da sole, venendo dal sentimento più che dalla riflessione. La natura ragiona al posto delle donne, risparmiando loro ogni fatica. Non credo dunque che il sentimento nuoccia all'intendimento: fornisce nuove intelligenze che illuminano, di modo che le idee appaiono più vive, più nette e più definite. E – a prova di ciò dico – tutte le passioni sono eloquenti. Giungiamo altrettanto sicuramente alla verità con la forza e il calore dei sentimenti, che con l'estensione e l'esattezza dei ragionamenti, e giungiamo sempre coi sentimenti più rapidamente al nocciolo del problema che non con dei ragionamenti. La persuasione del cuore è al di sopra di quella dell'intelligenza, poiché sovente la nostra condotta ne dipende⁴³.

Dominum numquam risisse, sed flevisse legimus, recita lapidario un proverbiale asserto, falsamente attribuito ad Agostino, ma di origine medievale. Interrogandosi sul riso delle anime dei beati dopo la ricongiunzione dei corpi, Tommaso d'Aquino sentenziò che i corpi risorti, seppur glorificati e dunque dotati di qualità nuove (quali la *claritas*, l'*agilitas*, la *subtilitas* e l'*impasibilitas*) avrebbero riacquisito i tratti individuanti che detenevano in vita e ciò che è proprio dell'umana natura, non ultima la *risibilitas*, la capacità, non essenziale, di ridere. Benché poi non sia chiaro se l'Aquiniate ritenesse che se ne sarebbero avvalse o se sarebbe successo a loro come al Cristo, che pur avendo acquisito, con la natura umana, la capacità di ridere, non rise mai⁴⁴. Non una riga compare infatti nei vangeli sul riso di Gesù. Lo rimarcò anche Erasmo nella *Disputatiuncula de Tadio, Pavore, Tristicia Jesu* (1503). E le sole tre occorrenze evangeliche del riso sembrano associarlo a condotte in vita deplorevoli. Nelle 'beatitudini-maledizioni' di Luca

(6:21-25) beati sono coloro che oggi piangono perché rideranno, ma coloro che hanno riso saranno in lutto e piangeranno nel regno di Dio. E nella *Lettera di Giacomo*: «Il vostro riso si muti in lutto e la vostra allegria in tristezza» (Gc 4:9).

«L'uomo pensa, Dio ride». Così recita un provocatorio proverbio ebraico sulla velleità dei progetti umani. Nei solo quattro casi nell'Antico Testamento in cui Dio ride – tre nei Salmi e uno nei Proverbi – egli lo fa per irridere l'uomo o il suo popolo, come segno della sua superiorità⁴⁵. Eppure una traccia del riso celeste quale manifestazione dell'amore e della tenerezza di Dio è racchiusa nell'etimologia del nome di 'Isacco' (*il Signore ha riso*), il figlio della promessa divina: è il Dio che, tra rimprovero e carezza, ride del riso incredulo di Sara, anziana e non più feconda⁴⁶. Se dapprincipio sono Abramo e Sara a ridere di Dio dubitando del suo potere e poi è Dio a ridere di loro e a rampagnarli per la loro incredulità, infine Sara ride con Dio per la nascita del figlio (*Genesi* 21): «Motivo di lieto riso mi ha dato Dio»⁴⁷.

Nella sua «nuova biografia di Dio», Philip C. Almond ha osservato come la natura divina abbia sempre trascorso l'orizzonte del mare della fede, «ever eluding certainty»⁴⁸. Abramo, pochi anni dopo quel dono gioioso, tacendolo a Sara condusse il figlio sul monte Moriah impugnando un coltello per sacrificarlo, come Dio stesso gli aveva intimato contravvenendo alla sua promessa di un futuro in Isacco (*Genesi* 22:2).

L'implausibilità di un Dio che richieda a un padre il più efferato dei delitti non poteva che suscitare, nelle menti filosoficamente più avvertite, argomenti scettici o razionalistici, ben discernibili nella costernazione del «deista cristiano» gallese Thomas Morgan (1671/2-1743):

It may be probable enough, that either Abraham had such a belief or conceit, or that Moses mistook this case; but that God, in this, or any other case, should dissolve the law of nature and make it a man's duty [...] to act contrary to all the principles and passions or the human constitution, is absolutely incredible⁴⁹.

