



Università degli studi di Catania
Dipartimento di Scienze Umanistiche

Dottorato di ricerca in *Scienze dell'Interpretazione*
Ciclo XXXIV

LUCREZIA FAVA

HEIDEGGER E LA GNOSI

Tesi

SUPERVISORE

Professor Alberto Giovanni Biuso

COORDINATORE

Professor Antonio Sichera

ANNO ACCADEMICO 2020-21

Heidegger e la Gnosi

Indice

<i>Introduzione</i>	1
<i>1. Profilo dell'antica gnosi</i>	
1. 1 Le fonti della gnosi.....	7
1. 2 Lo stato della ricerca sulle origini della gnosi.....	13
1. 3 Il contesto del pensiero giudaico-cristiano.....	30
1. 4 Lo gnosticismo cristiano come eresia ebraica.....	57
<i>2. Ermeneutica dei testi gnostici</i>	
2. 1 Esistenza e comprensione gnostica.....	68
2. 2 Un itinerario nel mito gnostico.....	87
2. 3 <i>L'Apocrifo di Giovanni</i>	101
2. 4 Caduta e redenzione della luce in <i>Pistis Sophia</i>	116
<i>3. Gnosi, Dasein, Nulla</i>	
3. 1 Esperienza, metafisica e oggettivazione del contrasto esistenziale.....	126
3. 2 La vita straniera.....	133
3. 3 Nichilismo antico e moderno.....	135
3. 4 Il sistema ipostatico di Plotino a confronto con la gnosi.....	139
3. 5 Gnosi ed esistenza: su alcuni limiti della lettura di Jonas.....	147

4. Verso una gnosi filosofica

4. 1 Obiettivi.....	156
4. 2 Letture della gnosi.....	156
4. 3 Una gnosi storica, una gnosi teoretica.....	163
4. 4 Intervista a F.W. von Herrmann su Heidegger e la Gnosi.....	167

5. Heidegger: una Kehre nella gnosi

5. 1 Orientarsi nel presente: l'ιδέα e l'ἀλήθεια.....	187
5. 2 Dall'essere dell'ente alla svolta per l'Essere.....	191
5. 3 L'essenza della verità.....	195
5. 4 Fuori dalla caverna. La gnosi, la filosofia.....	199

<i>Bibliografia.....</i>	<i>205</i>
--------------------------	------------

A questo punto, basta! Di tutto ciò che ho menzionato
te ne ho parlato in modo che tu possa ascoltare,
fino a tanto che si riveli in te ciò che non si può insegnare:
e ti dirà tutto ciò con gioia e conoscenza pura.

Testi gnostici, Eugnosto il beato

Introduzione

Ho svolto la mia ricerca su due temi principali che sono Martin Heidegger e la Gnosi, approfondendo determinate peculiarità dell'uno e dell'altro tema e la possibilità e il significato della loro reciproca relazione. All'inizio di questo lavoro, infatti, sulla base dei primi risultati che avevo acquisito dai miei studi, mi sembrava che il pensiero heideggeriano e quello gnostico presentassero delle analogie profonde che sarebbe stato necessario rilevare meglio, esaminare accuratamente e provare a spiegare, perché la loro analisi avrebbe potuto illuminare la conoscenza delle più originarie condizioni dell'esistenza umana e offrire al sé ciò che è indispensabile per stare al mondo: un'esperienza radicale di se stesso, una comprensione filosofica, un orientamento giusto e determinante. La ricerca che ho condotto vorrebbe essere dunque – anche rimanendo aperta al confronto con questioni diverse e a ogni possibile sviluppo – un'utile analisi dei temi indicati prima e una forma di gnosi per la vita.

Nella tesi vengono discussi argomenti attinenti allo gnosticismo della tarda antichità, alla fenomenologia della gnosi e all'analitica e all'ermeneutica temporale dell'esistenza, ma sono presenti anche dei riferimenti costanti al cristianesimo e alcuni approfondimenti sulla filosofia greca. Tutto ciò ha un duplice obiettivo: rilevare e definire la dimensione esperienziale e ontologico-esistenziale che sta alla base dell'antica gnosi e dei testi che essa ha prodotto, e quindi accogliere la possibilità, il profilo, il senso della gnosi come disposizione esistenziale, rivelazione e teoresi dell'esserci umano (nel doppio senso del genitivo); e successivamente sondare e cercare di dimostrare la natura gnostica della filosofia heideggeriana, come tale filosofia possa scaturire e maturare – anche al di là della consapevolezza che Heidegger ne ebbe – da una comprensione gnostica dell'essente, ottenendo anche così una testimonianza e conferma fondamentale che la gnosi sia una possibilità essenziale, che può essere sempre rivelata e compiuta, che è sempre data con l'esistenza umana.

Per quanto riguarda la Gnosi, vengono presentate le principali ricostruzioni storiche e le definizioni interpretative elaborate sull'origine, sullo sviluppo e sulla natura dell'antica gnosi da alcuni dei più importanti studiosi del Novecento. Esponendo le tesi diverse di questi studiosi si dà rilievo anche alle fonti che essi hanno avuto a disposizione per condurre le loro analisi; la ricerca sulla gnosi si è infatti estesa ed è mutata notevolmente in seguito alla scoperta, nel 1945, dei codici copti di Nag Hammadi, che hanno ampliato la documentazione scarsa e parziale disponibile fino alla metà del Novecento (composta per buona parte dalle fonti indirette redatte dai Padri della Chiesa) con un'abbondante raccolta di scritti gnostici, cioè di fonti dirette rimaste sino ad allora sconosciute.

In linea con l'obiettivo della mia ricerca, mi soffermo in particolare sulla metodologia e sull'interpretazione fenomenologico-esistenziale della Gnosi, quindi sugli studi di Henri-Charles Puech e soprattutto di Hans Jonas, per mostrare la peculiarità e l'opportunità del loro metodo e della loro lettura ma anche ciò che mi è parso criticabile e parziale nelle

loro tesi. Attraverso il confronto con questi autori dovrebbe delinearsi ed essere giustificata la mia esposizione generale dei tratti identitari della Gnosi.

Avendo presente il profilo generale della Gnosi dovrebbe essere meno faticoso orientarsi nella successiva analisi didascalica ed ermeneutica di alcune opere gnostiche fondamentali. In questo contesto sono vagliate soprattutto le idee principali, le questioni più significative e dirimenti e le narrazioni mitiche della gnosi siriano-egizia e più specificatamente dello gnosticismo, che fu una delle forme in cui quel tipo di gnosi si articolò, si espresse e riuscì ad affermarsi durante il II secolo. Naturalmente, da un'analisi di questo tipo che intende mettere in luce e interpretare correttamente alcune opere gnostiche considerate generalmente i capisaldi dello gnosticismo, le considerazioni svolte in precedenza, per lo più di carattere fenomenologico ed esistenziale, dovranno trarre conferme.

Vedremo inoltre come i temi discussi vadano posti in relazione con i temi essenziali della dottrina cristiana, per cogliere in che modo il pensiero gnostico e quello cristiano si avvicinino e si discostino dando voce a prospettive esistenziali significativamente differenti. Al fine di rendere più proficuo il confronto tra cristianesimo e gnosticismo si fa riferimento anche al contesto iniziale del cristianesimo, quindi all'ebraismo e ai rapporti storici e concettuali del giudaismo con la religione cristiana. Fare chiarezza sulle origini e sui caratteri giudaici del cristianesimo aiuta infatti a comprendere e valutare la possibilità della gnosi come dispositivo storico e teoretico che si forma discendendo e divergendo radicalmente dal tronco del giudaismo e delle sue ramificazioni in giudeo-cristianesimo e cristianesimo ellenizzato. Seguendo questa prospettiva di lettura si arriva a vedere, oltre ai criteri di definizione dell'antica gnosi, anche il senso più profondo/filosofico con cui può essere intesa e usata la categoria di eresia.

Per quanto riguarda Heidegger, allo scopo di seguire e penetrare nella piega gnostica che prende il suo pensiero, partirò dalla tesi sostenuta da Jonas, ossia dal nichilismo esistenzialista e gnostico che secondo Jonas caratterizza l'analitica esistenziale di Essere e tempo e rimane circoscritto a questa fase del pensiero heideggeriano. Nel vagliare l'interpretazione di Jonas metto in chiaro sia i punti che mi sembrano del tutto condivisibili e teoreticamente essenziali, fecondi; sia quelle criticità per cui mi è sembrato necessario indirizzare diversamente la mia analisi della gnosi heideggeriana, cioè condurre, o almeno introdurre una trattazione di questo tema che integri e in tal senso superi le determinazioni (comunque imprescindibili) elaborate da Jonas della gnosi di Heidegger.

Oltre alla assai nota tesi di Jonas sul nichilismo di Heidegger propongo alcune letture contemporanee che riguardano prima la concezione jonasiana della gnosi e poi gli aspetti gnostici del pensiero heideggeriano, in modo che sia possibile giustificare e capire meglio, in rapporto a queste letture, la specificità della mia prospettiva sulla gnosi in quanto tale e sulla gnosi di Heidegger in particolare. In tal senso, un contributo fondamentale al mio lavoro di definizione della gnosi proviene anche dal mio incontro con il Professor Friedrich-Wilhelm von Herrmann. L'incontro si è rivelato uno dei confronti più proficui che io abbia avuto sulla filosofia di Heidegger e la sua possibile relazione con la gnosi: ne è una prova l'intervista che compare nel presente lavoro, la quale contiene le domande che ho posto al Professore durante il colloquio dal vivo e le risposte che egli ha accuratamente formulato. Nel loro insieme queste risposte rappresentano una guida rigorosa, concisa e fedele all'intero percorso filosofico di

Heidegger; ogni accostamento alla gnosi da me indicato risulta posizionato nel percorso, così che la sua possibilità non viene esclusa ma approfondita e valutata.

Dal confronto con autori diversi su come trovare o intendere la gnosi in Heidegger passerò all'analisi di alcune fondamentali opere heideggeriane degli anni Trenta. Analisi con cui provo a spiegare come i risultati conseguiti nell'opera del '27 portino Heidegger alla svolta della sua filosofia verso il punto di vista più profondo da cui i contenuti della sua analitica esistenziale esigono d'essere ricompresi. Ma l'obiettivo più preciso e sicuramente, nell'ambito degli studi su Heidegger, meno scontato, è anche un altro: è dimostrare come la dinamica della svolta heideggeriana, e quindi i concetti e le parole essenziali con cui essa si esprime, siano caratterizzati da una comprensione gnostica dell'essente.

Ripercorrendo alcuni luoghi del pensiero heideggeriano che mi sono parsi particolarmente strategici per osservare il percorso d'insieme e riuscire a pronunciarsi su di esso, come Segnavia e L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul 'Teeteto' di Platone, indico in che modo Heidegger ridefinisca alcuni concetti e termini chiave della sua filosofia e della filosofia tout court; poi provo a chiarire come egli si confronti con il pensiero greco e quale fondamentale interpretazione dia della filosofia platonica; infine, arrivo a sostenere che per Heidegger l'esistenza del mondo è la ri-velazione dell'Essere, o in altri termini, è l'Ἀλήθεια dell'Essere, la Verità secondo il significato che essa ebbe nel pensiero originario dei Greci, il pensiero dell'Inizio.

Come il Principio del tutto o il Pleroma di cui narrano i testi gnostici, il Seyn heideggeriano è ciò che si lascia velare, limitare, ostacolare dalla presenza del mondo mentre fonda, concede, svela e dispone questa presenza come luogo proprio ed esclusivo dell'essente e dunque della sua stessa ri-velazione. In questo contesto l'autocomprensione dell'umano analizzata da Heidegger diventa gnosi, poiché corrisponde a un'esperienza e a una conoscenza integrale della ri-velazione dell'Essere, cioè della dualità originaria, irrisolvibile e anzi necessaria, essendo la logica secondo cui, grazie a cui e in cui si dispiega il mondo.

Soltanto perché è gnosi della rivelazione del Seyn – detto altrimenti, soltanto perché è una ben determinata forma di gnosi: la gnosi filosofica di Heidegger – il pensiero dell'essere umano può adempiere al compito essenziale che gli è riconosciuto da Heidegger: sottrarre l'Essere al suo oblio, custodire il mistero dell'Essere e mantenere con l'Essere un rapporto fondamentale in cui perdurano le condizioni ontologiche dell'esistenza umana. In effetti, molto più che una forma di relazione tra le altre, si tratta qui, per l'umano, di mantenere quell'unico rapporto in cui e da cui la sua specifica possibilità d'esserci, d'essere un ente tra gli enti, è preservata in se stessa.

Per rendere più agevole la comprensione delle pagine che seguiranno rispondo già adesso, a grandi linee, alla domanda che sta dentro e dietro di esse: quale legame esiste tra Heidegger e l'antica gnosi?

Heidegger, certamente, ha avuto una conoscenza adeguata dell'antica gnosi. Dalle sue opere non ricaviamo alcuna informazione su quali siano state le fonti a sua disposizione, né si può stabilire con che ampiezza o in che modo certi contenuti specifici dei miti gnostici abbiano condizionato le analisi, le fasi, gli sviluppi della filosofia heideggeriana, ma sicuramente egli conobbe questo fenomeno, visto che si confrontò personalmente con Rudolf Karl Bultmann, visto che il suo allievo Jonas si occupò inizialmente proprio di individuare identità e differenze tra l'analitica esistenziale e la gnosi, e visto soprattutto che parliamo di uno dei pensatori più grandi del Novecento.

Sulla conoscenza che ebbe Heidegger della gnosi credo che non si possa dire molto altro. Proprio per questo, al fine di tracciare e magari dimostrare l'affinità tra il pensiero heideggeriano e quello gnostico, è necessario fare un altro discorso, scavare più fondo, stabilire diversamente il loro rapporto. A mio avviso, il loro rapporto si fonda su un'analogia presa di posizione per la possibilità dell'inesistenza dell'essente e dunque su una comune – ma elaborata e resa con metodo differente – analisi, comprensione e interpretazione di tale possibilità.

Sia Heidegger che gli gnostici sondano la possibilità che non avvenga e non si manifesti più alcun fenomeno mondano e a partire da questa possibilità e in riferimento a essa pensano e interpretano il principio dell'essente, il fondamento assoluto e necessario di ogni cosa, quindi la dinamica e il senso della genesi, del divenire, della dissipazione, dell'oltrepassamento del mondo.

È differente però il modo in cui il fondamento viene pensato e interpretato. Da una parte, la riflessione religiosa e metafisica della gnosi sdoppia l'ontologia degli enti contrapponendo il mondo e il suo principio costitutivo e ordinatore al fondamento della realtà degli enti essenzialmente antitetica a quella mondana, o in altre parole, ponendo la miscela di tenebra-luce/di materia-spirito e l'Arconte demiurgo fuori dal Pleroma di Dio, in una condizione di opposizione a esso. Nei miti gnostici l'ontologia mondana si manifesta e definisce nel contrastare, nell'ostacolare, nel limitare il compimento dell'ontologia pleromatica, rappresentata (quest'ultima) come disposizione originaria dalla quale lo stesso principio mondano in qualche modo (come degenerazione, deviazione, scarto) discende, o con la quale esso coesiste da sempre. Gli gnostici, dunque, intendono la possibilità che non si manifesti alcun fenomeno mondano come condizione necessaria all'esistenza e al restauro definitivo dell'unica realtà che essi riconoscono come originaria, eterna, necessaria, legittimata a esserci, cioè quella del Pleroma; e vedono nel mancato compimento di quella possibilità, ossia nella presenza del mondo, ciò che va totalmente colmato, superato, debellato, affinché possa esserci, appunto, soltanto il Regno di Dio.

Dall'altra parte, Heidegger sviluppa la sua teoresi riferendola sempre e soltanto all'ontologia degli enti mondani, temporali e finiti, nella consapevolezza del fatto che al di fuori di questa realtà il pensiero umano (così come ogni altro ente in quanto propriamente ente) non esiste e perciò non può che essere riferito e rimesso a essa. Pertanto, in Heidegger, la possibilità che non si manifesti alcun fenomeno mondano si configura come ciò che fonda, costituisce e contraddistingue l'esserci stesso del mondo, ossia come necessaria modalità in base a cui o grazie a cui tale esserci è propriamente esser-ci, è schiudersi, è eventuarsì e farsi del mondo, è temporalità originaria e assoluta. Tuttavia anche per Heidegger – e su questo punto la sua convergenza con gli gnostici è davvero chiara, piena e significativa – gli enti mondani e più in generale il mondo appare e perdura esercitando inevitabilmente una forma di resistenza verso il suo fondamento originario, ossia divergendo e differenziandosi dall'essenza temporale del Seyn, coprendo e velando con la propria manifestazione la dinamica disvelante (o l'Ἀλήθεια) del Seyn (il cui termine, a volte, viene infatti barrato da Heidegger). E questo avviene in base alla logica e all'essenza stessa del Seyn.

Coerentemente, se la struttura degli enti mondani si dispiega impedendo la manifestazione totale e definitiva del loro stesso principio costitutivo (la Temporalität o l'Ἀλήθεια dell'Essere in Heidegger), o se perdura opponendosi all'attualizzazione di una disposizione ontologica radicalmente differente (quella puramente spirituale o luminosa del Pleroma dei miti gnostici), l'umano, sia in un caso che nell'altro, si troverà innanzitutto e per lo più a vivere nell'ignoranza del fondamento, misconoscerà le

condizioni d'esistenza di se stesso e di tutto ciò che è, e dovrà quindi, per poter giungere alla gnosi, per poter comprendere l'essenziale, assumere un'altra specifica disposizione esistenziale (non quella comune, quotidiana, pubblica, ovvia e familiare), sarà obbligato a compiere uno sforzo, un esercizio, un'esperienza conoscitiva specifica, integrale e assolutamente determinante.

Sia secondo il pensiero heideggeriano sia secondo la speculazione gnostica, la struttura fondamentale e il senso universale degli enti comporta il fatto che l'umano viva secondo due antitetiche modalità esistenziali: autenticamente o inautenticamente; operando e partecipando a tutto ciò che accade nella conoscenza del fondamento oppure nell'ignoranza di esso; divenendo uno pneumatico in possesso della gnosi e in grado di redimersi dal male, o rimanendo un ilico all'oscuro della Verità e destinato, come ogni altro ente finito, soltanto alla dissipazione. E dunque, sia per Heidegger che per gli gnostici, esisterà un nemico comune: qualsiasi disposizione, tendenza o pratica esistenziale che impedisce, ostacola o evita l'acquisizione della gnosi; quindi anche qualsiasi ordinamento, assetto, istituzione o prodotto che scaturisce da una simile disposizione.

Profilo dell'antica gnosi

1. 1 Le fonti della gnosi

Dai resoconti compiuti dagli studiosi questo è ciò che sappiamo sulla scoperta della biblioteca gnostica di Nag Hammadi avvenuta nel 1945: un contadino di nome Muhammad ‘Alī al-Sammān, mentre scava nel suolo di Jebel al-Tarif (una zona collinare nei pressi di Nag Hammadi, in Alto Egitto, punteggiata da grotte che anticamente servivano come luoghi di sepoltura) alla ricerca di un fertilizzante naturale simile al letame, s’imbatte in un orcio di terracotta che contiene diversi fogli di papiro ingialliti dal tempo e corrispondenti a una dozzina di codici scritti in copto. ‘Alī porta i libri con sé e ne affida la custodia alla madre, che però, del tutto ignara del loro valore, ne utilizza alcune pagine per accendere il camino. Qualche settimana dopo il padre di ‘Alī viene assassinato, i figli allora vendicano la sua morte e uccidono il colpevole, e ‘Alī, secondo quel che si racconta, deturpa brutalmente il cadavere strappandone le membra e divorandone il cuore. Affinché i codici non vengano sequestrati dalla polizia, che indaga sull’accaduto, ‘Alī li affida a un prete; un maestro della scuola del posto viene a conoscenza dei codici e ne spedisce uno al Cairo per farlo esaminare. Quando anche gli altri codici arrivano al Cairo finiscono nelle mani degli antiquari, intorno ai quali si viene a creare una rete di studiosi di fama internazionale interessati a conoscere i manoscritti, ricostruirne fedelmente il testo copto, tradurli e interpretarli.

Tralascio le informazioni sulle fasi di ricostruzione, analisi, traduzione ed edizione dei testi di Nag Hammadi (da qui in avanti NH) e sugli studiosi che lavorarono alla *Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, cioè alla pubblicazione integrale dei manoscritti di NH (riuniti e conservati fin dal 1956 presso il Museo Copto del Cairo) avviata nel 1972 e terminata nel 1977. Rimando, per tutto ciò, alle ricerche specialistiche sull’argomento¹, e mi limito qui soltanto a evidenziare che gli stessi studiosi che lavorarono alla prima pubblicazione dei codici collaborarono anche alle più imponenti edizioni critiche della *Facsimile Edition*, come l’edizione *The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices*, in cui i testi in copto (ricostruiti dagli originali) sono accompagnati da apparato critico,

¹ Cfr. *Testi gnostici*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1982, pp. 70 e sgg; *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*, a cura di M. Meyer, HarperCollins, New York 2007; D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography: 1948-1969*, Leiden, 1971; J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics. An Introduction to the Gnostic Coptic manuscripts discovered at Chenoboskion (with and English translation and critical evaluation of The Gospel according to Thomas)*, AMS Press, New York 1970; G. Sfameni Gasparro, *Lo gnosticismo*, in *Storia delle religioni*, UTET, Torino 1971, vol. IV, pp. 713-771; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951; Id., *Gnostic Studies*, voll. I e II, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1974-75; M. Krause, *Der Koptische Handschriftenfunden bei Nag Hammadi*, in *Mitteilungen des Deutschen Archäe. Inst. Abteilung. Kairo*, 18, 1962, 121-132; Id., *Zur koptischen Handschriftfunde bei Nag Hammadi*, in *Mitteilungen des Deutschen Archäe. Inst. Abteilung. Kairo*, 19, 1963, 106-13; M. Krause e P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex 2. and Codex 6*, Augustin, Gluckstadt 1971; J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Story*, Brill, Leiden 2014; Id., *Introduction to The Facsimile Edition of The Nag Hammadi Codices*, Brill, Leiden 1984; Id., *The Coptic Gnostic Library Today*, in «New Testament Studies», 14 (1967-68), 356-401.

introduzione, note abbondanti e traduzione in inglese a fronte; e inoltre che ricostruzioni e pubblicazioni dei codici di NH si svolsero con grande lentezza sia perché i testi erano scritti in copto e gli esperti in grado di decifrarli erano pochi, sia perché la Seconda guerra mondiale aveva provocato un'interruzione degli studi biblici e teologici, soprattutto in Germania dove risiedevano gli studiosi più eminenti di queste discipline.

Mi soffermo invece sui dati principali che abbiamo a disposizione riguardo ai manoscritti, affinché sia chiara l'eccezionalità della loro scoperta – senza riportare certi dettagli che più che descrivere l'accaduto servono forse a colorire la sua narrazione.

Ciò che si è scoperto è stato infatti «un'intera collezione di testi dimenticata da 1600 anni»²; testi di cui conoscevamo soltanto qualche passaggio o titolo dalle (poche) fonti antiche sulla gnosi già disponibili. Più specificatamente, si tratta di una collezione composta da 13 codici in lingua copta (la lingua degli antichi Egizi derivata da alcune modificazioni dell'alfabeto greco) per un totale di 1240 pagine. In essa vennero riportate e tradotte 52 opere, scritte originariamente in greco, a partire dal II secolo; 46 opere sono diverse l'una dall'altra e 40 di esse, prima della scoperta della biblioteca, erano del tutto sconosciute (era noto soltanto qualche frammento di tre di loro). A causa del cattivo stato delle pagine o di un intero codice, spesso non è possibile leggere il testo intero ma soltanto alcuni suoi passi; questo stato deteriorato dei testi si ritiene che sia dovuto non alla condizione dei codici all'epoca del loro rinvenimento ma alle numerose vicende che ne seguirono.

Altre informazioni rilevanti che sollevano questioni su cui gli esperti continuano ancora a indagare riguardano il luogo di stesura, i tempi di redazione, la trasmissione e la riscrittura dei diversi codici.

Per quanto riguarda il luogo d'origine, l'ipotesi più accreditata è che sia stato un monastero pacomiano attivo nel IV secolo nell'area in cui si scoprirono le giare. Qui un monaco potrebbe essersi adoperato a trascrivere i testi, collezionarli e ordinarli secondo un certo criterio. Non a caso si usa definire l'insieme dei codici di NH una “biblioteca” dando così l'idea di una disposizione significativa e coerente di questi testi, una volta che si è potuto verificare come essi siano stati «raccolti con una certa intenzionalità»³ – si è capito ad esempio, dai segni di un brano mancante, che il redattore lo aveva tolto dal suo contesto essendosi «accorto che non era necessario avere due copie dello stesso testo nello stesso codice»⁴. Ciò che si è riscontrato, comunque, è ancora lontano dal poter confermare che la sistemazione dell'intera collezione risponde a un'intenzione unica e lineare. «Noi non sappiamo esattamente quando questi testi sono stati messi insieme: potrebbe essere stato il caso a far riunire sottogruppi, per esempio per codice, legati ad un'ottica particolare, senza per questo che alla formazione della raccolta finale presiedesse una logica specifica: in questo secondo caso, parlare di “biblioteca” sarebbe improprio e, di conseguenza, cadrebbe o risulterebbe viepiù indebolita l'ipotesi di un legame di questo *corpus* con ambienti monastici probabilmente eterodossi»⁵.

A proposito della stesura e trasmissione degli scritti di NH sappiamo invece che la redazione ha avuto una storia plurisecolare, che va dalla fase della stesura originaria in lingua greca, datata al II secolo, alla fase della traduzione in copto, collocata per ragioni paleografiche tra la seconda metà del IV secolo e la seconda metà del V; «i testi a noi

² N.D. Lewis, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo (Introduction to “Gnosticism”*. *Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford University 2013), a cura di M. Grasso, Carocci, Roma 2018, p. 31.

³ *Ivi*, p. 37.

⁴ *Ibidem*.

⁵ G. Filoramo, «Gnosticismo», in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 2010, p. 959.

pervenuti rappresentano, dunque, la fase finale di un processo durato almeno due secoli»⁶. Dalle analisi linguistiche, paleografiche, codicologiche e bibliologiche svolte, sappiamo inoltre che la trasmissione dei manoscritti fu «“piuttosto rapida, priva di controlli, basata su rapporti privati, non ascrivibile a una grande comunità religiosa gerarchicamente strutturata, come poteva essere quella della Chiesa cattolica e, in minor misura, quella della Chiesa manichea [...] la storia di questi piccoli gruppi di codici ci mostra le relazioni tra persone che si sentivano spiritualmente affini, persone che facevano copiare i codici, se li scambiavano, li raccoglievano, li ritagliavano e li ricomponevano”»⁷. Quest’uso dei codici riservato a una consultazione e meditazione privata, ma condiviso con le persone con le quali poteva esserci un’intesa spirituale, si spiega bene anche alla luce di alcune peculiarità tematiche e linguistiche dei testi: per la maggior parte, infatti, si tratta di speculazioni mitiche, visionarie, a volte complicate e astruse, altre volte accompagnate anche da insegnamenti astratti ed enigmatici. Sono quindi opere non adatte a essere predicate pubblicamente per ammaestrare e ispirare un vasto pubblico, ma servono piuttosto a soddisfare menti creative, insaziabili, irrequiete, che desiderano sfondare le scene rappresentate, catturarne gli arcani principi; menti per le quali la comprensione più vera avviene soltanto in un percorso esoterico e d’iniziazione ai misteri divini.

In ogni caso, anche esaminando attentamente l’uso e i contenuti degli scritti non si ricavano molte informazioni sulla vita sociale di chi li possedeva. I testi sethiani, ad esempio, «nulla ci dicono sul pubblico che li utilizzava: una annosa questione, quella della dimensione sociologica dello gnosticismo, su cui i testi di Nag Hammadi poco o nulla hanno aggiunto»⁸.

Un’ultima considerazione è da fare sulla storia redazionale plurisecolare e complessa dei testi. Si tratta di un processo di riscrittura che solleva numerosi problemi filologici, che non possono essere risolti se non si ha un’adeguata conoscenza delle mappe concettuali e delle prospettive teoretiche che caratterizzano le diverse scuole gnostiche. I codici, infatti, furono sottoposti a «riscritture e correzioni ideologicamente significative»⁹, anche perché circolavano tra comunità religiose diverse. Per esempio, si è potuta constatare l’aggiunta «di elementi cristiani in testi che originariamente non lo sarebbero», ossia un dato la cui analisi e comprensione fa luce su uno dei temi più dibattuti della ricerca sullo gnosticismo, che è appunto il suo rapporto con il cristianesimo.

Le questioni a cui si è accennato catturano l’attenzione degli studiosi provocando, a causa della loro stessa tipologia, «il crescente specialismo che ha dominato questo settore di studi negli ultimi venticinque anni. Il futuro della ricerca sembra legato soprattutto allo studio dei singoli trattati e delle loro stratificazioni». E come nota giustamente Giovanni Filoramo, ciò «non va senza problemi: l’adeguata contestualizzazione del testo deve essere il punto di partenza, non l’ultima spiaggia, di una autentica ricostruzione storica. Questo significa che occorre ritornare a pensare – o non perdere mai di vista – agli elementi non solo che differenziano, ma anche che accomunano questi testi. Il rischio è altrimenti quello – già segnalato con vigore da Jonas – di perdere di vista l’insieme del fenomeno, accentuandone indebitamente la frammentazione, fino al punto, come ci accingiamo a vedere, di mettere in discussione l’uso stesso della categoria di gnosticismo».

⁶ Ivi, p. 960.

⁷ *Ibidem*. Citazione interna da A. Camplani, «Sulla trasmissione di testi gnostici in copto», in Id. (a cura di), *L’Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 1997, p. 142.

⁸ Ivi, p. 962.

⁹ Ivi, p. 960, così come le citazioni successive.

Filorama pone in relazione l'eccessivo specialismo delle indagini contemporanee, condotte per lo più da neotestamentaristi ed esperti di coptologia, con il dissolvimento delle mappe concettuali necessarie a leggere e comprendere il fenomeno dell'antica gnosi nel suo insieme, dissolvimento dovuto alla crescente marginalità, in questo campo di ricerca, dei costruttori di quelle mappe: storici del cristianesimo e storici della Chiesa, storici delle religioni, teologi, filosofi. Poiché penso che la considerazione di Filorama sia del tutto esatta e condivisibile, allora, al fine di comprenderla meglio e confermarla, vediamo adesso lo stato della ricerca sullo gnosticismo.

Va chiarito intanto che la recente predominanza di una certa tipologia di studi su un'altra più tradizionale è stata condizionata da un cambiamento più ampio avvenuto dal secondo dopoguerra in poi e chiaramente connesso anche alla scoperta dei codici di NH. Nelle indagini avviate al seguito di questa scoperta si registra infatti nuovo interesse ad analizzare i singoli testi della biblioteca di NH soltanto sotto il profilo filologico, senza far ricorso a categorie interpretative già consuete e consolidate. Ma oltre al cambiamento del settore di studi prevalente (appunto più filologico che teoretico) si è registrato anche quello delle stesse mappe concettuali, delle interpretazioni elaborate, dei dibattiti effettivamente aperti sui temi di fondo. D'altra parte, basta ricordare lo scarso numero e lo stato incerto delle fonti disponibili prima del ritrovamento di un'intera biblioteca gnostica a Nag Hammadi per figurarsi, con questa scoperta, l'apertura di un nuovo scenario di ricerca. Quali erano le fonti a nostra disposizione prima che conoscessimo i codici di NH?

Erano per la maggior parte le opere dirette contro le eresie cristiane dagli eresiologi e Padri della Chiesa: l'*Adversus omnes haereses* (*Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*) di Ireneo di Lione (130 -202 ca.); la *Refutatio omnium haeresium* (*Confutazione di tutte le eresie*) di Ippolito Romano (170-236 ca.); gli *Stromati* (letteralmente "tappezzerie") di Clemente di Alessandria (150-215 ca.); *Contra Celsum* (*Contro Celso*) di Origene di Alessandria (185-254 ca.); il *Panarion* ovvero "la cassetta dei medicinali" di Epifanio di Salamina (376-400 ca.). In questi testi gli eresiologi riportarono sia parafrasi ed esposizioni personali degli scritti gnostici di cui erano a conoscenza, sia citazioni direttamente tratte da essi. «In un paio di occasioni sono stati ritrovati i testi originali, e si è potuto così metterli a confronto con le sintesi degli eresiologi: si è quindi potuto verificare che questi non fecero complessivamente un cattivo lavoro nel compendiare quei testi che ai loro occhi erano così ripugnanti. Di tanto in tanto, però, nella loro polemica contro l'eresia gli eresiologi ricorrevano a rimedi estremi e, invece di limitarsi a descrivere in termini neutri le pratiche differenti dalle loro, ricorrevano a un certo sensazionalismo. Le due accuse che incontriamo più di frequente sono: a) gli eretici indulgono in pratiche altamente immorali, in particolare dal punto di vista sessuale; b) gli eretici venerano i demoni o il diavolo, e praticano la magia»¹⁰. A proposito di simili accuse – che possiamo considerare come un attacco generale all'incapacità pratica e psichica degli gnostici di agire moralmente – è importante osservare come gli studiosi moderni diano a esse valutazioni differenti, che dipendono dalle lenti che adottano per analizzarle e dal loro grado di approfondimento e condivisione dei significati espressi nei testi. Infatti, mentre l'indagine filologica rileva soprattutto che gli eresiologi cristiani non alterarono significativamente i contenuti gnostici riportati e riassunti nelle loro opere e svolsero perciò un lavoro sostanzialmente affidabile, l'analisi teoretica ed ermeneutica di queste stesse opere, invece, mostra che i loro autori «non

¹⁰ N.D. Lewis, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, cit., p. 61.

sempre [...] compresero la radice, le motivazioni, la mentalità»¹¹ delle idee gnostiche che si impegnavano a criticare.

Raramente (come nel caso della *Lettera a Flora* dello gnostico Tolomeo) gli eresiologi ci hanno trasmesso un testo gnostico completo, limitandosi, di solito, a riportarne nelle proprie opere soltanto qualche frammento da criticare. Perciò, dei grandi autori gnostici di cui diedero notizia (ad esempio di Simon Mago e Saturnino, di Carpocrate ed Epifane, di Basilide e Isodoro, degli ofiti e dei sethiani, di Valentino e dei valentiniani Tolomeo, Eracleone e Teodoto) si ignorò a lungo l'autentica voce, l'autentica integrale speculazione.

Una prima svolta in questa direzione avvenne nel Settecento, quando il medico e bibliofilo Anthony Askew trovò e acquistò a Londra, nel 1772, un inedito manoscritto gnostico in lingua copta, che venne battezzato *Codex Askewianus* e poi rinominato *Pistis Sophia*. Secondo Carl Schmidt – autore dell'edizione critica apparsa nel 1905, che è ancora oggi un'opera imprescindibile per chi voglia cimentarsi sul testo – la stesura della versione originale del manoscritto, quella in lingua greca, si svolse in più fasi nell'arco della prima e della seconda metà del III secolo. Le indagini filologiche successive avrebbero inoltre mostrato come il codice Askew provenga dalla stessa regione e dalle stesse comunità gnostico-cristiane da cui è plausibile che venga anche la collezione rinvenuta a NH, sebbene il testo del codice Askew non compaia (anche) in tale raccolta e ciò avrebbe potuto suggerire un'ipotesi diversa sulla sua origine.

La pubblicazione di *Pistis Sophia* segna «una data importantissima per lo studio dello gnosticismo: per la prima volta, e in un testo vastissimo, ci si trovò nella condizione di sentire la voce di uno o più maestri gnostici percorrenti pressoché tutta la gamma del loro dottrinario»¹². Tuttavia, «com'era naturale, questo testo da solo, nonostante l'interesse che suscitò, era insufficiente per aprire una via nuova nella comprensione e valutazione dello gnosticismo, tanto più che i molti studi cui fu sottoposto ne misero in mostra sia il disordine interno delle varie parti sia le difficoltà di interpretazione»¹³.

Un ulteriore e fondamentale contributo venne dal *Codex Brucianus*, acquistato nel 1769 nell'Alto Egitto dal viaggiatore scozzese James Bruce. Il codice – anch'esso una trascrizione copta di testi originali in lingua greca risalenti al III secolo – contiene due manoscritti gnostici diversi e indipendenti l'uno dall'altro, seguiti da alcuni frammenti; nel suo insieme risulta quindi ripetitivo e non lineare. La prima traduzione del codice apparsa nel 1891 fu opera di Émile Amélineau; mentre a Schmidt dobbiamo la prima edizione critica più accurata e completa, uscita nel 1905. In essa l'autore diede una disposizione precisa ai contenuti (disomogenei e disordinati) del codice e stabilì i titoli, ormai tradizionali, dei testi interni.

Alla lista delle fonti gnostiche “pre-Nag Hammadi” andrebbe aggiunto un manoscritto copto del V secolo acquistato da Carl Reinhardt poco tempo dopo il suo rinvenimento ad Akhmim, in Egitto, nel 1869, e poi portato a Berlino ed esposto al Berliner Museen (oggi è conservato presso la Berliner Stadtbibliothek). Questo codice, noto come *Papyrus Berolinensis* 8502, contiene quattro importanti testi gnostici quali il *Vangelo di Maria*, la *Sofia di Gesù Cristo*, gli *Atti di Pietro* e l'*Apocrifo di Giovanni*, ma la sua diffusione tra gli esperti di gnosticismo fu ostacolata dal continuo rinvio della sua data di pubblicazione (1954), perciò il codice ebbe un impatto reale sullo stato della ricerca soltanto negli anni Settanta del Novecento, quando i codici di NH erano già noti e se ne portava a termine l'edizione integrale in facsimile. Peraltro fu proprio la biblioteca di NH a risvegliare

¹¹ *Testi gnostici*, cit., p. 55.

¹² *Ivi*, p. 56.

¹³ *Ibidem*.

l'interesse degli studiosi per il *Papyrus Berolinensis* 8502, poiché rivelava per la prima volta come questo manoscritto fosse tra quelli più preziosi per poter conoscere temi e aspetti specifici dell'antica gnosi – ad esempio, il fatto che ben tre codici di NH (il II, il III e il IV) presentassero in versioni più o meno differenti l'una dall'altra, e sempre come primo testo della raccolta, l'*Apocrifo di Giovanni* contenuto anche nel Codice di Berlino, confermava la rilevanza assoluta che aveva quest'opera per gli gnostici.

Ma a stimolare le ricerche sulla gnosi intorno agli anni Settanta e a diffonderle in un contesto sempre più internazionale (che non si risolveva nel classico panorama degli studi europei ma si apriva anche a quello americano) fu anche la scoperta, a El-Minya (sempre in Egitto), di un altro codice gnostico risalente al IV secolo: il *Codex Tchacos*. Gli scritti in esso contenuti, cioè il *Vangelo di Giuda*, la *Prima apocalisse di Giacomo* e la *Lettera di Pietro a Filippo* (entrambe presenti nella biblioteca di NH), e il frammento di un testo intitolato *Allogeno*, erano assai danneggiati quando furono ritrovati, cosa che stimolò ulteriormente l'interesse e l'impegno degli studiosi a ricostruire vicende, forme e contenuti delle fonti gnostiche. Oggi, ad esempio, si discute molto a proposito del *Vangelo di Giuda* e si arriva a sostenere tesi persino opposte tra di loro (per alcuni studiosi Giuda svolgerebbe qui il ruolo della canaglia, per altri invece quello dell'eroe) che lo scritto però, a causa soprattutto delle sue parti mancanti o rovinate, non è in grado di confermare. Tra l'altro il testo del *Vangelo di Giuda* presente nel codice *Tchacos* è l'unica versione di cui disponiamo.

Riassumendo: fino al 1945, anno della scoperta della biblioteca di Nag Hammadi, gli studiosi della gnosi tardoantica avevano a disposizione soltanto poche fonti dirette: gli scritti copti (per lo più frammentari e ripetitivi) del codice *Askew* e del codice *Bruce*, il *Papiro di Berlino 8502* e gli estratti ricavabili dalle fonti patristiche. «Essi dipendevano dunque, in sostanza, dalle testimonianze dei polemisti ed eresiologi, da Ireneo a Tertulliano, dall'autore della *Refutatio* a Ippolito, a cominciare dalle loro classificazioni, che potevano essere criticate, ma non sostituite. Si comprenderà dunque facilmente come una fase ulteriore della ricerca venisse aperta dalla scoperta nei primi due decenni del Novecento di fonti manichee e mandee. Mentre le prime, rinvenute tra il 1902 e il 1914 durante quattro spedizioni tedesche lungo la via della seta tra Persia e Cina, erano destinate a recitare una parte marginale, sia per le difficoltà nell'edizione di testi redatti in diciassette lingue (di cui due, il sogdiano e il tochariano, praticamente sconosciute) sia per il fatto che comunque non toccavano direttamente il problema delle origini, diverso si rivelò invece il discorso a proposito delle fonti mandee»¹⁴.

Si mostrò infatti come i testi mandei ritrovati potessero risalire agli anni in cui era emerso il cristianesimo e forse anche a un'età antecedente, e come avrebbero potuto rappresentare, pertanto, una conferma essenziale della tesi allora dominante nel dibattito sulla natura dello gnosticismo, cioè la tesi, sostenuta soprattutto dalle ricerche di Rudolf Bultmann, che il cristianesimo (per com'era concettualmente e linguisticamente formulato, in particolare nel *Vangelo di Giovanni*) potesse essere il frutto di una rielaborazione della religione mandea e dunque anche della mitologia gnostica che caratterizzava (e caratterizza tuttora) il mandeismo. «Più precisamente, Bultmann, sposando la tesi sostenuta da Reitzenstein dell'esistenza di un mito iranico del salvatore salvato, ritenne che questo mito avesse influenzato in modo decisivo la particolare concezione dell'inviato celeste propria del quarto vangelo. Occorrerà attendere il secondo dopoguerra perché alcuni specialisti del mandeismo, dimostrando su basi filologiche che

¹⁴ G. Filoramo, «Gnosticismo», cit., p. 955.

in realtà i più antichi testi mandei non sono precristiani e al più possono risalire al II secolo e.v., se non al III, liquidino definitivamente questa tesi»¹⁵.

L'indagine ormai centenaria e per lo più indirizzata dagli studiosi tedeschi su che cosa fosse la gnosi, su come nascesse e su come si evolvesse trovava nella tesi sostenuta da Bultmann il suo capolinea e punto di ribalta: la ricerca avviata, che inizialmente aveva ritenuto la gnosi un'eresia affiorata dalla dottrina cristiana, finiva per ricondurre il cristianesimo alla sua precedente e originaria matrice gnostico-iranica. Ma a proposito di questo lungo dibattito su natura e origini dello gnosticismo conviene procedere con ordine, indicando prima le tappe del percorso "pre-Nag Hammadi" e poi i principali risultati della ricerca "post-Nag Hammadi", per ricavare infine dal dibattito complessivo un insegnamento, o meglio, un'idea guida che aiuti a orientarsi nella successiva analisi dei testi gnostici.

1. 2 Lo stato della ricerca sulle origini della gnosi

Per inquadrare in via preliminare lo stato della ricerca sull'antica gnosi si consideri innanzitutto un suo fattore costante: l'oscillazione degli studiosi nel dedicarsi ora alla gnosi ora allo gnosticismo¹⁶. Si tratta infatti di un'oscillazione assai significativa, perché la preferenza per l'uno o per l'altro tema riflette e contraddistingue le due principali prospettive di ricerca: «La prima, di storia delle religioni, tesa a cogliere la complessità del fenomeno gnostico, che si estende a fenomeni affini come il mandeismo e il manicheismo e non è, di conseguenza, riconducibile e riducibile nell'alveo del cristianesimo; la seconda, essenzialmente di storia della Chiesa e del cristianesimo, tesa a ricondurre e a ridurre il fenomeno nell'alveo della storia dello stesso cristianesimo, di cui costituirebbe una variante eretica, anzi, l'eresia per antonomasia»¹⁷.

Tali indirizzi di ricerca assumono una prima distinta fisionomia nel Settecento, grazie a una riflessione teologica che lentamente, con l'aiuto di un'erudizione sempre più solida e di una nuova sensibilità storiografica, prova a comprendere la gnosi nel contesto dei rapporti tra ortodossia cristiana ed eresia, intesa, quest'ultima, come una realtà complessa che può avere una propria autonomia ed è perciò difficile da accordare alla sua stessa matrice cristiana.

Uno sviluppo decisivo, tuttavia, si ha soltanto all'inizio dell'Ottocento grazie al lavoro di Ferdinand Christian Baur, il fondatore della scuola di Tübingen. Nella sua opera del 1835,

¹⁵ Ivi, p. 956.

¹⁶ "Gnosticismo" è un termine di stampo moderno, infatti non appare nelle fonti sulla gnosi che parlano invece di γνῶσις e γνωστικός. Nell'antichità «"gnosi" (γνῶσις) fu di uso comune a indicare la conoscenza nelle sue varie forme. I cristiani della Chiesa cattolica definirono "falsa gnosi" quello che oggi definiamo gnosticismo e ne caratterizzarono le svariate ramificazioni col nome o dei diversi maestri (seguaci di Basilide, Valentino, ecc.) o di un aspetto rilevante della dottrina (Ofiti Sethiani Naasseni Perati ecc.). Il termine "gnostico" ("γνωστικός") fu inizialmente adoperato da alcuni gnostici (Carpocraziani, Naasseni) per caratterizzare la loro specificità rispetto ai cristiani comuni» (*Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1993, *Introduzione*, p. XI).

Sulle origini del termine "gnosticismo" cfr. B. Layton, «Prolegomena to the Study of Gnosticism», in L.M. White - L. Yarbrough (ed.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honour of W.A. Meeks*, Minneapolis 1993, pp. 334-350. A proposito del «pendolo interpretativo» che caratterizza la ricerca moderna sulla gnosi, cfr. K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975; Id., *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990 (tr. ital. *La gnosi: natura e storia di una religione tardoantica*, Paideia, Brescia 2000).

¹⁷ G. Filoramo, «Gnosticismo», cit., p. 952, II colonna.

*Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*¹⁸, Baur definisce i lati più estesi e forgianti di questo prisma che è la gnosi, ossia le dimensioni peculiari in cui osservarla. Innanzitutto se ne può osservare il lato filosofico: Baur presenta l'antica gnosi come la prima speculazione filosofica del cristianesimo, destinata a evolversi in forme teoretiche sempre più solide fino ad assumere la forma propria della filosofia di Hegel. Così egli contribuisce «a porre le basi di un filone importante di studi: quello della continuità dello gnosticismo antico fino alle forme moderne e contemporanee»¹⁹. Ma dell'antica gnosi Baur mette in luce, insieme alla natura filosofica, anche il nucleo religioso, che consiste nel bisogno e nel tentativo «di rispondere all'interrogativo tradizionale: *unde malum*». Un nucleo che secondo Baur avrebbe un originario carattere orientale, precristiano o proprio non cristiano, ma sul quale l'influsso del cristianesimo fu comunque determinante. La gnosi sarebbe emersa infatti «nel momento stesso in cui il cristianesimo si confronta, per un verso, col giudaismo, per un altro, col mondo pagano: in altri termini, anche se in modo aprioristico, Baur non solo riconosce una individualità e specificità della gnosi, ma la vede come un prodotto dell'interazione tra mondo religioso pagano, giudaismo e cristianesimo nascente».

Il lavoro di Baur, dunque, inaugura «le tre prospettive di lettura che domineranno l'agenda dei lavori fino alla scoperta di Nag Hammadi: un'analisi storico-filologica delle fonti in una prospettiva *kirchengeschichtlich*, che vede nello gnosticismo un fenomeno radicato nelle origini cristiane; una prospettiva *religionsgeschichtlich ante litteram*, fondata sul dualismo considerato come un fenomeno religioso di origine "orientale" estraneo al monoteismo biblico; infine, una prospettiva filosofica, che tende a cogliere la dimensione speculativa del fenomeno (gli gnostici come i primi filosofi e teologi cristiani). Se si tiene poi conto della centralità assegnata al mito come forma di espressione delle idee gnostiche e dell'importanza che in Baur ha la categoria di sincretismo, si comprenderà meglio perché la sua opera può essere assunta come l'inizio e il punto di riferimento della indagine moderna»²⁰.

L'indagine sulla gnosi da una prospettiva di storia della Chiesa trova nella seconda metà dell'Ottocento alcuni dei suoi rappresentanti più significativi in Adolf von Harnack, Richard Adelbert Lipsius, Adolf Hilgenfeld e Eugène de Faye, e si basa su una rigorosa valutazione storica e filologica delle fonti patristiche. Gli eresiologi erano infatti avversi alle scuole gnostiche e inclini a darne notizie parziali; perciò, gli studiosi moderni si impegnano a circoscrivere il contenuto veritiero delle notizie eresologiche, ossia ciò che sembra essere del tutto oggettivo e incontestabile, come le citazioni dirette dagli autori gnostici. In questo modo sembra possibile ricavare dalle fonti antiche un'immagine autentica dello gnosticismo, da adoperare come termine di paragone essenziale per valutare e classificare la documentazione disponibile.

La conclusione a cui giunge questo metodo d'indagine è ben riassunta dalla celebre definizione di Harnack secondo cui la gnosi sarebbe «un'acuta ellenizzazione del cristianesimo»²¹, ovvero «una forma di secolarizzazione della tradizione cristiana, operata da pensatori filosofi di formazione ellenistica influenzati dal platonismo»²².

È una conclusione che nel complesso concorda con il modo in cui gli stessi eresiologi cristiani intesero la gnosi. «Per un singolare paradosso, proprio gli studiosi più diffidenti nei confronti dei nostri documenti si fanno della Gnosi un'immagine che tutto sommato

¹⁸ Cfr. F.C. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, C.S. Osiander, Tübingen 1835.

¹⁹ G. Filoramo, «Gnosticismo», cit., p. 953, I colonna, così come le citazioni successive.

²⁰ Ivi, p. 953, II colonna.

²¹ Cfr. A. Harnack, *Lehrbuch der dogmengeschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990.

²² G. Filoramo, «Gnosticismo», cit., p. 954, I colonna.

non differisce molto da quella degli eresiologi. Anzi: lo gnosticismo viene inserito, forse più profondamente di quanto non avessero fatto gli autori antichi, nel cuore del cristianesimo. Harnack ne farebbe addirittura il lievito di quella pasta. Proprio da una profonda riflessione sulla loro religione partono spiriti fermamente cristiani come Basilide o Valentino. E tale riflessione, nei grandi creatori, è prima di tutto una riflessione filosofica, un grandioso tentativo di introdurre il cristianesimo nella cornice del pensiero filosofico dell'epoca, per farne una religione accessibile alle menti istruite e alle classi superiori. Non ci allontaniamo molto dalla tesi tradizionale della Gnosi come eresia cristiana nata da una contaminazione fra cristianesimo e sistemi pagani, salvo che qui ci si mostra talora assai favorevoli a questo tentativo e si riabilita, mentre in altri casi si condannava»²³.

Dotati dello spirito creativo degli uomini speculativi, i maestri contro cui avevano scritto gli eresiologi sono invece, secondo De Faye e Harnack, i primi teologi cristiani e i soli grandi teologi del II secolo, oltre che i veri fondatori dello gnosticismo. La loro tesi è dunque che la gnosi sia una speculazione inseparabile dal cristianesimo e che le scuole, gli scritti, le narrazioni filosofiche e mitologiche sul mondo, l'uomo e Dio costituiscano «un problema che per sua essenza rientra nella storia della Chiesa»²⁴.

Gli studiosi moderni ricordati prima sono inoltre d'accordo sul fatto che un simile tentativo di secolarizzazione del cristianesimo, da parte degli gnostici, fu prematuro: esso promosse un cambiamento troppo rapido e troppo difficile da sostenere per una religione ancora immersa nel suo originario contesto popolare e per lo più animata dalla massa incolta dei suoi fedeli. La comunità cristiana del II secolo non era in grado di comprendere e praticare la gnosi di un Basilide o di un Valentino; per questo una speculazione così profonda, non trovando oltre le cime da cui proveniva anche un terreno adeguato in cui crescere, degenerò rapidamente e divenne, da gnosi filosofica quale era, gnosi mitologica e magica.

Rispetto alla tesi degli eresiologi antichi la critica moderna assume sugli sviluppi dello gnosticismo cristiano una posizione nuova: si interessa, sì, dei sistemi gnostici minori, il cui rapporto con il cristianesimo risulta ambiguo e incerto, ma essa lo fa con una «propensione a scorgervi solo confusioni o leggende. La tendenza consiste nel non fare delle dottrine delle sette anonime sistemi anteriori a quelli dei grandi gnostici, ma nel collocarle dopo di questi, nel farle sorgere dalla loro degenerazione o dalla loro mescolanza con pratiche desunte dalle più basse superstizioni»²⁵. Si tratta chiaramente di una tendenza coerente con una precisa e fondamentale posizione in merito all'origine dello gnosticismo: per l'appunto l'idea che esso non provenga da forme di gnosi più antiche, non cristiane e orientali, ma sia il frutto dell'«impulso dato da didascalici di genio, creatori spontanei di sistemi. Il resto non è che un afflosciarsi, un decadere, un esaurirsi di questo primitivo slancio scaturito da un individuo. Il valentinianesimo per esempio, non deve nulla, o quasi nulla, agli incerti rudimenti delle gnosi che possono averlo preceduto. Da esso, invece, la maggior parte dei sistemi traggono il meglio e le cose più chiare del loro contenuto»²⁶. In questa prospettiva «l'Oriente tende a scomparire come

²³ H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi. I. La gnosi e il tempo II Sul Vangelo secondo Tommaso (En quête de la Gnose. I. La Gnose et le temps at autres essais II. Sur l'Évangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique*, Gallimard, Paris 1978; per la traduzione del *Vangelo secondo Tommaso* E. J. Brill, Leiden 1959), Adelphi, Milano 2006, vol. I, pp. 183-184.

²⁴ Ivi, vol. I, p. 185.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, vol. I, p. 186.

possibile orizzonte interpretativo o a porsi come il luogo dell'irrazionalità mitologica, che investe un Occidente caratterizzato dal *logos*»²⁷.

All'inizio del Novecento il panorama degli studi sullo gnosticismo muta profondamente: avanza un nuovo tipo d'indagine che finisce per scavalcare, invalidare e ribaltare i risultati raggiunti dalle ricerche precedenti. Viene contrapposto allo gnosticismo di essenza filosofica uno gnosticismo che è principalmente visione religiosa e mitologia. Viene posto prima quello che De Faye e Harnack hanno posto dopo: le grandi personalità dello gnosticismo cristiano sono infatti considerate «le tardive apparizioni di alcuni nomi i quali devono la maggior parte della loro sostanza alla Gnosi collettiva che li ha preceduti»²⁸.

A compiere questa svolta è la *Religionsgeschichtliche Schule*, elaborando un nuovo metodo comparativo di storia delle religioni per condurre le sue analisi sulla gnosi. Tale metodo è stato ampiamente criticato, perché cuce insieme culture diverse pur non disponendo di dati storici adeguati, che possano effettivamente confermare come un certo immaginario evolva e confluisca in un altro; ma tuttavia essa ha il merito di aver posizionato il fenomeno della gnosi in contesti nuovi e di aver svelato le sue ramificazioni e stratificazioni di pensiero, vale a dire, come esso possieda un'identità composita, non circoscrivibile e riducibile a eresia cristiana del II secolo.

Nella prospettiva aperta dalla *Religionsgeschichtliche Schule* la gnosi diventa un catalogo di temi folklorici, tipicamente orientali, che superano distanze di tempo e di spazio attraverso un canale capace di trascinare, mettere insieme, amalgamare e conservare così come di diffondere e propagare simboli eterogenei: il canale del mito. Da un immaginario gnostico così composito sarebbero poi emerse le narrazioni più sistematiche, più coerenti, più teoretiche ed eleganti dello gnosticismo cristiano del II e del III secolo. Contrariamente a quel che afferma la ricerca precedente, «alla base della gnosi non c'è il genio creativo di singoli pensatori, cui seguirebbe poi un processo di progressiva degenerazione mitologica, ma, al contrario, vi sono forme collettive di tradizioni mitiche, che solo in seguito sarebbero diventate oggetto di riflessione teologica ad opera di pensatori come Valentino e gli altri capiscuola gnostici»²⁹.

Inizialmente è un'indagine filologica condotta sul termine *gnosis* e su quello di *gnostikoi* (diffuso in alcune sette che si identificavano appunto come gnostici) a confermare la necessità di una ricerca comparata. Ci si rende conto infatti che *gnosis*, nel suo uso assoluto, ha il significato tecnico di “conoscenza che di per sé salva” trasfigurando colui che la possiede; esso è «un termine greco, portatore, però, di una concezione non greca [...] In questo modo, a partire da una concreta analisi filologica, si riapre il dossier delle origini orientali del fenomeno [...] Il termine di confronto ritorna ad essere l'Oriente, un “Oriente” variamente collocato ed inteso»³⁰: corrispondente all'Egitto per chi pensa, come Richard Reitzenstein, che l'ermetismo sia una forma di gnosi pagana; oppure all'Iran, in cui si è affermato il mito dell'Uomo primordiale che per certi aspetti è affine ai miti dello gnosticismo; o alla Mesopotamia, dove non mancano, secondo Wilhelm Bousset, le tracce di un pensiero gnostico.

Dai confini più orientali del Medio Oriente la gnosi – o meglio, quei temi della letteratura gnostica ai quali gli studiosi rivolgono la loro attenzione – si è mescolata «alle vecchie religioni dell'Asia Minore e della Siria, ossia delle regioni stesse nelle quali le notizie eresiologiche fanno nascere le prime gnosi. Un personaggio centrale dei miti e dei sacramenti gnostici, la Madre, per esempio, corrisponde certamente al modello,

²⁷ G. Filoramo, «Gnosticismo», cit., p. 954, I colonna.

²⁸ H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, cit., vol. I, p. 186.

²⁹ G. Filoramo, «Gnosticismo», cit., p. 955, I colonna.

³⁰ Ivi, p. 954, II colonna.

universale in Asia Minore, della Dea Madre; esso risulta dall'incrocio della Atargatis di Ierapoli, della Astarte fenicia, della Afrodite siriana, della Ištar babilonese, della Anāhita persiana. In quanto madre degli Arconti, in quanto Sophia Prunicos decaduta e contaminata, l'Entità richiama la dea delle orge selvagge e delle sacre prostituzioni»³¹. A un'entità simile dovrebbe essersi ispirato anche il samaritano Simon Mago, considerato dai Padri della Chiesa l'antesignano dello gnosticismo cristiano. Simon Mago, infatti, narra della Grande Potenza celeste che è discesa sulla terra e si è incarnata nello stesso Simone con il fine di salvare la sua compagna spirituale Ennoia, decaduta nella forma terrena di Elena e finita in un luogo di prostituzione a Tiro. Questo mito, dunque, potrebbe essere l'adattamento di un antico culto preesistente; tra l'altro il riferimento a *Helenē-Selēne* «potrebbe venire dalla leggenda, attestata altrove, di Iside assimilata alla Luce e finita essa pure a Tiro nella turpitudine»³².

Questi sono alcuni esempi degli accostamenti culturali studiati dalla scuola di Bousset e Reitzenstein per arrivare a scoprire l'esatta composizione dell'antica gnosi. Potremmo moltiplicarli e «porterebbero alla stessa conclusione: per quanto si possa risalire indietro, ci troviamo in presenza di una Gnosi originariamente pagana e in qualche misura impregnata di iranismo. La sua culla è prima la bassa regione babilonese, poi l'Asia Minore e la Siria»³³.

Secondo la *Religionsgeschichtliche Schule*, comunque, per definire il processo formativo della gnosi è necessario considerare anche la presenza di un altro elemento, ossia lo strato ebraico che viene ad aggiungersi allo strato pagano. Per essere più chiari: gli studiosi ritengono che il giudaismo dell'Asia Minore risentì delle contaminazioni culturali veicolate dal sincretismo orientale, che avrebbero condizionato la sua differenziazione in certe tendenze dalle quali sarebbe emerso il nucleo della Gnosi. Un nucleo che alcuni gnostici avrebbero poi provato a cristianizzare, ma in maniera superficiale, senza cioè incidere sulla sua essenza propriamente gnostica. A detta di alcuni studiosi, infatti, il contatto della gnosi (pagana, iranica, giudaica) con il cristianesimo sarebbe stato «relativamente tardivo e superficiale [...] La Gnosi samaritana sembra aver avuto con il cristianesimo nascente solo incontri fortuiti. [...] È Saturnino il primo ad annettere Gesù al proprio sistema. Ma questa incorporazione – perfino in sistemi nettamente cristiani come quelli di Basilide o di Valentino – appare come un'aggiunta, una contaminazione affatto esteriore»³⁴.

La conclusione delle indagini innumerevoli della *Religionsgeschichtliche Schule* rimane la stessa: non è più possibile assimilare lo gnosticismo a un'eresia cristiana né tantomeno accogliere «la teoria harnackiana della Gnosi come lievito del pensiero cristiano e frutto di una riflessione filosofica sul cristianesimo. La Gnosi, poteva scrivere Bousset, non ha quasi nulla a che vedere con il cristianesimo. Questo movimento anteriore al cristianesimo gli è rimasto esterno; i punti di sutura sono accidentali e maldestri, e se il movimento ha preoccupato la Chiesa nel II secolo, la ragione è che essa aveva capito il pericolo insito in questo tentativo di inglobare e diluire il Vangelo in un sincretismo che gli era per natura estraneo. Se lo gnosticismo avesse trionfato, avrebbe riportato il cristianesimo più indietro ancora delle sue origini ebraiche: alla religiosità arcaica dell'Oriente. La Gnosi rappresenta una regressione, non un progresso. È un tentativo di orientalizzazione del cristianesimo, non di ellenizzazione. La soluzione del problema è completamente rovesciata»³⁵.

³¹ H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, cit., vol. I, pp. 198-199.

³² Ivi, vol. I, p. 199.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, vol. I, p. 201.

³⁵ Ivi, vol. I, p. 202.

La soluzione al problema delle origini dello gnosticismo è stata quindi rovesciata ma non per questo sembra essere definitiva. Nel dopoguerra, infatti, la critica moderna, con l'ausilio soprattutto dal lavoro svolto da Reitzenstein, presenta un'altra soluzione nel tentativo di superare un limite di cui si era sempre più consapevoli: la mancanza di un tassello fondamentale nella complessa ricostruzione storica dello gnosticismo messa a punto dagli esperti. Puech osserva giustamente che

il collegamento della Gnosi cristiana con quella che si vuole chiamare la "Gnosi ebraica", la congiunzione con le rappresentazioni assirobabilonesi canalizzate dall'iranismo restano, malgrado tutto, supposte più che provate. Sono cose plausibili, ma tutto sommato non viene indicato un preciso punto di incontro. Se tutte le rappresentazioni e tutte le tendenze cui si fa ricorso si ritrovano effettivamente, e anche sistematizzate, nelle gnosi successive, bisogna ammettere che in precedenza esse rimanevano assai disperse e che è la ricerca a supporle riunite nella vaga atmosfera di un sincretismo in gran parte ricostruito di sana pianta e la cui patria viene fissata in Asia Minore. Una cosa sono le precise rappresentazioni dell'iranismo o dei culti asiatici – nei quali si scorgono i prototipi dei miti gnostici –, altro sono le tendenze, peraltro assai generali, dell'apocalittica ebraica o del giudaismo posteriore all'esilio, altro ancora il giudeo-cristianesimo e le sette battiste di Samaria. È necessaria evidentemente la riunione di questi elementi per render conto in maniera esauriente della nascita della Gnosi, ma riconosciamo che la scoperta di una setta gnostica precristiana che raggruppi in sé queste tendenze e che sia sorta nelle regioni stesse in cui viveva il giudaismo e in cui più tardi si svilupperà il cristianesimo, farebbe molto meglio al caso nostro³⁶.

Alcuni rivedono una setta simile in quella degli adepti del mandeismo – da *mandā*, termine di lingua mandaica (una variante dell'aramaico) che equivale al greco γνῶσις. I mandei si trovano ancora oggi nella Bassa Mesopotamia e vengono chiamati *Šubba*, "battisti", dagli abitanti della regione. La loro religione, così com'è attestato dai suoi libri sacri (il *Ginzā* o "Tesoro" di destra e di sinistra, il *Libro di Giovanni*, una raccolta di inni intitolata *Qolastā*), riunisce in sé molti degli elementi gnostici che ricorrono nei culti e nei miti orientali dell'antichità. Tra questi elementi: lo schema narrativo specifico dei miti gnostici più arcaici; il dualismo tra il Re di Luce, che dimora nell'Acqua bianca insieme alle sue emanazioni, e la diavolessa *Rūhā* (lo "Spirito" della *Genesi*), che governa il regno tenebroso dell'Acqua nera e genera con il figlio *Ūr* altri figli malvagi, corrispondenti ai pianeti e ai segni dello zodiaco; il Salvatore preesistente, che è il grande *Mānā* o *Mandā d'Hayê*, cioè la Gnosi di Vita necessaria a spegnere le forze tenebrose; il mito del Primo Uomo, *Adam* o *Adakas*, creato dagli Arconti; il tema del Salvatore che discende in un mondo a lui estraneo, predica il Re di Luce, compie miracoli, libera la Vita dalla Morte e la Luce dalla Tenebra; il ricorso al battesimo come garanzia di salvezza, poiché rivela agli iniziati le parole d'ordine grazie alle quali potranno oltrepassare le regioni-prigioni planetarie presiedute dai figli di *Ūr*. In tutto ciò si riconoscono facilmente alcuni temi originariamente babilonesi e diffusi nella regione mesopotamica, ma anche figure ebraiche e antiggiudaiche (la divina *Rūah* della *Genesi* diventa un demone malvagio a capo delle Tenebre), e figure cristiane e anticristiane (a Gesù il Messia, a Gesù il Romano chiamato anche l'Ingannatore, viene contrapposto il vero Figlio dell'Uomo, *Anōš-Uthra*).

³⁶ Ivi, vol. I, p. 203.

Ritenendo che l'ultima tappa documentata dello gnosticismo sia un certo tipo di gnosi cristiana – secondo alcuni esperti, soltanto superficialmente cristiana – ed essendo inoltre dell'idea che un quadro completo e coerente dello sviluppo storico dello gnosticismo debba includere anche il mandeismo, gli studiosi cercano di capire in che modo la religione mandea abbia potuto influenzare il pensiero cristiano e quale specifica setta cristiana abbia potuto accoglierne i temi principali. Incrociando le testimonianze relative ai mandei con le notizie disponibili sulle eresie cristiane, si arriva alla conclusione che i mandei (o almeno parte di essi) siano da identificare con le sette battiste che abitavano nelle vicinanze del Giordano.

Numerose sono le osservazioni avanzate per spiegare perché il movimento battista possa aver accolto un immaginario gnostico-mandeo e perché proprio da una rielaborazione critica delle varie convergenze tra battisti e mandei abbia preso forma il cristianesimo. Ne indico qui soltanto alcune: i battisti vivono sotto il patrocinio di Giovanni Battista, il cui più grande discepolo fu Gesù; l'epiteto di Figlio dell'Uomo, attribuito a Gesù Cristo, assume un significato più pieno nel contesto del mito iranico e mandeo dell'Uomo Primitivo; l'atto di redazione dei vangeli cristiani assume un senso più chiaro se questi scritti vengono intesi come una «documentazione destinata ad accreditare Gesù come il Messia vero, vale a dire un adattamento del mandeismo e insieme un atto di separazione inteso a contrapporre comunità cristiana e comunità mandea»³⁷; il Vangelo di Giovanni, specie per il suo prologo in cui figurano entità gnostico-mandee quali la Vita, la Luce e le Tenebre, può essere letto come un vangelo antibattista (finalizzato a segnare una distinzione da e una contrapposizione con la corrente battista) che attribuisce a Gesù le qualità del preesistente Salvatore.

Da notare che questi argomenti non sostengono che il cristianesimo sia una riproposizione nuova di idee gnostico-mandee o un pensiero che nasce da un'adesione ai principi del mandeismo; essi avanzano una tesi più radicale: il cristianesimo assimila criticamente la gnosi mandea e ne dà una lettura sua propria, diversa e persino eretica. Naturalmente, questo dato presuppone che il mandeismo, da parte sua, sia una gnosi che precede nel tempo il cristianesimo, o meglio, che esso sia il terreno concettuale dal quale sgorga il cristianesimo, a cui però resta in un certo senso estraneo, poiché è il cristianesimo stesso a discostarsi dal mandeismo, a capovolgere i suoi valori.

Per la ricerca moderna il mandeismo rappresenta non solo la tessera necessaria per completare il quadro su genesi e sviluppo dello gnosticismo ma anche il punto di passaggio in cui fare inversione: infatti, dall'idea di uno gnosticismo cristiano nel quale si è travasata un'antichissima gnosi orientale già raccolta e sistematizzata nel mandeismo, e che ha in realtà con il cristianesimo solo contatti superficiali, l'indagine arriva a considerare il cristianesimo stesso come uno sviluppo sovversivo dall'antica gnosi mandea.

Riassumendo le tappe percorse fin qui: «Siamo partiti dalla concezione tradizionale di uno gnosticismo come ramo eretico spuntato dal tronco cristiano. Poi è sorta l'idea di uno gnosticismo che non ha quasi niente a che vedere con il cristianesimo: la Gnosi sarebbe allora una corrente indipendente che avrebbe mescolato le proprie acque al cristianesimo solo tardivamente e per caso. Ora, quel che ci viene proposto, in fondo, è di vedere nello gnosticismo la fonte del cristianesimo, di trasformare in tronco il ramo. Insomma, se portiamo le cose all'estremo, sarebbe il cristianesimo una specie di eresia dello gnosticismo. Di nuovo, come negli eresiologi, lo gnosticismo vede legate le sue sorti a quelle del cristianesimo, ma l'inversione delle parti è completa»³⁸.

³⁷ Ivi, vol. I, p. 207.

³⁸ *Ibidem*.

Intorno alla prima metà del Novecento le conclusioni a cui è giunta la ricerca sullo gnosticismo trovano un seguito originale e un riscontro autorevole nel lavoro di Bultmann³⁹, più specificatamente nella teoria interpretativa del Nuovo Testamento che egli ha elaborato. Bultmann ha proposto questa lettura tenendo in considerazione (anche) certi capisaldi dell'analitica esistenziale di Heidegger su cui si trova d'accordo (pur con qualche riserva critica): in *primis*, l'idea che l'uomo sia essenzialmente precomprensione dell'esistenza e abbia un modo inautentico e un modo autentico di realizzare se stesso, ossia una basilare maniera di stare al mondo che impedisce o al contrario che comporta una comprensione diretta e piena della propria ontologia. Bultmann, pertanto, sostiene che sia necessaria una demitizzazione dei vangeli cristiani, giacché il loro linguaggio simbolico o per l'appunto mitico rende i loro contenuti inaccessibili all'uomo contemporaneo, cioè gli nasconde le uniche verità ontologico-esistenziali sulle quali può fondarsi la sua fede. I primi cristiani, infatti, essendo vissuti nel mondo greco-romano, essendosi formati in un contesto segnato dal paganesimo, dall'ellenismo, dalla religiosità di età imperale e dai contatti con culti, figure, sistemi mitici dello gnosticismo mandeo e manicheo, avevano familiarità con il linguaggio mitico e sapevano tradurre in forma mitica la loro esperienza del divino, sapevano esprimere e comprendere se stessi con lo strumento del mito. Ben diversi sono invece le modalità in cui i nostri contemporanei sentono, scoprono, pensano le verità universali della fede. Per questo, per continuare a cogliere e conservare il senso dei testi, per essere in grado di intenderli come occasione di un confronto personale e totale con Dio, bisogna spogliarli del loro simbolismo arcaico e comprenderli in un linguaggio più esplicitivo per la coscienza contemporanea.

Venendo al punto che ci interessa: alla base dell'ermeneutica teologica di Bultmann c'è (anche) l'idea che il cristianesimo si sarebbe appropriato del linguaggio mitologico e gnostico dell'Oriente oltre che del pensiero greco al fine di esprimere le proprie verità esistenziali, essendo questa l'unica via o condizione in cui poteva originarsi ed essere compreso.

Altre indagini svolte nel secondo dopoguerra hanno tuttavia confutato questa tesi. Certo, in linea di principio resta vero che la comprensione di verità universali, inscritte nella natura umana, può darsi, esplicitarsi, dirsi in forme linguistico-culturali differenti; ma la possibilità concreta di un pensiero cristiano che fiorisce dal terreno della gnosi mandea servendosi del suo immaginario mitico sembra non abbia riscontro nella storia e vada dunque esclusa. Le analisi condotte sui libri sacri del mandeismo provano infatti che non è possibile far risalire questi testi a un tempo precedente il cristianesimo: vanno datati invece al II o al III secolo e.v. Tra l'altro, già intorno agli anni Trenta Hans Lietzmann e Francis Crawford Burkitt presentavano degli argomenti decisivi contro la possibilità di anteporre il mandeismo al cristianesimo e di considerare nel primo la matrice del secondo, dimostrando in particolare come l'esistenza del mandeismo fosse attestata soltanto al V secolo o forse, al più tardi, al VII. Secondo loro, anzi, valeva l'esatto contrario: il mandeismo riproponeva a modo proprio temi originariamente cristiani.

Ricordando le analisi di Lietzmann e Burkitt sul mandeismo Puech commenta così questa tappa ulteriore della ricerca moderna: «La dottrina mandea non sembra avere, per lo più, altra base se non la tradizione evangelica [...]; il loro sacramento non sembra avere altro

³⁹ Cfr. R. Bultmann, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, in *Der Mandäismus*, hrsg. von G. Widengren, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 265-316; Id., *Kerygma und Mythos : ein theologisches Gespräch / mit Beiträgen von Rudolf Bultmann*, hrsg. von H.W. Bartsch, H. Reich, Hamburg-Bergstedt 1960; Id., *Nuovo Testamento e mitologia: il manifesto della demitizzazione*, trad. L. Tosti e F. Bianco, Queriniana, Brescia 1970; Id. *Credere e comprendere. Raccolta di articoli*, Queriniana, Brescia 1986; Id., *Storia ed escatologia*, trad. di A. Rizzi, Queriniana, Brescia 2017.

modello se non il rito nestoriano del battesimo. Tutto quanto non è tratto dalla Bibbia siriana, la *Pešitta*, pare desunto dal marcionismo, dalle teorie di Bardesane o dal manicheismo, cioè da dottrine gnostiche ancora assai fiorenti nel V e nel VII secolo nella valle dell'Eufrate [...]. Il mandeismo, insomma, è una gnosi posteriore agli gnosticismi degli eresiologi. Se esso resta di un notevole valore per lo studio delle rappresentazioni gnostiche e per la storia dello gnosticismo in Asia Minore e in Mesopotamia dopo il III secolo, non sembra, allo stato attuale, che ci si debba attendere da esso una soluzione più precisa dell'enigma gnostico»⁴⁰.

Facendo un bilancio dalle indagini "pre-Nag Hammadi" presentate finora non ricaviamo una risposta risolutiva su quale sia la vera fonte della gnosi e il principale nucleo tematico attorno a cui si raccolgono i suoi diversi strati o sviluppi storico-culturali. Quel che sappiamo è che l'esistenza di una gnosi precristiana o non cristiana – la cui scoperta è stata uno dei risultati più grandi dell'indagine storico-critica del primo Novecento – non consente più di aderire alla tesi di Harnack, ma anche che «il collegamento della Gnosi degli eresiologi con il sincretismo dell'Iran o dell'Asia Minore e della Siria, benché del tutto verosimile, [richiede] ancora una dimostrazione più rigorosa»⁴¹.

È sicuramente d'aiuto nell'individuazione di una soluzione al problema dell'origine e dell'essenza della Gnosi un'altra indagine condotta nella prima metà del Novecento con un metodo differente, che si ritiene possa evitare le limitazioni dell'impostazione metodologica della *Religionsgeschichtliche Schule*. Mi riferisco all'analisi svolta da Hans Jonas nella sua monumentale opera *Gnosis und spätantiker Geist*. Opera edita in due tomi separati, di cui il primo è incentrato sulla gnosi mitologica (*Die mythologische Gnosis; mit einer Einleitung 'Zur Geschichte und Methodologie der Forschung'*, volume pubblicato nel 1934) e il secondo sulla gnosi filosofica (*Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, volume del 1954); di questi tomi Jonas ha poi realizzato un'efficace sintesi a scopo divulgativo, dal titolo *The Gnostic Religion*, edita nel 1963⁴². Il lavoro jonasiano – in cui Jonas mette a frutto la sua formazione come allievo di Bultmann e Heidegger e cioè esperto di ermeneutica esistenziale – dimostra come sia possibile comprendere pienamente la gnosi, anche nell'atto stesso della sua scaturigine, se essa viene esaminata con metodo olistico, ovvero da una prospettiva filosofica. Adottando un metodo olistico, infatti, lo sguardo analitico può osservare e spiegare qualche cosa in rapporto alla sua totalità fenomenica, all'insieme in cui quella cosa appare, si costituisce, si trova e si comprende. Quindi, se a essere osservata così è la gnosi, sarà possibile cogliere in essa sia i vari strati di cultura greca, ebraica, cristiana o iranica, sia la base esistenziale ed esperienziale del suo fenomeno, sulla quale si fondono e nella quale si raccolgono e apparentano quei diversi strati. Sarà possibile riconoscere identità e differenza della gnosi nel tempo e nello spazio. Il che non vuol dire saper sempre tutto della gnosi. Vuol dire, invece, sapere come nella condizione stabile e mutevole dell'ontologia dell'umano si configuri anche la gnosi, come essa sia, per l'appunto, una forma comune, con caratteristiche determinate e riconoscibili, di esistere e fare esperienze esistenziali. Vuol dire, in altre parole, fissare i tratti identificativi della gnosi in modalità di espressione ontologico-esistenziali sempre possibili per la persona, e capire come un'identità simile, appunto la gnosi, si costruisca e appaia attraverso elementi eterogenei

⁴⁰ Ivi, vol. I, p. 208.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico (Gnosis und spätantiker Geist. Teil I. Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung "Zur Geschichte und Methodologie der Forschung"*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1934; *Teil II. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954), a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010; Id. *Lo gnosticismo (The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1972, a cura di R. Farina, trad. di M. Riccati di Ceva, SEI, Torino 2011.

(ora greci, ora ebraici, ora cristiani, mandei, manichei, ecc. ecc.) e abbia quindi una storia molteplice.

Ciò che Jonas propone è dunque un'analisi ben diversa da quella finalizzata a individuare come alcuni elementi di una certa cultura si siano agganciati e mescolati con elementi di altre culture e abbiano prodotto così la gnosi e la sua evoluzione. Jonas non si occupa di stabilire quali scambi, quali momenti storici e luoghi debbano essere studiati per poter ottenere da tutto ciò il fenomeno tanto duttile e sfaccettato dello gnosticismo. La sua indagine cerca invece l'origine della gnosi in categorie stabili, che contraddistinguano *in primis* l'ontologia umana e proprio per questo possano appartenere tanto ai greci che alle sette antiggiudaiche o alle comunità mandee. Nell'interpretazione jonasiana la gnosi è innanzitutto una forma di autocomprensione radicale del sé cosciente, o per dirla in termini heideggeriani, è il *Dasein* in un atto di comprensione autentica/ontologica di se stesso.

Un atto di autocomprensione la cui modalità di esplicazione appunto si differenzia nel corso del tempo, ad esempio mutando la propria forma, logica e simbologia mitica in pensiero filosofico; ma è anche un atto che rende parenti e somiglianti le molte credenze, speculazioni, fedi, comunità che in esso hanno lo stesso principio di sviluppo. E proprio perché si tratta di un atto, un principio, un nucleo di carattere ontologico-esistenziale, il tipo di apparentamento e di somiglianza (che esso genera) è e resta possibile a prescindere dal fatto che ci siano stati e da quali siano effettivamente stati i contatti tra una certa cultura e un'altra, i travasi o le evoluzioni di un immaginario gnostico orientale in uno occidentale e viceversa.

Per essere più specifici, l'analisi jonasiana ha il merito di aver recuperato

l'unitarietà del mondo gnostico, grazie a una comparazione acuta, in grado di mettere in luce le differenze radicali tra lo gnosticismo, considerato come una vera e propria religione, e il mondo religioso imperiale, le cui tematiche principali vengono, sì, riprese dagli gnostici, ma per essere svuotate di senso dall'interno (pseudomorfo), alla luce di un nuovo fuoco mentale, un pessimismo radicale che investe la natura del cosmo, ma prima ancora dell'uomo. L'«essenza» dello gnosticismo, ciò che lo distingue da un lato dal politeismo greco-romano, dall'altro dal monoteismo giudaico-cristiano, si rivela dunque il suo dualismo, che Jonas distingue in due tipi: radicale, come nel manicheismo, che caratterizza quei sistemi gnostici in cui *ab origine* preesistono due sostanze contrapposte: la Luce e le Tenebre; e di tipo devolutivo, come nel valentinianesimo. In questo secondo caso, che rivela una autentica originalità e profondità di pensiero, l'origine del male è ricondotta all'interno stesso della divinità; i vari racconti mitici della genesi del pleroma fino alla colpa di Sophia e alla sua espulsione altro non narrano che questa vicenda di caduta e restaurazione interna al mondo divino. Se, per un verso, lo gnostico, col suo pessimismo, anticipa il moderno nichilista, per un altro, la ricerca della gnosi e cioè della restaurazione dell'unità perduta rivela un profondo ottimismo⁴³.

Jonas, dunque, presenta la gnosi come «un nuovo fuoco mentale» che si fa spazio nell'antichità divampando da uno spirito di rivolta contro l'assetto del mondo ellenistico-romano. Un assetto sofferto maggiormente dai popoli orientali che si trovano sottoposti al dominio imperiale di Roma e sono perciò più interessati a una soluzione sovversiva, più infervorati dal desiderio di rivalse, di liberazione radicale – anche secondo Jonas,

⁴³ G. Filoramo, «Gnosticismo», cit., p. 955, II colonna.

quindi, l'Oriente è il terreno storico-culturale più favorevole allo sviluppo dello spirito gnostico. Tuttavia l'ordinamento oppressivo, corrosivo, limitante del mondo non fu per lo gnostico della tarda antichità soltanto qualcosa di contingente e temporaneo, dovuto cioè a una certa società, cultura o epoca storica, bensì qualcosa di essenziale e inesorabile, che costituisce la sostanza stessa del cosmo e anche della vita umana che accade in esso. Se lo gnostico ha una visione così negativa di tutto – non solo di alcune circostanze della propria vita ma in generale di ogni cosa che caratterizza il cosmo, vi accade e ne è parte essenziale – ma tuttavia non desidera la distruzione del cosmo e nient'altro bensì la sua completa rivoluzione, la sua trasfigurazione sostanziale, la sua sostituzione con un'altra positività ontologica, è perché egli fa esperienza di uno iato incolmabile, di un dissidio profondo e lacerante, tra ciò che sente e attua come qualcosa di intimo, essenziale, autentico in se stesso e ciò che invece muove e plasma il mondo in cui si trova. Egli ha in sé la prospettiva e l'esigenza di evadere dalla realtà in cui è situato perché sente e sa che il proprio vero radicamento e destino è in un regno totalmente differente che trascende qualsiasi dato, evento, aspetto possibile e conoscibile del mondo circostante; in altre parole, svalorza e rifiuta l'esistenza mondana come tale perché riconosce l'esistenza di un ordinamento non mondano, e questo avviene nell'atto stesso con cui scopre d'essere e mostra d'essere una parte originaria di quell'ordinamento trascendente. Il mondo diventa per lui, principalmente e per lo più, una massa che opacizza e inombra qualcosa che rimane appunto nell'oscurità e che potrebbe dissipare ogni ente mondano se si mostrasse. Questa realtà nascosta, potenzialmente in grado di consumare la mala essenza del mondo e dar luogo solamente e puramente a se stessa, alla propria sostanza, non può che essere la buona essenza, il divino, il regno di Dio. Se il mondo è malvagio, è proprio perché con la sua presenza vela, frena, limita la piena manifestazione dell'unica ontologia necessaria e legittima: quella divina.

Riassumendo, secondo l'antica gnosi la scoperta più urgente da fare, la conoscenza più vera e profonda da raggiungere, il mutamento più radicale da compiere avvengono attraverso una comprensione dualistica del rapporto io-mondo, o meglio, attraverso un confronto specifico, drammatico e lacerante, durante il quale l'esistenza umana, pensata come identica a quella terrena, materiale, finita, temporale di ogni altro ente creato, viene contrapposta alla propria più originaria identità divina e alla Trascendenza da cui proviene questo sé nascosto, d'essenza spirituale. La comprensione in assoluto più cupa e più difficile da sostenere viene dunque controbilanciata da un'ottimistica visione soteriologica, nella quale l'io è consustanziale all'Essere divino, o vero Principio di ogni cosa, e proprio per questo potrà liberarsi e redimersi dalla finitezza mondana, recuperare da se stesso e dare a se stesso una sostanza divina, una Luce grazie alla quale si trasfigurerebbe, si rivelerebbe in uno stato di eterna perfezione, di pienezza, di inalterabile quiete.

Le considerazioni che ho appena svolto partendo dal riferimento agli studi jonasiiani vogliono essere un esempio e un'anticipazione del modo in cui qui verrà presentata la Gnosi: ci avvicineremo a essa scoprendo la sua unitarietà e complessità come fenomeno ontologico-esistenziale, attraverso innanzitutto un'analisi ermeneutica (e in questo senso jonasiana) delle fonti antiche. Questo, dopo aver analizzato anche le ultime tappe della ricerca sulle origini dello gnosticismo. Torniamo dunque al punto in cui ci eravamo fermati.

La ricerca successiva al rinvenimento della biblioteca di Nag Hammadi si distingue essenzialmente in due fasi: la prima va dagli anni Cinquanta fino all'inizio degli anni Settanta, rimane eurocentrica così com'era stata nei decenni precedenti ed è animata dai

pochi studiosi rinomati che hanno un accesso privilegiato ai testi; la seconda prosegue insieme alla pubblicazione in facsimile, tra il 1972 e il 1977, dei 13 codici copti, ed è movimentata soprattutto dalle indagini di studiosi americani, anche perché i testi editi sono adesso disponibili per tutti gli specialisti dei vari ambiti di ricerca in cui rientrano questi scritti. Naturalmente, con la pubblicazione completa dei testi e l'ampliamento del pubblico degli studiosi, sono emerse nuove questioni e prospettive d'analisi.