⁴³ Madame de Lambert, *Metafisica dell'amore*, cit., pp. 73-74; K.J. Hamerton, *Malebranche, Taste, and Sensibility: The Origins of Sensitive Taste and a Reconsideration of Cartesianism's Feminist Potential*, «Journal of the History of Ideas», 69, 2008, 4, pp. 533-558; Ead., *A Feminist Voice in the Enlightenment Salon: Madame de Lambert on Taste, Sensibility, and the Feminine Mind*, «Modern Intellectual History», 7, 2010, 2, pp. 209-238.

⁴⁴ C. Casagrande, *Ridere in Paradiso. Gaudio, giubilo e riso tra angeli e beati*, in *Il riso. Atti delle Giornate Interdisciplinari di studio sul Medioevo*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005, pp. 177-193.

⁴⁵ M. Bettini, M. Raveri e F. Remotti, *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi. Lumorismo teologico*, Il Mulino, Bologna 2020.

⁴⁶ *Riso e comicità nel Cristianesimo antico*, a cura di C. Mazzucco, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007.

⁴⁷ P. L. Berger, *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*, De Gruyter, New York and Berlin 1997. Si veda anche D. Feltmate, *The Sacred Comedy: The Problems and Possibilities of Peter Berger's Theory of Humor*, «International Journal of Humor Research», 26, 2013, 4, pp. 531-549.

⁴⁸ Almond, *God: A New Biography*, cit., p. 3.

⁴⁹ T. Morgan, *The Moral Philosopher in a Dialogue between Philalethes, a Christian Deist, and Theophanes, a Christian Jew*, Printed for the Author, London 1740, vol. III, pp. 133-134. Si vedano J.A. Herrick, *The Radical Rhetoric of the English Deists: The Discourse of Scepticism, 1680-1750*, University of South Carolina Press, Columbia 1997; Y. Sherwood, *And*

Nel riproporre il lacerante dilemma su come l'onnipotenza, la giustizia e l'amore possano insieme definire i caratteri di Dio, Almond ricorda come nel Dio che saggia la lealtà di Abramo Immanuel Kant (1724-1804) avrebbe ravvisato un momento chiave del conflitto tra il Dio della Bibbia e il Dio dei filosofi:

A quella presunta voce divina Abramo avrebbe dovuto rispondere: "Che io non debba uccidere il mio caro figlio, è assolutamente certo; ma che tu che ti manifesti a me sia proprio Dio, di ciò io non sono né posso diventare sicuro", anche se tale voce risuonò dall'alto del cielo (visibile)⁵⁰.

Sarah Died, in *Derrida's Bible: Reading a Page of Scripture with a Little Help from Derrida*, ed. by Ead., Palgrave Macmillan, New York 2004, pp. 261-292; Ead., *Grammars of Sacrifice: Futures, Subjunctives, and What Would Have/Could Have Happened on Mount Moriah?* «Biblical Interpretation», 25, 2017, 4-5, pp. 519-554. Nondimeno significativa è l'affollata allusione al sacrificio di Isacco nell'*Enthusiasm Delineatus* (1760-1762) di Hogarth – la prima, e assai più radicale, versione, mai pubblicata dall'autore, della tavola commentata *supra* (n. 25) – in cui appaiono smascherati non soltanto la teatralità delle cerimonie religiose o le strategie affabulatorie del clero ma il fondamento stesso di ogni religione, per l'implacabile irragionevolezza ad esse sottesa.

⁵⁰ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà (Der Streit der Fakultäten, 1798)*, trad. it. di A. Poma, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 272; Almond, *God: A New Biography*, cit., pp. 20-21. Sul silenzio di Dio e la fatalità del male nell'età dell'Illuminismo si veda B. Bacsko, *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, trad. it. di P. Virno, Manifestolibri, Roma 1999.