L'evento più incisivo per la prima fase della ricerca post-Nag Hammadi è il Convegno di Messina del 1966, organizzato dallo storico delle religioni Ugo Bianchi. All'incontro partecipano diversi esperti per discutere dello stato della ricerca sulle origini dello gnosticismo e fare un bilancio dei risultati che, come si è visto, hanno offerto dell'oggetto in questione un'immagine sempre più complessa, ne hanno dato letture differenti e persino opposte e ne hanno scoperto l'enigma più che la soluzione.

Si cerca innanzitutto di fare chiarezza sul significato dei termini "gnosi" e "gnosticismo": al secondo termine viene quindi riconosciuta un'accezione più specifica, più circoscritta, all'interno del panorama più ampio della gnosi. Il punto A del «Documento finale» inserito ne *Le origini dello gnosticismo* afferma infatti: «Per evitare un uso indifferenziato dei termini *gnosi* e *gnosticismo*, sembra utile identificare, con la cooperazione dei metodi storico e tipologico, un fatto determinato, lo "gnosticismo", partendo da un certo gruppo di sistemi del II secolo d.C., che vengono comunemente così denominati. Si propone invece di concepire la "gnosi" come "conoscenza dei misteri divini riservata a una élite»⁴⁴.

Su queste precisazioni terminologiche dovrebbe allora orientarsi un'analisi dei rapporti tra la gnosi tipica dello gnosticismo del II secolo, rappresentato soprattutto dai sistemi di cui diedero notizia gli eresiologi cristiani, e le altre forme di gnosi non inerenti allo gnosticismo. Un'analisi di questo tipo potrebbe consistere, ad esempio, in una valutazione delle affinità tra lo gnosticismo cristiano e le altre visioni gnostiche del mondo, da cui il primo potrebbe essere emerso come un loro prodotto specifico o da cui potrebbe essere stato solo influenzato – nel primo caso si tratterà di visioni proto-gnostiche, nel secondo di visioni pre-gnostiche. Le ulteriori osservazioni del punto B del *Documento finale* affermano infatti:

- I. Lo gnosticismo delle sette del II sec. implica una serie coerente di caratteristiche che si possono riassumere nella concezione della presenza nell'uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo divino, che è caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte, e che deve essere risvegliata dalla controparte divina del suo Io interiore per essere finalmente reintegrata. Questa idea, di fronte ad altre concezioni di una "degradazione" del divino, è fondata ontologicamente sulla concezione di una "degradazione" del divino la cui periferia (spesso chiamata Sophia o Ennoia) doveva entrare fatalmente in crisi e produrre - benché indirettamente - questo mondo, di cui essa non può d'altronde disinteressarsi perché deve recuperarvi lo *pneuma*. (Concezione dualistica su un sottofondo monistico, la quale si esprime con un doppio movimento di degradazione e di reintegrazione).
- II. Il tipo di gnosi implicato dallo gnosticismo è condizionato dai fondamenti ontologici, teologici e antropologici qui indicati: non

⁴⁴ *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966/The origins of gnosticism. Colloquium of Messina, 13-18 April 1966*, a cura di Ugo Bianchi, E.J. Brill, Leiden 1970, p. XX.

ogni gnosi è lo gnosticismo, ma solo quella che implica, nel senso sopra chiarito, l'idea della connaturalità divina della scintilla che deve essere rianimata e reintegrata: questa gnosi dello gnosticismo implica l'identità divina del *conoscente* (lo gnostico), del *conosciuto* (la sostanza divina del suo Io trascendente) e *del mezzo per cui egli conosce* (la gnosi come facoltà divina implicita che deve essere risvegliata e attuata; questa gnosi è una rivelazione-tradizione. Questa rivelazione-tradizione è dunque di tipo diverso dalla rivelazione-tradizione biblica e islamica).

- III. Si pone la questione se questo gnosticismo "classico" sia stato preceduto da un proto-gnosticismo, o solo da un pre-gnosticismo. Se si tratta di *pre-gnosticismo*, si può ricercare la preesistenza di temi e motivi vari che rappresentano un "pre-" che non costituisce ancora lo gnosticismo. Ma se si tratta di *proto-gnosticismo*, si può tentare di trovare già l'essenziale dello gnosticismo in secoli precedenti il II d.C., nonché fuori dello gnosticismo cristiano di questo secolo⁴⁵.

La soluzione proposta del Congresso di Messina, in realtà, piuttosto che risolvere i problemi interpretativi della ricerca moderna, si limita a giustapporli. «Mentre il primo termine rimandava al fenomeno generale della gnosi come *Weltreligion*, "gnosticismo" veniva riservato ai sistemi del II secolo in sostanza sulla base delle analisi pre-Nag Hammadi. Quanto agli altri due termini, essi miravano a conservare uno spazio sia per chi ricercava le origini in una tipica prospettiva genealogica sia per chi privilegiava un approccio di storia comparata delle religioni. Includendo tutte queste opzioni, in realtà il Convegno finì per non decidere nulla; come dimostrerà il prosieguo della ricerca, le sue suggestioni dovevano rimanere in sostanza lettera morta»⁴⁶.

Nel proseguimento della ricerca troviamo delle proposte interpretative sulle origini dello gnosticismo che si basano soprattutto sul nuovo archivio dati scoperto a NH, dunque anche sulle nuove mappe concettuali e questioni connesse a questi dati.

L'esigenza di servirsi di mappe concettuali differenti era avvertita da tempo. Già nella seconda metà dell'Ottocento gli studiosi sapevano che le classificazioni ricavate dalle opere eresiologiche «erano essenzialmente una costruzione teologica in funzione della lotta, da parte della Chiesa di tipo monoepiscopale, contro le varie scuole di gnostici cristiani»⁴⁷. La disponibilità delle fonti di NH consente adesso agli studiosi di valutare meglio le classificazioni tradizionali e di usarne altre più esplicative, più attendibili, più fedeli al fenomeno di cui parlano. Gli scritti di NH danno un contributo essenziale, ad esempio, all'accoglimento da parte della critica di due ampie categorie: quelle di "valentinianesimo" e "sethianismo." Della scuola valentiniana – di cui si conoscevano soprattutto i temi e gli esponenti contestati dagli eresiologi – i codici rivelano una serie di testi originali di cui non si sapeva nulla o di cui era noti soltanto i titoli.

Anche se il dibattito su certe attribuzioni resta aperto, in genere si concorda nel classificare come valentiniane le seguenti opere: *Vangelo di Verità*, *Pregliera dell'apostolo Paolo*, *Trattato sulla risurrezione*, *Trattato tripartito*, *Vangelo di Filippo*, *Interpretazione della conoscenza*, *Esposizione valentiniana*. Più controversa è invece l'attribuzione dei seguenti testi, sebbene per certi motivi appaiano chiaramente valentiniani: *I e II Apocalisse di Giacomo*, *Lettera di Pietro a Filippo*, *Testimone della*

⁴⁵ Ivi, pp. XX-XXI.

⁴⁶ G. Filoramo, «Gnosticismo», cit., p. 957, II colonna.

⁴⁷ Ivi, p. 957, I colonna.

verità, *Apocrifo di Giacomo*. Non serve, in questa sede, riportare le molte questioni discusse a proposito del valentinianesimo; mi limito a ricordarne soltanto due delle principali: se lo stesso Valentino, riconosciuto dalla tradizione come il fondatore della scuola, ne abbia effettivamente fatto parte, e quali siano i rapporti del valentinianesimo con la scuola sethiana.

La rivelazione di una scuola sethiana è sicuramente il contributo più grande offerto dalla biblioteca di NH. Nei codici copti ricorrono infatti, distribuite in opere diverse, alcune tematiche e figure identiche (o comunque affini) che giustificano l'individuazione di una gnosi sethiana, con i suoi propri miti e i suoi propri scritti.

Hans-Martin Schenke è stato il primo a proporre una definizione esaustiva e fondata di tale gnosi, facendo riferimento ai seguenti trattati: *Apocrifo di Giovanni*, *Ipostasi degli arconti*, *Vangelo degli Egiziani*, *Apocalisse di Adamo*, *Tre stele di Seth*, *Zostriano*, *Norea*, *Marsane*, *Allogene*. Altri studiosi aggiungono alla lista dei testi sethiani anche *Triforme Protennaio*, *Origine del mondo*, *Melchisedek*, *Hypsifrone*. La Conferenza di Yale del 1978, dedicata allo gnosticismo, fu invece la prima occasione in cui la scuola sethiana ricevette un riconoscimento internazionale. Tra i punti più discussi che riguardano il sethianismo: il suo rapporto con gli gnostici valentiniani; i suoi contatti con degli altri gruppi ricordati dagli eresiologi, gruppi che sono verosimilmente sethiani; le peculiarità della comunità dei sethiani, sulla quale i codici di NH non danno alcuna notizia.

Si è proposto anche di introdurre una terza categoria per indicare i seguaci di Tommaso, i cui testi di riferimenti sarebbero il *Vangelo di Tommaso*, il *Libro di Tommaso* e gli *Atti di Tommaso*; ma si tratta di una proposta che non ha avuto riscontri positivi.

Gli studi contemporanei sui manoscritti copti comportano ovviamente anche nuove questioni oltre a nuove categorizzazioni. O meglio, danno letture nuove e aprono nuovi dibattiti su temi basilari dello gnosticismo, quali il dualismo, l'etica binaria e il docetismo, e nel farlo mettono anche in risalto il debito che le letture tradizionali di questi temi, «spesso in modo inconsapevole, avevano nei confronti degli antichi polemisti cristiani»⁴⁸. Testi come *Marsane*, *Origine del mondo* o *Eugnosto* non presentano una concezione dualista dell'essente, cioè proprio quel tema in cui la ricerca moderna vedeva l'essenza dello gnosticismo; «la dimensione gnostica di questi scritti, che pure esiste, va dunque ricercata in altre direzioni, come la presenza di una certa struttura mitica e la centralità del concetto salvifico di gnosi»⁴⁹.

Alla luce dei testi di NH è possibile poi rivalutare la dimensione etica dello gnosticismo, iniziando da un'analisi critica dell'interpretazione tradizionale secondo la quale gli gnostici, coerentemente con le loro idee metafisiche e teologiche, si comportarono o da asceti o da libertini per infrangere in un modo o nell'altro gli effetti corrosivi che il mondo (e il corpo umano fatto della stessa sostanza materiale del mondo) esercita su ogni cosa. «A parte il fatto che non vi è in questi testi alcuna evidenza in favore di un comportamento libertino, la tendenza ascetica che essi rivelano non è disgiunta da una forte dimensione etica. Ciò che essi promuovono è la ricerca di purificazione e sviluppo spirituale, favorita da una serie di pratiche ascetiche non diverse da quelle cui si faceva ricorso in ambienti cristiani ortodossi. Le posizioni etiche diversificate che emergono fuoriescono dalle griglie tradizionali, invitando a prendere atto sia dell'esistenza di una etica gnostica sia della sua complessa articolazione». Secondo Filoramo l'esito di un'analisi più approfondita smentirebbe lo stesso «presupposto ontologico dell'essere salvati “per natura”», ossia quel principio che sta alla base dell'elitarismo generalmente attribuito alle scuole gnostiche e che distingue significativamente la religione gnostica da quella

⁴⁸ Ivi, p. 962, II colonna.

⁴⁹ Ivi, p. 963, I colonna, così come le citazioni successive.

cristiana – proprio il tema dell’essere salvati “per la natura” rappresentò una delle questioni fondamentali sulle quali si scontrarono gnostici e cristiani, e fomentò soprattutto l’avversione della Grande Chiesa verso gli gnostici che smentivano o svalutavano la necessità sia delle opere che delle istituzioni cristiane per poter conseguire la salvezza personale.

Delle molte questioni che oggi possiamo conoscere meglio ne indico ancora un’altra particolarmente rilevante: la polemica divampata sia tra gnostici cristiani e appartenenti alla Grande Chiesa sia all’interno di alcuni gruppi gnostici. A darne notizia sono testi come l’*Apocalisse di Pietro*, il *Testimone della verità* o il *Secondo trattato del grande Seth*. Gli autori di questi trattati «rifiutano come erronei tutti i segni distintivi del cristianesimo ecclesiastico» perché ritengono che l’obbedienza alla gerarchia clericale esiga dai credenti «di sottomettersi a “guide cieche”, che derivano la loro autorità dal creatore malvagio. Contro questa e consimili menzogne solo la gnosi è in grado di salvare, dal momento che permette l’accesso diretto al Cristo, evitando la mediazione salvifica ecclesiastica. La vera Chiesa, infatti, non è quella visibile presieduta dai vescovi, ma quella invisibile e spirituale, che comprende cioè solo coloro che sono spirituali»⁵⁰.

Naturalmente, per poter riconoscere e misurare la validità delle nuove categorie e letture che si è potuto formulare grazie alla disponibilità delle fonti di NH è necessario avere un’idea di fondo sulla natura della gnosi. Per poter sostenere, ad esempio, che il sethianismo sia una gnosi che si è cristianizzata progressivamente, venendo a contatto con la scuola valentiniana; oppure, come sostengono altri studiosi, che esso si sia progressivamente allontanato dal valentinianesimo e cioè da una riflessione profondamente cristiana, bisogna avere una qualche idea dei rapporti tra gnosticismo e cristianesimo e dunque del modo in cui lo gnosticismo sia emerso e maturato. Come si è visto, però, il Convegno di Messina non ha effettivamente offerto agli studiosi una soluzione univoca a proposito delle origini dello gnosticismo ma è servito, più che altro, a introdurre dei criteri precisi secondo cui è possibile condurre e giustificare delle linee di ricerca anche molto diverse tra loro.

In conclusione, le indagini contemporanee sono ancora lontane dal convergere su un’unica e precisa tesi riguardo alla vera origine e identità dello gnosticismo. Le interpretazioni proposte negli ultimi decenni proseguono le vie già aperte in passato. Le tesi principali, quelle più solide, più incisive e condivise, sono quattro. La prima presenta lo gnosticismo come un’eresia cristiana emersa successivamente alla genesi dei vangeli canonici e delle lettere di Paolo, e consolidatasi nel II secolo: non solo lo gnosticismo non avrebbe influito sulla formazione del pensiero cristiano ma i suoi temi essenziali, *in primis* il dualismo, deriverebbero dai testi neotestamentari, soprattutto da Paolo e dal *Vangelo di Giovanni*. Secondo un’altra interpretazione lo gnosticismo è invece «una variante del cristianesimo, uno dei vari cristianesimi che si sono formati in seguito alla predicazione protocristiana»⁵¹. Una terza lettura vede nello gnosticismo una religione *sui generis*, che si è formata inizialmente da una riflessione non cristiana ma il cui sviluppo è stato determinato anche dal confronto con il cristianesimo. Un’ultima lettura sostiene invece una maggiore indipendenza: anche se gnosticismo e cristianesimo si sono incontrati e in qualche misura influenzati, comunque il primo è un fenomeno sostanzialmente differente dal secondo e la ricostruzione della sua storia non va subordinata a quella della storia del cristianesimo.

⁵⁰ Ivi, pp. 963-964, I e II colonna.

⁵¹ Ivi, p. 958, I colonna.

La prospettiva in cui propongo di leggere i testi della letteratura gnostica si allontana da queste chiavi di lettura, dato che il mio obiettivo non è mostrare la genesi storica di una visione o tematica (presupposta come) gnostica. Tuttavia, essa può accordarsi e in tal senso avvicinarsi a quelle interpretazioni storiche non riduzionistiche (come la terza delle quattro tesi ricordate prima) attente a rilevare, nell'analisi del fenomeno, caratteristiche che sono *innanzitutto* gnostiche, oltre che cristiane, giudaiche o pagane.

La prospettiva che assumo mira infatti a recuperare e sfoltire lo gnosticismo dall'intreccio dei suoi diversi tessuti culturali, al fine di vederne e fissarne l'elemento propriamente originale e fondativo in una specifica esperienza, autocomprensione e tonalità esistenziali della vita umana. Chiaramente un'indagine di questo tipo può aprirsi soltanto ad analisi storiche per le quali lo gnosticismo è sì, un fenomeno sincretistico in cui confluiscono diverse visioni religiose, ma è anche e prima di tutto una realtà con una fisionomia specifica, definibile, coerente, unitaria; dotata quindi di una logica che assembla e risemantizza a modo proprio i vari ingredienti costitutivi. Un'indagine simile, al contrario, esclude dal proprio campo d'interesse quelle analisi volte a dimostrare come un fenomeno autenticamente gnostico non sussista neppure, giacché le idee e le tematiche gnostiche proverrebbero da un altro sistema di pensiero: un sistema più vasto, più determinante, più originale e più antico di quello per cui vengono erroneamente connotate come, per l'appunto, idee e tematiche gnostiche. Si tratta di analisi in cui la categoria di gnosticismo (e i termini derivati da essa) risulta contraddittoria, vuota, ingiustificata, priva di senso.

Michael Allen Williams, ad esempio, è uno studioso nordamericano che si è dedicato a un sistematico smantellamento della categoria di "gnosticismo". Nel suo saggio del 1996 *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category* Williams critica la definizione proposta al Convegno di Messina poiché le caratteristiche che (secondo tale definizione) apparterebbero allo gnosticismo non sono sempre riconoscibili nei testi gnostici e perciò non rappresentano un vero punto d'appoggio su cui fondare la definizione del fenomeno. Il *corpus* di testi al quale Williams fa riferimento è soprattutto la biblioteca di NH. Sempre sulla base di questi scritti egli attacca l'indagine jonasiana, che secondo lui rappresenta la massima espressione della prospettiva di storia delle religioni inaugurata da Baur. Williams nota, ad esempio, come la dimensione mitologica che secondo Jonas rappresenta una componente essenziale della gnosi (almeno nella prima fase del suo sviluppo) è presente soltanto in alcuni testi della biblioteca di NH, mentre è assente nella maggior parte delle opere in essa raccolte. Dunque, «se nemmeno i testi di NH, che numerosi studiosi concordemente considerano gnostici, corrispondono alle principali caratteristiche o alle principali definizioni dello gnosticismo, che cosa mai dovrebbe corrispondervi? Il punto cardine della riflessione di Williams è che nessun testo dell'antichità di fatto riflette lo "gnosticismo", e ciò non deve sorprendere, in quanto lo stesso termine "gnosticismo" è una creazione moderna. In ultima analisi, lo studioso sostiene la necessità di abbandonare del tutto questa definizione, almeno in riferimento a documenti dell'antichità»⁵², e di sostituirla con quella di "tradizioni bibliche demiurgiche".

Anche la studiosa americana Karen King, nel suo fondamentale lavoro *What Is Gnosticism?* edito nel 2005, sostiene che sia necessario rinunciare alla categoria di gnosticismo perché essa fu introdotta soltanto in età moderna per dare risalto indirettamente a un cristianesimo (presentato come) normativo e ufficiale: il termine sarebbe un sinonimo di eresia, utile quindi a indicare ciò che non rientra nel cristianesimo

⁵² N.D. Lewis, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, cit., p. 56.

ufficiale. Tuttavia questo cristianesimo “ufficiale”, come hanno cercato di dimostrare King e altri studiosi, non esisteva:

si suppone, infatti, che il cristianesimo ufficiale abbia un carattere generale, corrisponda a una definizione riconosciuta da tutti: ma nel secondo secolo non abbiamo dati sufficienti per valutare come ciascuno si comportasse relativamente alla fede cristiana, o quale fosse effettivamente la forma più diffusa del cristianesimo. E se quella più comune fosse stata una presunta forma eretica? Un caso emblematico è quello di Valentino celebre e autorevole leader ecclesiastico, che insegnò a Roma nella metà del secondo secolo; molte furono, a detta di tutti, le chiese “valentiniane”, che adottarono la sua visione del cristianesimo. Lo stesso Valentino per poco non fu eletto vescovo di Roma (una posizione chiave, che in seguito si sarebbe chiamata papato). Le informazioni di cui disponiamo indicano che, almeno in certe aree e in determinati periodi, il valentinismo sarebbe stato così diffuso da poter essere considerato la forma principale del cristianesimo. Nonostante ciò, i contemporanei di Valentino aderenti alla corrente proto-ortodossa lo bollarono come “gnostico”, e in seguito egli fu considerato un pericoloso eretico. Di conseguenza, oggi molti cristiani non sono propensi ad accettare l’idea che il valentinismo possa in un determinato periodo essere stato così popolare da costituire la corrente principale del cristianesimo, e preferiscono presupporre o sostenere che la forma di cristianesimo alla quale appartengono sia sempre stata quella normativa e predominante, e che abbia sempre costituito la corrente principale. Molti tra i cattolici diranno, ad esempio, che una chiesa cattolica è *sempre* esistita e che è *sempre* stata riconosciuta come la forma principale del cristianesimo. Nei primi secoli la chiesa cattolica dovette dunque combattere contro quegli gnostici molesti che provarono (ma non riuscirono) a distruggerla: questo modo di interpretare le testimonianze storiche discende dal fatto che si considerano gli gnostici una minoranza disorganizzata e in ultima analisi destinata a fallire in quanto composta di arroganti ed elitari oppositori che non riconoscevano la Verità. Questo, però, non è certo l’unico modo possibile per interpretare i dati storici⁵³.

La proposta di Williams e King di decostruire lo “gnosticismo” ha avuto un buon riscontro tra gli studiosi. Ad accoglierla è stata ad esempio Nicola Denzey Lewis, che infatti, nel volume *Introduction to “Gnosticism”. Ancient Voices, Christian Worlds* pubblicato nel 2013, analizza a grandi linee i diversi scritti dalla biblioteca di NH trattandoli «come documenti cristiani o pagani, influenzati dal platonismo o dallo stoicismo»⁵⁴, e identificandoli «come valentiniani o sethiani in base a un’ulteriore suddivisione» categoriale con la quale l’autrice, comunque, non intende connotare determinati temi come “gnostici”. Secondo Lewis «dovremmo continuare a parlare di “gnosticismo” soltanto con estrema cautela. King e Williams hanno ragione: il termine è un conio moderno e, dal punto di vista pratico, ci dice davvero poco riguardo ai testi che ci accingiamo a studiare».

A mio avviso però, chi esclude che il termine “gnosticismo” possa essere indicativo di sistemi, principi e speculazioni tipiche della gnosi, o più specificatamente, di una fase storica del fenomeno articolato e unitario che è la Gnosi, si trova poi a elaborare soluzioni linguistiche e interpretative paradossali, approssimative, ambigue o forzate. Ad esempio

⁵³ Ivi, pp. 56-57.

⁵⁴ Ivi, p. 57, così come le citazioni successive.

non è una soluzione ottimale dover virgolettare il titolo della propria opera (*Introduction to "Gnosticism"*) lasciando intendere così che esso non sia del tutto appropriato. Ma al di là dell'inadeguatezza di un titolo, colpisce ed è grave la mancanza di esattezza e di spessore teoretico in analisi come quelle di Lewis, basate sul principio della non attribuzione dei temi e degli aspetti esaminati a una visione del mondo che nel suo insieme possa apparire autenticamente e coerentemente gnostica. Certo, va detto che Lewis ha voluto scrivere un'opera semplice e agevole, ossia un manuale introduttivo all'antica gnosi per lettori inesperti, che ancora ignorano del tutto questo fenomeno assai complesso, multiforme, sfuggente. Ma poiché la semplicità e la chiarezza delle sue analisi spesso risultano dal fatto che l'autrice presenta i testi di NH (come l'*Apocrifo di Giovanni*, che studiosi eminenti considerano un classico dello gnosticismo) o senza soffermarsi per nulla su quelle idee che sono tradizionalmente e sensatamente attribuite agli gnostici – riconosciuti come gli unici che potessero assimilare e rielaborarle tali idee nel modo in cui furono effettivamente espresse – o provando ad accordare le idee gnostiche alle idee cristiane in una maniera tale da poter dire che le prime rappresentano una diversa concezione delle seconde – anche se una spiegazione più approfondita (e più difficile da comprendere per i lettori) potrebbe mostrare come queste stesse idee gnostiche collidano con certi capisaldi cristiani – oppure individuando altre categorie, *in primis* il giudaismo e il paganesimo, a cui attribuire quei principi gnostici che sono palesemente inconciliabili con quelli cristiani – nonostante tali categorie, invece che chiarire e approfondire, riducono e oscurano il peso specifico delle idee gnostiche incluse forzatamente in esse – , non si vede davvero, alla luce di un procedimento d'analisi così avventuroso e di spiegazioni così parziali, quale sia l'utilità di rinunciare alla categoria di gnosticismo e di negare l'esistenza di un pensiero essenzialmente gnostico che può e deve giustificarla. Un lettore attento e abbastanza informato sul fenomeno dell'antica gnosi sicuramente noterà che le varie tematiche prese in esame da Lewis perdono il loro significato primario o non vengono approfondite adeguatamente proprio perché l'autrice non spiega quei temi secondo le mappe concettuali tipiche della gnosi tardoantica.

Condivido e ribadisco, quindi, ciò che afferma Filoramo a proposito del lavoro di smantellamento intrapreso da Williams e ripreso implicitamente da Lewis: «Si tratta del classico "rimedio peggiore del male": alla fine, anche Williams è costretto a ricorrere a una categoria più astrusa e problematica di quella che vorrebbe smantellare. La questione in gioco è, in fondo, un'altra. [...] le categorie, come le definizioni, non sono delle fotografie della realtà, ma ipotesi e strumenti, delle mappe cognitive appunto, che non coincidono col territorio. "Gnosticismo", come si è visto, è una categoria moderna che, come molte altre categorie, reca seco il peso del suo uso secolare, molto spesso influenzato da questioni e dibattiti teologici; ciò non toglie che, se usato con consapevolezza storiografica e cautela metodologica, esso rimanga uno strumento prezioso per orientarsi su di un terreno variegato e sfuggente»⁵⁵.

1. 3 Il contesto del pensiero giudaico-cristiano

Sembra ormai assodato nell'ambito degli studi sulla gnosi come ogni tentativo di ricostruire lo sviluppo di tale fenomeno sincretistico usando come filo di raccordo delle sue componenti culturali soltanto una o alcune di esse, e ciò alla luce di valide ragioni, risulterà comunque un tentativo insufficiente per poter comprendere il fenomeno della

⁵⁵ G. Filoramo, «Gnosticismo», cit., p. 962, II colonna.

gnosi nel suo insieme. Da un lato, infatti, le indagini volte a ricondurre a un'unica matrice (ad esempio la religione cristiana) le varie forme di pensiero riconoscibili come forme gnostiche si sono scontrate con analisi in grado di ricondurre queste stesse forme a un'altra matrice culturale di altre epoche e altri luoghi. Dall'altro lato, le indagini interessate a stabilire come i differenti aspetti e temi gnostici abbiano potuto incontrarsi, intrecciarsi, evolversi in certi sistemi, hanno prodotto un'immagine eccessivamente ipotetica e artificiale della gnosi.

Di fronte a questi risultati storiografici sempre parziali sembra sia stata davvero lungimirante e opportuna – per quanto possa essere anche discutibile – la soluzione cui si giunse durante il colloquio internazionale sulle origini dello gnosticismo tenuto a Messina nel 1966, alcuni anni prima che avesse inizio e termine l'edizione completa dei manoscritti gnostici scoperti a Nag Hammadi. La soluzione concordata fu adottare «una definizione prevalentemente tipologica di gnosi, tale cioè da dover valere sempre e ovunque»⁵⁶; in altre parole, si ammetteva la possibilità, per gli studiosi, di individuare un profilo fenomenologico ed esistenziale generale, coerente e soddisfacente della gnosi. Si diede invece al termine «gnosticismo» un'accezione insieme tipologica e storica, utile a circoscrivere e riconoscere, in base a precise coordinate identitarie, una specifica declinazione storico-geografica e culturale di gnosi e a giustificare le diverse ricostruzioni storiche del tipo di gnosi esaminata. Per essere più precisi, una delle «ipotesi di lavoro» avanzate al convegno, e adottata successivamente dagli studiosi, fu riferire il termine «gnosticismo» a testi, temi, idee che emersero nel Vicino Oriente, in Italia e in Egitto durante l'arco del II secolo e che possiedono quindi una storia e una visione del mondo ben riconoscibili come gnosi cristiana.

In questo contesto di ipotesi di lavoro, chiarimenti terminologici, metodologie ed esiti anche opposti nello studio della gnosi, si comprendono posizioni come quella di Alberto Pincherle che nel 1978, a proposito della questione delle origini della gnosi, trovava «azzardato [...] il voler sceverare singoli elementi considerandoli come più o meno nettamente contrapposti, sia per dar rilievo ad uno in confronto di ogni altro, sia per misurare, quasi, l'apporto di ciascuno. Gli influssi di pensiero, e di religiosità, furono reciproci, molteplici e frequenti; tramiti e derivazioni non si lasciano identificare facilmente»⁵⁷. Pincherle faceva notare, comunque,⁵⁷ come fosse sempre possibile accertare «con severo metodo filologico» le fonti dei testi gnostici e quindi dei loro diversi elementi. Un accertamento peraltro fondamentale per acquisire una migliore conoscenza delle stesse fonti, come la fonte cristiana. «Un elemento di origine apertamente cristiana è infatti presente in tutte le dottrine il cui insieme si può qualificare come “gnosticismo” storicamente identificabile, e che raggiunge il suo massimo sviluppo e diffusione con i cosiddetti grandi sistemi del II secolo d.C., ma si ritrova già in persone e concezioni di cui abbiamo testimonianza nel Nuovo Testamento».

Quasi vent'anni dopo Edmondo Lupieri esprimeva lo stesso giudizio: «È forse anche poco utile alla comprensione profonda dei fenomeni gnostici andare alla ricerca di un'origine; trovandoci di fronte a un sincretismo, tratteremmo la storia a ritroso dei singoli elementi analizzati, non del fenomeno nel suo insieme»⁵⁸. Ma egli osservava anche come una caratteristica peculiare dei testi gnostici, quale l'avversione a Jahwé e la demonizzazione di tutto ciò che fosse di impronta giudaica, si spiegasse bene «in termini cristiani. Il Salvatore era giunto, ma il popolo a cui era stato inviato non lo aveva riconosciuto, e anzi lo aveva ucciso. Il dio di quel popolo aveva tollerato un tale crimine [...] Poteva quel dio essere il Padre di Gesù, il dio buono e spirituale da lui rivelato? Una risposta negativa a

⁵⁶ A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 79.

⁵⁷ Ivi, p. 82, così come le citazioni successive.

⁵⁸ G. Filoramo, E. Lupieri, D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L'antichità*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Laterza, Roma 1997 (Collana «Economica Laterza», 2001), E. Lupieri, p. 130.

tale domanda è tipica dello gnosticismo [...] Quindi, se lo gnosticismo fu una pianta dalle molte radici, almeno una radice fu cristiana. Se, poi, fu un insieme di piante diverse, si dovrà vedere quale pianta viene prima delle altre». Secondo Lupieri la pianta con radici cristiane fu la più antica.

Esaminare le prime questioni del cristianesimo primitivo mi sembra quindi più che utile per rendere proficua la lettura dei testi gnostici che svolgerò successivamente, dato anche che la maggior parte di quei testi sono generalmente considerati i documenti specifici dello gnosticismo cristiano. Per essere più chiari: il mio compito non sarà provare, con gli opportuni documenti, se e come dal nucleo cristianesimo si sviluppò lo gnosticismo ed eventualmente come avvenne il passaggio dalle radici alla pianta; cercherò invece di riassumere quei principi e temi cristiani con cui si confrontarono gli gnostici, di presentare quindi una mappa concettuale che condizionò in modi e misure differenti la riflessione gnostica e che i cristiani estesero, ridefinirono, consolidarono nel confrontarsi a loro volta con l'eresia gnostica.

Una presentazione delle prime questioni del cristianesimo implica però un confronto – in questa sede soltanto orientativo e generale – anche con il contesto culturale in cui il cristianesimo emerse e da cui, infine, si scisse, assolutizzando quella divergenza, quel fattore nuovo, rivoluzionario, rivelativo/apocalittico ed elettivo con cui si identificò e si distinse all'interno del e rispetto a quel contesto originario: il giudaismo specifico dell'ultima fase di un periodo che va dal II secolo a.C. al II secolo d.C., chiamato dagli studiosi «giudaismo del Secondo Tempio».

È un confronto – quello tra cristianesimo e giudaismo – che peraltro serve ad approfondire anche la nostra conoscenza dello gnosticismo, giacché esso può essere inteso ed è stato più volte inteso come una corrente specifica e minoritaria del cristianesimo contraddistinta da una netta un'opposizione alle idee basilari del giudaismo, cioè a quella tradizione in cui, al contrario, la forma più diffusa del cristianesimo primitivo – la forma che divenne istituzionale, che prevaricò e vinse sulle altre – riconosceva, ripensava e saldava la propria appartenenza.

Naturalmente, anche il terreno in cui attecchì il cristianesimo era composto da espressioni diverse della religiosità ebraica, accomunate, però, dall'essere declinazioni di una stessa visione del rapporto tra Dio e l'uomo: la visione inerente all'ideologia del Patto. Nell'Israele antico esistevano infatti due principali linee di pensiero: la linea della Promessa e la linea del Patto. Secondo la prima linea, Dio aveva scelto un rappresentante e sovrano del popolo di Israele (Davide) e aveva promesso di proteggere lui, i suoi discendenti e il suo popolo; quindi, per mantenere fede alla parola data, e per misericordia, a prescindere dai peccati degli israeliti, Dio interveniva nella storia per salvare il popolo eletto. La seconda linea affermava invece che Dio aveva stretto un patto con Israele: se Israele avesse osservato la legge divina, Dio gli avrebbe concesso la sua protezione; il popolo, quindi, doveva essere istruito sulla corretta interpretazione e osservanza della Legge oltre che sulle pratiche culturali da rispettare, e al fine di garantire l'adempimento del dettato divino occorre una classe sociale specializzata (la classe dei sacerdoti) e centri di culto.

Queste due linee di pensiero convissero e si fronteggiarono nel periodo preesilico. Verso la fine del VI secolo a.C., nel tempo in cui i persiani dominavano anche sui territori palestinesi, con il ritorno a Gerusalemme degli ebrei esiliati e la ripresa delle attività nel Tempio, e soprattutto con l'avvio della riforma esdrina intorno alla metà del V secolo a.C., prevalse definitivamente l'ideologia del Patto, anche perché sostenuta e garantita dalla famiglia sacerdotale che deteneva il controllo del Tempio e che aveva imposto – per consolidare la propria identità etnica e il proprio prestigio, oltre che per motivi religiosi – rigide norme di purità razziale e rituale. Secondo queste norme, «veri Ebrei sono soltanto coloro che possono dimostrare, documenti genealogici alla mano, la propria discendenza dagli Ebrei esiliati e ora ritornati: tutti gli altri, con ascendenti non ebrei,

sono bastardi. Quei Giudei di Gerusalemme che, per ovvi motivi di alleanze politiche o per comprensibili ragioni sociali, hanno sposato donne di razza non giudaica, devono ripudiarle o andarsene»⁵⁹. Tra l'altro, in assenza di sovrani laici, i sacerdoti estesero la loro autorità anche alla sfera politica dando vita a una teocrazia giudaica che si sarebbe infranta definitivamente quando i romani avrebbero preso il controllo della Palestina (non senza episodi di resistenza dagli esiti cruenti e disastrosi) e gli ebrei avrebbero dovuto patteggiare forme di convivenza con sovrani stranieri al fine di conservare un'autonomia che per loro era sempre nazionale e religiosa insieme.

Da notare che anche il titolo latino della Bibbia attesta il trionfo dell'ideologia del Patto e dei suoi termini essenziali: l'alleanza tra *Jahwè*, che rivela d'essere l'unico vero Dio e quindi l'unico Dio che esista; e Israele, il popolo destinato da *Jahwè* a ricevere la sua rivelazione e dunque a poter onorare, obbedire, servire il vero Dio e ottenere la sua protezione. Il termine *testamentum*, infatti, traduce il greco *diathéke*, che significa «disposizione», in particolare disposizione data o eseguita in considerazione del fatto che l'esistenza avrà fine; il termine biblico esprime dunque una risoluzione estrema che è condizionata e che a sua volta condiziona la stessa possibilità d'esserci. Peraltro, l'indicazione di un nuovo testamento» distinto dal «vecchio testamento» serve a ribadire e rinnovare la concezione del Patto, definendo efficacemente l'essenza stessa del cristianesimo come opera di ricostruzione (e non demolizione) del pilastro su cui poggia l'ebraismo.

Comunque, ben prima che il titolo greco o latino della Bibbia, ad attestare il trionfo dell'ideologia del patto era il processo di formazione del canone delle scritture giudaiche. Il canone fu fissato soltanto dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme compiuta dai romani nel 70 d.C., ma la maggior parte dei suoi testi acquisì una forma definitiva nel postesilio, facendo proprie le istanze della riforma esdrina e dunque le esigenze e le norme di purità imposte dai discendenti degli ebrei babilonesi. Il testo del *Deuteronomio*, in particolare, fu evidentemente il risultato della spiritualità giudaica che si era formata nell'esilio babilonese, infatti, un obbligo come la circoncisione, il segno identificativo degli ebrei, poteva risultare sensato e necessario soltanto a Babilonia, dove «non vi era l'abitudine alla circoncisione, mentre in Palestina tutti si circoncidevano, anche i non *jahwisti*»⁶⁰.

L'affermazione della riforma esdrina e della nuova *leadership* sacerdotale in Gerusalemme suscitò innanzitutto la reazione ostile dei giudei che non riconoscevano la legittimità del governo gerosolimitano. Per essere più precisi: la gestione del culto templare, monopolizzata dalla famiglia sacerdotale rientrata dall'esilio, famiglia di ispirazione sadocita (da "Sodoq", leggendario sommo sacerdote al tempo di Salomone al quale tale gruppo faceva risalire la sua origine), venne fortemente contestata dagli ebrei di Samaria – che erano per lo più i discendenti degli ebrei rimasti in Israele durante le deportazioni babilonesi – costretti, in quelle circostanze, ad avere contatti più o meno stretti con le famiglie non ebraiche che si erano insediate nei territori degiudaizzati. Tra gli ebrei rimasti e gli ebrei ritornati in Palestina si aprì uno scontro incentrato sulla purezza razziale – che principalmente significa elettività: appartenenza all'unico popolo eletto da Dio a essere il depositario della sua verità e salvezza – contesa da entrambi. Purezza su cui soltanto poteva e doveva essere fondato l'esercizio ufficiale del culto. La crisi tra i due gruppi divenne così grave che i samaritani tagliarono definitivamente il loro rapporto con il giudaismo per praticare e raccogliersi intorno a una propria forma di ebraismo, l'unica che ritenevano autentica: quella degli israeliti nell'epoca pre-esilica.

In generale, la politica e l'ideologia religiosa degli ebrei rientrati in Palestina trovò l'opposizione di quei giudei per cui era impossibile rispettare inflessibilmente le norme

⁵⁹ Ivi, E. Lupieri, p. 12.

⁶⁰ Ivi, E. Lupieri, p. 18.

di purità imposte (ad esempio perché avevano sposato donne straniere) e assicurarsi con il loro comportamento la protezione divina. Al malcontento dei giudei “non allineati” diede voce e rispose l’apocalittica giudaica con i suoi testi dai contenuti nuovi, radicali e sovversivi. Testi, quindi, che sono significativi per una ricerca che voglia definire i termini dell’antigiudaismo interno non soltanto all’ebraismo ma anche al cristianesimo e allo gnosticismo, e sui quali è perciò opportuno, anche se brevemente, soffermarsi.

Il prodotto più considerevole dell’apocalittica giudaica sono i cinque tomi del *Libro di Enoc*. La loro diversa datazione redazionale (dalla fine del IV secolo a.C. all’inizio del I secolo d.C.) riflette i tempi di sviluppo e rielaborazione delle idee propriamente enochiche, ma di essi si può cogliere comunque, al di là delle variazioni registrare, il quadro generale.

In tale quadro rientra il tema inedito dell’immortalità dell’anima, con cui mutano i tempi della retribuzione divina per le azioni meritevoli (obbedienti alla Legge), che viene rinviata al momento successivo alla fine dell’esistenza terrena, ma che risulta in ogni caso conciliabile con l’ideologia dominante nella quale è centrale, per l’appunto, l’idea della ricompensazione per le buone azioni. Scardina invece questa logica un’altra idea tipica dei testi enochici: l’idea che la natura umana sia irrimediabilmente contaminata e peccatrice, troppo impotente, quindi, per riuscire a osservare la Legge e mutare il destino che sicuramente avrà: la dannazione eterna. Il peccato è qui inteso come un male inevitabile giacché scaturirebbe da un principio malvagio sovranaturale cui gli umani non possono opporsi. Ma non sono soltanto loro a subire gli effetti malefici di tale principio, è l’intera creazione a essere contaminata dal male, a differenza di ciò che afferma il racconto genesiaco sul peccato di Adamo ed Eva, che è causa di corruzione per la loro specifica discendenza.

Poiché si esclude che il male possa essere causato direttamente da Dio, viene attribuito agli angeli peccatori: nature ultraterrene e immortali che si uniscono sessualmente alle donne mortali trasgredendo così le disposizioni di Dio e generando, da questa unione incestuosa, una contaminazione che pervade ogni creatura. Altre volte (come nel *Libro dei Vigilanti*) si afferma che il peccato degli angeli sta nell’aver rivelato alle donne segreti celesti e naturali (cioè conoscenze di astronomia e fisica); oppure (nel *Libro dell’Astronomia*) si esclude qualsiasi intervento arbitrario di potenze estranee e malefiche e si sostiene invece un rigido determinismo secondo cui gli uomini sono da sempre condannati alla rovina, ad eccezione di una élite che Dio, per motivi insondabili, sceglie di salvare. Un simile determinismo, così come il peccato angelico, deresponsabilizza totalmente l’essere umano, rendendo inutile l’osservanza della Legge e il principio della retribuzione, e insignificante la possibilità di un’alleanza o patto con Dio. In questa condizione, dunque, l’uomo non può salvarsi se non grazie a un intervento sovranaturale che sconfigga la potenza altrettanto sovranaturale del male. Ci sono anche dei testi apocalittici più recenti (come il *Libro dei sogni*, II sec. a.C.) che combinano il predeterminismo secondo cui tutti gli uomini nascono degenerati, eccetto quei pochi uomini giusti per volontà di Dio, con il mitologema del peccato angelico; inoltre non ammettono l’immortalità dell’anima, ma affermano che vi sarà un mondo di tutti i giusti e un messia escatologico a governarli.

Un altro punto originale da notare, legato al tema del peccato angelico, riguarda la genesi dei demoni, che sarebbero le anime immortali dei giganti (creature mostruose nate dall’unione tra gli angeli e le donne e condannate da Dio a morire per aver tormentato gli uomini), e la comparsa successiva del Diavolo, posto a capo dei demoni.

Pure i tomi più recenti di *Enoc*, redatti tra la fine del I secolo a.C. e l’inizio del secolo successivo, contengono i temi che ho indicato prima, ma in essi si trovano anche delle chiare analogie con le prime idee cristiane. Ad esempio, la trasgressione degli angeli consiste nell’aver rivelato la scienza, le arti e la tecnica per costruire armi da guerra; l’origine del peccato è posta dunque nel sapere umano. Il potere è condannato come frutto

di un'educazione perversa. I giusti sono gli umili, i poveri, i piccoli che Dio elegge. Come il male scaturì dalla conoscenza rivelata dagli esseri sovranaturali, così anche la salvezza consisterà nella conoscenza rivelata da un'entità celeste, il Figlio dell'Uomo (creato prima che avvenisse il peccato angelico), il quale insegnerà che la vera giustizia di Dio è la sua misericordia.

La questione polemica che viene sollevata dai tomi enochici è chiara: i giudei non si contaminano poiché sposano donne straniere o discendono da non ebrei; la loro natura è degenerata poiché in tempi remoti (ossia mitici) il mondo fu contaminato da certe potenze sovranaturali ribelli ai piani di Dio; tutti i giudei quindi, anche quei giudei tornati dall'esilio che possono documentare e vantarsi di avere esclusivamente ascendenti ebrei, subiscono lo stesso destino.

Al di là della situazione storica e sociale alla quale rispose l'apocalittica giudaica ciò che mi interessa rilevare sono le idee principali cui diede forma l'esperienza religiosa dei giudei, o meglio, sono le loro convergenze e divergenze, le loro prospettive affini o antitetiche su questioni dirimenti. Procedendo in questo modo infatti dovrebbe emergere una mappa concettuale utile al nostro scopo: sapersi orientare tra giudaismo, cristianesimo e gnosticismo. A tal fine, proseguiamo sul terreno del giudaismo per vedere quali gruppi assimilarono e a modo proprio svilupparono quella tradizione e quello spirito legalista con cui l'apocalittica giudaica, da parte sua, si confrontava criticamente.

Nell'arco del II secolo a. C., in una Palestina in cui la dinastia seleucide non era più in grado di esercitare il suo dominio, anche perché doveva fronteggiare l'avanzata dei romani nei propri territori, la famiglia sacerdotale ebrea che di fatto governava a Gerusalemme aveva promosso un processo di ellenizzazione nei territori della Giudea, suscitando la forte opposizione dei maccabei (da Giuda il Maccabeo, cioè "il martello" dei nemici), ebrei intransigenti, che osservavano e volevano fosse osservata con zelo la Legge, tant'è furono chiamati «zelanti» o «zeloti».

Le reazioni eccessive dei maccabei – alcuni insorti, pur di non imbracciare le armi di sabato per difendersi, avevano preferito persino farsi ammazzare – e la violenza con cui essi sottrassero alla famiglia sacerdotale dominante il controllo del tempio, del culto e della politica, «avevano portato in superficie gli aspetti battaglieri latenti nell'ideologia esdrina»⁶¹. L'osservanza, infatti, sembrava avvolta nella stessa sacralità, inviolabilità e inflessibilità che essa riconosceva alla Legge, e perciò suscitava in chi la praticava una ferrea intransigenza, un sentimento missionario, di investitura e vocazione spirituale a concorrere all'atto con cui Dio garantisce ed esegue il Patto, se ne vengono rispettati i termini.

Proprio per la loro intransigenza radicale, gli osservanti che avevano sostenuto l'insurrezione armata dei maccabei e il passaggio di potere agli asmonei (dal nome di un antenato dei maccabei) ma erano poi rimasti delusi dalla politica ambigua dei nuovi sovrani – infatti anche gli asmonei, come i loro predecessori, liquidarono la loro austerità religiosa per opportunità di governo, comportandosi da pagani con i pagani e da osservanti con gli osservanti – si separarono dal resto dei giudei che avevano invece accettato gli asmonei, riconosciuto come sommi sacerdoti quanti provenivano dalle famiglie aristocratiche al potere e legittimato in questo modo la corrente spirituale e politica in cui questi sacerdoti si raccoglievano: la corrente dei sadducei, discendenti dalla più antica e potente famiglia sacerdotale all'epoca dell'esilio babilonese, la famiglia dei sadociti. A loro volta i farisei – in ebraico *perushim*, in greco *pharisàioi*, cioè, per l'appunto, separati – costituirono un autonomo gruppo politico e religioso.

Dopo anni di conflittualità e guerra civile, farisei e asmonei giunsero a un compromesso definitivo. Da un lato, con il consenso dei regnanti, i farisei furono ammessi nel sinedrio e assunsero il compito di vigilare scrupolosamente sul comportamento dei giudei, e ciò

⁶¹ Ivi, E. Lupieri, p. 30.

accrebbe enormemente la loro influenza culturale e sociale poiché significò stabilire i modi secondo cui andava osservata Legge – in base a un'interpretazione di essa da rinnovare e adattare alle diverse circostanze – e operare nelle principali comunità giudaiche della Palestina, dell'Egitto e della Mesopotamia. Considerando che i farisei stabilirono anche le pratiche cerimoniali da eseguire nel tempio, si può dire che essi ottennero il pieno controllo della vita religiosa ufficiale del giudaismo. Dall'altro lato, tuttavia, l'esecuzione del culto e la gestione finanziaria del tempio, e più in generale l'autorità religiosa, rimanevano una prerogativa dei sacerdoti sadducei – anche perché al sacerdozio si accedeva soltanto per diritto di nascita, mentre si poteva essere farisei per educazione.

L'importanza che il fariseismo avrebbe avuto nello sviluppo dell'identità e in particolare dell'etica cristiana appare innanzitutto dal Nuovo Testamento. Qui, com'è noto, i farisei e gli scribi (come venivano chiamati quei dottori della Legge esperti nell'esegesi dei testi sacri e aderenti per lo più al partito dei farisei) sono presi di mira come esempio concreto degli aspetti negativi dell'osservanza, o meglio, della credenza di praticare l'unica forma esatta, giusta, pura d'osservanza. Infatti, preoccupandosi che l'adesione alle norme legali fosse quanto più piena possibile e che il culto rimanesse incontaminato da riti e atteggiamenti dei gentili, «avevano posto intorno alla Legge stessa, per meglio proteggerla, una siepe di prescrizioni tradizionali e di misure, ricavate dalla Legge stessa mediante un metodo di interpretazione estensiva: tendente cioè a ricavare, dalle norme contenute nella Legge e in genere nella Scrittura, regole valedoli anche per casi e situazioni non previste esplicitamente, nonché la giustificazione di credenze – come la resurrezione dei corpi – che sarebbe stato arduo sostenere in base al solo testo scritto»⁶². In quest'esercizio interpretativo così indefesso, in quest'opera di vigilanza così zelante, i primi cristiani colsero soprattutto un eccesso di rigorismo, un intellettualismo fine a se stesso, sentimenti di superiorità di fronte agli ignoranti e agli empi, di arroganza e prevaricazione nelle questioni spirituali. Sicuramente, con la loro opera, i farisei marcarono la distanza tra loro e la massa dei giudei che non riusciva a seguire tutte le prescrizioni che essi stessi stabilivano. Ma ciononostante, godevano di un certo seguito proprio tra le classi popolari, nelle quali era più diffusa la credenza nei tempi del Messia, dell'Unto del Signore, del Re discendente di Davide, che avrebbe instaurato un regno di prosperità e pace, ribaltando le condizioni di vita degli uomini più poveri, oppressi ed emarginati e colmando in tal modo non solo le tensioni spirituali ma anche le esigenze materiali. La letteratura apocalittica alimentava queste aspettative, ma anche alcune credenze dei farisei si accordavano con esse e conquistavano così il favore del popolo. Anche per questo la comunità gesuana li giudicava falsi e ipocriti.

Più a fondo, comunque, la condanna cristiana del fariseismo colpiva il senso stesso della Legge per l'ebraismo: la Legge consegnata da Dio a Mosè non era di per sé sufficiente a garantire la salvezza del popolo eletto; tutto ciò che essa poteva significare, o tutte le interpretazioni che essa poteva giustificare, rappresentavano un messaggio incompleto e oscuro che soltanto la persona di Gesù Cristo, con la sua rivelazione e la sua storia, avrebbe reso completo, comprensibile, efficace. Secondo i cristiani anche la più rigorosa e completa osservanza della Legge, se non fosse stata illuminata dalla fede in Gesù Cristo, sarebbe rimasta insufficiente a conseguire la salvezza.

A differenza dei farisei, il partito dei sadducei e cioè della ricca e nobile minoranza aristocratica sacerdotale, difendeva l'interpretazione letterale della Legge ed era contrario all'accettazione di norme e concetti che derivassero dalle tradizioni popolari e apparissero come innovazioni pericolose; secondo loro era vincolante soltanto la legislazione attribuita a Mosè, cioè il Pentateuco, mentre ritenevano che i libri più recenti della Bibbia non avessero lo stesso valore (non è chiaro come considerassero i libri profetici).

⁶² A. Pincherle, *Introduzione al cristianesimo antico*, cit., p. 23.

Sostenevano inoltre che gli uomini erano liberi di compiere il bene o il male e dunque di procurarsi responsabilmente premi o pene, felicità o sventura in questa vita, e soltanto in questa; respingevano infatti la credenza nella resurrezione dei corpi, nell'immortalità dell'anima e coerentemente anche nell'esistenza di un aldilà in cui le azioni umane venissero remunerate. Rigettavano anche le credenze popolari sull'esistenza di angeli e spiriti, condivise invece dai farisei e tipiche della letteratura apocalittica, che probabilmente le assimilava anche dal mondo iranico-mesopotamico con cui erano frequenti, da tempo, i contatti. I contrasti con i farisei, comunque, erano soprattutto per questioni relative all'osservanza, giacché i sadducei rigettavano le continue novità interpretative e pratiche – desunte ma non confermate testualmente dalla legge mosaica – introdotte dai farisei.

La storia dei sadducei – le vicende, l'autorità, il potere dei quali furono sempre connesse all'esistenza del Tempio di Gerusalemme – ma anche la loro cultura religiosa – conservatrice, mondana, del tutto aliena dalla mentalità popolare – sarebbero inevitabilmente andate in declino al seguito della distruzione del Tempio, lasciando al partito avversario dei farisei, ben radicato anche nei principali centri della diaspora, e soprattutto al giudaismo rabbinico che sarebbe stato l'erede e il continuatore della tradizione farisaica, il compito di definire gli sviluppi ulteriori della religione istituzionale dei giudei e dunque anche i rapporti con il cristianesimo.

A distaccarsi dal contesto politico e religioso che si andava consolidando a Gerusalemme intorno II secolo a.C. non furono soltanto i farisei ma anche, e in modo ancora più netto, al punto da costituire una setta isolata, un gruppo di osservanti animati da un forte ascetismo e legalismo, e avversi, per l'appunto, alla classe sacerdotale gerosolimitana che sosteneva i nuovi padroni e che appariva, anche per questo, troppo contaminata. Alla storia di questi settari, così come viene ricostruita nel Documento di Damasco, si fa risalire l'origine dell'essenismo, un movimento con migliaia di adepti sparsi in diverse città della Giudea. Gli esseni avevano ed eseguivano esclusivamente delle proprie pratiche di purificazione, le uniche che ritenessero davvero efficaci, e poiché consideravano tutti gli altri giudei contaminati, evitavano qualsiasi contatto fisico con loro. «Nelle proprie comunità riproducevano in piccolo la comunità giudaica ideale, con esseni sacerdoti e altri laici, ciascuno con funzioni precise nella struttura comunitaria [...] Tutti, però, si sentivano investiti di un'autorità quasi sacerdotale e, soprattutto, militare, in quanto esercizio di Dio, pronto a combattere la battaglia escatologica contro le forze delle tenebre»⁶³.

È ormai accertato che la comunità legata alle rovine e ai Rotoli di Qumran (o Rotoli del Mar Morto) fosse composta da esseni. Per essere più precisi: l'esplorazione archeologica del sito di Qumran ha potuto attestare che le date di insediamento (seconda metà del II secolo a.C.) e di abbandono del sito (68 d.C.) da parte della comunità dei Qumraniti coincidono con la datazione delle vicende storiche degli esseni riportate nel Documento di Damasco. Inoltre, tra i manoscritti rinvenuti – 800 rotoli scoperti casualmente tra il 1947 e il 1956 – i testi identificati come scritti specifici dei Qumraniti presentano chiari rapporti con il Documento esseno.

Una vita simile a quella dei Qumraniti fu condotta dai «terapeuti d'Egitto», sulla cui presenza in Egitto ci informa Filone alessandrino. Questi giudei abitavano fuori dalle città, in conventi sia maschili che femminili, si astenevano dall'uso di vino e carne e conducevano una vita contemplativa. Secondo alcuni studiosi, inoltre, predicavano la necessità di un battesimo di purificazione per prepararsi all'avvento del regno celeste; un motivo, quello del battesimo di espiazione, centrale anche nella predicazione di Giovanni (detto per l'appunto) il Battista e dei vari gruppi situati intorno al Giordano che si affidavano al suo insegnamento.

⁶³ G. Filoramo, E. Lupieri, D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L'antichità*, cit., E. Lupieri, p. 34.

Tra i giudei vi furono anche singoli personaggi che vissero un radicale isolamento dal mondo, vedendovi l'unica possibile forma d'osservanza e di salvezza in un'esistenza in cui tutti, ebrei e pagani insieme, sembravano a loro impuri.

Almeno fino al primo secolo dell'era cristiana il giudaismo è una dimensione spirituale/religiosa e pratica/etica sfaccettata, varia, magmatica; sotto il profilo dogmatico e dottrinario esso appare ancora molto semplice o immaturo. I diversi gruppi che abbiamo ricordato danno voce a credenze e forme di spiritualità diverse, hanno anche caratteristiche sociali, politiche, comunitarie differenti, ma non costituiscono ancora delle scuole di pensiero impegnate a elaborare una determinata teologia con i suoi dogmi e le sue verità. Anche per questo, mentre si conviene sul fatto che il giudaismo del Secondo Tempio presenta un carattere settario perché si articola in comunità di credenti più o meno isolate dal contesto culturale, politico, religioso predominante, si è invece più cauti nel parlare di sette, nel senso di movimenti ereticali portatori di un'ideologia sovversiva che svolta dal credo dominante e ufficialmente riconosciuto. Considerando inoltre che il sinedrio opera come una corte di giustizia, impegnata a interpretare la legge e gestire la sua applicazione, e non come un concilio che punta a definire le questioni dottrinarie, si comprende facilmente perché nel giudaismo si è visto innanzitutto una ortoprassi – una prassi morale e rituale da osservare fedelmente in vista della salvezza che essa dovrebbe assicurare – prima che una dottrina ben ponderata, definita e istituzionalmente riconosciuta da apprendere e tramandare, cioè un'ortodossia⁶⁴.

Anche il giudaismo normativo del Secondo Tempio, comunque, offre la materia prima da cui viene successivamente elaborata una dottrina istituzionale sempre più estesa, che raccoglie i risultati delle discussioni condotte dai maestri della Legge e tramandate anche per iscritto nella *Mishnà* e nel *Talmud*. Da questi maestri, in ebraico *rabbi*, che per l'appunto si dedicano all'interpretazione della Legge ricavandone nuove norme non solo pratiche ma anche teoriche, prende vita il rabbinismo, la forma religiosa erede della guida e degli interessi dei farisei (soprattutto del partito farisaico di Gerusalemme).

Naturalmente, l'emersione del rabbinismo si spiega in rapporto alla storia dei giudei tra il I e il II secolo d.C., scossa da eventi che furono tra i più drammatici e cruciali per la vita dell'ebraismo. Anche la Palestina fu occupata dai romani e il suo governo venne affidato ai legati imperiali (col titolo di prefetti e procuratori) che ebbero quindi il compito di accordare le tradizioni, i culti, le istanze, gli assetti delle comunità ebraiche con i costumi, le istituzioni e gli obiettivi dell'impero, facendo leva sull'ausilio delle autorità locali più attente e interessate a collaborare. Tra la popolazione crebbe nuovamente una forte avversione nei confronti del potere straniero e degli stessi giudei moderati e collaborazionisti. L'ostilità era dovuta a motivi diversi (come la pressione fiscale e la generale politica di sfruttamento esercitate dai romani), ma la motivazione ufficiale, che serviva a giustificare i risvolti più violenti della protesta, era sempre di tipo religioso: ogni pretesa regale doveva poggiare sul beneplacito di Dio, perciò soltanto il sovrano unto, eletto e inviato da Dio poteva esercitare legittimamente il suo potere; peraltro, la "semplice" impossibilità, per i gentili, di adottare e garantire l'esercizio di una religione assai distante se non del tutto aliena dalla propria esasperava i timori degli osservanti e feriva la loro sensibilità.

Secondo il racconto di Giuseppe Flavio (la fonte principale sugli eventi di questi anni), la situazione politica divenne insostenibile sotto gli ultimi procuratori inviati dall'imperatore Nerone, che sarebbero stati del tutto incapaci o corrotti. Gruppi disparati di giudei (dagli esponenti dell'aristocrazia sacerdotale ai diseredati della base popolare) percorsero il territorio della Giudea organizzati in bande armate e con le loro insurrezioni

⁶⁴ Cfr. M. Simon e A. Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique. D'Antiochus Epiphane a Constantin*, Paris 1998.

spinsero alla rivolta anche le altre comunità della Palestina e della diaspora. A Gerusalemme, nel 66 d.C., gli insorti costrinsero i soldati romani alla fuga, occuparono il tempio e sospesero i sacrifici in onore dell'imperatore – atto che equivalse a una dichiarazione di indipendenza –, quindi assunsero il controllo della città e procedettero a eliminare i collaborazionisti.

La reazione dei romani fu devastante: saccheggiarono le città ribelli, massacrarono gli abitanti o li vendettero come schiavi; le città palestinesi, nel giro di qualche anno, tornarono sotto il controllo straniero. Infine, nel 70, Tito stroncò la resistenza degli ultimi insorti giudei rinchiusi a Gerusalemme; il tempio e l'intera città furono distrutte. La soppressione del sinedrio e l'interruzione del culto, in una Gerusalemme ormai abbandonata, segnò la fine della classe dirigente gerosolimitana, nonché della religione essenzialmente templare dei giudei. Le città rase al suolo furono ricostruite e ripopolate soprattutto dai pagani; con una politica di forza si ristabilì in Palestina una situazione di pace.

Ma il malcontento dei giudei non era del tutto placato ed esplose altre volte sotto Traiano e sotto Adriano. L'ultima rivolta, la più terribile e drammatica, fu la risposta a un'ulteriore manovra di Adriano che esasperò gli osservanti giudei: prima il divieto della circoncisione in tutto il territorio dell'impero, poi la decisione di costruire una città pagana, Elia Capitolina, nel luogo in cui era sorta Gerusalemme. I romani impiegarono quasi quattro anni (132-135) per domare e spegnere la rivolta; crollarono centinaia di città, villaggi e fortezze; centinaia di migliaia di ebrei morirono in battaglia. Infine venne effettivamente eretto un tempio a Giove sulle macerie del tempio dedicato a Jahwè, «quanto restava di Gerusalemme fu spianato e si procedette alla costruzione di Elia Capitolina, con lo statuto di colonia romana. [...] Gerusalemme e la Giudea cessarono di essere giudaiche e l'eventuale presenza in esse di Ebrei fu sporadica e poco significativa per alcuni secoli»⁶⁵.

Tra i principali risvolti storico-culturali di questi eventi drammatici ne prendiamo velocemente in considerazione due: il primo, di breve durata, è la ricca produzione tra il 70 e il 135 di testi apocalittici, sia giudei che cristiani; il secondo, che sarebbe durato tanto quanto il giudaismo, intrecciandosi al suo sviluppo storico e identitario, è il già ricordato rabinismo.

Per quanto riguarda la produzione letteraria apocalittica, l'ultima fioritura risponde alle inquietudini profonde dei credenti che assistono alle devastazioni dei luoghi sacri e ai massacri dei connazionali e cercano di capire perché Dio abbia lasciato che accadesse tutto ciò. In generale, nel male accaduto si vede l'inevitabile punizione inflitta da Dio per i peccati di Israele. Varia però la concezione del peccato e della salvezza: nei testi giudaici il peccato causato da un'osservanza insufficiente e dall'idolatria, inoltre la punizione è transitoria, il popolo dei giudei sarà perdonato e i loro luoghi sacri saranno riedificati; nei testi cristiani, invece, il peccato commesso è non aver riconosciuto il Figlio di Dio e averlo crocifisso, e poiché tale colpa è inestinguibile, i giudei non saranno salvati e del loro tempio non resterà nulla. È comunque condivisa da tutti gli autori l'attesa di una figura messianica inviata da Dio a capovolgere la drammatica situazione presente, cioè a segnare la fine, a datarne, con la propria rivelazione/apocalisse, gli ultimi tempi.

Delle numerose opere apocalittiche di questo periodo mi limito a un accenno al *Secondo Libro di Baruch*. Nel testo, ambientato nel tempo della distruzione babilonese, ricorre la visione tremenda di una nube che getta sulla terra ondate di luce o di tenebra. Come spiega l'autore, tale alternanza raffigura l'intera vicenda dell'umanità, che diventa luce o diventa tenebra a seconda che sappia o meno compiere la volontà di Dio. Un altro punto significativo riguarda la caduta di Gerusalemme, intesa come un avvenimento centrale e riepilogativo della storia di Israele, termine necessario in cui essa finisce, in cui deve

⁶⁵ G. Filoramo, E. Lupieri, D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L'antichità*, cit., E. Lupieri, p. 74.

oscurarsi e declinarsi per poter svoltare nel tempo della venuta del Messia. Una lettura simile testimonia chiaramente come vigessero ormai, negli anni più drammatici per l'antico Israele, condizioni psicologiche ed esistenziali pronte a ricevere l'annuncio dell'ebreo Gesù.

Più in generale, la simbologia del *Secondo Libro di Baruch* esemplifica bene lo sviluppo di una coscienza fortemente critica interna al giudaismo, o in altre parole, di un giudaismo autocritico, intenzionato a emendare se stesso, a recidere il proprio errore per aprirsi ad altro, per rendere possibile l'avvento di un'epoca di salvezza. Si tratta, in effetti, di un'altra deviazione del pensiero religioso giudaico – dopo quella più antica della prima letteratura apocalittica enochica – dalla sua stessa corrente ideologica dominante. È in tale deviazione, è in tale scarto, che attecchisce il cristianesimo, in particolare il nucleo anti-giudaico, in un certo senso irreligioso (nei confronti della tradizione religiosa giudaica) della rivelazione cristiana, della sua pretesa di verità assoluta. Tuttavia, il cristianesimo non proverà a respingere la propria matrice giudaica, bensì tenterà di riconfigurarla e reinterpretarla affinché il suo posizionamento in essa appaia necessario e pienamente giustificato.

Saranno i rabbini a porre un freno alla ricca produzione apocalittica, censurando quei testi che per le loro idee messianiche possono non soltanto provocare la contrarietà dei romani ma anche fornire al cristianesimo nascente il materiale ideologico di cui esso ha bisogno per affermarsi.

A proposito del rabbinismo aggiungo soltanto qualche informazione basilare: nacque dall'iniziativa di alcuni saggi di tradizione farisaica, che nel 70 riuscirono a sfuggire all'assedio di Gerusalemme e a ottenere dai romani l'autorizzazione a stabilirsi a Iavne, dove fondarono la prima accademia rabbinica. Il fine dell'accademia era adattare il giudaismo a delle condizioni d'esistenza ormai stravolte, poiché non esistevano più né un tempio né un rito templare e una classe sociale impegnata nella gestione del tempio: era crollata la principale struttura di riferimento, l'impianto che dava visibilità, concretezza, senso di accentramento e unità all'osservanza giudaica. Serviva dunque elaborare una nuova interpretazione della Legge, che sapesse ricavare da essa nuove prassi rituali alternative a quelle templari, o comunque valide anche se eseguite al di fuori del tempio. Al fondo di questa svolta interpretativa vi sono idee innovative alle quali si deve la stessa sopravvivenza del giudaismo: ad esempio, l'idea che le buone azioni possano sostituire i sacrifici nella loro funzione salvifica e in generale che sia possibile vivere l'osservanza e il culto in forme più spirituali. Questa concezione aveva già in precedenza contrapposto i farisei ai sadducei, e quando il sacerdozio, in assenza del culto, apparve superfluo, i rabbini trassero da essa le conclusioni più radicali. In sintesi, i maestri di Iavne portarono a compimento certe istanze di rinnovamento già coltivate dai giudei, separando definitivamente l'osservanza da Gerusalemme e dal suo tempio.

All'accademia di Iavne si deve anche la definizione finale del canone dei testi sacri della Bibbia. Non a caso si giunse a tale definizione e chiusura dell'identità letteraria dei giudei quando divenne essenziale, per loro, ritrovare il proprio radicamento e consolidare la propria specifica fisionomia. A questa stessa esigenza rispose anche la decisione di realizzare una nuova traduzione in greco della Bibbia, giacché la prima versione in greco, nota come «La Settanta» o «dei Settanta», non rifletteva adeguatamente la fisionomia del giudaismo più recente. Il limite principale della Settanta, secondo i rabbini, consisteva nell'interpretare numerosi passi biblici in chiave messianica, dunque nel convalidare, indirettamente, la lettura cristiana della Bibbia, e nel promuovere idee che apparivano, soprattutto dopo il 70, pericolose, in grado di minare una nuova condizione di raggiunta stabilizzazione sociale, politica, culturale del giudaismo. La maggior parte dei rabbini credeva infatti che fosse meglio «dimenticare quei sogni di gloria passata e di speranza futura che erano stati in fin dei conti una delle cause della sciagurata ribellione»⁶⁶. Venne

⁶⁶ Ivi, E. Lupieri, p. 82.

quindi affidato a un discepolo dell'Accademia il compito di realizzare una nuova traduzione, che accogliendo le indicazioni dei rabbini seguisse più da vicino il testo originale.

Il rabinismo, dunque, definì i suoi obiettivi anche in risposta al diffondersi della nuova visione del regno, della Legge e di Dio alla quale Gesù, presentandosi come l'ultimo profeta messianico e carismatico, come l'unico Cristo e Figlio di Dio, natura non solo umana ma anche spirituale e divina, chiamava innanzitutto gli stessi giudei a convertirsi. Ma per le autorità giudaiche tale visione era blasfema, sovversiva, falsa, mistificatrice, errata rispetto ai principi della tradizione mosaica e templare. I rabbini, infatti, operarono per affermare l'autentica identità dei giudei contro quella professata, pretesa, contesa dai primi giudeocristiani. Anche per questo, oltre a fissare le corrette formule di preghiere e benedizione, introdussero la maledizione contro i *minim*, termine che letteralmente significa «varianti» e si riferisce quindi ai credenti spuri, non riconducibili al gruppo maggioritario degli ebrei ortodossi. *Minim* sono anche i seguaci di Gesù Cristo, a loro volta impegnati, negli stessi anni, a far luce su ciò che li distingue dalla comunità che ha messo in croce Gesù Cristo.

L'opera dei rabbini fu talmente profonda ed estesa che nei secoli successivi alle rivolte antiromane il rabinismo finì per coincidere con l'assetto principale e istituzionale del giudaismo: divenne il giudaismo *tout court*. Naturalmente, i rabbini riuscirono a conseguire un risultato così positivo grazie soprattutto al fatto che trovarono un accordo con i romani, o meglio, definirono una situazione di compromesso, nella quale si potesse convivere gli uni con gli altri. Costretti a chiudere l'accademia di Iavne, ne aprirono un'altra in Galilea alla quale diedero orientamento palesemente filoromano; mentre i romani, da parte loro, riconobbero al capo dell'accademia la qualifica onorevole di patriarca dei giudei. In generale, pur provvedendo in vario modo a degiudaizzare la Palestina, le autorità romane non seguirono una politica di persecuzione antiggiudaica, tant'è che revocarono il divieto della circoncisione accogliendo così la pratica fondativa della stessa identità ebraica.

È soprattutto nei luoghi della diaspora che si realizzò una pacifica convivenza tra ebrei e gentili. Nella città greche e romane furono infatti molto più assidui gli scambi tra la cultura ellenica e quella ebraica. Qui i giudei apparvero sia più aperti al pensiero greco, più interessati ad assimilarne i caratteri essenziali, sia più liberi e sicuri nell'esercizio del proprio culto. Infatti, la loro maggiore autonomia dai partiti gerosolimitani più influenti – autonomia che si riflette nella mancata partecipazione alle insurrezioni dei giudei palestinesi, ma anche nell'istituzione e nella frequentazione quotidiana delle sinagoghe (termine greco che vuol dire “assemblea”, “riunione”, a cui i cristiani preferiranno significativamente il sinonimo *ekklesia*, da cui deriva il termine «chiesa») – fugò il rischio, per questi ebrei di diversa lingua e cultura, di un eventuale scontro con i romani, oltre ad assicurargli un certo numero di proseliti e a contenere la diffusione del rabinismo – che infine avrebbe comunque esteso il suo controllo anche sulle attività sinagogali.

Una testimonianza chiarissima della maggiore fluidità degli scambi tra giudaismo ed ellenismo e di un qualche amalgama tra queste due culture nei luoghi della diaspora, in particolare nelle comunità più dinamiche e cosmopolite di Egitto e Mesopotamia, è la traduzione in greco della Bibbia ebraica denominata *Versione dei Settanta* o *La Settanta*, risalente al III secolo a.C. In anni più recenti invece, un esempio eloquente è invece l'opera di un intellettuale e politico eminente, Filone Alessandrino, noto anche come Filone l'Ebreo (20 a.C. circa - 45 d.C. circa). Il lavoro di Filone, peraltro, riflette un primo tentativo di approfondimento teologico della dottrina delle sacre scritture, che all'epoca – come si è detto – era per lo più vissuta nella sua valenza pratica e normativa.

Grazie alla sua conoscenza del pensiero greco, in particolare del platonismo, Filone elabora una teologia giudaica filosofeggiante, che può perciò suscitare l'interesse anche

dei greci. Più specificatamente, egli prova a conciliare platonicamente la trascendenza di Dio e la sua dimensione immanente speculando sui diversi aspetti della divinità (la Ragione, la Parola, il Figlio) secondo categorie che rimandano a testi medio- e neoplatonici.

L'originalità del lavoro di Filone, comunque, consiste nell'aver sviluppato un'analisi allegorica della Bibbia, adottando le tecniche interpretative già elaborate dai commentatori alessandrini per interpretare le opere di Omero ed Esiodo e risolverne certe irregolarità o incoerenze di pensiero. In questo modo il testo biblico «cessa di essere espressione di una barbarie inusitata per gli elleni, e diventa una specie di manuale di etica di filosofia»⁶⁷. L'analisi di Filone suggerisce come tutto (inclusa persino la circoncisione) possa avere un significato allegorico e come sia necessario cogliere proprio questo significato spirituale della Scrittura giudaica, oltre quello letterale, per comprendere veramente il suo testo. Questa constatazione induce a una riflessione ancora più generale e determinante: per garantirsi un destino di salvezza non basta un'osservanza scrupolosa del dettato della Legge, ossia un'adesione puramente formale, ma occorre anche un'intellezione del suo senso più profondo e riposto, cioè una partecipazione spirituale.

L'apertura della teologia giudaica alla concettualità del pensiero greco, cioè a un pensiero olistico, rivolto a ciò che può essere vero sempre, ovunque e per chiunque, e il riconoscimento della carenza di senso presente nella pratica dell'osservanza, quindi l'opera di reinterpretazione biblica resa necessaria da quel riconoscimento, furono i principali risultati di Filone che suscitavano l'interesse dei primi cristiani, che ebbero cura, infatti, di conservare le sue opere e proseguirne la tradizione, anche attribuendogli alcune delle proprie produzioni.

Un interesse simile è facilmente comprensibile: come il giudaismo alessandrino, anche la nuova religione cristiana mirava a estendere la validità dei propri insegnamenti, quindi ad accreditarsi tra le genti del mondo greco-romano. Ma essa mirava pure ad affermarsi come l'unica rivelazione in grado di integrare, illuminare, completare e rende effettivamente divina e salvifica, con la propria originalità, la dottrina giudaica; vale a dire, puntava a rendersi assolutamente necessaria per ogni credente.

Per comprendere a grandi linee il contesto storico e culturale in cui nacque il cristianesimo ci siamo soffermati finora sul giudaismo: sulla sua ideologia vincente e pervasiva (l'ideologia del Patto contro l'ideologia della Promessa); sulla sua tradizione normativa, culturale, sacrale rappresentata e controllata dall'aristocrazia sacerdotale (prima dai sadociti, poi dai sadducei) e sulle visioni controcorrenti che reagiscono a essa (lo scisma dei samaritani, la produzione letteraria apocalittica); sui gruppi più o meno distanti dal giudaismo ufficiale del quale, comunque, condividono idee essenziali (sadducei, farisei, qumraniti, esseni, terapeuti d'Egitto); sulle reazioni culturali alla drammaticità di eventi che sembrano spazzar via l'identità giudaica (l'apocalittica del I secolo, l'accademia di Iavne); su certi aspetti del processo di formazione della teologia giudaica (l'ermeneutica prassica, il rabbينismo, l'ermeneutica speculativa e allegorica di Filone). In questo contesto abbiamo già visto, ma solo per accenni, anche la presenza del cristianesimo. Adesso ci soffermeremo più attentamente su di essa, anche per ricavarne spunti e indicazioni che portano verso le questioni gnostiche.

Tra il giudizio catastrofico di chi crede che tutto ormai, compreso anche il mondo giudaico, sia da condannare perché contaminato e destinato alla rovina, e la soluzione radicale di chi abbandona il giudaismo per cercare nel mondo esterno a esso la salvezza, sta la via mediana percorsa da chi prova a riformare il giudaismo dall'interno, ma in maniera così incisiva che la sua azione risulta essere sovversiva e rivoluzionaria più che

⁶⁷ Ivi, E. Lupieri, p. 45.

innovativa e rinforzante. Questa fu la via percorsa da Giovanni il Battista e Gesù di Nazareth, due predicatori giudei affini tra loro proprio per il comportamento e le idee che mostrarono nei confronti della tradizione, e che proprio per il loro operato, così pericolosamente diverso, alieno dalla mentalità/religiosità giudaica dominante, vennero giustiziati dalle autorità politiche.

Giovanni fu detto il Battista giacché la sua predicazione riguardava principalmente la necessità del battesimo. Dalle notizie disponibili sulla sua vita sembra si fosse consolidata, nelle comunità che lo conobbero, l'idea che il suo battesimo rimettesse gli uomini dai peccati. Ma l'aspetto più peculiare del battesimo di Giovanni è che a differenza delle altre forme di purificazione giudaiche esso avveniva una volta sola, cioè aveva un effetto definitivo e irripetibile; inoltre poteva essere eseguito in un fiume, lontano dal tempio di Gerusalemme e dalla supervisione sacerdotale, senza che occorresse del denaro per comprare le offerte vendute dai sacerdoti e che bisognasse compiere pratiche espiatorie per poter entrare in quel luogo sacro. Tutto ciò «non comportava soltanto una “democratizzazione” della salvezza, giacché era alla portata di chiunque [...], ma anche rendeva superflui e inutili i sacrifici, i sacerdoti, l'esistenza stessa del tempio»⁶⁸. E che tutto ciò fosse inutile rappresentava certamente un'idea eversiva del sistema giudaico tradizionale e ufficiale.

Dalle fonti su Giovanni si può desumere inoltre che la sua predicazione promuovesse, anche se implicitamente, una seconda idea altrettanto pericolosa come la precedente per la stabilità dell'osservanza: che sia puro tutto ciò che proviene da Dio (come l'acqua del Giordano, il miele o i peli di cammello), anche se viene a contatto con giudei contaminati. Sebbene il Battista operasse sempre nel rispetto dell'osservanza è chiaro che «una tale idea è il presupposto del superamento dell'osservanza stessa. Giacché tutto proviene da Dio, nulla è impuro: questa è la via che sarà percorsa dei primi cristiani, per porsi al di fuori dell'osservanza».

Se insieme a questi aspetti potenzialmente sovversivi si considera anche il fatto che Giovanni avrebbe predicato l'apocalisse e il giudizio imminente di Dio, risulta ancora più chiaro per quali ragioni le autorità giudaiche non potessero accettare in alcun modo il suo messaggio – e sono ragioni molto più significative di quella per cui, secondo il vangelo, fu imprigionato e decapitato: il fatto che contestasse pubblicamente la condotta morale di Erode Antipa.

Giovanni Battista avrebbe inoltre annunciato la venuta di una figura dalle sembianze divine, nella quale i cristiani avrebbero rivisto Gesù Cristo. Ma in lui i primi cristiani videro non solo un profeta della venuta di Cristo, ma anche un precursore della via che poi sarebbe stata segnata da Gesù. Invece «non sembra essere esistito, da parte di Giovanni Battista, un chiaro riconoscimento di Gesù come proprio successore»⁶⁹; probabilmente è per questo che alcune comunità di battisti (di cui dà notizia la letteratura pseudoclementina) vollero rimanere autonome dalle comunità dei cristiani giudaizzanti e presentarsi come una realtà religiosa alternativa alle altre. In ogni caso, nella predicazione di Giovanni vi furono sicuramente degli aspetti che consentirono ai cristiani di riconoscere in lui un precursore di Gesù Cristo. Il senso generale di questi aspetti che suscitavano l'interesse dei cristiani doveva essere il seguente: mostrare l'insufficienza dell'osservanza e rompere i confini identitari del giudaismo, per rifondare questa stessa realtà etnico-religiosa su altri principi spirituali, su un altro collante comunitario, su un'altra visione escatologica.

Dal Nuovo Testamento – la fonte più eloquente e completa sulla vita di Gesù di Nazareth – sappiamo che Gesù, come Giovanni Battista, non agì contro l'osservanza, non negò la sua utilità e il suo senso, ma tuttavia contestò le varie norme introdotte dall'osservanza

⁶⁸ Ivi, E. Lupieri, p. 51, così come la citazione successive.

⁶⁹ Ivi, E. Lupieri, p. 53.

farisaica oltre il dettato del testo biblico, e soprattutto espose in tutt'altra prospettiva le questioni centrali che rendono indispensabile il rispetto della Legge: le questioni della contaminazione e dell'impurità. È chiaro infatti – a prescindere da se e quanto possano essere accertati gli eventi miracolosi narrati dagli evangelisti – che il significato dei miracoli di Gesù sia mostrare come la natura divina di Gesù, ovvero lo Spirito che essa possiede ed emana, non possa essere contaminato da nulla e da nessuno; al contrario, chi o cosa appare contaminato dal male, o meglio, dalle innumerevoli sembianze del Male (il degrado fisico e morale, la malattia, la sofferenza, la morte), accogliendo lo spirito di Cristo sarà guarito. L'insegnamento essenziale trasmesso ai credenti – il fine del quale è sempre la salvezza personale e la salvezza della comunità religiosa – dunque non è di evitare ogni forma di contaminazione e praticare riti di purificazione, ma è di compiere il bene dell'altro seguendo fedelmente l'esempio archetipico di Gesù Cristo, nella cui rivelazione, storia, opera e dottrina si esprime e realizza definitivamente la volontà di Dio. La garanzia della salvezza viene dalla pratica del perdono e dalla carità, non dall'osservanza indefessa della Legge. Legge (e giudaismo) a cui comunque resta, come spiegherà Paolo nelle sue lettere, da un lato la funzione fondamentale d'essere stata storicamente il primo termine di confronto per la comprensione di se stessi, della propria natura limitata, insignificante, perduta e dannata, se non vi fosse da sempre il Dio biblico che la elegge alla possibilità del riscatto e della salvezza; d'altro lato, il compito di giustificare la storia di Cristo, di rappresentare la necessità del suo intervento, d'essere per l'azione cristologica il terreno in cui essa si esercita e in cui rivela il proprio senso assolutamente determinate. Dio manda il proprio Figlio tra gli uomini proprio perché quanto è accaduto prima della sua epifania è tempo, è storia, è senso che necessita d'essere completato e illuminato da tale avvento.

Come si è detto, per conseguire la salvezza occorre aderire completamente all'esempio di Gesù Cristo: serve non soltanto conoscere la sua dottrina, praticare e divulgare i suoi valori, assimilare le sue idee; ma anche, innanzitutto, affidarsi anima e corpo a lui, vivificare e dar senso alla propria individualità con lo spirito della fede in lui, compiere qualsiasi cosa avendo fede nella sua manifestazione, natura e rivelazione. Fede nella sua apocalisse: nel destino universale che in Gesù Cristo si rivela, compie e definisce. Fede nel fatto che egli esiste come uomo soggiogato al ciclo della generazione e corruzione carnale, e come dio incontaminabile, perfetto e onnipotente che annienta il peccato, la sofferenza, la morte, le tenebre, il Male. Fede nell'esclusività del suo ruolo e del suo carisma, giacché si presenta come l'unico Messia e Profeta inviato da Dio a illuminare definitivamente il senso della creazione, della storia e degli umani, a rendere autentico tutto ciò che è già stato e che sarà. Fede nel suo annuncio escatologico: che vi sarà un altro Regno per la comunità dei credenti in Gesù Cristo, perché Dio Padre chiama a sé, chiama alla beatitudine del Regno celeste, chi si converte alla fede nel Cristo, suo Figlio. Fede nella misericordia di Dio, nel fatto che Dio dispone l'epifania del Figlio, la sua incarnazione, predicazione, morte e risurrezione affinché gli uomini abbiano tramite il Figlio la possibilità di salvarsi. Fede nella promessa misericordiosa di Dio: la promessa, per l'appunto, di disporre per gli uomini la via della salvezza mandando suo Figlio tra loro. Infatti, «Come in tutte le posizioni antiesdrine, assistiamo in Gesù a una ripresa della teologia della promessa, cioè alla sottolineatura del fatto che Dio terrà comunque fede alle sue promesse, perdonando i peccati di Israele, per il quale non vi sarebbe possibilità di salvezza se Dio si attenesse al rispetto della legge, nei termini dell'alleanza»⁷⁰.

Affidarsi all'insegnamento di Gesù Cristo vuol dire anche credere che egli, se è Figlio di Dio e partecipa della natura del Padre, allora è personificazione e manifestazione dello stesso Dio: è l'«Io sono», «che è il Nome stesso di Dio di *Esodo* 3,14, che nel IV vangelo

⁷⁰ Ivi, E. Lupieri, pp. 60-61.

continuamente Gesù riferisce a sé»⁷¹. Le indicazioni del quarto evangelista sull'unione del Figlio al Padre, su Cristo sussistente con/in Dio come suo proprio Logos prima e dopo qualsiasi fenomeno cosmico, o in altre parole, su Dio Padre «che ha presso di sé, nella sua eterna intimità, un Figlio che è dio, l'eterno "Io Sono" (l'assoluto Nome rivelativo di Dio), rivelato nella carne/nell'uomo Gesù»⁷², mostrano quale comprensione teologico-ontologica si possa avere del predicatore ebreo che ha fondato il cristianesimo: egli si presenta non solo come Re davidico, Messia, Profeta, Cristo/Unto dal Signore, ma anche come Figlio di Dio e Dio stesso in terra. Un fatto, questo, che dal punto di vista del giudaismo tradizionale appare una bestemmia, una menzogna sacrilega, una follia.

Tale epifania divina in carne e ossa, inoltre, inaugura l'inizio storico della comunità alla quale si rivolge: la comunità fondata sulla fratellanza spirituale; sulla fede cristiana a cui si è chiamati per essere salvati; sull'amore e il perdono reciproco tra gli uomini da modellare sull'amore e la grazia ideali di Dio. Si tratta di una comunità religiosa il cui principio di partecipazione, raccordo e identificazione non è più l'osservanza di un'ortoprassia tradizionale, la cui piena validità, peraltro, dipende dal fatto di appartenere o meno a un certo gruppo etnico-religioso.

Un'elettività a partecipare del Regno di Dio che dipende esclusivamente dalla fede in Gesù Cristo – quindi possibile anche per i gentili –; un annuncio apocalittico divulgato come consegna che può essere compiuta esclusivamente da Gesù Cristo, l'unico profeta che abbia una tale intimità con Dio da potersi dire identico a Lui; una nuova rivelazione religiosa posta come verità da sempre attesa, necessaria, assoluta, ultimativa nella storia non soltanto degli ebrei ma dell'umanità come tale, e senza la quale, perciò, non c'è salvezza; tutto ciò, dunque, che caratterizzava il cristianesimo nascente dava a esso una fisionomia estranea a quella della tradizione giudaica da cui proveniva. Così estranea che le autorità giudaiche consegnarono il suo fondatore al prefetto romano, accusandolo di blasfemia e ottenendo la sua condanna a morte; tanto estranea da far sì che il popolo degli ebrei si separasse dalle comunità in cui il messaggio cristiano si andava diffondendo e nelle quali si raccoglievano anche fedeli non ebrei.

Discordanze e scissioni tra i seguaci di Gesù Cristo riflettevano lo sviluppo e il consolidamento di identità religiose distinte ma provenienti da un contesto storico-culturale originariamente unitario e condiviso. Come si è detto, la nuova dottrina cristiana sorgeva dal terreno del giudaismo ed era innanzitutto ai giudei che rivolgeva i suoi contenuti rivoluzionari. I suoi primi seguaci erano tutti ebrei e poiché nel I secolo vi erano modi diversi di praticare l'ebraismo essi formavano gruppi di giudeocristiani diversi tra loro. I giudei ellenizzati, ad esempio, avrebbero accolto e assimilato il vangelo cristiano in forme differenti da quelle in cui lo avrebbero appreso i giudei di lingua e costumi ebraici.

Pur nella varietà dei caratteri, delle usanze, delle visioni ideologiche tra i giudei, il nuovo vangelo incontrò un consenso generale e si diffuse in tutte le città del Mediterraneo orientale nelle quali vi erano comunità giudaiche, raggiungendo così un'ampia estensione geografica. Esso apparve una via esistenziale praticabile, non solo perché chiamava i fedeli a ripercorrere un sentiero già fondato, antico, familiare, quotidiano e pubblico, ma anche perché consentiva una certa flessibilità. La dottrina gesuana infatti non aveva, almeno all'inizio, una posizione unica e inequivocabile sul valore da dare ai capisaldi del giudaismo (il culto e l'osservanza), quindi i fedeli potevano agevolmente accordarla alle proprie credenze e tradizioni più antiche. Inoltre, si esprimeva in modo ambiguo sulla

⁷¹ G. Lettieri, «L'eresia originaria e le sue alterazioni. II. Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana», in *B@belonline. Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi. Spirito dell'utopia un secolo dopo*, a cura di A. Bruzzone, G. Carbone, E. Colagrossi, Nuova serie 2019, n. 5, Roma TrE-press, Università degli studi Roma Tre, pp. 339-378, p. 344.

⁷² Ivi, p. 341.

fondamentale questione della vera natura di Gesù Cristo, per questo – anche e soprattutto per questo – poteva avere e aveva proseliti ebrei: perché non era chiaro se e come essa, affermando l'esistenza di una relazione filiale assolutamente eccezionale e ineguagliabile di Gesù Cristo con Dio, sconfessasse il monoteismo ebraico. Non per forza, infatti, riferirsi a Gesù Cristo come «Figlio di Dio» o «Figlio dell'Uomo» o «Unto» significava considerarlo Dio allo stesso modo del Padre: questi appellativi potevano invece indicare la particolare predilezione del Padre per Gesù Cristo o alludere alla natura angelica del risorto. Pertanto, «in un'epoca ancora priva di definizioni teologiche e cristologiche chiare, i primi seguaci di Gesù potevano continuare ad essere Giudei. Le differenziazioni tra i fedeli si acuirono e problemi seri incominciarono a sorgere quando furono accolti i primi i pagani, senza imporre loro di divenire ebrei, cioè di circoncidersi»⁷³.

La diffusione del cristianesimo tra i pagani rifletteva l'obiettivo generale di una religione che manteneva, sì, le sue radici nel terreno del giudaismo, ma con l'intenzione sempre più chiara ed esigente di superare i confini etnico-politici di questo territorio e farne la dimora di chiunque avesse fede in Gesù Cristo. Ma ovviamente essa rispondeva anche a eventi precisi: la politica di degiudaizzazione avviata dall'imperatore Adriano dopo la tenace insurrezione antiromana dei giudei (132-135 d.C.) – ad esempio aver vietato a chi fosse circonciso, quindi sia ai giudei che ai giudeocristiani, di risiedere a Gerusalemme – e al progressivo svilupparsi di un progetto missionario, dal carattere visionario e potenzialmente grandioso, quale fu la predicazione di Paolo di Tarso, documentata (anche) dallo stesso Paolo nelle sue *Lettere*, che sono gli scritti cristiani più antichi e riguardano il periodo compreso tra la fine degli anni quaranta (*ITes*) e la metà degli anni cinquanta (*Rom*). Poiché nelle *Lettere*, oltre alle indicazioni normative per la gestione della vita quotidiana nelle comunità dell'itinerario paolino, oltre cioè ai motivi pratici e contingenti per cui furono scritte, troviamo le prime definizioni concettuali di una teologia cristiana, ovvero il senso teoretico, esistenziale e religioso dell'incarnazione, della morte e della risurrezione di Gesù Cristo, proviamo adesso, all'interno di questa mappa storico-concettuale del cristianesimo, a spiegare brevemente l'importanza della figura di Paolo. Della vita di Paolo (documentata principalmente dagli *Atti degli Apostoli* e dalle sue *Lettere*, e poi da alcune notizie sporadiche dei Padri della Chiesa e dagli apocrifi a lui attribuiti) rileviamo soltanto alcuni dati significativi. Paolo era ebreo, di genitori entrambi ebrei di osservanza farisaica, appartenenti alla tribù di Beniamino, la stessa di Saul, il primo re degli ebrei vissuto nell'XI secolo a.C., da cui Paolo prese il suo nome ebraico, appunto Saulo (nell'originale greco degli *Atti*, Σαούλ o Σαῦλος), che in base all'etimologia significa “colui che è stato chiesto (a Dio)”, “colui per il quale si è pregato”⁷⁴. Il nome Paolo (l'unico nome che ricorre nelle *Lettere* e quello più usato negli *Atti*) viene invece dal latino *Paulus* (nell'originale greco Παῦλος) e significa “piccolo”, non è quindi correlato semanticamente con il nome ebraico e la questione della sua derivazione ha suscitato diverse ipotesi tra gli studiosi: secondo la più accreditata, era in uso tra gli ebrei dell'impero romano adottare un secondo nome greco-latino, che poteva essere scelto per semplice assonanza con il nome originale⁷⁵.

Da ebreo coevo di Gesù, che tuttavia egli non conobbe direttamente, Paolo, come molti suoi connazionali, perseguì tenacemente i primi cristiani, fino al momento in cui, intorno alla metà degli anni trenta (secondo la datazione della *Bibbia di Gerusalemme*), la sua vita cambiò direzione, a causa della conversione avvenuta lungo la via di Damasco – l'episodio è tradizionalmente indicato come una conversione ma nelle lettere paoline è inteso più genericamente come fase di maturazione ed evoluzione interiore – quando

⁷³ G. Filoramo, E. Lupieri, D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L'antichità*, cit., E. Lupieri, p. 93.

⁷⁴ Cfr. F. Scerbo, *Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento*, Libreria Editrice Fiorentina, 2006.

⁷⁵ «Il nome romano di 'Paolo' [...] nasconde in realtà quello di 'Saulo', e può derivare [...] da un semplice scambio per assonanza con quello ebraico». R. Penna, voce «Paolo» in *Il Grande libro dei Santi* (3 voll.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, vol. III, p. 1569.

Paolo, in una visione luminosa, udì la chiamata del Signore e riconobbe che il proprio mandato era evangelizzare ebrei e gentili. Da allora Paolo esercitò la sua missione attraverso i territori dell'antica Arabia, Acacia e Asia Minore, pur subendo le persecuzioni di giudei o giudeocristiani contrari alla sua predicazione e timorosi del successo che essa riscuoteva. Paolo infatti, in qualità di cittadino romano, disponeva di una certa protezione da parte dei governi locali, e anche quando venne catturato e dichiarato prigioniero con l'accusa (mossa dai suoi avversari) di turbare l'ordine pubblico, nell'attesa continua delle sentenze di condanna (mai emesse, per mancanza di validi motivi) egli poté usufruire di una certa libertà vigilata e continuare il suo mandato, finché tra il 60 e il 61 non giunse, come prigioniero, a Roma. Fu mandato a Roma poiché si era appellato al giudizio dello stesso imperatore (infatti, essendo cittadino romano, era suo diritto farlo) e vi rimase per almeno due anni. Nelle fonti a disposizione la narrazione termina con l'arrivo di Paolo a Roma e con la prima prigionia (una sorta di custodia cautelare) in attesa di comparire di fronte a Cesare, perciò non è possibile ricostruire con certezza cosa accadde tra il 62 e il 66 (se fu liberato e continuò a predicare a Roma, o se intraprese un altro viaggio a est, o secondo altre ipotesi, a ovest della capitale); secondo la tradizione cristiana morì a Roma intorno al 67, come vittima delle persecuzioni avviate da Nerone, essendogli stata riservata, poiché era un romano, la pena più dignitosa (rispetto ad esempio alla crocifissione) della decapitazione. Suggestivamente possiamo dire che nel possesso dei due nomi, uno ebraico e l'altro latino, troviamo un riferimento ai diversi aspetti della vita di Paolo: ebreo ellenizzato e cittadino romano per nascita, fu essenzialmente un cristiano che riuscì a trarre dalla sua conoscenza e pratica dell'ebraismo le ragioni fondate, avvedute, della sua conversione al cristianesimo, e dalla sua qualifica di cittadino romano ottenne le garanzie che gli consentirono di svolgere la sua attività missionaria.

Per il suo carattere visionario, lungimirante, aperto, pragmatico e risolutivo, il progetto paolino di evangelizzazione si è coerentemente tradotto in un'opera di costruzione dell'assetto sia concettuale che istituzionale del cristianesimo. La grandezza di Paolo fu proprio quella d'aver pensato la sua personale esperienza di conversione come l'inizio di un piano di intervento generale che potesse essere determinante – e in effetti fu pienamente determinante – per la storia ecclesiale, teologica e religiosa di ebrei e gentili. Nelle *Lettere*, infatti, egli si considera – per le sue qualità, il suo mandato o il suo magistero – pari agli apostoli, se non superiore a essi, poiché Gesù si è manifestato in modo diretto anche a lui, gli ha mostrato la sua strada e missione. E per provare l'autenticità e l'importanza del suo mandato egli afferma che ciò che sa non gli è stato insegnato dagli apostoli e neppure, più in generale, da esseri umani, ma gli è stato rivelato direttamente dal Signore; e che tale rapporto privilegiato con la divinità è proseguito anche dopo l'evento della sua conversione. Comunque, già da prima della sua conversione, Paolo doveva conoscere alcune idee di quei cristiani che aveva perseguitato, e certamente anche dopo avrà imparato qualcosa tramite loro.

Fu chiaramente rivoluzionario, lungimirante e pragmatico l'obiettivo principale dell'opera paolina: diffondere il nuovo vangelo tra i pagani e fondare la loro adesione al cristianesimo sul principio della fede nell'incarnazione, morte e resurrezione di Gesù Cristo, senza perciò vincolare la loro conversione e possibilità di salvezza alla necessità di essere ebrei e osservare la legge ebraica. La Legge, infatti, non può essere strumento di salvezza a causa dei limiti intrinseci all'esercizio dell'osservanza da parte dell'uomo. L'uomo è per natura peccatore e qualunque forma assuma il rispetto, la pratica e il culto dell'ebraismo da parte sua, tale forma sarà sempre limitata, non atta, non funzionale a liberarlo dalla sua corruzione e a garantire la sua purezza. Un'idea affine, anche se non così estrema, circolava già nel fariseismo del I secolo, dalla cui scuola, peraltro, veniva lo stesso Paolo: dietro la preoccupazione dei farisei di ridefinire ed estendere continuamente i modi dell'osservanza stava la coscienza di un traguardo – quello appunto della perfetta osservanza – mai raggiungibile, sempre asintotico. Ma la Legge non può

essere strumento di salvezza anche a causa della sua stessa insufficienza, o meglio, a causa dell'insufficienza del senso della sua esistenza, che appunto non è mai stato quello di rendere possibile agli uomini la redenzione dalla loro condizione naturale.

Paolo, dunque, riproponeva la questione più o meno implicita in certi aspetti della predicazione di Giovanni Battista e poi resa chiara, urgente e significativa dalla venuta di Gesù Cristo; ma approfondiva tale questione sul piano dottrinale e ne traeva la conclusione e soluzione più estrema, sconvolgente, rivoluzionaria: escludere che l'ebraismo sia di per sé la via esistenziale verso la salvezza personale e che esso sia l'unica dimensione etnico-politico-religiosa a partire dalla quale è possibile convertirsi al cristianesimo, ossia giungere a ciò che è pienamente e veramente fonte di salvezza. Tuttavia, secondo Paolo, la Legge possiede comunque un'utilità essenziale: essa desta la coscienza dei propri peccati, rimanendo, almeno sul piano cronologico degli eventi storici, il primo, più profondo e illuminante termine di confronto con la propria umana insufficienza esistenziale.

Dalle considerazioni paoline sulla Legge si comprende anche il seguito della sua riflessione: l'unica garanzia di salvezza per l'uomo è la Misericordia divina, ossia la venuta del Figlio di Dio tra gli uomini, la rinuncia da parte di Cristo alla propria condizione puramente divina per assumere anche la natura umana e compiere il sacrificio più grande in assoluto – che è appunto l'incarnazione, la passione e la crocifissione di una natura divina – e meritare così la grazia di Dio per la creatura umana, il perdono dei peccati, la condizione imprescindibile affinché un uomo sia eletto, dopo la morte, alla beatitudine celeste. La resurrezione di Gesù Cristo rivela per l'appunto quale dono sia possibile a Dio, dà prova della sua Misericordia salvifica, ma testimonia anche l'onnipotenza propria ed esclusiva dell'essenza divina, cioè non solo di Dio ma anche del Figlio di Dio, che pur indossando la carne, la morte, la finitezza e la corruzione della natura umana, estingue tutto ciò nella sua propria Luce, mentre questo agli uomini, finché non saranno salvati e divinizzati, non è possibile.

Paolo insegna che la vera via della salvezza viene aperta e rivelata soltanto da Gesù Cristo, che pertanto può e dev'essere definito Σωτήρ, "Salvatore", ed è accessibile a chiunque voglia percorrerla. Per aderirvi, infatti, «non è più necessaria l'osservanza, poiché è la misericordia di Dio che salva attraverso il perdono ottenuto da Cristo, e quindi è aperta ai Giudei come ai pagani. La risurrezione di Cristo è la garanzia che tale salvezza è un fatto reale e a portata di mano. Poiché l'adesione si attua mediante un atto di fede in Cristo risorto, è la fede che ormai salva, non più le opere della Legge»⁷⁶.

Distinguendo nettamente il senso dell'osservanza da quello della fede Paolo compì un'operazione fondamentale per la storia del cristianesimo: lo rese, almeno potenzialmente, permeabile e accessibile a tutti in ogni tempo.

Altri temi della dottrina di Paolo, come la fine imminente del mondo che ormai (nell'epoca di Paolo) doveva trovarsi nel suo stadio o tempo conclusivo, e il ritorno di Cristo trionfante sulle nubi, sembra che non abbiano incrinato il successo della sua predicazione, nonostante fossero fallaci. Erano infatti dei semplici corollari, e il fatto che non si concretizzassero non scuoteva le comunità paoline, che anzi apparivano ben inserite nel contesto sociale.

Tornando alle questioni essenziali, è chiaro che «il processo di divinizzazione di Gesù Cristo, la cui preesistenza all'incarnazione è affermata con certezza, e l'indifferenza nei confronti della Legge, non necessaria per i pagani e quindi destinata a non essere più tale nemmeno per i Giudei, erano tali da scandalizzare i Giudei e quei convertiti dal giudaismo che non fossero pronti ad accettare l'interpretazione paolina»⁷⁷. Tale scandalo, insieme alle accuse e agli atti persecutori che esso comportava, aveva ovviamente l'effetto di rinsaldare i piani di Paolo, vale a dire: la sua visione di se stesso come apostolo dei

⁷⁶ G. Filoramo, E. Lupieri, D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L'antichità*, cit., E. Lupieri, p. 102.

⁷⁷ Ivi, E. Lupieri, p. 103.

gentili, missionario il cui mandato si estende da Oriente a Occidente, dove perciò giunse non solo per presentarsi come prigioniero davanti a Cesare e riceverne il giudizio, ma anche per piantare nella capitale dell'impero romano e pagano i semi della sua predicazione e avere un pubblico giustamente universale.

Cogliendo le potenzialità del messaggio cristiano Paolo ebbe chiaro quali sarebbero dovuti essere temi, effetti, obiettivi della sua predicazione, perciò si occupò anche e innanzitutto degli aspetti organizzativi e normativi delle comunità dei proseliti cristiani dando indicazioni – e giustificando tali indicazioni con argomentazioni apparentemente semplici – sulle pratiche che dovevano essere seguite e rispettate da quelle comunità affinché esse fossero, per l'appunto, comunità autenticamente cristiane. Le lettere paoline, dunque, sono dei documenti fondamentali non solo perché definiscono la base dottrinale del cristianesimo, ma anche perché prefigurano un sistema efficiente di comunità religiosa con il quale, ai tempi di Paolo, la Grande Chiesa poté orientare la propria politica interna ed esterna, ovvero il senso della sua azione rispetto a quella dell'Impero e più in generale il senso del suo ruolo nel mondo.

Per essere più chiari: con "Grande Chiesa" in storiografia s'intende un assetto più o meno istituzionale, riconoscibile ed esteso che emerse dal cristianesimo primitivo e che sarebbe diventato la chiesa dell'ortodossia; con "ortodossia", invece, s'intende l'ideologia vincente e prevalente, rispetto alla quale ogni altra linea teologica minoritaria viene definita "eterodossia" o "eresia". La teologia della Grande Chiesa, connotata usualmente come "protocattolicesimo", si appoggiò fondamentalmente sull'interpretazione paolina del vangelo cristiano perché essa risultava perfettamente funzionale all'affermazione universale del cristianesimo come realtà nuova e peculiare: cioè distinta dall'ebraismo pur avendo in esso la sua matrice, e in grado di diffondersi tra i gentili, di inoltrarsi nel mondo per avvicinare a sé questo mondo, per condizionarlo, mutarlo.

Nella definizione e costruzione del rapporto della comunità cristiana con il mondo circostante le *Lettere* svolsero un ruolo essenziale perché trasmisero alle realtà locali del movimento cristiano un'immagine identitaria chiara e forte in cui potersi riconoscere e raccogliere: l'immagine dei cristiani come membra di un unico corpo, nel quale ciascuna di queste membra svolge a modo proprio una parte fondamentale. A tale immagine Paolo associò la seguente idea: lo Spirito di Cristo, come in un'unione mistica, pervade, intesse, anima il corpo dei fedeli in Cristo; la Chiesa cristiana consiste proprio in quest'unico corpo insieme fisico e spirituale; essa è il corpo di cui Cristo è il capo, il principio, il senso o appunto lo spirito originario. Dotata quindi di un'identità originale e di una forza illimitata e indivisibile di unione e coesione – cioè la sua capacità d'assimilare al corpo ecclesiastico chiunque abbia fede in Gesù Cristo – la Chiesa cristiana può riconoscersi superiore al mondo e dichiararsi destinata a sopravvivere a tutto ciò che è contingente, caduco, finito, temporale o per l'appunto mondano, pur essendo anche cosciente del fatto che il mondo è il luogo necessario e inevitabile della sua formazione e della sua missione. Certamente, a molti fedeli, l'ordinamento dell'impero romano e in generale le strutture del potere politico e sociale sembravano delle realtà inconciliabili con il Regno di Dio (con le qualità di questo Regno e i modi necessari in cui si può manifestare e vi si può entrare); le consideravano realtà corrotte e corrosive da respingere, contrastare, evadere e fuggire, e fomentavano quel caratteristico ribellismo cristiano primitivo che avrebbe avuto, come suo sbocco radicale, la ricerca del martirio durante le persecuzioni. «D'altro canto, però, le espressioni paoline relative alla sottomissione del cosmo a Cristo (ad esempio *1Cor* 15,24-28; *Fil* 2,9-11), evidentemente attraverso la Chiesa (*Ef* 1,20-23), costituiscono il presupposto logico dell'impero universale cristiano»⁷⁸; esse chiamano la Chiesa e i fedeli all'esercizio di un'azione assolutamente determinante nel cosmo e per il cosmo. Se è vero, dunque, che i cristiani si rapportarono alle strutture del potere in modi

⁷⁸ Ivi, E. Lupieri, p. 107.

differenti, in base ai gruppi, ai tempi e ai luoghi in cui vissero, è vero anche che «in linea generale la Grande Chiesa, forte della riflessione paolina ora vista, non era per nulla interessata allo scontro. L'insegnamento di Paolo, che considerava indifferente addirittura la consumazione di carne di animali offerti agli dei pagani, forniva gli strumenti ideali per convivere con il mondo pagano circostante. Anzi, a ben vedere, gettava i presupposti per la sua assimilazione e cristianizzazione: non la chiesa si sarebbe contaminata nel contatto con il mondo, ma questo si sarebbe salvato in essa e con essa. La rottura con quell'ideale di separazione che troviamo presso le posizioni giudaiche più tradizionalistiche appare evidente. [...] Questo cristianesimo, il cristianesimo della Grande Chiesa, è quello storicamente destinato a vincere; gli altri cristianesimi potranno soltanto tentare di sopravvivere in posizione di marginalità»⁷⁹.

Sempre più marginale e insussistente, ad esempio, sarebbe stata la corrente dei giudeocristiani che per primi avevano aderito alla dottrina gesuana convertendosi dall'ebraismo. L'accoglimento, soprattutto a Roma, dell'interpretazione paolina del cristianesimo e da lì la sua diffusione in tutto l'impero; l'abbandono dell'osservanza da parte delle comunità paoline e l'aumento dei convertiti al cristianesimo dal paganesimo; quindi il distacco dei giudeocristiani più tradizionalisti dal nuovo contesto religioso che trovavano sempre più esteso e sempre più estraneo; la distruzione di Gerusalemme e la politica di degiudaizzazione della Palestina con le quali venne a mancare il fondamentale sostegno di una comunità gerosolimitana forte, antica e illuminata dalle sue proprie istituzioni e tradizioni; il piano incontrastato di Roma per appropriarsi dell'eredità di Gerusalemme: tutto ciò impedì ai cristiani giudaizzanti di formare una Chiesa forte e unita che fosse in grado di limitare l'espansione della Grande Chiesa e di condizionare lo sviluppo del cristianesimo.

Negli stessi anni della predicazione di Paolo avveniva la stesura di diversi testi sulla vita di Gesù ad opera delle prime comunità cristiane. Tra il 60 e il 100 si colloca invece il lavoro di selezione e raccolta (sulla base dei principi più noti e condivisi della dottrina gesuana) del materiale che diede corpo agli attuali vangeli canonici. Rilevante è (pure) il fatto che tutta la letteratura cristiana primitiva di cui disponiamo sia in lingua greca: ciò conferma che le comunità greche erano ormai prevalenti rispetto a quelle giudaiche; ma suggerisce anche che i testi prodotti appartenevano per lo più alle comunità della diaspora, più permeate di cultura greca.

Considerato il loro soggetto e la loro funzione, i vangeli cristiani appaiono un caso letterario atipico: non sono delle biografie poiché raccontano soltanto determinati episodi della vita di Gesù; non rispondono ai canoni del romanzo ellenistico; non sono ricostruzioni storico-cronologiche perché l'ordine degli eventi raccontati varia in base al fine teologico-didascalico della narrazione. È chiaro, comunque, che essi hanno una funzione protrettica e apologetica, svolgendo un discorso che afferma sempre la differenza assoluta di Gesù dagli altri profeti e maestri ebrei; e che rispondono alle esigenze di certi gruppi, cioè servono alle esigenze interne alle comunità dei fedeli più che svolgere una funzione di propaganda al loro esterno.

Poiché non rientra nel nostro tema possiamo tralasciare la complessa, fondamentale e da secoli dibattuta questione sulla veridicità del dato storico e quindi teologico dei vangeli cristiani, e limitarci a cogliere, in qualche misura, il valore storico che possono avere questi testi in rapporto alle intenzioni e alle condizioni che portarono alla loro stesura. Sicuramente, gli autori di questi testi raccolsero una narrazione che risentiva degli ovvi limiti di una trasmissione ed elaborazione avvenute oralmente all'interno delle prime comunità cristiane, quindi una storia che si presentava in molte forme, stratificazioni, variazioni. A tale storia ognuno degli evangelisti diede un'impostazione particolare e un'espressione letteraria che fosse quanto più possibile chiara, semplice, corretta e

⁷⁹ Ivi, E. Lupieri, pp. 107-108.

assimilabile – com'è evidente dal testo evangelico caratterizzato appunto da arcaicità e semplicità, dall'assenza di speculazioni teologiche e di creazioni inverosimili (come quelle dei vangeli apocrifi) –, vale a dire da un'espressione che risultasse credibile e persuasiva, dato che l'intenzione era offrire una testimonianza decisiva, riferire fatti unici, inequivocabili ed essenziali per convertire alla fede cristiana giudei e pagani. Anche se i vangeli ufficiali non sono propriamente dei libri di storia, tuttavia il loro fine è presentare soltanto realtà storiche

Naturalmente, il valore assoluto che gli evangelisti attribuivano agli eventi narrati, quindi il rigore letterario con cui li presentavano e il rispetto che avevano per le fonti a disposizione erano soprattutto dovuti al fatto che secondo loro tali notizie avevano un'origine apostolica diretta o indiretta, che erano dunque ispirate dallo Spirito Santo e comprensibili grazie allo spirito presente nei fedeli.

Per valutare la veridicità della narrazione evangelica osserviamo anche come la pluralità delle voci e dei modi in cui fu svolta sia di per sé una conferma di certi avvenimenti: molto più che una ricostruzione storica coerente e precisa riportata soltanto da una fonte, è proprio la disponibilità di più testimonianze diverse tra loro a risultare utile e necessaria per comprendere ciò che è accaduto.

Chiudendo qui la questione – appena accennata – su come vada intesa e valutata la fedeltà dei testi biblici al dato storico, vediamo adesso quali principi, insegnamenti e caratteristiche essi presentano con le loro ricostruzioni. Riporto quindi alcune informazioni generali sui vangeli sinottici, anche per poter comprendere meglio, successivamente, la differenza in cui consiste il Vangelo di Giovanni, su cui ci soffermeremo più attentamente.

Il *Vangelo di Marco* (Mc), redatto prima del 70, è il più antico dei vangeli neotestamentari. Da esso attinsero sia Luca che Matteo, in parte in modo analogo, in parte in modo diverso/personale. Mc non presenta una ricostruzione accurata della vita di Gesù ma si sofferma soltanto sulle tappe principali della sua missione divina, quindi sul suo insegnamento, che appare calibrato alle diverse esigenze religiose dei giudei, dei cristiani giudaizzanti e dei pagani. Si nota l'insistenza dell'evangelista sull'incapacità degli uomini di comprendere subito e chiaramente ciò che avviene con Gesù Cristo. Le parole di Gesù sono misteri divini il cui significato è riservato a coloro che riceveranno il battesimo – anche per questo non è esplicitato nel vangelo. I giudei in particolare, essendo in attesa di un messia guerriero e vittorioso, non sono pronti ad accogliere la soluzione di dolore e di abnegazione incarnata da Gesù, tant'è che Gesù circonda di silenzio i suoi miracoli e la sua persona, e al titolo di Messia, carico di gloria umana, preferisce quello più umile e più misterioso di «Figlio dell'uomo».

Il tema predominante in Mc riguarda, dunque, la messianicità elettiva, la filialità divina e la gloria assoluta di Gesù – confermate definitivamente dalla sua Resurrezione – in rapporto alla cattiva ricezione che hanno gli uomini di tutto ciò, ossia, alla loro impreparazione alla via della salvezza. Marco mostra il paradosso di Gesù, Figlio di Dio, inviato ed esaltato dal Padre, dotato dal Padre del potere di compiere miracoli e di rimettere dai peccati, che incontra però la derisione delle folle, l'ostilità dei capi giudei e l'incomprensione degli stessi discepoli: un'opposizione cieca e generale che sfocia nell'ignominia della croce. «Mc si preoccupa di spiegare questo scandalo, sia contrapponendogli il trionfo della resurrezione, sia mostrando che così doveva essere secondo i disegni misteriosi di Dio»⁸⁰.

Considerato tradizionalmente l'autore degli *Atti degli Apostoli* oltre che del vangelo che porta il suo nome, Luca delinea nei suoi testi la storia del cristianesimo primitivo (dal concepimento di Gesù alla vita della Chiesa), presentandolo come una realtà destinata ad

⁸⁰ *La Bibbia di Gerusalemme*, testo biblico di *La sacra bibbia* della CEI («*editio princeps*» 1971), note e commenti di *La Bible De Jerusalem* (1973), edizione italiana e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di F. Vattioni, Edizioni Dehoniane Bologna 1974, p. 2081.

affermarsi universalmente, poiché sorge a Gerusalemme, giunge a Roma e da qui è destinata a diffondersi in tutto il mondo. Una visione, questa lucana del cristianesimo, che condiziona la storiografia ecclesiastica successiva.

Rispetto agli altri vangeli sinottici il *Vangelo di Luca* (Lc), redatto dopo il 70, contiene un'esposizione dei fatti più ordinata e informativa e ha una forma letteraria più accurata e originale, evidentemente grazie al talento narrativo del suo autore. In esso si coglie chiaramente l'influenza dell'impostazione paolina: Luca presenta una figura ideale di Gesù Cristo e della Chiesa, mentre focalizza il proprio discorso sul passaggio dell'epoca dei giudei, orientata e obbligata all'osservanza della Legge mosaica, all'epoca della Misericordia di Dio per tutti i fedeli in Gesù Cristo. L'evangelista prosegue dunque l'opera di proselitismo di Paolo, ma lo fa assumendo posizioni meno radicali alle quali per giudei e pagani può essere più facile avvicinarsi. In particolare mira a conquistare i pagani, come desumiamo dal senso degli interventi lucani sulle fonti testuali a sua disposizione, che sembra sia presentare un vangelo di tradizione ellenistica, che appaia comunque accettabile al giudaismo più moderato. Con i suoi ritocchi e le sue aggiunte personali Luca mostra d'essere assai attento a evitare tutto ciò che può urtare la sensibilità dei suoi lettori; anche per questo il suo testo, più che essere un compendio di tesi teologiche, è l'espressione «d'una psicologia religiosa in cui si trovano, unite a un influsso assai discreto del suo maestro Paolo, le inclinazioni proprie del temperamento di Luca»⁸¹. Peculiare di Lc è poi il rilievo dato alle figure femminili, l'esaltazione dei poveri e degli umili che sanno guadagnarsi con la loro storia di sofferenze i beni spirituali della fede, e la massima valorizzazione della misericordia di Dio. Tra i sinottici, inoltre, soltanto in Lc è affermata l'assoluta importanza dello Spirito Santo, così come avviene negli *Atti* e nelle lettere paoline.

Il *Vangelo di Matteo* (Mt) rimane più fedele di Lc ai particolari del testo marciano, anche se aggiunge a esso molto materiale (che compare anche in Lc). Rispetto a Mc, Matteo espone i fatti in modo più articolato, riporta più accuratamente l'insegnamento di Gesù e imposta diversamente il proprio discorso insistendo sul tema del regno dei cieli, o meglio, su come questo regno venga a manifestarsi attraverso gli eventi cruciali prestabiliti da Dio. La storia di Gesù, tracciata fin dalla sua infanzia, è presentata come un arduo e continuo tentativo di entrare in Giudea superando gli ostacoli posti dai giudei; un tentativo che però fallisce proprio perché è soltanto così, attraverso questo scacco, che si va compiendo l'economia voluta da Dio. Per l'evangelista, dunque, l'ordine temporale degli eventi mondani rispecchia la causalità stabilita dalle disposizioni divine e il senso di esse. Matteo chiarisce bene come il regno di Dio (o dei cieli) fosse già stato preparato dall'antica alleanza. Egli «si impegna in particolare a mostrare nella persona e nell'opera di Gesù il compimento delle Scritture. Ogni svolta della sua opera si riferisce all'AT per provare come la legge e i profeti sono "adempiti", cioè non solo realizzati nella loro attesa, ma anche portati a una perfezione che li corona e li supera»⁸². Tutto dunque – anche l'umiltà di Gesù, l'insuccesso apparente della sua opera, l'incredulità dei giudei – rientra nel disegno divino annunciato dalla Scrittura. «Anche gli altri sinottici utilizzano questo argomento scritturistico; ma, oltre al fatto che essi lo devono forse al Mt aramaico, Mt greco lo rafforza sensibilmente, così da farne un tratto significativo del suo vangelo. Questo, insieme alla struttura sistematica della esposizione, fa della sua opera la carta della nuova economia che realizza i disegni di Dio nel Cristo»⁸³.

L'evangelista compie anche un netto intervento sul piano teologico, negando al battesimo di Giovanni una funzione redentrice e riservando questa capacità soltanto al sangue di Cristo benedetto durante l'ultima cena. Inoltre, sembra attento a evitare che Gesù possa in qualche modo contaminarsi, mostrando così una certa sintonia di pensiero con il mondo

⁸¹ Ivi, p. 2084.

⁸² Ivi, p. 2082.

⁸³ Ivi, pp. 2082-2083.

giudaico, sebbene proprio il suo vangelo sia tra i sinottici quello più carico di risentimento verso i farisei e le autorità religiose giudaiche. Considerando in particolare la forte ostilità che il testo mostra verso il giudaismo ufficiale – la quale fa pensare che le comunità in cui circolava fossero già in collisione con le autorità giudaiche – anche la data redazionale di Mt è posta dopo il 70.

Chiaramente, i vangeli sinottici e in generale le scritture cristiane canoniche rappresentano una visione del cristianesimo delle origini dal carattere parziale, dato che provengono dalla corrente vincente del cristianesimo primitivo, quella legata ai giudei ellenisti prima e ai paganocristiani poi. Le visioni divergenti – come si è detto prima – apparvero presto secondarie e settarie. Già alla fine del I secolo il termine «giudeocristiani» era in uso per indicare un gruppo ormai marginale di cristiani; sul finire del II secolo l'espressione assunse una valenza ancora più radicale e negativa, perché le posizioni dei giudeocristiani vennero considerate apertamente come eretiche da personalità autorevoli e istituzionali come Ireneo di Lione. Anche per questo in epoca moderna e contemporanea, tracciando delle linee di discendenza sia sul piano delle idee sia su quello dei fatti storici, gli studiosi hanno riconosciuto nei cristiani giudaizzanti gli antenati degli eretici – più specificatamente degli gnostici – combattuti dai Padri della Chiesa nel II e nel III secolo.

Tra gli ascendenti degli eretici si annoverano gli avversari di Paolo: coloro che si fingevano apostoli o che sostenevano idee giudaizzanti affini a concezioni di tipo gnostico. Le accuse mosse da Paolo sono però troppo generiche per ricavarne un profilo affidabile dei suoi avversari. Tra l'altro sono andati perduti i più antichi prodotti letterari di fonte giudeocristiana (due vangeli in greco dal carattere gnosticeggiante), che sarebbero stati sicuramente utili a conoscere meglio quell'insieme di principi cristiano-giudaici da porre in relazione con il fenomeno dello gnosticismo.

Una conoscenza dei principi cristiano-giudaici si ricava comunque da alcuni testi risalenti probabilmente al II secolo e successivamente raccolti, rielaborati e divulgati come *Pseudo-clementine*, essendo stati attribuiti erroneamente al vescovo Clemente I. Principale figura di riferimento di questi testi è l'apostolo Pietro, accompagnato dal suo discepolo Clemente di Roma. Vi compare una comunità di cristiani attenta a seguire gli insegnamenti di Pietro e coinvolta in pratiche purificatorie e discussioni vivaci. Sono presenti e sono indicati anche gli avversari di Pietro: gli ebrei non cristiani, i seguaci di Giovanni Battista convinti che Cristo sia Giovanni e non Gesù, e un gruppo di eretici guidato da Simon Mago – «questo “Simon Mago”, però, che sarebbe il primo cristiano che ad Antiochia ha portato il vangelo ai pagani, ancora una volta altro non è se non un nome di copertura, introdotto dall'autore di *PsClem*, per Paolo»⁸⁴. Le figure e i temi presi di mira da questi scritti sono posti dentro una visione complessiva della storia dal carattere duale e misogino: Dio crea prima la luce e poi le tenebre, prima il sole e poi la luna, prima Adamo che non peccò e poi Eva che fu peccatrice; al secondo dei due elementi posti in una successione temporale viene data una valenza radicalmente negativa, mentre al primo è attribuito l'opposto valore positivo. Una prospettiva dualista di questo tipo (che oppone l'essenza della luce a quella della tenebra) è già presente nella letteratura apocalittica giudaica del I e del II secolo e ritorna anche negli scritti gnostici; tuttavia, in *PsClem*, essa presenta uno sviluppo specifico e dei significati suoi propri, come nella lettura del tutto ostile che fa dell'elemento femminile, collocato totalmente dalla parte della tenebra – più articolata, più diversificata e generalmente positiva sarà invece la comprensione gnostica dell'elemento femminile. Un altro punto in cui *PsClem* si discosta da una visione propriamente gnostica è la sua critica del giudaismo non cristiano; non essendo indirizzata contro quegli aspetti del legalismo giudaico che gli gnostici combattono radicalmente, vedendo in essi soltanto l'espressione del Male. Richiama invece una caratteristica dei

⁸⁴ G. Filoramo, E. Lupieri, D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L'antichità*, cit., E. Lupieri, p. 123.

testi gnostici, la presenza, anche in *PsClem*, di numerosi personaggi storici con il ruolo di rivelatori e salvatori, e la sua propensione all'encratismo.

I riferimenti testuali che abbiamo ricordato dovrebbero mostrare, anche soltanto per accenni, come dal tronco del giudeocristianesimo emersero fenomeni sincretistici la cui comprensione rimanda anche all'antica gnosi. Gli eresiologici cristiani presentarono e connotarono tali fenomeni come eresie del cristianesimo, sebbene la veridicità di questa tesi presupponesse una genesi dalla dottrina cristiana o una vicinanza a essa che non erano o non potevano essere dimostrate.

Abbiamo comunque un caso molto chiaro e significativo di un fenomeno religioso attraverso il quale certe idee giudeocristiane sfociarono nel pensiero gnostico: l'elchasaismo, che maturò, a quanto pare, dalla visione avuta da un certo Elchasai. La presenza di una comunità di elchasaiti è stata registrata nel II secolo a Roma, quando giunse qui, dall'Oriente, un tale Alcibiade in possesso dei libri contenenti la rivelazione di Elchasai. Un'altra comunità di elchasaiti era presente anche in Mesopotamia nel III secolo. Proprio in questa comunità, composta da monaci encratiti impegnati a immergersi e purificarsi nel corso d'acqua presso cui vivevano, «si formò un giovane destinato a un grande e controverso futuro: Mani. Come ora sappiamo, grazie anche alla fortunata scoperta in Egitto del minuscolo *Codice Manicheo di Colonia*, egli si staccò da loro, su posizioni di un più rigido anticosmismo dualistico; tuttavia la linea di continuità che va dal giudeocristianesimo eretico, attraverso l'elchasaismo, al manicheismo, mostra le potenzialità ideali religiose del pensiero giudeo cristiano»⁸⁵.

Ritorniamo adesso al Nuovo Testamento per presentare il *Vangelo di Giovanni* (Gv), le cui caratteristiche certamente interessano chi voglia comprendere quali concezioni spirituali (ma anche esistenziali e filosofiche) o quali contesti storico-religiosi (il cristianesimo, il giudaismo o un altro sistema di pensiero ancora) sono coinvolti nel fenomeno dell'antica gnosi.

Il IV vangelo, redatto alla fine I secolo e sottoposto ad almeno un intervento di riscrittura (come prova la presenza di una doppia conclusione), possiede al pari dei sinottici la configurazione tipica ed essenziale del κήρυγμα: proclamare la messianicità e la filiazione divina di Gesù riferendo le sue opere e i suoi discorsi, giacché essi sono, più in generale, le prove della sua divinità, i segni su cui fondare la fede, che è fonte di vita e di salvezza. Ma Gv presenta delle caratteristiche sue proprie che ne fanno un vangelo significativamente differente da quelli sinottici. Si è visto in queste peculiarità l'influenza di una corrente di pensiero diffusa nel giudaismo e rintracciabile nei documenti esseni di Qumran. Più specificatamente, l'influenza che tale corrente avrebbe avuto su Gv si vedrebbe nei seguenti elementi: l'accentuazione dell'importanza della conoscenza (o gnosi); un'impostazione dualistica resa mediante antinomie come luce-tenebra, menzogna-verità; l'attenzione alla prospettiva escatologica; una mistica dell'unità e dell'amore fraterno.

Soprattutto, però, ciò che contraddistingue Gv è il modo in cui l'evangelista delinea l'immagine di Gesù Cristo. Immagine che incontriamo per la prima volta non nella narrazione della storia di Gesù o degli eventi che precedono e prefigurano la sua nascita, bensì nel prologo dedicato al Principio di ogni cosa. Colpisce del IV vangelo sia che venga riconosciuta, già nel prologo, la piena divinità di Gesù e che sia affermata la sua preesistenza presso Dio come suo proprio Verbo; sia la presenza stessa di questa premessa dal carattere cosmogonico e ontologico-teologico, in cui la divinità si articola secondo categorie di stampo non soltanto greco ma anche gnostico. Tipico dello gnosticismo è infatti speculare in forma mitologica sulla genesi del cosmo e dell'uomo riconducendola alla processualità atemporale del Principio/del Padre/del Dio preesistente, e fissare come

⁸⁵ Ivi, E. Lupieri, pp. 124-125.

termini eterni ed essenziali di questa processualità Dio, l'Intelletto (o Figlio) di Dio, il Logos creatore, la Vita e l'Uomo, o meglio, l'archetipo di natura luminosa/spirituale della luce destinata a splendere e a essere offusca nelle tenebre. Sono proprio questi i termini e i temi che troviamo nel prologo giovanneo.

Come Logos di Dio, il Figlio crea il cosmo in cui egli stesso, assumendo la corporeità carnale dell'umano al fine di redimerla dal suo destino di corruzione, si manifesta e opera. «Tuttavia cosmo e popolo non lo riconoscono (spec. Gv 1,10-11). Appare qui evidente un punto che sarà nodale nella riflessione gnostica: il giudaismo, in quanto realtà cosmica, è tenebra che respinge la luce. Lo scandalo della croce è da Giovanni capovolto e trasformato in vertice della rivelazione della luce, tuttavia incompreso; tale colpevole incomprendimento suona a condanna del giudaismo intero»⁸⁶. Mentre in Paolo la colpa universale, ma in cui incorsero per primi gli ebrei, è misconoscere che il Figlio di Dio viene tra gli uomini con un fine puramente umano, è oltraggiare la misericordia, la grazia, la grandezza assoluta del Dio che si umilia e si sacrifica incarnandosi e facendosi crocifiggere per la salvezza degli uomini; per Giovanni l'accento più drammatico della storia umana sta (innanzitutto) nel mancato riconoscimento della Luce in quanto Luce.

Coerentemente con il grande rilievo che dà alla natura divina di Gesù, il IV vangelo accentua il valore simbolico dei discorsi, delle opere e dei miracoli che egli compie. I suoi miracoli (meno numerosi e anche per questo più significativi rispetto a quelli riportati nei sinottici) simbolizzano i doni che egli porta nel mondo (purificazione, vita, luce) e sono in generale segni, testimonianze della divinità o spiritualità di Gesù Cristo. Compito del cristiano è il riconoscimento – o la gnosi – di questo valore simbolico che non tutti sanno cogliere, anche perché esso emerge soltanto gradualmente, fino a quando non diventa completamente chiaro nella glorificazione del Risorto.

Mettere in risalto la divinità di Gesù e il valore spirituale delle sue azioni serve a chiarire anche il senso della sua incarnazione e della sua missione terrena: annunziare agli uomini i misteri divini, testimoniare ciò che ha visto presso il Padre. Proprio per «accreditare la sua missione, Dio gli ha dato di compiere un certo numero di opere, di “segni”, che superano le possibilità umane e provano che egli è realmente mandato da Dio [...]: sono una manifestazione ancora discreta della sua gloria, nell'attesa della piena manifestazione nel giorno della resurrezione (cf. 1,14). infatti, secondo la profezia di Is 52,13 (LXX), il figlio dell'uomo deve essere “elevato” e, mediante la croce, ritornare al Padre (cf. 12,32+) e ritrovare quella gloria, presente presso Dio “prima che il mondo fosse” (17,5+.24), di cui i profeti avevano avuto rivelazione (cf. 5,39.46; 12,41; 19,37 e le note). Tale manifestazione è una teofania che compie e eclissa tutte le precedenti, quella della creazione (1,1), quelle di cui furono glorificati Abramo (8,56), Giacobbe (1,51), Mosè (1,17), i profeti»⁸⁷.

Coerentemente con la sua concezione cristologica, Gv tralascia alcuni aspetti della figura e della storia di Gesù che troviamo invece nei sinottici. Ad esempio non fa riferimento al suo concepimento per intercessione dello Spirito, come se la questione della nascita non potesse riguardare un'entità divina preesistente e capace di incarnarsi; inoltre, lo Spirito discende tra gli uomini soltanto dopo che Gesù è asceso al Regno di Dio, a conferma del fatto che secondo l'evangelista Cristo è già da sempre spirituale e non necessita che lo Spirito sia infuso in lui con il battesimo; dal IV vangelo, quindi, non risulta che Giovanni Battista abbia battezzato Gesù, ma si apprende invece che il battesimo è il momento fondamentale della rivelazione di Gesù a Giovanni, ed è per questo che Giovanni, essendo un testimone privilegiato dell'incarnazione cristologica, riceve il compito di battezzare, cioè di raccogliere gli uomini nella fede in Gesù Cristo. Per inciso, dal modo in cui Gv descrive il Battista e i suoi discepoli possiamo desumere «che l'evangelista conosca

⁸⁶ Ivi, E. Lupieri, p. 126.

⁸⁷ *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., pp. 2258-2259.

gruppi organizzati di discepoli di Giovanni che ai tempi suoi non erano cristiani e la cui esistenza egli spiegherebbe dunque ai fruitori del suo testo. L'ipotesi pare convincente: il quarto vangelo testimonierebbe un'antica presenza di giovanniti, sul cui recupero al cristianesimo forse conterebbe»⁸⁸.

Un altro dato significativo sulla potenza divina di Gesù e i suoi effetti è il gesto con cui egli conferisce ai discepoli la capacità di rimettere dai peccati: il Risorto alita su di essi lo Spirito. Poiché questo gesto richiama quello del creatore in *Genesi 2,7* il suo significato fondamentale è che la chiesa cristiana – di cui gli apostoli furono i primi rappresentanti – corrisponde alla creazione di una nuova realtà e comunità di uomini redenti, trasfigurati. Tipico di Gv è poi la tendenza ad attualizzare e interiorizzare l'escatologia, mentre nei sinottici essa corrisponde più semplicemente alla prospettiva e all'attesa dell'ultimo giorno, del momento in cui, cioè, dovrebbe avvenire la seconda venuta di Cristo, la resurrezione dei morti e il giudizio finale. In Gv «la “venuta” del figlio dell'uomo è concepita soprattutto come la venuta di Gesù in questo mondo con l'incarnazione, la sua elevazione sulla croce e il suo “ritorno” nei discepoli mediante lo Spirito»⁸⁹. Il giudizio divino si dà e si ascolta nel proprio intimo. Il dramma che avviene in Palestina è il momento centrale del dramma escatologico: detta il senso di ciò che avviene universalmente, ossia del destino cosmico e umano. Dietro i giudei che respingono Gesù appare infatti una realtà più vasta e inquietante: le tenebre, ovvero il mondo dominato da Satana, colui che agisce contro Dio e suo Figlio. In questo grande dramma spirituale, «davanti al Verbo fatto carne si compie il “giudizio del mondo” (12,31-32), la sua condanna e la sua disfatta (16,7-11.33). Se il Cristo dà la vita volontariamente [...], se è “elevato” sulla croce, è per entrare in possesso della sua gloria [...], che da quel momento si trova manifestata agli occhi di tutti per la confusione del mondo incredulo e la disfatta definitiva di Satana. Il trionfo di Dio sul male, la salvezza del mondo sono compiuti con la resurrezione gloriosa; il ritorno del Cristo nell'ultimo giorno sarà solo un completamento»⁹⁰.

L'opera di Gv ha il merito di chiarire la possibilità e il senso di una storia che è insieme divina e umana, e che pertanto non può essere soltanto e principalmente storia: è innanzitutto «teologia che si svolge nel tempo ma si immerge nell'eternità»⁹¹.

Rimane una questione discussa se e come il IV vangelo contribuisca effettivamente alla conoscenza storica di Gesù. È certo invece il suo apporto allo sviluppo della prima meditazione cristiana. «Da Paolo a Giovanni, quasi agli estremi cronologici della composizione del NT, emerge la linea teologica vincente nel cristianesimo, quella che fa di Gesù, il profeta di Nazaret, la manifestazione di una realtà divina preesistente, ed anzi un'entità divina vera e totale, intesa in senso ellenistico. Tale linea è anche quella che segna il distacco più radicale del giudaismo che, dopo il processo di identificazione del nascente rabinismo, non avrebbe più potuto incorporarla e considerarla accettabile. In buona parte del NT troviamo un risentimento e astio, se non verso il giudaismo nel suo insieme, certamente verso le autorità giudaiche, colpevoli di non aver riconosciuto Gesù, di averlo consegnato ai romani, di continuare a ostacolare quella conversione del “popolo”, che ai cristiani pareva tanto normale e ovvia. È in Giovanni, però, che prende corpo soprattutto l'identificazione, o almeno il parallelismo, dei Giudei nel loro insieme con la tenebra e la fisicità del cosmo. Questo è un tema gnostico di particolare importanza»⁹².

⁸⁸ G. Filoramo, E. Lupieri, D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L'antichità*, cit., E. Lupieri, pp. 127-128.

⁸⁹ *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., 2259.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, 2261.

⁹² G. Filoramo, E. Lupieri, D. Menozzi, *Storia del cristianesimo. L'antichità*, cit., E. Lupieri, pp. 128-129.

Aperta resta anche la questione se Giovanni abbia percorso temi gnostici o se il suo vangelo sia stato una risposta agli stimoli provenienti dalla nascente riflessione gnostica. Chiaramente, nel secondo caso, la risposta giovannea «sarebbe il limite estremo su cui potevano attestarsi quanti nella Grande Chiesa si sentivano spiritualmente vicini al nascente gnosticismo»⁹³. E se da un canto va riconosciuto che l'antigiudaismo e l'anticosmismo rintracciabili in Gv non si traducono mai nel rinnegamento – tipicamente gnostico – del Dio creatore, cioè di Jahvè, bisogna tuttavia ricordare il passo assai controverso di Gv 8,44 in cui Gesù

pronuncia questo difficile versetto: «Voi siete del padre [vostro] il diavolo (oppure: del Padre il diavolo) e volete compiere i desideri del padre vostro. Quegli era omicida sin dal principio e non è rimasto saldo nella verità poiché non è verità in lui. Quando parla menzogna, parla di cose sue, perché è menzognero, e anzi [è] il padre di essa (=menzogna)» (Gv 8,44). Comunque si spieghi il versetto, i «Giudei» sono o figli del diavolo o figli di un padre comune, a loro e al diavolo, quale potrebbe essere il Satana «antico» (cfr. Ap 12,9), appunto omicida «dal principio». Ma chi è il padre degli Giudei, se non il «loro» Dio, e quindi Jahvè, il biblico creatore del mondo? Certo, Giovanni non parla mai del «loro» Dio e la differenza tra l'interpretazione gnostica e il testo giovanneo comporta un salto qualitativo che egli non compì; si avvicinò alquanto però, a compierlo e lo rese comunque facile ai cristiani⁹⁴.

Per concludere questa mappa generale del territorio giudaico e cristiano in cui ebbe origine lo gnosticismo o in cui lo gnosticismo venne a situarsi – e specifico che venne *soltanto* a situarsi nel territorio giudaico e cristiano, che ebbe *soltanto* degli scambi con esso, per prendere in considerazione anche le tesi storiografiche secondo cui quel territorio non fu la sua prima e unica scaturigine o proprio non agì come matrice – possiamo dare una definizione (sintetica e provvisoria) della differenza basilare tra l'interpretazione cristiana e l'interpretazione gnostica della realtà del giudaismo, o più specificatamente dei giudei vissuti nella tenebra e colpevoli d'aver crocifisso il Figlio di Dio. Per il cristianesimo, il male provocato dal giudaismo consiste in un dramma storico e antropologico che si risolve attraverso le disposizioni universali, giuste e provvidenziali del Creatore; inoltre, quel male esemplifica il limite gnoseologico di chi non sa comprendere il Dio creatore e la sua economia. Per lo gnosticismo, invece, il male del giudaismo proviene da e rientra in un più originario dramma ontologico da cui viene deformata, lesa e ferita fin dalla radice la natura mondana e umana degli enti creati; per questa natura essenzialmente negativa, allora, la redenzione sta soltanto nel suo stesso processo di estinzione, di prosciugamento della propria fonte (= del Creatore), di scomparsa della crepa che essa apre, riproduce e mantiene all'interno di e in contrapposizione a un'altra realtà ontologica, la quale, in assenza di quella crepa o di quel dramma, era e tornerà a essere perfetta, divina.

1.4 Lo gnosticismo cristiano come eresia ebraica

Poiché le nuove idee cristiane rifondano il senso dell'osservanza e si spingono molto oltre la religione giudaica, generando un'altra religione monoteistica, è forse riduttivo parlare, come ho fatto più volte, di eresia cristiana o, con più precisione, di eresia gesuana interna al giudaismo. Chiarisco intanto che ho inteso il termine eresia, innanzitutto, nell'accezione rilevata con concisione ed esattezza da Manlio Simonetti laddove scrive

⁹³ Ivi, E. Lupieri, p. 129.

⁹⁴ Ivi, pp. 129-130.

che «il termine αἵρεσις nella lingua greca comune aveva accezione molto ampia, a significare scelta e perciò divisione»⁹⁵. Scelta critica quindi, gesto di rottura e di svolta. Premesso questo primo significato, ho inteso αἵρεσις anche nell'accezione più specifica, filosofico-religiosa, accuratamente spiegata da Gaetano Lettieri nella sua presentazione del cristianesimo come, per l'appunto, eresia giudaica. Egli ritiene che «la stessa pretesa carismatica ed escatologica di Gesù, assoluta e ultimativa, possa essere definita 'eretica', prospettando una nuova 'ortodossia' (una nuova αἵρεσις, scelta/via, δόξα, opinione salvifica), che si poneva come intenzionalmente destabilizzante nei confronti del sistema religioso comune e dominante»⁹⁶.

Se la predicazione gesuana può essere considerata un'eresia allora si può cogliere nella fede cristiana una disposizione eretica a decidersi per una novità radicale e non per delle possibilità di vita religiosa consuete e ovvie; una volontà e un'esigenza di cambiare percorso, o per meglio dire, di stravolgere il proprio percorso affinché diventi l'unico in cui è giusto e necessario stare.

Più precisamente: la decisione eretica consiste in «una 'presa per sé' della rivelazione escatologica, che scarta rispetto al sistema religioso stabilito, comunque ponendosi come ortodossa, appunto come 'la retta δόξα'»⁹⁷. L'ortodossia, che viene comunemente considerata l'insieme dei principi veri e incontestabili secondo cui stabilire conformità o sovversività rispetto a essa di certe idee, prende forma, dunque, dalla stessa eresia: essa «è l'eresia, l'opinione o la decisione credente (qualsiasi essa sia) che viene assolutizzata (da una decisione arrischiata, successivamente da una categorica decisione ecclesiastica) come unica possibilità di retta e salvifica conoscenza della rivelazione divina»⁹⁸. Questo è un punto fondamentale al fine di comprendere meglio non soltanto il rapporto di filiazione tra giudaismo e cristianesimo ma anche il rapporto tra cristianesimo e gnosticismo. Se infatti l'ortodossia viene storicamente dopo e in conseguenza dell'eresia così intesa, lo gnosticismo può essere considerato un'eresia del cristianesimo non perché venne connotato come tale dagli eresiologi cristiani – esperti di un'ideologia fondata su ciò che era, secondo loro, l'autentico vangelo di Cristo e impegnati a difenderla dalle idee che giudicavano inconciliabili e contrastanti con essa – ma perché aprì (a sua volta) il cristianesimo a elementi estranei ai suoi principi costitutivi, perché scelse/perseguì una formulazione dei temi cristiani a suo modo talmente originale che tale lettura rappresentò un abbandono o un tradimento dei significati essenziali espressi, liberati, attualizzati dalla vicenda di Gesù Cristo.

Nel sondare il significato di eresia bisogna poi tener presente che l'atto di fede e conversione che Gesù esorta a compiere è di per sé un atto velatamente rischioso: più che apertura e tensione verso un realtà trascendente, esso è estatico approdo e abbandono a una novità radicale non manifesta e non verificabile, mai data empiricamente, mai sperimentale e dimostrabile, se non tramite la stessa fede in cui l'incertezza insolubile dell'avvenire, l'indefinitezza ontologica degli eventi temporali, il dissolversi del senso immanente agli enti mondani diventano apparentemente superabili grazie a Dio Padre che dispone tutto per il bene della creatura umana. L'atto di adesione alla rivelazione escatologica cristiana implica che si voglia e si sappia vedere nella condizione incerta della vita le certezze promesse dai vangeli, nella finitezza delle cose mondane e umane la necessità e la garanzia dell'intervento divino, nel contingente e nella corruzione un'epoca

⁹⁵ M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, in «*Vetera Christianorum*» 29, 1992, pp. 359-389; Id., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, pp. 11-45, in particolare p. 13.

⁹⁶ G. Lettieri, «L'eresia originaria e le sue alterazioni. I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù», in *B@belonline. Pensare l'eresia. Tra origine e attualità*, a cura di F. Gambetti, Nuova Serie, 2018, n. 4, Roma TrE-press, Università degli studi Roma Tre, pp. 26-78, pp. 30-31.

⁹⁷ Ivi, p. 37.

⁹⁸ Ivi, p. 38.

disposta provvidenzialmente da un Logos eternamente perfetto e buono, un Logos che è anche Grazia. Esso comporta inoltre la piena convinzione che i riti, i codici comportamentali, l'osservanza – i vari elementi di cui sono fatti il culto, la tradizione, le istituzioni dell'ebraismo – servono, sì, a testimoniare e consolidare la propria fede e a partecipare alla rivelazione divina, ma non sono strumenti sufficienti a conseguire salvezza e beatitudine.

Proprio perché il principio della fede è indimostrabile, proprio perché la fede è dedizione e appiglio a una novità radicale, al senso di eventi non dominabili e non garantiti se non dalla stessa fede, essa suscita sempre una reazione avversa e avversaria, cioè il rifiuto di chi non la condivide. In breve, la fede è sempre esposta al rischio e all'accusa d'essere delirio, empietà. E lo stesso vale per l'eresia che attinge a essa. Come spiega Lettieri, l'«eresia elettiva», cioè la scelta necessaria per un'altra soluzione religiosa alla quale ci sente chiamati e per la quale ci si distacca dal tutto il resto, appare come «eresia reiettiva» dalla prospettiva di quel sistema (culturale, istituzionale, tradizionale) che svaluta, smentisce, condanna e rigetta certe evoluzioni e soluzioni eretiche dei suoi stessi principi. Tra l'altro, proprio perché la fede è sempre esposta al rischio della confutazione e del rifiuto, essa «ha sempre bisogno di un qualche appoggio, conferma, assicurazione, quindi di quella che potremmo definire una verifica di fondatezza, una dimostrazione di credibilità (che non è prova dimostrativa, perché continua a esporre alla necessità del rischio credente!). Il dogma stesso sarà il tentativo di stabilizzare l'apertura indefinita e strutturalmente eterogenea dell'atto di fede, contenendo, mediando, quanto più possibile neutralizzando le oscillazioni possibili»⁹⁹.

Anche il fatto che l'atto di fede sia esposto alla possibilità d'essere sconfessato e assuma la duplice forma di eresia elettiva ed eresia reiettiva suggerisce delle valutazioni ulteriori sul rapporto tra cristianesimo e gnosticismo. Premesso infatti che il cristianesimo nasce da una pretesa carismatica di rifondare il giudaismo, ossia da un posizionamento conflittuale nel e rispetto al sistema religioso dominante, da un pensiero che differisce violentemente da tale sistema suscitandone così la reazione di difesa ed esponendosi alla smentita totale; premesso, in altre parole, che il cristianesimo scaturisce da un radicale scontro ideologico e la sua verità è sempre a rischio, allora si può affermare: primo, che il carattere divergente e polemico del cristianesimo, essendo originario di esso, accompagna il processo di assestamento della sua identità storica e religiosa; secondo, che la pretesa ideologica del vangelo gesuano muta inevitabilmente «in un interno conflitto ermeneutico sull'autentica e la falsa interpretazione del suo originario dividersi»¹⁰⁰ dalla matrice giudaica, cioè è una pretesa che risulta sempre discutibile e per la quale, perciò, può sempre incrinarsi il nuovo sistema religioso cui essa dà capo; terzo, che lo gnosticismo può essere inteso proprio come uno degli inevitabili sbocchi ermeneutici che prende l'eresia gesuana quando essa risulta ancora malleabile, ancora soggetta a ulteriori e più precise definizioni identitarie, soprattutto per quanto riguarda il suo rapporto conflittuale con il giudaismo, la sua piega antilegalista. Una componente essenziale dell'antica gnosi è infatti la sua netta contrapposizione al giudaismo: non la volontà di riformare l'ideologia giudaica in maniera funzionale al consolidamento della propria identità religiosa, ma la volontà di smentire totalmente quell'ideologia rigettando la possibilità che il dio biblico sia il vero Dio, il vero Principio e Creatore del tutto.

Tuttavia lo gnosticismo, pur provenendo o (per essere più cauti e non esprimersi qui sulla complessa questione della sua origine) pur essendo influenzato dalla direzione ideologica ed eretica presa dal cristianesimo all'interno del giudaismo dominante, differì a tal punto dal giudaismo da risultare inaccettabile per la stessa religione cristiana. La gnosi divenne presto una nuova eresia reietta: fu una nuova scelta esistenziale e una nuova pretesa di trovarsi nella verità, nell'unica verità che possa dirsi tale, che sia illuminante e salvifica,

⁹⁹ Ivi, p. 39.

¹⁰⁰ Ivi, p. 28.

religiosa e metafisica; di conseguenza, fu una nuova scelta e pretesa avversata, sconfessata, respinta dall'assetto che essa colpiva: il cristianesimo protocattolico. Tale forma di cristianesimo, infatti, pur non essendo ancora matura sotto il profilo teologico, dogmatico, rituale e istituzionale, aveva però dei principi irrinunciabili che garantivano la sua identità e possibilità di sviluppo, e che pertanto andavano chiariti meglio, conservati e mondati da possibili idee estreme e pericolose.

Da un lato, dunque, il cristianesimo della comunità gesuana ripensava ereticamente il senso del giudaismo da cui proveniva; dall'altro lato, nel definire i termini esatti del suo rapporto con la tradizione giudaica e nell'assumere gradualmente posizioni dogmatiche e ortodosse, tale cristianesimo si scindeva al suo interno in gruppi che interpretavano in modi assai diversi questo rapporto con la tradizione.

Le scuole più influenti e settarie, la cui concezione del rapporto che differenziava cristianesimo e giudaismo sarebbe parsa un netto rifiuto dell'ideologia cristiana più autorevole, più riconosciuta e più popolare, quindi una non adesione alla nascente chiesa cristiana, furono sicuramente il marcionismo e lo gnosticismo.

Riprendendo alcuni termini basilari dell'insegnamento di Paolo, il marcionismo contrappose alla malvagità della legge mosaica la bontà della grazia divina e distinse nettamente dal Dio della Vecchia Alleanza, che mostrava d'essere un Dio crudele, iracondo, dispotico e ingiusto oltre che un Creatore incapace e maligno del mondo, il Dio d'amore professato da Gesù, il Dio misericordioso che rende possibile la Nuova Alleanza liberando l'uomo dal peccato, il Dio straniero mai annunciato e conosciuto prima dell'epifania di Cristo. In sintesi: i marcioniti intesero Vecchio e Nuovo Testamento come due teologie inconciliabili, professarono un diteismo antilegalista e credettero nella salvezza di una fede rivolta soltanto ai principi cristiani e non anche ebraici, in particolare a quei principi esplicitati (nella forma secondo loro migliore) nelle lettere paoline. La loro interpretazione dell'insegnamento paolino, però, si spinse molto oltre l'intenzione più chiara, coerente e dimostrabile di questo vangelo: ciò che Paolo pose in contrapposizione, ma per mostrare come il contrasto dovesse essere inteso e risolto, nel marcionismo divennero i termini di tesi religiose inconciliabili. Proprio perché non conservava nulla della tradizione ebraica ma rompeva del tutto con essa, il marcionismo fu condannato come eresia dagli apologeti cristiani.

Anche lo gnosticismo, da parte sua, sosteneva una forma di diteismo. Gli gnostici infatti svalutavano e rifiutavano il dio biblico che aveva prodotto una sostanza mondana e umana (secondo loro) del tutto cattiva, illegittima e inaccettabile e che aveva consentito la condanna di una potenza spirituale e salvifica come Gesù Cristo; basavano quindi i loro miti cosmologici, teologici e antropologici sull'esistenza di una realtà divina completamente diversa, la quale avrebbe riassorbito ed estinto in sé, per la salvezza dello Spirito e di chi partecipa dello Spirito, l'universo manifesto, l'etere della materia, della finitezza e del male, insieme al suo demiurgo incompetente e ai suoi demoni malvagi. Più che sostenere un'altra interpretazione della rivelazione cristiana neotestamentaria, gli gnostici si servirono di numerose tematiche bibliche per elaborare in forma mitologica un'altra rivelazione salvifica.

Ma ad allontanare lo gnosticismo dal cristianesimo non fu soltanto la sua forma di antilegalismo. Fu anche il suo docetismo: il fatto che non riconoscesse alla realtà storica, umana, carnale di Gesù Cristo alcuna funzione salvifica. Il Messia gnostico libera e salva dal male del mondo soltanto grazie alla sua natura spirituale, e la sua forza salvifica non redime tutti gli uomini poiché non tutti gli uomini partecipano della natura spirituale di Cristo e sono in grado di comprenderla. Quindi, i cristiani che credono che il Figlio di Dio sia vero dio e vero uomo sono in errore, e poiché mancano della vera gnosi di Cristo non sono destinati alla salvezza.

Il docetismo gnostico negava proprio ciò che per il cristianesimo risultava essere sempre più chiaramente una condizione fondamentale della salvezza e un dogma irrinunciabile della sua dottrina: la giusta intellesione di Gesù Cristo: il suo essere sia natura umana, storica e temporale, Dio che si fa carne e come carne patisce e muore; sia natura divina, precosmica, preesistente in Dio Padre come suo proprio Logos eterno e perfetto, il quale, incarnandosi, non può non estinguere in sé ogni limite della carne. Il cristianesimo ortodosso e istituzionale salderà insieme (o almeno proverà a saldare) una cristologia bassa (insistente sul valore salvifico della carne e dell'umanità di Gesù Cristo) e una cristologia alta (insistente sul valore salvifico del Logos divino).

Più di altre idee gnostiche la tesi docetista risulta particolarmente interessante per un'analisi come quella di Lettieri, volta a definire il senso dello gnosticismo come eresia emersa e reietta dal cristianesimo e il più profondo e generale senso dell'eresia all'interno dello sviluppo storico del giudaismo. Nel docetismo gnostico, infatti, si può vedere una fondamentale deviazione ideologica presa dallo stesso pensiero cristiano, o meglio, da una corrente della nuova religione cristiana. Una corrente la cui forza semantica poteva segnare un altro inizio, essere fonte di un'altra religione. Lo gnosticismo rappresenterebbe, allora, un chiaro esempio dell'evoluzione e della svolta esistenziale storica e concettuale dell'eresia gesuana, a sua volta emersa e reietta dal giudaismo tradizionale e istituzionale.

Mentre è San Paolo il principale riferimento del diteismo antilegista dei marcioniti, il docetismo professato dagli gnostici (in particolare dalla scuola valentiniana) sembra possa essere stata lo sbocco finale della cristologia alta elaborata dai discepoli del quarto vangelo, tradizionalmente attribuito all'apostolo Giovanni. I precisi riferimenti del IV vangelo alla natura divina di Cristo, infatti, in qualche modo sminuiscono il valore salvifico della sua incarnazione storica, lasciando intendere che ciò che salva proviene esclusivamente dalla natura spirituale del Figlio di Dio, ossia dalla sua eterna condivisione (prima, durante e dopo il cosmo) della sostanza del Padre. Questo vangelo rappresenterebbe, pertanto, una possibile fonte cristiana e un possibile antecedente teoretico cristiano della successiva speculazione sulla natura puramente spirituale di Cristo e sulle principali questioni gnostiche a essa connesse: il diteismo secondo cui vi è un Dio spirituale/luminoso/buono e vi è un Dio materico/tenebroso/cattivo, ossia un vero Dio e un falso Dio; il più profondo dualismo ontologico secondo cui la realtà si suddivide in ciò che proviene dal Dio buono e partecipa della sua buona essenza, e ciò che scaturisce dal Dio cattivo ed è fatto della sua mala essenza; il carattere ontologico e gnoseologico della salvezza, cioè il fatto che essa avvenga soltanto grazie all'epifania, alla rivelazione e alla conoscenza – in un parola, alla gnosi – della natura spirituale appartenente a Cristo e al proprio io.

Ma per chiarire meglio quale apporto fondamentale il vangelo di Giovanni diede alla maturazione del cristianesimo e delle sue ramificazioni eretiche seguiamo da vicino l'analisi di Lettieri:

il testo giovanneo definisce l'autentica identità cristiana su basi esclusivamente dottrinali, riconoscendo quali autentici membri della comunità eletta soltanto coloro che attingono una conoscenza teologica profonda della divinità del Figlio. Ciò che pare davvero nuovo nella prospettiva giovannea (condivisa dai gruppi che si riconoscono nel Vangelo di Tommaso) è la fissazione ontologica e gnostica (in senso generico, non ancora dualistico) della rivelazione: l'apocalisse salvifica è identificata con il disvelamento della natura preesistente del rivelatore celeste apparso sulla terra [...], sicché essa è illuminatrice e divinizzatrice per i credenti/eletti e ottenebrante e distruttiva per i (non)credenti/reietti. Si potrebbe interpretare quest'ontologizzazione dogmatica della nozione

di fede come portato dell'influenza ellenistica, evidente nel vangelo giovanneo; d'altra parte, la tradizione apocalittica enochica concepiva la rivelazione appunto come disvelamento celeste di intimi misteri divini, che l'eletto veniva chiamato a conoscere e contemplare direttamente, in quanto capace di una conoscenza spirituale, soprannaturale. Per questo motivo, pure in assenza del termine eresia, penso che in questo testo la sua nozione emerga con assoluta chiarezza, in quanto divide il movimento polimorfo gesuano al suo interno, in una componente avventizia e, in effetti, incredula, perché ferma a una conoscenza inadeguata incapace di attingere quello che è già prospettato come dogma salvifico, e in una componente intimamente ed elettivamente radicata nella rivelazione carismatica del Logos preesistente, partecipe del suo Spirito, quindi caratterizzata dal «conoscere» la sua nascosta natura divina. Ebbene, conoscere la profonda verità salvifica, identificata con la conoscenza ontologica della natura divina del Logos rivelatore, significa adottare un dispositivo evidentemente apocalittico, in quanto la stessa autoevidenza della verità disvelata all'eletto è dualisticamente contraddetta dalla tenebrosa resistenza dei «figli del diavolo» alla sua luce tremenda, abbagliante, invisibile per il giudeo, come per il comune credente in Gesù. La rivelazione (ἀποκάλυψις), l'apocalisse salvifica, è identificata con una gnosi elettiva, che è crisi, giudizio che distingue due entità antitetiche – luce eletta e tenebra reietta – all'interno del mondo, di Israele, dello stesso polimorfo movimento gesuano. Inoltre, la resistenza infragesuana alla luce rivelata è spiegata come appartenenza alla generazione del Maligno, quindi riportata al protologico, superumano conflitto tra Dio e l'Avversario: emerge una caratteristica fondamentale dell'eresia, quella di essere il veleno interno alla comunità eletta inoculato dal diavolo per contrastare l'apocalittica salvezza donata da Dio. La mancanza di fede adeguata viene, pertanto, riportata a un difetto di conoscenza teologica, quindi a una vera e propria eresia, a un ottenebramento o inganno demoniaco. Apocalitticamente, l'avvento della Luce rivela anche la sua ombra antitetica¹⁰¹.

Ricapitoliamo nei punti seguenti il commento di Lettieri.

Punto Primo: il vangelo di Giovanni presenta una prima dottrina dell'identità cristiana, motivo per cui esso divenne un testo di riferimento essenziale per la progressiva elaborazione della teologia e dell'ortodossia adottate dalla Chiesa apostolica romana.

Punto secondo: per l'evangelista la possibilità della salvezza dipende dalle più profonde dinamiche dell'Essere e dell'esistenza umana, proviene cioè dallo svelarsi, dal farsi manifesta dell'essenza divina e dalla propria personale capacità di partecipare integralmente a tale rilevazione di Dio, di condividerla in modo così pieno e intimo da poter essere divinizzati e illuminati da essa. Questo significa che l'autentico atto di fede avviene solo se si è in grado di compiere un'esperienza conoscitiva così radicale, un'esperienza la cui profondità e qualità implica che essa non sia alla portata di tutti.

Punto terzo: in tale interpretazione ontologizzante, intellettualistica ed elitaria della salvezza si rivede chiaramente l'influenza del pensiero greco su quello cristiano; ma una concezione affine si riscontra già nella letteratura apocalittica enochica, la quale, per prima, diede voce a un giudaismo non allineato al giudaismo predominante. Questo punto è assai significativo per un'analisi degli sviluppi storici e teoretici dell'eresia; proviamo quindi a chiarirlo meglio.

Se la cristologia giovannea, almeno per gli aspetti che abbiamo visto finora (quelli per cui viene indicata come «cristologia alta» e distinta dalla sua stessa «cristologia bassa»)

¹⁰¹ Id., «L'eresia originaria e le sue alterazioni. II. Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana», cit., pp. 344-345; il commento dell'autore riguarda in particolare i passi del *Vangelo di Giovanni* 8,31-32; 37-38; 42-44; 47-48; 58-59.

rispecchia la visione gesuana nella sua massima divergenza dall'ebraismo, e se gli antecedenti ideologici di questa cristologia rimandano effettivamente all'apocalittica enochica, allora si può affermare che la corrente rivoluzionaria alimentata dall'opposizione del cristianesimo e dello gnosticismo al giudaismo scaturì dallo stesso giudaismo e che la nozione di eresia attecchì, innanzitutto, proprio nell'ebraismo di matrice enochico-apocalittica. Coerentemente, allora, si può sostenere anche che la religione degli ebrei, proprio perché prese vita da una pretesa radicale e indiscutibile e tuttavia parziale ed esclusivista – la pretesa di essere l'unico popolo eletto da Dio alla scoperta dei veri misteri divini e più in generale dei modi in cui avviene la salvezza –, in breve, proprio per i suoi caratteri originari, doveva diventare inevitabilmente appannaggio di gruppi di credenti in contrasto tra loro, decisi a ripensare e ristabilire in che cosa consistesse l'elezione e l'apocalisse divina, quindi la stessa identità religiosa e politica del loro popolo. Nelle parole di Lettieri, essendo «fondata su una dialettica tra elezione e richiesta di fedeltà, la religione ebraica è esposta alla pretesa di riattivazione della rivelazione elettiva di Dio (questa è l'apocalittica), che è inseparabile dalla denuncia di coloro che hanno tradito la chiamata fondativa/originaria e non ascoltano la nuova chiamata di Dio, essendo ormai divenuti popolo in preda al Maligno e alle sue potenze»¹⁰². La portata di queste considerazioni è grande e grave, giacché suggeriscono «che la scaturigine dell'antigiudaismo sia prima di tutto giudaica, rivelando un complesso (e culturalmente grandioso!) processo di autodecostruzione, al tempo stesso potenzialmente liberante e violento, autoimmunitario, autodecostruttivo e identitario, intollerante»¹⁰³.

Per opera di gruppi sediziosi che seguirono una diversa scelta/soluzione/ἀίρεσις religiosa, l'ebraismo si autodecostruì e riconfigurò in forme diverse, più o meno divergenti dall'ideologia dominante. Forme diverse sì, ma in cui comunque si ripetono gli elementi comuni al loro modo di affermarsi: la concessione per elezione divina di una rivelazione salvifica; la custodia gelosa ed esclusiva di un senso assoluto; l'avversione nei confronti dei non eletti/non credenti, cioè coloro che ignorano quale sia la verità divina e per di più si oppongono a essa promuovendo false credenze che per errore e illusione scambiano per vere; l'inferenza secondo cui, se ci si inganna sulla verità e si ostacola il suo riconoscimento, allora si ha dentro di sé il principio antitetico alla luce divina, cioè la tenebra; la divisione della comunità religiosa in illuminati e ottenebrati, in figli animati dallo Spirito di Dio e figli animati dallo Spirito del Maligno. Tutti questi elementi segnano un'eccezionale continuità tra contesti storico-culturali assai differenti: è infatti possibile riscontrarli (ad esempio) nell'ideologia enochica, nei testi di Qumran, nella predicazione di Giovanni Battista e di Gesù, nelle comunità paoline e giovanee e anche nello gnosticismo.

Punto quarto: come si è detto, una caratteristica dei movimenti ereticali giudaici e cristiani è la pretesa d'essere gli unici custodi dell'autentica rivelazione divina (dei modi e dei termini esatti in cui essa si compie), mentre considerano chi non condivide tale rivelazione come un non eletto, un sé impossibilitato a ricevere l'illuminazione, accecato da false verità, preda del diavolo che gli fa rifiutare Dio. Anche la comunità giovannea ha la stessa pretesa e perciò distanzia da sé gli altri gruppi del movimento gesuano che non possiedono le sue verità: nel IV vangelo infatti distinguiamo coloro che partecipano intimamente dello Spirito di Gesù Cristo, che riconoscono i suoi segni e aderiscono a ciò che l'evangelista presenta come dogma della salvezza; e gli uomini miscredenti, coloro che non comprendono il Logos di Dio disceso in Gesù Cristo, o meglio, la radicalità ontologica della divinità di Gesù, l'essenza di puro spirito che insieme e oltre la carne di Gesù è visibile per chi sa cogliere il significato più profondo dei suoi gesti, la verità che essi testimoniano. In poche parole: la cerchia giovannea si contrappone al resto dei giudei,

¹⁰² Ivi, p. 360.

¹⁰³ *Ibidem*.

ai quali essa nega il possesso dei veri misteri divini nonché l'essenziale elezione al Regno di Dio. Va notato che, «logicamente, è la stessa nozione di rivelazione ultima e catastrofica di Dio [...] che dialetticamente genera la sua controfigura perversa, che è la resistenza creaturale, demoniaca e umana, all'irruzione escatologica di Dio quale unico assoluto sovrano della creazione. In questa prospettiva, il popolo eletto è accecato, perché non è capace di attingere alla visione escatologico-sapienziale della rivelazione ultima di Dio, che, per la comunità giovannea, si incarna ontologicamente in Gesù»¹⁰⁴.

Su tale questione sia chiaro che comunque, in base alla concezione della salvezza presente nel *Vangelo di Giovanni*, sono soggetti all'accusa d'eresia e sono condannati a essere ingannati e manipolati da potenze demoniache non soltanto i giudei (come si afferma nel capitolo 8 del vangelo), ma chiunque non abbia una retta conoscenza della cristologia giovannea; al contrario, chiunque faccia esperienza di tale cristologia è ammesso nel Regno di Dio, possiede una comunità spirituale d'appartenenza, è un vero cristiano destinato a redimersi.

Sulla base della cristologia giovannea, non va tralasciato però il fatto che il *Vangelo di Giovanni* non insiste esclusivamente sull'opportunità di comprendere la divinità di Gesù Cristo, infatti, tra gli eretici contro cui prende posizione l'evangelista, ci sono anche coloro che ignorano il valore salvifico della natura umana di Gesù e si inoltrano proprio verso la via del docetismo gnostico. La peculiarità fondamentale del IV vangelo è mettere a fuoco la compresenza delle due nature in Gesù Cristo e la necessità di comprendere tale unione per poter conseguire la salvezza; il suo testo rappresenta e testimonia (all'interno della comunità giovannea) un'ideologia stratificata, risultante dialetticamente delle due correnti di pensiero che in seguito sarebbero apparse sempre più distinte: «Quella originaria, tradizionale giudeo-cristiana e quella gesuana estrema, ebraicamente eretica (la cristologia alta giovannea), ormai sempre più proiettata in direzione ellenistica, esposta al rischio di perdere la memoria irrinunciabile della sua scaturigine giudaica, prospettando una gnosi destoricizzata, che evolverà verso forme di dualismo teologico antiebraico»¹⁰⁵.

Ricapitoliamo: il cristianesimo del IV vangelo si distanziò a tal punto dalla tradizione ebraica da correre il rischio di rompere il suo originario legame con essa e aprirsi a un'altra prospettiva esistenziale e ideologica, a un'altra soluzione di vita religiosa: la soluzione che sarebbe appartenuta allo gnosticismo. Tuttavia, pur correndo questo rischio, il vangelo di Giovanni non segnò un'effettiva rottura con il giudaismo e con la comunità dei giudeocristiani: perché tenne fede al valore salvifico dell'umanità di Gesù e si oppose a concezioni destoricizzanti e disincarnanti della sua divinità – concezioni che coerentemente portano a una visione diteista e dualista dell'essere divino, cioè al rinnegamento del monoteismo biblico. «Paradossalmente, proprio una componente di quel giovannismo che, caratterizzato da un vero e proprio risentimento antiggiudaico, non soltanto propone un sostanziale diteismo eretico, ma origina in se stesso le derive docetistiche, quindi la genesi della gnosi speculativa valentiniana, torna a recuperare con forza, annettendosela, la profonda scaturigine ebraica (compresa la cristologia bassa attestata dallo strato più antico del IV vangelo) dalla quale era derivato, attivando un dispositivo censorio che espelle come eresia perversa la radicalizzazione destoricizzante e dualistica antagonista dell'eresia antiggiudaica»¹⁰⁶.

La non adesione a tesi estreme e opposte – come l'adozionismo proprio di una cristologia bassa e come il docetismo inerente a una cristologia alta – ovvero l'affermazione di una posizione intermedia tra esse, costituirono l'essenziale contributo teologico del IV vangelo allo sviluppo del cristianesimo, o più specificatamente, dell'ortodossia

¹⁰⁴ Ivi, p. 353.

¹⁰⁵ Ivi, p. 348.

¹⁰⁶ Ivi, p. 349.

istituzionale cristiana, il cui principio orientativo fu appunto relativizzare le concezioni estreme, adottare soluzioni mediane in cui conciliare e mantenere insieme, in qualche modo, anche aspetti della predicazione cristiana incompatibili tra loro. Sebbene fosse arduo metterlo in pratica – come si evince dalle dispute teologiche della tarda antichità – e sebbene implicasse dei ragionamenti per accogliere i quali bisognava innanzitutto aver fede, altrimenti apparivano (e appaiono) indimostrabili – ma questo vale per qualsiasi tesi dell'ambito religioso e teologico – quel principio-guida avrebbe assicurato forza e successo alla chiesa apostolica romana, dalla cui scena, infatti, essa riuscirà a far scomparire i gruppi cristiani più settari e avversi alla sua ortodossia.

Tornando al significato di eresia, la concezione proposta da Lettieri chiarisce bene quale sia l'origine esistenziale di essa, o più precisamente, come si generi fattualmente, dalla dinamica degli eventi, un pensiero eretico, quale struttura e quali caratteristiche esso possieda e quali sviluppi storici ed ermeneutici susciti nel pensiero giudaico e cristiano – ma potremmo dire anche, più in generale, in ogni religione che abbia i tratti delle religioni monoteistiche rivelate. È perciò una concezione assai feconda per comprendere come una religione possa svoltare, scartarsi ed essere scartata dal giudaismo, ovvero come il cristianesimo sia un'eccedenza dello stesso pensiero giudaico, una forma in cui la materia di partenza diventa complessivamente inconciliabile con la matrice da cui proviene. Come spiega attentamente Lettieri,

In Gesù, l'ebraismo differisce in sé e da sé, finendo per differire in altro, cioè nel cristianesimo, che è la religione del differire, l'ebraismo differente (al punto da essere tentato di rimuovere o cancellare la sua origine ebraica: si pensi al marcionismo o allo gnosticismo, ma in effetti a tutte le forme di antiggiudaismo) [...] Dire, allora, che l'origine cristiana è l'ebraico (apocalittico, escatologico, messianico, carismatico) differire significa affermare che la sua intima legge costitutiva è l'eresia, cioè la pretesa o la scelta della decostruzione della propria identità, della forzatura dalla chiusura religiosa tradizionale, aperta all'accoglimento dell'irruzione del Regno. Detto altrimenti, in Gesù l'ebraismo si autodecostruisce per la venuta dell'Altro/altro: alla venuta del Regno dell'Altro succede la venuta dell'altro (il gentile) nell'elezione, al differire escatologico dell'ebraismo succede il differire secolare dell'ebraismo nell'universalistica religione cristiana¹⁰⁷.

L'analisi letteriana del cristianesimo nascente come fenomeno di autodecostruzione nello sviluppo dell'ebraismo ricorre quindi, fondatamente, a una categoria di eresia approfondita criticamente, pensata nella sua dimensione storica, filosofica ed esistenziale; a una categoria che perciò si discosta dalla consueta lettura teologico-dogmatica la quale, invece, basandosi su una visione religiosa già sistematizzata e promossa a verità indiscutibile cioè a ortodossia, individua ed etichetta come eretico un certo sviluppo irregolare di questa visione. Alla tipica categoria statica di eresia, applicata secondo protocollo, accostiamo qui una categoria dinamica più profonda, che coglie l'eresia come un nuovo processo di soggettivazione, di sviluppo fisiologico in cui si afferma e libera «un'altra e nuova visione del desiderio e dell'identità religiosa, politica, sociale»¹⁰⁸. In questo modo diventa possibile e opportuno impiegare il dispositivo dell'eresia per delineare non solo il modo in cui il cristianesimo si è determinato dal e rispetto

¹⁰⁷ Id., «L'eresia originaria e le sue alterazioni. I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù», cit., pp. 39-40.

¹⁰⁸ Id., «L'eresia originaria e le sue alterazioni. II. Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana», cit., p. 359.

all'ebraismo, ma anche per comprendere un'analogia dinamica di diversione dall'assetto emergente del cristianesimo: la dinamica rivoluzionaria del pensiero gnostico.

Ermeneutica dei testi gnostici

2. 1 *Esistenza e comprensione gnostica*

Al di là delle differenze, delle incompatibilità, delle variazioni numerose e notevoli che emergono dal confronto tra i miti antichi dello gnosticismo e più in generale tra le forme di pensiero riferite alla gnosi; al di là anche del carattere dispersivo dei contesti storici in cui sono individuate idee, tematiche e scuole gnostiche, l'antica gnosi presenta dei significati autenticamente suoi, una comprensione originale ed essenziale delle cose, un'identità costante, quindi, che è possibile rilevare, analizzare e conoscere grazie a un'indagine di tipo fenomenologico, la quale dimostra anche così la sua utilità per la ricerca.

Dalle diverse concezioni gnostiche emerse in età tardo antica – e poi anche in epoca moderna e nella contemporaneità¹ – e rintracciate già nei primi secoli dell'era volgare in Gallia, Italia, Siria, Egitto, Iraq e Iran e anche in India, in breve a Occidente così come a Oriente, è dunque possibile delineare un insieme organico di principi della Gnosi, di tratti distintivi della sua fisionomia, al fine di «comprenderla attraverso e per se stessa, dal di dentro, per così dire, e in profondità»². Riconoscere quale sia la fisionomia essenziale della Gnosi è indispensabile per poter capire in cosa consistano le differenze e le affinità tra un certo sistema di gnosi e un altro, quindi come ognuno di questi sistemi abbia elaborato ed espresso ciò che lo rende effettivamente gnostico: se lo abbia fatto fondandosi sulla Gnosi, originandosi da essa; oppure ricavando dalla Gnosi solo qualche suggestione e venendone influenzato solo superficialmente, nei suoi aspetti secondari. Definire, conoscere la Gnosi secondo il suo proprio inconfondibile profilo serve poi a comprendere e mostrare in che modo, verso quale direzione, in quale rapporto rispetto a un preciso contesto sociopolitico, culturale e storico, questa stessa fisionomia della Gnosi muti, si evolva, ritorni nel tempo.

La Gnosi – volendo darle subito una definizione orientativa, che proverò via via a chiarire – è un'esperienza che coinvolge integralmente l'individuo, che lo porta a riscoprirsi, a rivelare a se stesso e al mondo la sua natura autentica, che ha bisogno dunque d'essere mostrata, affermata. È un'esperienza di ricerca il cui compimento e fine consistono nella piena manifestazione dell'ontologia del sé gnostico, che arriva così a conoscere veramente se stesso, cioè a riconoscersi. In genere, infatti, con gnosi s'intende una conoscenza illuminante, rivelatrice, rammemorante e proprio per questo anche e soprattutto salvifica: grazie a essa diventa possibile appropriarsi di ciò che salva – la

¹ Negli stessi anni nei quali Puech conduceva le sue indagini, Susan Taubes scriveva giustamente che «Gnostic concepts have remained active in the current of Western thought» (S.A. Taubes «The gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism», in *The Journal of Religion*, Volume XXXIV, Number 3 [July 1954], p. 155).

² H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, cit., vol. I, p. 16.

propria identità spirituale, il proprio radicamento e destino nello Spirito – e che in assenza della gnosi, invece, s’ignora e non si possiede.

Colui che compie tale esperienza conoscitiva, cioè lo gnostico, vive infatti nel bisogno e nella possibilità di salvarsi. Da cosa? Dall’essere un qualcosa del mondo, dall’esserci come un «nudo “fatto-che” nel nulla del mondo»³, dall’essere perciò condizionato, oppresso, logorato dall’elemento mondano, costretto e obbligato alla logica e alla natura del suo dominio. E mentre il bisogno d’essere salvato esprime l’inquietudine dello gnostico, la sua incapacità di star bene nel mondo, tra gli uomini e gli altri enti finiti, di sentirsi se stesso in questo luogo, in questo tempo e in questo corpo carnale; la possibilità di salvarsi dello gnostico, congenita al suo sé, risponde proprio al suo bisogno di fuga e di trasformazione; essa richiama lo gnostico a se stesso, lo spinge ad affidarsi a se stesso perché ha in se stesso ciò che salva. L’uno e l’altra, il bisogno di un’esistenza radicalmente differente e la possibilità di mutare pelle scoprendo da sé e in sé un’ontologia diversa da quella puramente umana, sono due condizioni congiunte e complementari: il proprio dramma esistenziale e la soluzione in cui si scioglie; lo stato del proprio male e la cura grazie a cui risana.

Miti, culti, rituali, dottrine, scuole e sette gnostiche che vennero a comporre tra il II e il IV secolo – con la creatività e lo slancio tipici del sincretismo che coinvolse allora l’Oriente e l’Occidente – una prima tradizione gnostica documentata, rispecchiano la volontà di comprendere, interpretare, tradurre in un discorso significativo e narrabile, oltre che in pratiche definite e ripetibili, la peculiare condizione esistenziale di uno gnostico, ovvero quel fondo comune di verità che ogni gnostico cerca, trova ed esprime a modo proprio, quel fattore costante in percorsi individuali o di gruppo diversi il quale testimonia come avvenga, attraverso questi sentieri anche molto distanti tra loro, il fenomeno della Gnosi. «Il pensiero gnostico si formula, procede, si organizza secondo modalità particolari: ogni sistema di gnosi, per quanto sconcertante sia a prima vista per stranezza, per apparente incoerenza, obbedisce a un motivo comune che lo costituisce in insieme organico, ne governa il meccanismo, le articolazioni, le finalità interne e, collegandone le parti fra di loro e con esso, ne fonda la coesione e la spiegazione. Di qui l’originalità, la specificità dei caratteri presentati, nella struttura e nel meccanismo, da tutti i sistemi di tipo gnostico; di qui, malgrado la varietà con cui si presentano, la loro unità e affinità. Più che con un’“essenza”, la Gnosi va identificata con questo fattore costante che, inseparabile da un’esperienza, è presente e agisce in essi»⁴.

Volendo presentare adesso, a grandi linee, una fenomenologia della Gnosi, premetto che le mie considerazioni fanno implicitamente riferimento a un determinato gruppo di sistemi di cui si ha notizia sia da fonti dirette (quali i *Testi di Nag Hammadi*, *Pistis Sophia*, *Papyrus Berolinensis 8502*) sia da fonti indirette (le opere degli eresiologi e apologeti cristiani), quindi non tratterò certe questioni più specifiche di altri sistemi gnostici, verso i quali, comunque, la mia analisi resterà aperta, nel senso che sarà una sintesi interpretativa di una documentazione sì, per più aspetti parziale – direi inevitabilmente parziale perché commisurata alle questioni proprie della tesi –, ma esaminata al fine di mostrare i tratti essenziali della Gnosi come tale.

Le fonti su cui si basa la mia analisi riguardano lo gnosticismo cristiano, o più precisamente, le scuole gnostiche apparse nei primi secoli dell’era volgare nel mondo

³ M. Heidegger, *Essere e tempo (Sein und Zeit, 1927)*, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2011, § 57, p. 779.

⁴ H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, cit., vol. I, p. 17.

ellenistico-romanizzato e diffuse in particolare nei grandi centri urbani come Roma, Edessa e Alessandria d'Egitto. Alla fine del quarto secolo queste scuole si trovavano sparse nel più vasto bacino del Mediterraneo e andavano a comporre, insieme ad altri movimenti gnostici, un grande panorama sincretistico di religioni, ideologie e spiritualità gnostiche. Un panorama in cui, per orientarsi a prima vista, può essere utile adottare le categorie di gnosi siriano-egiziana e gnosi iranica introdotte da Hans Jonas, che chiariscono innanzitutto in quali zone queste due forme di gnosi furono più affermate. Come ho detto prima, anche se ho svolto la mia analisi basandomi sui testi della gnosi siriano-egiziana, non mancheranno osservazioni relative anche o soltanto alla gnosi iranica, vagliate in considerazione delle ricerche di storici delle religioni e filosofi contemporanei.

Come ogni esperienza che susciti una meditazione filosofica e religiosa sul senso della propria presenza nel mondo, e che nasca dal bisogno di inchiodare l'uomo non alla sua croce ma alla sua gioia, di scoprire in lui e per lui la via verso la pienezza, verso la quiete beata per la quale sì, ha senso esistere e anche nella più solitaria delle sue solitudini l'io sa sostenere il peso più grande, l'esistenza come tale; come ogni esperienza simile, anche l'esperienza gnostica avviene nel confronto con il limite estremo di se stessi. O meglio, nello scontro e nell'attrito con questo limite estremo del sé. Estremo perché è costitutivo, è insuperabile, è essenza e segno dell'esserci umano: in esso consiste la sua natura carnale, mortale, temporale, caduca, destinata a dissiparsi; in esso consiste l'essere degli enti mondani come tale, l'ontologia della finitudine che è anche l'ontologia propria della vita umana. La vita umana infatti è così pervasa e dominata dal limite che per lo gnostico esserci, l'esserci in quanto tale, è male. Perciò egli si rapporta alla propria esistenza come a qualcosa che non avrebbe dovuto avvenire e che manifesta, con il suo avvenire, un radicale errore ontologico. «Man does not 'fall' into error, for he is always in error»⁵.

Naturalmente, la consapevolezza del Male alimenta l'esigenza umana di comprenderlo e di capire quindi quale sia e come si raggiunga la condizione opposta, di aprirsi e affidarsi a ciò che salva, e di tradurre in pratica la propria conoscenza soteriologica.

A segnare la vita dello gnostico è appunto la sua sensibilità implacabile per un male che attecchisce ovunque; un male endemico che in lui provoca inquietezza e angoscia, tensione verso qualcosa che non sia carnale né in generale caduco, mutevole, temporaneo, finito, imperfetto; che lo spinge a fuggire e distanziarsi dalla mondanità (per quanto possibile) così come a resistere alle sue dinamiche e provare a stravolgerle e ribaltarle. Un male per cui ogni cura puramente compensativa, che al male mescoli il bene, che non estingua il primo né garantisca il secondo, che dunque serva soltanto ad annacquare la coscienza e il sentimento del proprio dramma esistenziale, non solo è insufficiente ma è anche ingannevole e nociva, perché ottunde la percezione di ciò che va riconosciuto e rifiutato e non ignorato, compresso e inconsapevolmente fomentato. La novità e la radicalità della concezione gnostica del limite consistono in questo: il mondo, la sua sostanza, la vita umana e ogni altro evento che accade in esso e si sgretola nel divenire, non ha alcuna giustificazione perché semplicemente, così com'è, l'essere mondano è cattivo e non dovrebbe avvenire. Nessuna cura, dunque, sembra possibile per l'inquietudine, l'angoscia, il bisogno d'evasione che animano lo gnostico. Se non, come "cura", la non presenza del mondo in quanto tale.

Tuttavia, tutto ciò non comporta che lo gnostico si arrenda agli effetti di tale unione o che voglia lasciarsi morire pur di svincolarsi dall'esistenza mondana. La sua riflessione, la sua prospettiva, è un'altra. Ed è la seguente: se la cattiva esistenza di qualcosa, nonostante appaia all'io del tutto ingiustificata, comunque insiste a esserci e perdurare, allora può

⁵ S.A. Taubes «The gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism», cit., p. 170.

accadere soltanto come risultato di un evento catastrofico – anch'esso continuo, perdurante come ciò che produce – nell'ordinamento ontologico primordiale che invece è da sempre giusto e necessario; l'esistenza mondana, quindi, può e dev'essere compresa come l'esito di un dinamismo che sconquassa l'Essere, il Principio da cui ogni fenomeno viene fondato in se stesso e disposto come ente tra gli enti; intenderla in questo modo significa riconoscerla anche l'unica dimensione attuale, vivibile e conoscibile della crisi originaria. Nella speculazione gnostica il cosmo diventa la testimonianza del fatto che l'assetto onnicomprensivo dell'Essere va perdendo la propria originaria perfezione, integrità e autosussistenza, nonché l'eterna quiete di una tale condizione. Per dirla nei termini dei miti gnostici: nel Pleroma di Dio, nel Regno del Padre o Regno della Luce, nella disposizione gerarchica degli Eoni emanata dal Principio del tutto, uno degli Eoni (personificazione di un ordine/una funzione del regno divino) erra, trasgredisce il *logos* divino immanente all'intero essente al quale esso appartiene e partecipa.

Secondo quella che potremmo definire un'ontogonia gnostica: o si dispiega eternamente l'Essere nella sua pienezza e perfezione, il Pleroma divino di tutti gli enti; o si manifesta il Mondo, cioè l'Evento a causa del quale il Pleroma subisce un mutamento radicale e non può manifestarsi secondo la sua ontologia originaria. La presenza mondana sovverte a tal punto il Pleroma divino che a causa sua viene configurarsi un ordinamento dal carattere completamente opposto a quello primordiale. Per questo, nella tradizione gnostica, una presenza simile è descritta come tenebra che oscura, ostacola, contrasta la luce di cui è fatto il Regno di Dio, o come essere materiale che malvagiamente, illegittimamente aggrava e deforma l'essere spirituale, da sempre necessario, legittimo.

Per trarre un primo risultato, osserviamo come la questione preminente e più distintiva della Gnosi riguardi l'enigma e la soluzione del dualismo che essa riscontra ovunque nella realtà e negli enti manifesti. Le due forme di gnosi ricordate prima – la gnosi siriano-egiziana e la gnosi iranica – si contraddistinguono proprio per il modo in cui pensano il dualismo ontologico e lo rappresentano nei loro miti teogonici, cosmogonici e antropogonici. La gnosi siriano-egiziana individua come origine e fondamento di ogni cosa un unico Principio che riposa nella perfetta e buona manifestazione delle sue disposizioni, e pensa l'esistenza mondana come cattivo prodotto di una fallimentare replicazione ontologica, alla quale è necessario rimediare in maniera netta e definitiva. Per essere più precisi: qualcosa del Principio subisce una degradazione radicale, passa nella condizione estranea e opposta a quella divina originaria, quindi decade da se stessa, espelle da se stessa la sostanza mondana, cioè il secondo Principio, quello del mondo/della finitezza/del male. Ma così come secondo le disposizioni del Principio è possibile che l'equilibrio originario degli enti si rompa e dalla sua fine e mancanza prenda forma la realtà imperfetta degli enti, il cosmo e nel cosmo la natura umana; allo stesso modo è possibile al Pleroma reintegrarsi, esaurire gli effetti nefasti della caduta, cioè l'esistenza del cosmo come tale, e ritornare alla condizione originaria. Questo tipo di dualismo gnostico, perciò, si risolve in un monismo che fa dell'esistenza mondana una realtà accidentale e provvisoria dell'unica, eterna e necessaria ontologia divina.

La gnosi iranica, invece, assume la coesistenza originaria, *ab aeterno*, di due Principi contrari come Luce e Tenebra, Bene e Male, autonomi l'uno dall'altro e in stato di quiete; e riconduce la presenza del cosmo all'evento che rompe tale quiete facendo scoppiare la conflittualità tra i Principi antitetici. Ciò che accade è come un colpo che incide nell'essere divino (la Luce, il Bene) una fenditura, una ferita, un varco tramite cui esso entra inevitabilmente in contatto con ciò che è esterno/estraneo alla sua essenza, che mai le è appartenuto e le apparterrà; perciò tale essenza necessita di una cura, il taglio che

presenta va risanato, la fonte della contaminazione e dell'ingiustizia ontologica, vale a dire del mondo, va esaurita. Secondo la gnosi iranica, infatti, il mondo consiste in uno spazio-tempo mediano in cui Luce e Tenebra vengono a mescolarsi; esso è l'ordinamento perverso di ciò che si è disordinato, contaminato, corrotto, perso nella sua autenticità. Anche in questo caso la genesi della mescolanza è considerata un evento accidentale e temporaneo che rende necessario il modo giusto di porvi fine, cioè di reintegrare la condizione originaria attraverso la separazione dei principi contrari e l'insussistenza dello spazio conflittuale in cui ha luogo il mondo. Qui, a differenza che nella gnosi siriano-egiziana, è necessario che entrambi i Principi tornino a sussistere nella loro assoluta autarchia. Un'autentica concezione dualistica fonda l'intera speculazione iranica.

L'esempio più chiaro, fine e teoretico della gnosi monista sono sicuramente i testi provenienti dalla scuola valentiniana; mentre il mito manicheo offre la formulazione più rigorosa della gnosi dualista.

Dal punto di vista monista tipico dello gnosticismo valentiniano – che a mio avviso, rispetto ad altre forme di gnosi, consente di individuare più facilmente la trama ermeneutica e teoretica del pensiero gnostico – notiamo come il Regno di Dio non perda una volta per tutte le sue qualità distintive, bensì vada perdendo in una dimensione aliena ciò gli è sempre possibile recuperare nella sua forma autentica e reintegrare. Se il Principio del tutto, infatti, perdesse i suoi tratti essenziali, non vi sarebbe più l'ordinamento originario degli enti, nessun evento catastrofico potrebbe colpire la loro disposizione divina e nessun mondo emergerebbe da questa crisi. Il fenomeno del mondo – patito e concepito dagli gnostici come totalmente negativo – non è perciò qualcosa che escluda e sostituisca l'esistenza del Regno di Dio. Tutt'altro: la mondanità è ontologicamente e logicamente possibile soltanto come evento che contrasta con l'essente sempre sussistente fondato da Dio ed espressione di Dio stesso; essa rappresenta il Male proprio perché la sua essenza e la sua giustificazione metafisica è contrastare, contaminare, eclissare il Pleroma divino; in assenza del Pleroma, dunque, il mondo non avrebbe alcuna possibilità d'esserci. Detto diversamente, al pari di un parassita nell'organismo ospite, il mondo è un corpo estraneo che trae dell'Essere primordiale ciò che gli è continuamente necessario per sopravvivere. Se e quando non avrà più nulla da guastare, ovvero, se e quando la restaurazione del Pleroma sarà compiuta, la sostanza mondana imploderà.

Tutto ciò cosa comporta per l'essere umano? Studiando i miti gnostici la prima indicazione che ricaviamo è che l'uomo si trova sempre, fin dal suo ingresso nel mondo, ad aprire gli occhi su un regno inquinato e a vivere come ovvio e unico ambiente per se stesso questa miscela in cui è gettato, da cui è composto e condizionato. La possibilità di un'altra realtà incontaminata, in effetti, si dà, avviene sempre insieme all'esistenza del cosmo, così come con una chiazza nera è sempre fusa la distesa più limpida su cui la chiazza si espande. Ma in prima istanza e per lo più l'uomo ignora la possibilità di un regno simile, la ignora proprio perché il mondo in cui abita viene a immischiarsi con quel regno e ne impedisce così il compimento e la piena manifestazione.

Quale sia il Pleroma di Dio, l'assetto degli enti in cui non avviene nessun evento di rottura e nessun caos, rimane un enigma finché c'è un mondo che sovverte la logica fondamentale dell'essente, lo deforma intrinsecamente con la propria presenza e attecchisce in esso per prenderne, consumarne, bruciarne la forza/la qualità/l'essenza con cui può sostenersi e riprodursi illegittimamente – il Pleroma nella sua integrità rimane un enigma in assoluto, e non per questo o quell'ente particolare. Tuttavia uno gnostico – colui che abita il mondo e partecipa non solo dell'elemento materiale/tenebroso di cui esso è fatto ma anche

dell'elemento spirituale/luminoso in cui l'altro composto, quello cattivo, attecchisce – ha in sé la possibilità di volgersi al Pleroma, di riconoscerne l'essenza, di pensarne la realtà e l'enigma. L'esistenza terrena, infatti, rimanda inevitabilmente alla realtà antitetica con cui è in contrasto: rivolgendosi contro di essa diviene appunto segno, direzione per essa. Lo gnostico, dunque, può sia patire che risolvere da sé il suo conflitto interiore: l'opposizione che la sua carne (fatta di materia) muove alla sua più originaria sostanza divina, la quale può e dev'essere sottratta al colpo, all'oscuramento, al logoramento, ai limiti che per l'appunto provoca in essa la condizione carnale. La propria vera natura può e dev'essere riconosciuta e purificata dal momento in cui la persona avverte non soltanto di esercitare, come natura umana e carnale, l'azione tesa contro lo spirito, ma anche, come natura divina e spirituale, d'angosciarsi, smarrirsi, soffocare sotto il peso dell'opposizione che subisce.

La direzionalità strutturale del cosmo verso la realtà divina è ovviamente la stessa che il regno a-mondano, a-temporale, a-storico di Dio mostra verso il cosmo, ovvero verso tutto ciò che quel regno respinge da sé e trascende radicalmente. È come se il Pleroma e il mondo fossero i punti estremi di un unico percorso, dove ogni estremo è nello stesso tempo la cosa più distante possibile dal polo opposto ma anche la cosa più analoga a esso, quella che più di ogni altra cosa fa riferimento a esso e che in tal senso gli è più vicina. Il contrastarsi reciproco di Pleroma e Mondo, Luce e Tenebra, Spirito e Materia fonda un passaggio, o meglio, uno spaziotempo condiviso che accomuna entrambe le ontologie. Vivendo in questo luogo di raccordo noi possiamo comprendere la sua dinamica e struttura.

Ma è vero anche che il mondo è d'ostacolo al dispiegamento del Regno di Dio, che infatti resta un'ontologia non pienamente manifesta, nascosta, non vissuta e non riconosciuta nella sua vera essenza. È come se il mondo fosse un edificio predisposto in funzione di un altro ambiente, cioè costruito come zona di passaggio a questo ambiente, ma il punto di contatto sarebbero soltanto delle porte ben serrate. Chi entra nell'edificio penserà che serva come passaggio? Per dirla in termini heideggeriani, il mondo esercita il velamento del velato, motivo per cui l'umano non può vedere e sperimentare il velato in quanto tale, l'enigma della pura Luce, della totalità archetipica, ordinata in stato di pienezza e perfezione, e si trova per lo più e in prima istanza a ignorarne l'effettiva possibilità. Per lo stesso motivo egli dà erroneamente per ovvia e legittima l'esistenza di ciò che gli appare e a cui non può non rapportarsi continuamente. Per la stessa ragione, infine, per aprirsi alla possibilità del Pleroma e afferrarne il mistero è necessario compiere uno sforzo di distanziamento ed estraniamento dal mondo, di sottrazione agli effetti oscuranti e accecanti che esso esercita.

Lo gnostico è colui che può e deve fare questo sforzo di estraniamento dal composto illico del mondo e della carne. Può e deve farlo perché egli vive con addosso il peso di quel composto; cerca qualcosa di radicalmente differente dalla realtà che lo angoscia; resiste alle forze che ottendono la sua percezione del male riuscendo così a riconoscere l'elemento inquinante come per l'appunto inquinante tutto ciò che è; avverte che c'è ovunque, in ogni cosa creata, un'ontologia del male dispiegata contro l'ontologia del bene; fa esperienza della direzionalità del mondo diretta contro ciò che esso contamina e oscura; comprende che dovrebbe esserci e come dovrebbe essere un'altra realtà non colpita dalla finitezza cosmica, ed è proprio per la sua formazione nella conoscenza e nella pratica di ciò che comprende che egli è uno gnostico, un custode della gnosi.

L'ultimo passaggio con cui la speculazione gnostica si chiude e ricomincia da capo è il seguente: un sé è in grado di formarsi nella gnosi soltanto se e perché proviene dal

Pleroma di Dio, cioè partecipa non solo della sostanza cosmica, del divenire, del limite, di tutte le dinamiche mondane nelle quali è situato, ma anche e in modo più essenziale del regno di segno opposto, quello che respinge da sé la presenza nociva degli enti mondani, proprio come fa l'organismo umano quando riceve un corpo a esso estraneo. Rappresa insieme alla natura umana, che appartiene al mondo come suo prodotto specifico, il sé gnostico possiede intimamente anche una natura divina appartenente al regno divino. Per questo egli può comprendere il mondo come evento di crisi, di rovina, di oscuramento di una realtà che necessita (a causa del mondo) d'essere reintegrata. Per questo – perché consiste essenzialmente in una divinità – egli può avvertire la materia mundana e carnale come ciò che inquieta, contamina, svingorisce, intorpidisce la sua essenza. Per questo, detto in poche parole, può acquisire la gnosi. La mitologia gnostica, e quindi il pensiero religioso e metafisico che essa sottende, si fonda sul principio seguente: è possibile che la propria essenza sia consustanziale a quella divina e sarà la propria formazione nella gnosi a rivelare e testimoniare se essa lo è effettivamente. La provenienza celeste di un individuo non ha modo di manifestarsi se non tramite il raggiungimento della gnosi, che avviene soltanto se la propria radice è effettivamente nel Pleroma.

La circolarità ermeneutica del discorso sta qui: quale autentica meta e dimora di una persona che comprenda il mondo come realtà ostile e ingiusta, e che eserciti forme di distacco dalla finitezza universale e di partecipazione alla trascendenza, viene riconosciuto il Regno della Luce/il Pleroma; proprio perché proviene dal Pleroma, quella persona può compiere ed compie effettivamente un percorso di scoperta, rivelazione, recupero della propria disposizione e condizione originaria, cioè la via gnostica della salvezza. Il fondamento pleromatico del Sé è sempre fonte di luce: lascia vedere l'essenza delle cose, lascia comprendere cosa sia il mondo, cosa significhi la presenza del mondo, quale sia rapporto del mondo con Dio e quale il rapporto dell'io con questo mondo e con Dio. Quel fondamento è fonte di luce e di gnosi.

Riassumendo: il sé gnostico segue il destino di Dio, gioca il gioco predisposto dal Principio del tutto. In origine è una natura divina ed essendo appunto una divinità è colpito dalla crisi che rompe e sovverte l'equilibrio del Regno celeste; è gettato nell'assetto caratteristico dello stato di caduta del Pleroma, vale a dire nel mondo, in particolare nel corpo carnale umano; subisce il dominio, le disposizioni, le limitazioni degli enti mondani, cioè la loro avversione all'essenza del divino; riesce a superare gli effetti corrosivi e ottenebranti che esercita su tutto l'esistenza mundana; quindi a liberarsi dallo stato di cattività del cosmo, a purificarsi dalla materia e reintegrarsi come pura luce nel Regno della Luce. Nonostante sia una particella divina che patisce la gettatezza nell'esistenza mundana, il sé gnostico rimane un potenziale che si va compiendo oltre ogni attrito, una scintilla che non si spegne mai del tutto e s'accende. Quando sarà completamente purificato dagli elementi impropri della esistenza terrena, si salverà divenendo soltanto una luce eterna e perfetta, così com'è la Luce del Pleroma nel quale non accade più alcun evento cosmico. Chi ha la propria origine in Dio è in se stesso fonte di luce, di gnosi e di salvezza.

Proviamo adesso a chiarire meglio alcune questioni con il supporto dell'ampia e accurata indagine fenomenologica della gnosi condotta Henri-Charles Puech. Introducendo la sua analisi Puech osserva subito come la gnosi sia un sapere dal quale si «attinge la sicurezza della propria eternità»⁶. Chi si è formato nella gnosi infatti «sa che in qualche modo

⁶ H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, cit., vol. I, p. 19.

preesisteva a se stesso, sa di provenire da un luogo diverso dal mondo; così, situandosi al di là del tempo e del mondo, fuori del divenire, si convince di appartenere, di diritto e per natura, all'Aldilà, come pure del fatto che in virtù della sua origine il suo essere autentico è atemporale. [...] Dal momento che la sostanza stessa del suo essere sfugge, in ultima analisi, sia al mondo sia al tempo, egli è capace e sicuro di sottrarvisi. Egli non può smettere di essere ciò che è in sé, quale era e là dove era in origine; possiede così la garanzia che ciò che egli sarà non potrà essere se non identico a ciò che egli è stato: principio e fine si confondono in una sola essenza atemporale, e il futuro si congiunge con il passato saldandosi con esso nell'attualità di un eterno presente»⁷.

Detto altrimenti: lo gnostico riconosce in se stesso il segno della sua provenienza da una perfetta configurazione ontologica in cui non accade nessun mondo, nessun divenire degli enti, nessuna storia dell'umanità, nessuna vita pensante e mortale, nessun male, e ogni cosa riposa in stato di completezza. La dimora autentica dello gnostico, l'ordinamento in cui egli si origina, si sostanzia, ha senso, trova piena realizzazione e quiete, doveva quindi dispiegarsi prima della manifestazione del mondo e dovrà dispiegarsi anche dopo, quando l'Evento Mondo si esaurirà. Questa dimora è l'Essere che da sempre si autogenera dispiegando tutto ciò che esso stesso è; nell'Essere eterno l'esistenza del mondo, e della vita umana nel mondo, segna un'interferenza temporanea, apre una situazione accidentale, che così come viene a cadere nell'Essere verrà anche a non accadervi più, rispondendo sia in un caso che nell'altro al *logos* dell'Essere, all'ordine grazie al quale tutti gli enti sono fondati, manifesti e significativi. Ciò non vuol dire che l'Essere crei e distrugga il mondo a suo piacere, al pari di un Demiurgo; significa invece che dall'Essere si irradia necessariamente ogni essente: anche quei barlumi d'esistenza – la luce/l'essenza divina che ogni gnostico riconosce in se stesso – nei quali un corpo residuale ed estraneo qual è la sostanza mondana riesce a riprodursi per un certo tempo, che è il tempo d'esaurimento oltre che il limite della sua carica infettiva.

Poiché proviene dall'eternità dell'Essere, lo gnostico conduce un'esistenza in cui il principio e la fine – come afferma Puech – si fondono in una sola essenza atemporale, ossia il futuro combacia con il passato saldandosi con esso nell'attualità di un eterno presente. Ciò significa che per l'antica gnosi la condizione terrena, mutevole e temporale corrisponde a un rivestimento che un'originaria cellula divina deve dapprima indossare, poi imparare a sopportare e infine togliere da sé. Questa cellula condiziona radicalmente la sembianza umana in cui affonda, assegnando un principio formale e finale, un senso ultimo e originario, una direzione esistenziale precisa al suo sviluppo vitale, al suo ritmo temporale, alle sue possibilità mondane; dando a essa (che pure, a sua volta, la condiziona negativamente) un destino. È in rapporto alla propria cellula divina che la vita terrena dello gnostico procede e si consuma: tutto avviene e tutto finisce per fare spazio a ciò che resta e non vacilla: per l'appunto, l'essenza divina dell'io, la pura luce.

Arrivare all'estremità del proprio futuro, dove termina l'andare, il maturare, lo sfaldarsi continuo del corpo mortale, per lo gnostico significa tornare al proprio passato archetipico, a quella forma d'esserci che è e che dà soltanto luce; e colmare così quel varco, quel buio che egli genera nel Regno di Dio da quando la sua sostanza luminosa è caduta, si è isolata, oscurata e alterata, ovvero è gettata nella tenebra del mondo. Da questo punto di vista, allora, la scansione temporale degli eventi mondani risulta funzionale al destino di caduta e salvezza degli gnostici: si va compiendo per dargli il tempo di riconoscere e lasciare ciò che non appartiene davvero alla loro essenza e di recuperare ciò che è autenticamente loro. Per chi custodisce il seme di un'ontologia divina tutto ciò che

⁷ Ivi, vol. I, pp. 19-20.

riguarda lo stare al mondo diventa necessario all'opera personale di svelamento e perfezionamento della propria possibilità di diventare dio.

Al fine di comprendere meglio questo discorso si considerino alcuni passaggi tipici del mito gnostico.

Primo punto: l'emersione della materia tenebrosa e ostile equivale allo stato di caos e mutamento dell'autentica realtà emanata da Dio, cioè a un Regno di Luce non più integro e da reintegrare nella sua perfezione.

Secondo punto: da un Regno così colpito nella sua integrità si originano inevitabilmente delle particelle divine (o luminose o spirituali) disperse, scisse le une dalle altre, non partecipi delle qualità dell'intero che sono generalmente l'unità, l'integrità, la perfezione, l'autarchia, la quiete assoluta, la pienezza che non necessita di nulla se non continuamente ed eternamente di se stessa ed è chiamata dagli gnostici, non a caso, Pleroma. Per le particelle, pertanto, il Pleroma è ma anche non è il loro luogo originario: lo è perché provengono da esso, perché la parcellizzazione colpisce e riguarda soltanto il Pleroma, l'Unità originaria in cui accade la crisi e tale crisi comporta appunto divisione e frammentazione; non lo è perché quelle particelle, essendo appunto dei frammenti, mancano di ciò che dà unità, cioè sussistono soltanto nello stato di frattura, nell'evento con cui precipita l'autentica condizione del Pleroma. Il destino di ciò che si essenzia in questo modo ambiguo, allora, sarà necessariamente il seguente: reintegrarsi nell'Unità di provenienza a fondamento di ogni cosa ed evento, e farlo attraverso il superamento di se stessi: esaurendo in sé tutto ciò che è concesso essere e fare in qualità di frammento, di corpo residuale, scisso e isolato dal Pleroma; scontando la pena di dover finire. D'altro canto, Dio (o il Pleroma) è perfetta, eterna e immutabile ontologia di ogni cosa: nulla può scindersi da essa o nulla può perdersi di essa senza generare e costituire *in essa* un vuoto che dev'essere colmato, reintegrato.

Terzo punto: la condizione di divisione, dispersione, estraneità ed espulsione nella quale si trovano le particelle luminose, cioè il fatto che esse siano colpite e offuscate dalla Tenebra, rappresenta mitologicamente la condizione antropologica ed esistenziale degli gnostici. Essi custodiscono un seme divino da far maturare, sono essenzialmente una natura spirituale da purificare; e ciò vuol dire che devono consumare in se stessi le loro qualità mondane al fine di trasfigurarsi in luce pura, in realtà non più scissa né estraniata dal Pleroma ma reintegrata e riposante nella sua pienezza.

Da queste indicazioni ricaviamo adesso delle osservazioni più generali.

Innanzitutto, la svalutazione e il rifiuto radicale dell'esistenza mundana come tale da parte dello gnostico – in breve, l'anticosmismo, che Hans Jonas ha magistralmente presentato come principio ontologico-esistenziale da cui scaturisce la Gnosi e dunque anche la linea di raccordo delle varie forme di gnosi – corrisponde alla disposizione esistenziale con cui e in cui diventa chiara la propria provenienza da un'altra realtà ontologica e l'autentico senso della propria esistenza – recuperare quella pienezza fondativa che si è perduta con l'avvento nel cosmo, nel tempo, nella vita umana, nella storia, nel male. L'anticosmismo dello gnostico è la prova del fatto che egli discende da Dio e partecipa della sua stessa sostanza; se non condividesse tale sostanza, il modo peculiare in cui egli si oppone a tutto ciò che è mondano sarebbe impossibile e insussistente. Il sé gnostico non può che attendersi la funzionale dissipazione dell'elemento materiale in lui e in ogni ente manifesto, giacché essa corrisponde al restauro della propria identità divina e omioiosi nel Pleroma. Naturalmente, l'anticosmismo inteso come disposizione ontologico-esistenziale non è soltanto un rifiuto intellettuale o un gesto pratico, così come non è soltanto stare e sentirsi in attesa di qualcosa e desiderarla; di più: è un modo d'essere (quindi di sentirsi,

pensarsi, riconoscersi, dirsi) totalmente coinvolti e disposti nel destino dell'esistenza come tale. E questo modo si esplicita nel raggiungimento della gnosi ed è finalizzato all'apocatastasi del Pleroma, cioè al suo restauro. Secondo la mitologia gnostica la pienezza del Pleroma si va reintegrando via via che ogni natura divina, resistendo alla propria componente mortale fino a non essere più ottenebrata, svilita, limitata da essa, torna a rilucere.

In secondo luogo, osserviamo ancora come l'ordine temporale che investe ogni fenomeno del mondo assegnandogli una scadenza, quest'ordine che scandisce anche la vita umana trova un altro senso, se non il suo senso *tout court*, nel contrasto che avviene con il principio divino di un certo individuo. In altre parole: il divenire del cosmo è utile e indispensabile, e quindi non è una realtà esclusivamente negativa, per chi può e deve scoprire la propria divinità imparando a resistere al tempo e nel tempo; per chi può e deve vivere l'esistenza temporale come un banco di prova dell'essere eterno che egli stesso, almeno *in nuce*, è.

Un'ultima considerazione da fare, allora, è che lo gnostico, così come comprende il cosmo e in particolare la vita mortale come l'imprevisto, il male, l'errore primo e ultimo apparso nell'Essere, qualcosa quindi che non dovrebbe esserci e va respinta; tuttavia, comprende anche come l'esistenza mondana sia finalizzata, e in questo senso necessaria, alla formazione del proprio seme divino.

Alla luce di queste diverse osservazioni mi sembra sia utile il seguente appunto: nella sua ampia analisi Puech non dà alcuna rilevanza al fatto che nel dualismo ontologico tipico della Gnosi l'esistenza mondana (quindi l'accidente, l'imprevisto, l'errore ontologico e in generale la cattiva essenza che essa rappresenta nei miti gnostici) diventa necessaria al percorso dello spirito. Forse perché fonda le sue tesi principali soprattutto sulla sua conoscenza del manicheismo (il quale dà voce al dualismo gnostico più radicale), senz'altro comunque alla luce dei risultati che ricava confrontando tra loro il pensiero greco, quello cristiano e quello gnostico, Puech presenta il dualismo dell'antica gnosi come antitesi tra realtà che si scalzano e rimpiazzano a vicenda, incomunicabili e impermeabili l'una all'altra; mentre non detto resta il fatto che le due ontologie in opposizione si trovano mescolate ingiustamente l'una all'altra e vengono consumate da tale commistione. Una simile mescolanza o contaminazione costituisce una realtà ontologica in cui ognuna delle due essenze è in rapporto oppositivo all'altra, si definisce nel mostrarsi contraria, o meglio, contrastante con tutto ciò che è l'altra – la sostanza luminosa fa opposizione sforzandosi di sottrarsi al logoramento della tenebra e di salvare se stessa, la sua propria luce, senza cui la tenebra non ha nulla in cui attecchire e non può quindi sussistere e aver senso; la sostanza tenebrosa fa opposizione contaminando e pervadendo in maniera parassitaria le nature spirituali finché appunto esistono nature spirituali permeabili a essa. Il Mondo attuale con la sua sostanza tenebrosa e il Pleroma potenziale con la sua sostanza luminosa rappresentano quindi due sistemi in comunicazione l'uno con l'altro, reciprocamente aperti l'uno all'altro.

Sono del parere che leggere i rapporti dualistici tra le figure, i simboli, le realtà tipiche dei miti gnostici nei termini heideggeriani di un reciproco contrastarsi dei contrari renda possibile una comprensione più profonda di questi testi, mostrando meglio la loro coerenza, originalità e fecondità teoretica. Invece una lettura eccessivamente manichea del dualismo gnostico, com'è la lettura di Puech, la quale non nota o non approfondisce il senso della relazionalità tra le realtà in antitesi, l'interazione in cui si accostano e mescolano l'una all'altra – che poi è ciò che consente al sé di trarre un senso dalla sua esistenza temporale: dar prova della sua divinità, definirla, rivelarla nel conflitto –, può

presentare qualche incoerenza proprio a causa del fatto che non dà il giusto rilievo alle antitesi ontologiche e al modo di conciliarle. Vediamo meglio in che senso.

Puech spiega come per l'antica gnosi conoscersi voglia dire «ritrovarsi nella completa verità del proprio essere personale, reimpadronirsi dapprima di se stessi come di un oggetto distinto e distante, per poi identificarsi in esso e con esso [...] riconoscersi e insieme riprendere possesso di sé, essere restituiti a se stessi: la “metamorfosi”, operata dalla gnosi, dell'io apparente e contingente in io reale e permanente, dell'“uomo esteriore” in “uomo interiore”, è conversione (*epistrophē, metanoia*), ritorno di sé su di sé e a sé»⁸. Scoprendo se stesso e appropriandosi di se stesso, lo gnostico si salva: la salvezza consiste infatti non solo «nel sottrarsi al mondo, ma nel “ritornare a sé”, nel ridiventare se stessi, nel “realizzarsi” in se stessi; più precisamente, nel “ritrovarvisi realizzati”, in forma “compiuta”, nell'integrità del proprio essere totale»⁹. A ulteriore chiarimento, Puech scrive che lo gnostico «“riposa” in se stesso, nella “pienezza” di se stesso, del proprio *plērōma*. Avendo recuperato la propria autonomia, egli ha facoltà di disporre liberamente di se stesso e di agire a suo piacimento. [...] In definitiva, “salvarsi” equivale a ritrovarsi nella condizione di un essere già salvo dall'eternità. Posto sul piano del divenire, il problema soteriologico si dissolve risolvendosi in funzione di una ontologia»¹⁰. L'ontologia del divino, dell'eterno, del Pleroma.

Ritrovarsi realizzati nella totalità del proprio autentico poter-essere, acquietarsi nel proprio stato di perfezione, disporre di una condizione divina che andava soltanto riconosciuta in se stessi e come un dio fare di sé quel che si vuole, dovrebbe significare che la propria individualità è ormai immune dalle forze avverse che emanano continuamente dal corpo, dal divenire delle cose, dalla finitudine dell'esserci temporale. Dovrebbe voler dire che la propria esistenza diventa impermeabile a ogni elemento carnale, mondano e finito. Eppure non è questo ciò che riscontriamo nei miti gnostici, riflettendo sui loro temi e sui loro toni, oltre che sul fatto stesso che nell'antichità si sia sentito il bisogno di produrre miti, e cioè gnosi, al fine di salvarsi.

Se il riscatto dall'esistenza terrena giungesse a compimento con il riconoscimento della propria divinità, e se il problema soteriologico fosse così risolto, allora non avrebbe ragion d'esserci ogni azione dello gnostico volta a distanziarsi dal contesto d'esistenza, a rifiutare o sovvertire le dinamiche che avvengono nel mondo, a tutelare il proprio *genos*, la propria *eugenia*, la propria stirpe e provenienza spirituale da ogni contaminazione con l'elemento mondano. La vita dello gnostico non avrebbe neppure quel *pathos* che lo stesso Puech mette in luce quando descrive la ricerca intrapresa dallo gnostico come «un'“avventura”, talora assimilata a una navigazione più o meno scossa o minacciata dai flutti»¹¹, e colui che vi si dedica come «“affaticato” nella realizzazione del suo compito, “turbato”, “spaventato” o “sconvolto” prima di raggiungere il termine; l'immagine che egli si fa della propria esistenza temporale, della propria “storia”, e dello svolgimento di quel Divenire universale e totale al cui interno egli la colloca per spiegarsela, acquista un carattere drammatico»¹².

Finché accade nel mondo e la luce che gli è propria confligge con la tenebra del mondo, è mescolata a essa e si trova quindi nella necessità di rapportarsi a essa, lo gnostico saprà che la sua salvezza è sempre in via di realizzazione e non già realizzata. La consapevolezza che egli può avere della propria divinità non lo solleva dal peso d'essere

⁸ Ivi, vol. I, p. 21.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, vol. I, p. 22.

¹¹ Ivi, vol. I, p. 23.

¹² *Ibidem*.

al mondo, ma gli assicura che egli è in grado di resistergli e che l'aver svelato se stesso, l'aver compreso da dove provenga e a cosa appartenga, e da chi o da cosa invece si distingua, è già l'inizio della resistenza.

Certo, una metafisica che descriva il fondamento autentico degli enti come spirituale, luminoso, divino e perfetto per l'eternità non può che riconoscere a qualunque cosa che sia consustanziale a esso «la condizione di un essere già salvo dall'eternità»¹³. Tuttavia è vero anche che questa stessa metafisica specula su come sia possibile la corrosione dell'Unità primordiale, la Caduta della divinità e quindi la genesi della promiscuità tra due ontologie contrarie – e tutti i miti gnostici sono un tentativo di spiegare come e perché Luce e Tenebra, Spirito e Materia, Regno di Dio e Regno del Demiurgo siano mischiati nella sostanza del mondo e che cosa possa significare questo per l'uomo –; alla luce di questa riflessione sulla Caduta bisogna riconoscere anche che lo gnostico, vivendo nella promiscuità mondana, non può dimostrare (anzitutto a se stesso) la propria appartenenza al Regno della luce e assicurarsi la salvezza se non sforzandosi costantemente di conformare la sua esistenza mortale a ciò che dovrebbe essere e però, ancora, non è. Nulla, mi sembra, può essere più sofferto, più gravoso, più incerto e fallibile di uno sforzo simile; ma nulla è anche più glorioso ed eroico.

Esaminando il tipo di rapporto tra forme ontologiche contrastanti siamo arrivati a smussare le affermazioni di Puech e seguire un'altra direzione: il tema centrale, più sentito e riproposto dal pensiero gnostico non riguarda una forma di salvezza già realizzata sul piano ontologico, ma la ragione per cui e la maniera in cui il compimento della salvezza è sempre rimesso alla possibilità e alla necessità del sé gnostico di conoscere e curarsi della propria ontologia.

Tenendo a mente questa riserva sull'analisi puecheana, seguiamo il suo sviluppo quando arriva a chiarire la concezione gnostica del tempo – o in termini fenomenologici: la precomprensione gnostica della temporalità ontologica – rispetto a quella dei Greci, in particolare d'età ellenistica, e del cristianesimo dei primi quattro o cinque secoli. Puech infatti è dell'idea, del tutto condivisibile, che definire «le concezioni che lo gnostico si fa del tempo, del divenire, della storia, e metterle a confronto con quelle dell'ellenismo e del cristianesimo, significa determinare in linea generale cosa sia nella sua essenza la Gnosi e dimostrarne l'originalità e lo specifico carattere»¹⁴.

Secondo la cultura greca il corso del tempo è ciclico e non rettilineo; il cosmo perdura come eterno ritorno dei singoli eventi; il suo moto è come un cerchio in cui «nessun punto è inizio, mezzo o fine in senso assoluto, oppure lo sono tutti indifferentemente. Il punto di partenza in cui ogni volta, con un movimento che è sia un retrocedere sia un avanzare, l'apocatastasi o il compimento del “Grande Anno” riporta il corso delle cose, è sempre relativo. In altri termini, non si può parlare in senso stretto di principio e di fine del mondo; il mondo, da sempre mosso in una serie infinita di cerchi, è eterno: qualsiasi idea di Creazione e di Consumazione è inconcepibile»¹⁵.

Nessun evento del mondo, dunque, è unico e può valere come centro da cui distinguere un tempo anteriore dal successivo, un prima e un dopo inconfondibili e irripetibili, dei riferimenti univoci e oggettivi degli eventi secondo cui orientarsi. «Se il tempo, a causa della successione dei cicli che lo compongono, ha un ritmo, esso non può avere però una

¹³ Ivi, vol. I, p. 22.

¹⁴ Ivi, vol. I, p. 29.

¹⁵ Ivi, vol. I, p. 37.

direzione e un senso assolutamente definiti: anzi, a dire il vero, non ne ha affatto»¹⁶. Inoltre, se nessuno evento accade una sola volta così da comporre e legarsi a uno sviluppo di eventi sempre differenti, allora qualsiasi idea di progresso storico o in generale di cambiamento radicale della storia è da escludersi.

Come osserva Puech, dal modo in cui i Greci intesero il divenire possiamo capire perché non elaborarono alcuna filosofia né teologia della storia. Ad esempio, i filosofi che si interessarono e provarono a spiegare l'evoluzione storica delle forme di governo discussero di comunità ideali che reggono, si succedono e degradano secondo leggi atemporali; questo vuol dire sia risolvere il corso degli eventi in dinamiche essenziali che si ripetono sempre, indifferentemente in e per ogni contesto storico-sociale, sia considerare ogni possibile mutamento di tali dinamiche come qualcosa di negativo, di degradante perché contrario, per l'appunto, a ciò che è ordine e legge e vale sempre. Ciò che notiamo, dunque, è che nel pensiero greco «il tempo è degenerazione. A maggior ragione, non può essere progresso ininterrotto. Potrebbe forse essere altrimenti in una concezione per la quale la perfezione, l'espressione suprema e totale dell'essere, è data una volta per tutte in un mondo di Essenze o di Modelli intelligibili trascendenti rispetto al tempo?»¹⁷.

Anche la teoresi greca secondo cui il mondo sensibile con i suoi fenomeni in divenire, sempre mutevoli e differenti, sta alla base di una gerarchia ontologica al cui vertice sta invece il mondo immutabile delle Essenze universali o dell'Intellegibile fa coerentemente ricorso al mito per poter riferire qualcosa degli aspetti, della verità, della logica dell'Intellegibile, del suo dare fondamento e aprirsi ai fenomeni del mondo. La mitologia, infatti, serve a esprimersi in maniera adeguata, certamente non scientifica, sull'essenza di qualcosa di cui è possibile vedere, toccare, sperimentare soltanto l'ombra, la copia, la superficie terrena, l'ultimo stadio esplicativo che è appunto il mondo dei fenomeni temporali. Il mito viene adoperato come la forma espressiva più «comoda, convenzionale e simbolica, dell'atemporale. È una favola, “una storia”, non già storia»¹⁸. È uno strumento la cui forza allegorica fa pensare, attraverso e dietro delle immagini «prese dal mondo di quaggiù, realtà fisiche permanenti o verità immutabili del Mondo Superiore [...] In fondo, il mito non fa che esprimere, in modo discorsivo e secondo una serie di divisioni di aspetto temporale, una simultaneità ontologica: esso simula una genesi, un divenire, là dove in realtà c'è solo eternità, allo stesso modo del tempo, che trasforma in successione e molteplicità quello che nel mondo trascendente è totalità e unità»¹⁹.

Passando al pensiero cristiano troviamo una situazione ben diversa, giacché tra i fattori che resero possibile la sua nascita e il suo formidabile sviluppo rientra proprio una meditata esperienza del divenire e la definizione di una teologia della storia.

La riflessione cristiana sul tempo si basa in particolare sulle seguenti idee: l'umanità è un'unica comunità religiosa a cui è assegnato, fin da quando è apparsa, il compito di un'opera buona, necessaria e aperta a tutti, quindi anche una storia univoca, coerente e universale attraverso la quale condurre quest'opera; il senso della comunità dei fedeli è dettato da una rivelazione storica, che cioè riguarda avvenimenti precisi e irripetibili riportati in libri che hanno, pertanto, valore storico; in accordo a ciò che affermano la *Genesi* da un lato e l'*Apocalisse* dall'altro lato, il mondo è concepito come una creazione che avviene nel tempo e che finisce nel tempo dopo un tempo già prestabilito dal suo

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, vol. I, pp. 37-38.

¹⁸ Ivi, vol. I, p. 38.

¹⁹ *Ibidem*.

Creatore. «E questa creazione, questo tempo intermedio, questo Giudizio Finale sono unici. E questo universo creato e unico, che ha avuto inizio e finirà nel tempo, è un mondo *finito*, limitato ai due estremi della propria storia. Non è né eterno né infinito nella sua durata, e non si ripeterà mai. È posto, immerso, concluso nel tempo»²⁰.

La presenza del mondo e il suo destino rispondono alla volontà del Dio Creatore. Dio presiede gli eventi e interviene in essi per dargli la giusta direzione, si manifesta quindi nel tempo e soltanto nel tempo, e di persona, concedendo all'uomo la possibilità di ascoltare la sua voce, il suo richiamo da un altrove indefinito, la sua consegna. Ogni intervento di Dio nel tempo «segna un momento solenne e decisivo della storia, un *kairos*; la sua Mano potente – assimilata al suo Verbo o alla sua Sapienza – non cessa di guidare il mondo che ha formato e l'uomo che ha plasmato»²¹. Tra Dio e l'uomo non si trovano fraposte delle divinità o fatalità astrali, né in generale sottotipi di ontologie che l'uomo deve comprendere per poter risalire alle verità essenziali: l'uomo si trova ovunque in presenza dell'opera di Dio ed è chiamato da Dio all'ascolto della sua Parola. È soltanto la Parola divina che chiarisce il senso del mondo e della storia. L'uomo può scegliere se affidarsi a essa, crederci, oppure no: è libero di rifiutare la Verità e cioè peccare. La creatura umana, perciò, «diventa l'oggetto diretto se non esclusivo della Provvidenza, e di una Provvidenza che ogni volta è concepita e dichiarata come particolare. La storia è decisamente teleologica e antropocentrica»²².

Questa visione teleologica e antropocentrica della storia è chiaramente legata alla concezione di un tempo finito e rettilineo lungo il quale «si svolgerebbe, voluto e governato da Dio, il divenire complessivo del genere umano considerato come un blocco unico e indistinto»²³. Secondo il piano stabilito da Dio un evento in particolare è necessario affinché il divenire universale e la storia umana abbiano direzione e senso: l'avvento di Cristo, il Figlio di Dio, l'unica natura che sia consustanziale a Dio e viva presso Dio ma che tuttavia, in un momento unico, irripetibile e databile del tempo, si incarna e diventa uomo, rendendo visibile e conoscibile proprio con tale atto di svuotamento della sua natura puramente divina, di rinuncia alla perfezione e di sacrificio dello Spirito, in cosa consista la grandezza di Dio e del Figlio di Dio.

La venuta di Cristo segna una svolta che suddivide il divenire in due fasi, la fase a essa precedente e quella a essa successiva, e che testimonia come ognuna delle due abbia nell'altra la propria giustificazione: la fase precedente l'Incarnazione (dalla creazione del mondo e dalla caduta di Adamo ed Eva) è preparazione e prefigurazione di ciò che quest'evento genera e significa; la fase che segue all'Incarnazione (la Passione e Resurrezione di Gesù Cristo, l'educazione dell'uomo alla fede cristiana, la Parusia) è e sarà realizzazione e conferma del tempo che l'ha preceduta, precorsa, preannunciata. L'avvento di Cristo dunque «intreccia e risolve l'intera prospettiva della storia umana. [...] E il senso così come il contenuto di questa storia è unico, perché l'Incarnazione è un fatto unico»²⁴.

La concezione cristiana «di un tempo unilaterale in cui nulla compare due volte, concezione dominata dalla Croce, piantata al suo centro, sulla quale è stata sofferta, “sotto Ponzio Pilato”, una Passione che non avrà mai più luogo e le cui ripercussioni sull'insieme della storia passata e futura sono definitive, si contrappone dunque punto per

²⁰ Ivi, vol. I, p. 39.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, vol. I, p. 40.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

punto alla teoria ellenica del tempo circolare»²⁵. Non potrebbe che essere così, d'altra parte, poiché il pensiero cristiano è il risultato di una mutata precomprensione dell'immanenza del sé nel divenire e nella finitezza del mondo: mentre il pensiero greco prova a comprendere i fenomeni mutevoli, molteplici e in divenire assumendo una prospettiva verticale, cioè fondandoli su realtà intellegibili universali, fisse, atemporali; il pensiero cristiano interpreta la sua personale esperienza esistenziale e in generale enti ed avvenimenti mondani mantenendo una prospettiva orizzontale, secondo la quale «il passato annuncia e prepara il futuro, il futuro porta a compimento e chiarisce il passato»²⁶. La comprensione del tempo elaborata dal cristianesimo è indicativa del modo effettivo, concreto e lungimirante in cui esso fu in grado di affermarsi nel suo proprio contesto storico, di risultare quindi credibile e soddisfare le esigenze spirituali, di verità e di senso, degli uomini. La dottrina cristiana si è infatti affermata aprendosi tanto agli eventi passati che futuri. Si aprì al passato riprendendo e proseguendo il percorso già segnato dal giudaismo affinché una tradizione religiosa monoteista molto più antica e documentata servisse ad avvalorarla, cioè a mostrare l'assoluta necessità della rivelazione cristiana per la storia del mondo e degli uomini. Il cristianesimo guardò al giudaismo come al tempo dei fatti precursori la nascita di Gesù Cristo, o come all'epoca dei materiali preparatori per l'accoglimento della dottrina gesuana. Il tempo del giudaismo apparve così fondamentale al chiarimento della storia universale cristiana che il suo inizio venne fatto coincidere con l'origine stessa dell'universo. Basandosi «sulla Bibbia, gli Apologisti stabilirono che la tradizione mosaica è anteriore a tutte le sapienze pagane, sia greche sia orientali, e che le origini del cristianesimo sono molto più antiche di quelle di tutte le religioni e le civiltà conosciute. Se si risale fino ai primi capitoli della *Genesi*, esse appaiono contemporanee agli inizi dell'umanità [...] verranno additati negli eventi e nei personaggi del Vecchio Testamento, e sin nelle cifre e nei particolari che vi sono registrati, le figure, i "tipi", le prefigurazioni di realtà future ormai compiute da Gesù e in Gesù. [...] Più in generale, il cristianesimo si presenterà come il vero e nuovo Israele, la promozione di Israele, il frutto del progresso naturale del giudaismo autentico scaturito da una rivelazione immemorabile»²⁷.

Il pensiero cristiano si presentò anche come l'unica via percorribile per poter espiare il peccato adamitico e salvarsi, ossia per ottenere l'assoluzione e la liberazione da ogni forma di finitudine quando Cristo sarebbe venuto nuovamente, Dio avrebbe dato il suo Giudizio e la storia del mondo avrebbe raggiunto il suo fine. In questo modo il cristianesimo unì il proprio presente al futuro e mantenne l'anima dei credenti tesa in avanti, nell'attesa escatologica della Parusia di Cristo e della Fine del mondo conosciuto: gli eventi con cui il progetto di Dio per la sua creatura, l'opera di Gesù Cristo nel mondo e la storia della comunità umana sarebbero giunti definitivamente a compimento. Tale slancio verso il futuro, tale apertura all'avvenire assolutamente determinante e significativa per l'esistenza universale, fu possibile perché il cristianesimo nasceva anche da un forte fermento apocalittico, che evidentemente esso riuscì a orientare, a tradurre in narrazione e a giustificare nel modo più persuasivo, soddisfacente e risolutivo che un credo religioso (malgrado le sue incoerenze e lacune) avesse elaborato fino ad allora per tutti gli uomini.

Con il cristianesimo il tempo assume una nuova valenza ontologica diventando – per volontà del suo Creatore – un principio propulsore e ordinatore della realtà e della storia.

²⁵ Ivi, vol. I, p. 41.

²⁶ Ivi, vol. I, p. 40.

²⁷ Ivi, vol. I, p. 43.

Tuttavia, va osservato come una concezione simile sia innanzitutto una teleologia antropocentrica dell'essente e non una metafisica del tempo, vale a dire: un sistema secondo cui tutto accade in funzione dell'esistenza dell'uomo e non perché il fondamento comune e universale degli enti sia il tempo. E funzionale alla nostra vita risulta essere *in primis*, per questo sistema di pensiero, l'esperienza, la conoscenza e la pratica del cristianesimo (cioè del sistema stesso) perché è soltanto la formazione nella fede cristiana che può salvare la natura umana come tale e ogni individuo con la sua specifica personalità. Come scrive Puech, «per il cristianesimo antico il tempo ha un senso perché ha un significato per la salvezza dell'umanità intera e di ciascun uomo in particolare. La storia è *Heilsgeschichte*. Non soltanto essa è la realizzazione progressiva della Redenzione universale e il luogo in cui si svolge questo dramma, ma appare anche, da san Paolo in poi, come una *paidagōgia*, uno strumento pedagogico di cui Dio si serve per formare ed educare un poco alla volta l'umanità e condurla a una maturità gloriosa»²⁸. La salvezza cristiana, peraltro, interessa «quel tutto concreto che è l'uomo nel tempo. Ciò che viene salvato, o la posta della Salvezza, non è affatto, come nell'ellenismo e nella Gnosi, il solo *noūs*, l'io atemporale che può assumere una molteplicità di corpi temporali nel corso di una serie di cicli di reincarnazioni, di metempsicosi, ma un individuo unico nel corpo come nell'anima, integralmente costituito dall'unione di una carne, di un'anima e di uno spirito. Ogni individuo mette in gioco il proprio destino una volta sola, una volta per tutte, nel tempo della vita che in quel momento gli è concessa e mai più si ripeterà. Immerso anima e corpo nel tempo, egli risusciterà anima e corpo alla fine del tempo»²⁹. Da evidenziare sono anche alcune analisi di Puech a proposito del rapporto tra cristianesimo antico e mito, perché si tratta di una questione per la quale il pensiero cristiano si distingue dalla filosofia greca e dalla gnosi e che chiarisce, pertanto, certi aspetti peculiari di ognuna di queste visioni. Ma prima di presentare (brevemente) tale questione è opportuno fare una premessa e dare un avvertimento: poiché i primi pensatori cristiani si servono della mitologia per rappresentare eventi storici, o conferiscono ai fatti storici funzioni analoghe a quelle del mito, quest'ultimo, tradizionalmente concepito come espressione di dimensioni atemporali e antistoriche, «perde o modifica notevolmente non pochi dei suoi caratteri essenziali»³⁰. Bisogna stare attenti, dunque, a definire che cosa sia un tema o un evento mitologico all'interno del cristianesimo, e anche una volta fatte le necessarie distinzioni e precisazioni resta aperta la questione – mi sembra – se sia corretto o opportuno, infine, parlare di miti caratteristici della letteratura cristiana.

Il modo in cui Puech spiega il significato del mito per il cristianesimo è comunque utile e interessante. Chiarisce innanzitutto ciò con cui viene posto a confronto: nella cultura greca così come nello gnosticismo il mito si svolge in un tempo primordiale e archetipico, che è il “tempo” dell'essere eterno, dell'Autogenerato, del Principio di tutte le cose o delle essenze universali, di ciò che esiste sempre in maniera completa e definitiva. In questo contesto il mito riguarda un “tempo” che è completamente differente dal divenire degli eventi storici, ma che tuttavia nel divenire storico si attualizza ripetendosi sempre, cioè è sempre presente in qualità di fondamento primo e ultimo del divenire; e poiché il “tempo” mitico è sempre presente, anche il mito che lo riguarda si ripete, rimane sempre vero. Nel cristianesimo invece

²⁸ Ivi, vol. I, p. 45.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, vol. I, p. 49.

il mito si compie nella durata storica stessa, senza reiterarsi identicamente in nessuno dei momenti che la compongono, senza assolutamente riprodursi in conformità con una situazione archetipica preesistente. È l'evento storico, il *kairos*, espressione diretta nel tempo della libera volontà di Dio, a diventare di per sé esemplare e quindi ad assumere una certa funzione mitica: esso è *typos* o addirittura, come non esitano a dire qua e là Giustino o Origene, *mythos, fabula*. Ma – nella tradizione più generale del cristianesimo antico e fintantoché l'esegesi cristiana non subisce l'influsso della Gnosi o dell'ellenismo – questo tipo non è l'impronta, il riflesso o la campionatura di un archetipo atemporale, né a sua volta è un "archetipo" vero e proprio, ma piuttosto un "prototipo", una *protypōsis*, nel senso cronologico e non trascendente del termine. Esso rimane immanente al tempo ed è uno schema anticipato, una *praefiguratio*, di qualcosa che si realizzerà più tardi, sempre nel tempo, e di cui esso è l'annuncio, l'abbozzo, l'"ombra" proiettata in anticipo dal futuro sul passato. Mentre nel mito, come nel mito intellegibile dei filosofi greci, la realtà è data una volta per tutte nella sua integrale pienezza, e gli eventi del mondo sensibile non sono che le immagini indebolite e la dispersa coniazione di tale realtà, di cui il tempo costituisce a sua volta solo una degenerazione, qui l'evento tipico è la figura di una realtà che apparirà nella sua forma piena soltanto in una situazione susseguente o futura³¹.

Con il cristianesimo l'esemplarismo mitico cambia direzione: non è più la realtà inesauribile e immutabile, trascendente il limite della temporalità, l'archetipico mitologico dei fenomeni temporali e il riferimento essenziale di ogni interpretazione per così dire verticale di essi; ma è il tempo futuro della storia umana a diventare realtà perfetta, esemplare, archetipica, e a giustificare perciò un'interpretazione orizzontale secondo cui ciò che è accaduto in passato e va accadendo adesso trova appunto nel tempo a venire il suo proprio completamento e senso definitivo. Per essere più precisi: sono degli eventi particolari (seconda Venuta di Cristo, Salvezza e Resurrezione degli uomini di fede nei Cieli nuovi e nella nuova Terra dei quali parla l'Apocalisse, Fine del mondo abitato) a garantire, quando avverranno, continuità, perfezionamento e conclusione a quei fatti da cui ebbe inizio e con cui proseguì la destinazione propria dell'universo, del tempo, degli esseri umani. Sono inoltre questi eventi futuri a confermare, se e quando accadranno, la verità della storia secondo il cristianesimo: che essa sia anticipazione, prefigurazione, prototipo e annuncio della Salvezza universale e individuale.

Puech ha ragione allora ad affermare che «nel cristianesimo il mito non ha il compito di liberare l'uomo dal tempo e dal "terrore" della storia, oppure lo libera da essi solo rivelandogli che la Salvezza, sia universale sia individuale, si realizza e non può non realizzarsi nel tempo concreto e per mezzo della storia»³². «Qui il tempo non è più una specie di parentesi il cui contenuto sia destinato a essere infine distrutto a vantaggio della sola atemporalità. Alla fine del tempo ci sarà qualcosa di diverso e di più rispetto a quanto c'era ai suoi inizi»³³. L'escatologia cristiana, in poche parole, non abolisce la storia ma «è l'esito e il compimento di questa»³⁴.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, vol. I, pp. 50-51.

³³ *Ivi*, vol. I, p. 52.

³⁴ *Ibidem*.

A margine al discorso di Puech ripeto ciò che ho già accennato prima: la concezione cristiana della storia, comunque, non esprime e non divulga una comprensione ontologico-temporale in cui il divenire sia il fondamento originario, universale e necessario di tutti gli enti, nel quale o grazie al quale avviene anche l'autorealizzazione dell'umano; ciò che essa insegna, invece, è che il divenire è la condizione provvidenziale disposta da Dio e concessa da Dio all'umanità affinché essa possa essere redenta dal peccato adamitico.

Una controprova della visione cristiana del mito, del tempo e della storia si può trarre da un'analisi dello gnosticismo attenta a mostrare come esso, «adattando il cristianesimo alla propria mentalità e ai propri schemi, lo elabori al di fuori di qualsiasi prospettiva cosmologica e storica o, più esattamente, in contrasto con simili prospettive»³⁵.

Secondo l'antica gnosi il divino è una natura originariamente estranea a tutto ciò che è e che significa "cosmo", e quando tale natura viene a trovarsi nel mondo, essa matura e si rivela attraverso l'esercizio della propria resistenza al dominio mondano, agli effetti del tempo e della storia. La figura di Cristo, centrale nella maggior parte dei testi dello gnosticismo siriano-egiziano, non rappresenta pertanto il divino che s'incarna e si fa uomo, ma l'archetipo di come un dio dissolva in sé il limite della carne o di un qualunque altro composto condizionato dalla finitudine. Nella tradizione letteraria gnostica il Creatore dell'universo, il Demiurgo, interviene nella storia non per predisporre ciò che è necessario alla salvezza degli uomini ma al contrario per abbindolarli, corromperli, obbligarli alle leggi dell'ordinamento cattivo e illegittimo di cui è l'autore, fare in modo che essi continuino a riprodursi e ad assicurare così continuità alla storia, al divenire, all'esistenza temporale, finita e mortale, o nel linguaggio mitico, alla mescolanza di tenebra e luce di cui il Demiurgo si serve per affermare il suo dominio.

Il vero Dio degli gnostici, invece, «sfugge a qualsiasi conoscenza derivata dallo spettacolo del mondo o dal corso naturale delle cose e della storia. La rivelazione, gli interventi di questo Dio trascendente avvengono controcorrente rispetto alla storia: essi non sono né preparati né annunciati prima; sono colpi di scena istantanei, improvvisi, che ne spezzano il corso; lungi dal portare a compimento il passato, lo negano denunciandone la falsità»³⁶. Nello gnosticismo, osserva Puech, il tempo del cosmo

rimane un tempo spezzato, inorganico, e pertanto di carattere mitico, e la storia, anche quella di Gesù, non ha in sé alcun significato divino. Si potrebbe inoltre mostrare come per lo gnostico la salvezza consiste nel recupero di uno stato atemporale, sul quale il tempo non ha presa [...]: è un atto di conoscenza, di "gnosi", una illuminazione interiore che rivela e fa riconoscere e ritrovare al "pneumatico" il suo vero io, il suo essere eterno, la sua condizione ontologica, dei quali il suo decadimento nel tempo può avergli fatto smarrire provvisoriamente il ricordo e la coscienza, ma che esso è incapace di annullare e che una volta riacquistata non può più essere perduta, qualunque cosa faccia il Perfetto. Questa presa o ripresa di coscienza in virtù della quale lo gnostico si riconosce come appartenente dall'eternità al mondo atemporale [...] o alla sostanza divina, della quale il suo io autentico è una porzione, è ritorno a una *Urzeit*, alla condizione originaria del Pleroma, e insieme anticipazione di uno stato escatologico: con essa, per riprendere una formula della *seconda lettera a Timoteo* (2, 18) che condanna la teoria, "la resurrezione è già avvenuta",

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, vol. I, p. 53.

e sarebbe agevole dimostrare che i riti gnostici sono escatologie anticipate³⁷.

Ho già indicato quali riserve si possano avere sull'analisi puecheana della gnosi tardoantica, osservando come essa trascuri una determinata e importante prospettiva ermeneutica secondo cui può essere compresa la mescolanza cosmica, ossia due realtà ontologicamente opposte e congiunte nel loro rapporto conflittuale. In questa prospettiva diventa chiaro come la promiscuità ontologico-esistenziale sia la condizione necessaria allo gnostico per portare alla luce, formare, perfezionare la sua essenza nell'attrito con tutto ciò che nuoce a essa, la svilisce e oscura, provocando nel sé l'ignoranza più grave, l'ignoranza di ciò che egli è. E si comprende perché il fine di uno gnostico, la salvezza tramite la gnosi, sia sempre in via di realizzazione finché la sua dimora è il mondo.

Certo, è vero che il mondo archetipico dei miti gnostici – il Pleroma che precede ontologicamente l'Evento Mondo – è completamente privo di elementi temporali che mutano, si corrompono, si indeboliscono. È vero che Gesù Cristo (come altre figure della letteratura gnostica) rappresenta lo gnostico perfetto che annienta in sé la natura mortale, risorge come puro spirito, “spezza” il divenire universale con l'intervallo aperto dalla propria esistenza atemporale in esso. Ed è vero che un rituale gnostico, mentre viene svolto, può avere un effetto catartico e suscitare in anticipo uno stato esistenziale che diverrà definitivo in futuro. Ma tutto ciò, comunque, non toglie il fatto che la vita degli gnostici vissuta nel mondo, e non quella degli archetipi narrata nel mito o quella sperimentata brevemente in un rituale; la vita vissuta nella carne umana e nell'esistenza che si perpetua attraverso la generazione, il mutamento e la dissoluzione della materia – questa vita non oltrepassa definitivamente la propria condizione finita e non si acquieta in un inalterabile stato di perfezione grazie a un atto d'illuminazione interiore. Lo gnostico può trasfigurare la sua carne in spirito e il suo tempo in eternità soltanto in uno sforzo costante, pratico e intellettuale, di distanziamento e liberazione dalla dimensione mondana che insiste a esserci; soltanto in una tensione a cambiare integralmente se stesso qui e adesso, mentre regge il peso di ogni momento temporale e il suo avvertimento incessante: l'avvertimento che la redenzione non è ancora conclusa.

Naturalmente, per compiere questo sforzo di purificazione e autorivelazione, è necessario che la coscienza della propria divinità sia desta e lo rimanga: ogni indagine o speculazione sull'Essere spirituale, la quale avvenga facendo esperienza della sua realtà diffusa nel mondo, svolge questa funzione fondamentale. Nello gnosticismo tardoantico questa funzione è svolta principalmente dal mito. Nel mito infatti si è travasata, sistematizzata, conservata, trasmessa e mantenuta viva la gnosi della propria condizione esistenziale. Come afferma Puech, «lo gnosticismo ha permesso al mito, contrariamente a quanto si è constatato a proposito della Grande Chiesa, di invaderlo e di sopraffarlo. Assistiamo a un ritorno offensivo del mito allo stato puro, alla costituzione di un cristianesimo intrinsecamente mitico, in cui il tempo, gli eventi e i personaggi del tempo non sono più che i contraccolpi, le ripercussioni o le immagini simboliche delle avventure degli Eoni – di frammenti ipostatizzati di durata o di eternità – che compongono un mondo archetipico, il Pleroma, a sua volta immaginato sotto forma di una atemporalità mutevole e articolata»³⁸.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, vol. I, pp. 53-54.

2. 2 Un itinerario nel mito gnostico

Per introdurci nel mondo archetipico della gnosi la raccolta *Adelphi I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità e Filippo* è l'ideale. Almeno per quanto riguarda la gnosi siriano-occidentale che si formò tra il I e II secolo, secondo alcuni dall'interno del cristianesimo, come una delle eresie in cui il nuovo fenomeno religioso si andava caratterizzando e frammentando; secondo altri autonomamente, come un nuovo nucleo di pensieri irriducibile a un altro anche se fortemente sincretistico. La raccolta, infatti, nell'essenzialità dei suoi temi e con i suoi testi meditativi, complessi, ermetici e stilisticamente ricercati, mostra bene il modo peculiare in cui la gnosi recepì il messaggio cristiano insieme alla cultura greca di allora e definì così la propria natura e originarietà. *I Vangeli gnostici* mentre rivelano temi e verità dello gnosticismo cristiano di tipo esistenziale, antropologico e teologico, non presentano però un'accurata descrizione dei suoi miti cosmogonici, a cui proprio quei temi e quelle verità sono intrecciati. Ne offre invece una ricostruzione esaustiva *Testi gnostici in lingua greca e latina*, in cui troviamo raccolte le fonti sulla gnosi cristiana prodotte dagli eresiologi e padri della Chiesa vissuti tra il II e il IV secolo, distribuite in cinque parti in relazione agli autori e alle scuole di cui danno notizia (Simon Mago e la sua scuola, Ofiti e Sethiani, Basilide e i basilidiani, Carpocrate e suo figlio Epifane, Valentino e la sua scuola). Farò quindi riferimento a questo volume curato da Manlio Simonetti per un approfondimento delle diverse questioni.

In linea generale, la peculiarità della gnosi cristiana è un'interpretazione dell'*εὐαγγέλιον* che spinge la *pistis* verso un'altra direzione: non verso Dio Padre creatore del mondo e dell'umano, al quale bisogna affidare completamente se stessi per poter compiere e salvare l'essenza della vita mortale, ma verso il Dio connaturato al sé, verso l'alterità divina che già può essere il sé. Almeno quel sé che abbia diradato con il proprio manifestarsi e rilucere l'ombra distesa sull'essente dall'elemento materiale, oscurante, corrosivo che sostanzia la natura umana e ogni altro ente mondano. Almeno quella vita che sappia riconoscere il fondamento in cui si origina la sua essenza; che nella comprensione del fondamento possa identificarsi con ciò che esso rivela del sé e al sé oltre il suo coprente involucro materiale; che viva quindi secondo questa essenza rivelata, radicalmente diversa, appunto spirituale o divina. La fede nella divinità connaturata all'individuo ma nascosta e contrastata dalla sostanza materiale, a lui pure congenita, si riversa allora nell'unica via che fende il velo, attraversa l'ombra, piega la materia, porta effettivamente a Dio. Questa via è la gnosi. Per lo gnostico il vangelo insegna agli uomini anzitutto ad aver fede nell'esperienza conoscitiva di se stessi.

Si può riassumere tutto ciò con una singola verità: per lo gnostico «la scoperta del vero essere di Dio rispetto all'uomo è la scoperta di se stesso per mezzo di sé»³⁹. Chiamiamo gnostico colui che va in cerca di sé e trova il luogo, la direzione, il senso in cui si manifesta la sua natura perfezionata, la sua essenza eterna, consustanziale a Dio. Alla sua natura divina egli fa riferimento anche quando si esprime con il linguaggio del cristianesimo, ad esempio: «Il Padre era nel Figlio, e il Figlio nel Padre. Questo è il Regno dei cieli»⁴⁰. Il Figlio è ancora il Cristo disceso tra gli uomini per rivelargli il Padre, ricondurli al Padre e salvarli, ma è anche «lo gnostico, il prototipo dei perfetti»⁴¹. Il Figlio è lo stesso vangelo inteso però qui, nell'antica gnosi, non come dono di grazia del Padre a tutti gli uomini, dono che essi potranno accogliere oppure no, ma come occasione per risvegliare un potenziale interiore di salvezza, una "grazia" che si possiede già; non tutti gli uomini però

³⁹ *I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità e Filippo*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 1984, L. Moraldi, p. 122.

⁴⁰ Ivi, *Vangelo di Filippo*, 74, 20, p. 67.

⁴¹ Ivi, L. Moraldi, p. 205.

la possiedono e la sanno coltivare. Il Figlio non intercede quindi per unire la persona umana e quella divina in una relazione gerarchica in cui la prima, accogliendo e sopportando nella fede la propria natura creaturale, si affida e non può che affidarsi alla seconda affinché le conceda dopo la morte di risorgere nella carne; ma intercede per unificare la loro sostanza *tout court*, già nel tempo e nello spazio del mondo. Infatti «questa unione per mezzo della conoscenza si trova già nei Vangeli canonici», ma è soltanto nei testi gnostici, proprio per la valenza che essi accordano alla conoscenza, che l'unione diventa «identificazione e compenetrazione silenziosa del soggetto e dell'oggetto, di Dio e dello gnostico»⁴². «Una mistica che trasforma»⁴³.

Vediamo meglio adesso in cosa consiste la conoscenza di se stessi, della propria divinità. La inquadra bene un estratto da Teodoto riportato da Clemente Alessandrino: «Non è solo il lavacro a liberarci ma anche la conoscenza: chi siamo, che cosa siamo diventati; dove siamo, dove siamo stati precipitati; dove tendiamo, donde siamo purificati; che cosa è la generazione, che cosa è la rigenerazione»⁴⁴. Tale dichiarazione programmatica proveniente dalla scuola di Valentino⁴⁵ insegna che mentre si vive questo tempo bisogna comprendere, rammemorandosene, il proprio punto di partenza: qual è l'origine di ciò che si è diventati e del luogo in cui si è stati gettati, da cui si viene purificati e in cui si corre avanti, verso un altro luogo; vale a dire qual è l'origine dell'esistenza temporale e mondana in cui la propria vita diventa possibile. Dall'origine infatti si dispiega tutto ciò che è avvenuto, avviene e avverrà, l'intero in cui il sé è trascinato e coinvolto. Confrontarsi con l'origine significa perciò risalire alla propria posizione e possibilità nel tutto, quindi alla condizione, all'identità e alla meta della propria esistenza, in breve, al proprio senso. Per questo ai discepoli che gli domandavano della fine «Gesù rispose: «Avete scoperto il principio voi che vi interessate della fine? Infatti nel luogo ove è il principio, là sarà pure la fine. Beato colui che sarà presente nel principio! Costui conoscerà la fine e non gusterà la morte»⁴⁶.

Chi precorrerà la propria fine ricordando il luogo da cui proviene la sua esistenza umana, mondana e temporale conoscerà cosa sia la «generazione» e cosa la «rigenerazione», «non gusterà la morte» ma ne verrà liberato. In altre parole, comprenderà il senso della finitudine, e saprà che grazie alla consapevolezza acquisita la vita mortale non muore ma rinasce, non perché essa non abbia fine ma perché ha trovato il fondo al quale assicurare se stessa: ciò che le dà un'identità divina ovvero ciò in cui si radica la sua divinità; ciò che la destina alla quiete eterna stabilendo così anche il senso della sua esistenza terrena. Soltanto conoscendo la verità – qual è, com'è, che cosa comporta il proprio fondamento spirituale – il sé può commisurare a essa la sua vita, compiersi secondo il giusto ordine, tendersi in una forma salda e perfetta dentro la materia cadaverica del corpo e del mondo, farsi riparo contro la corrente del tempo che pure lo indebolisce e trascina. Nelle parole

⁴² Ivi, L. Moraldi, p. 206.

⁴³ Ivi, L. Moraldi, p. 209.

⁴⁴ *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., parte quinta, Clemente Alessandrino, *Excerpta ex Theodoto*, 78, pp. 391-393.

⁴⁵ Il valentinismo fiorì e si diffuse intorno al II secolo come una delle più acute, raffinate e complesse visioni gnostiche del mondo. La sua rilevanza fu grande anche per l'apporto che esso diede all'esegesi della Sacra Scrittura. Così ne parla Simonetti nella sua introduzione alle fonti valentiniane: «Lo gnosticismo di tendenza più intellettualistica e più aperta verso la Chiesa cattolica raggiunse la sua *akmè*, per profondità di speculazione e per raffinatezza di procedimenti tecnici, con la gnosi valentiniana. Sul piano sia della esegesi della Sacra Scrittura sia della dottrina cristologica e trinitaria, i maestri di questa setta gnostica furono all'avanguardia nello sviluppo della cultura cristiana, e in più campi dettero l'avvio a tutta la riflessione posteriore. La loro esperienza, al di là degli irriducibili punti di contrasto con l'ortodossia (distinzione tra il Dio sommo del Nuovo Testamento e il Dio creatore del Vecchio Testamento; distinzione degli uomini secondo diverse nature destinate a diversi destini), arricchì in maniera decisiva la teologia cristiana, che allora muoveva i primi passi» (Ivi, M. Simonetti, p. 201).

⁴⁶ *I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità e Filippo*, cit., Vangelo di Tomaso, detto 18, p. 8.

del Vangelo di Filippo: «Questo mondo è un divoratore di cadaveri: tutto ciò che vi si mangia muore di nuovo», ma «la verità è una divoratrice di vita: quanti si nutrono di essa non moriranno»⁴⁷. Il sé gnostico non oltrepassa l'esistenza mondana dopo la morte, non appena la sua caducità si sarà esaurita, ma già nel momento in cui schiude la verità. Già nella conoscenza della finitezza in quanto tale – dunque dell'Oltre, dell'Abisso, della Trascendenza in cui soltanto può fondarsi e giustificarsi l'essenza del Limite – lo gnostico si salva dal limite, rinasce. E «quanti affermano che prima si deve morire e poi risuscitare, si ingannano. Se da vivi non ottengono la risurrezione, quando moriranno non otterranno nulla»⁴⁸: avranno perso ormai ogni occasione di gnosi e di rinascita che inizia entrando nel mondo e finisce andandosene via.

Che la gnosi sia uno sforzo di rammemorazione da compiere, un riparo da alzare contro la propria condizione esistenziale, un'occasione di salvezza che può anche essere perduta, implica però qualcos'altro di essenziale: gli umani sono «gettati fuori nello spirito di questo mondo»⁴⁹, dove non c'è verità; nascono già in uno stato di dimenticanza di sé, di ignoranza, di assenza di salvezza quindi, e persistono in tale condizione perché essa è radicata in loro tanto quanto la loro appartenenza al mondo; perché è proprio l'effetto, il dominio vigente della loro congenita mondanità e insolubile finitezza.

Pervasi dal loro stato d'ignoranza, gli uomini vivono l'esistenza come da ubriachi o da dormienti, e qualunque azione compiano si trovano in errore, perché non comprendendo l'esistenza secondo la sua costituzione ontologica possono soltanto deviare dal vero. Deviando da ciò che insegnerebbe loro la gnosi dell'autentica realtà da cui provengono e a cui appartengono – l'unico luogo in cui il sé possa dimorare, esistere nella propria pienezza, secondo il proprio senso – gli uomini raggiungono e abitano soltanto il vuoto, il nulla.

Per la tradizione gnostica l'episodio umano non significa né realizza nulla se prima di concludersi non ribalta in conoscenza la sua ignoranza. Soltanto nella gnosi la vita si estrania dalle disposizioni, dalle pianificazioni, dalle concettualizzazioni e da ogni altra dinamica secondo cui essa stessa, nella sua relazionalità, nella sua cura degli enti, si struttura; soltanto nella gnosi il sé si distanzia radicalmente dalla dimensione mondana che provoca in lui l'oblio del fondamento e il misconoscimento di se stesso, che impone il dominio in cui non vi è salvezza trascinandovi il sé insieme a ogni altro ente; soltanto in un atto di conoscenza che innanzitutto è sforzo di liberazione, o per l'appunto gnosi, il sé recupera uno spazio in cui isolarsi: la soglia, il limite estremo che si rivela essere l'esistenza così vissuta in questa *epoché* totale, o per meglio dire, quanto più ampia possibile di se stessi – del sé carnale, mortale, storico, temporale. Nella sua *epoché* il sé gnostico scopre l'esistenza come pura finitezza e ne comprende l'origine, vale a dire: supera la sua dimenticanza, si rammemora del fondamento autentico di ogni cosa e può decidere come debba vivere alla luce di ciò che sa, mentre la sua esistenza continua a darsi così com'è e continua quindi a immergerlo nella mondanità, laddove non c'è verità, non c'è nulla in cui possa rispecchiarsi, acquietarsi. Lo gnostico che conosce la verità dell'esistenza sa anche che nel mondo egli «non ha alcun luogo ove poggiare il capo e riposare»⁵⁰; per lui vale ciò che fu raccomandato da Gesù ai suoi discepoli: ««Siate transeunti!»»⁵¹.

Per lo gnosticismo conoscenza e ignoranza hanno un peso ontologico specifico, poiché equivalgono a due realtà esistenziali contrarie e contrastantesi in cui l'umano o si incardina nell'essente o si lascia scivolare nel nulla; o percepisce, sperimenta, interpreta

⁴⁷ Ivi, Vangelo di Filippo, 73, 20, p. 66.

⁴⁸ Ivi, Vangelo di Filippo, 73, p. 66.

⁴⁹ Ivi, Vangelo di Filippo, 77, 10, p. 69.

⁵⁰ Ivi, Vangelo di Tomaso, detto 86, p. 17.

⁵¹ Ivi, Vangelo di Tomaso, detto 42, p. 11.

il proprio radicamento nell'intero, o si sradica da esso; o agisce in base alla comprensione del fondamento che lo sorregge e fa in modo che possa esistere così com'è, e dunque si mantiene nelle disposizioni date dal Principio del tutto, o per ignoranza del Principio va inseguendo e fa affidamento su tutto ciò che è secondario e non può salvarlo. Conoscenza e ignoranza, gnosi e agnosia, sono le due forme contrarie in cui avviene l'autocomprensione del sé, l'istituzione del suo significato: l'una fonda in Dio, ovvero nell'Essere; l'altra fonda nel mondo, ossia nel Nulla.

Per capire perché il mondo abbia la valenza del Nulla e l'Essere sia la trascendenza assoluta di Dio⁵², e mostrare la relazione conflittuale tra Dio e il mondo patita e compresa dal sé, analizzerò il mito gnostico valentiniano, premettendo intanto che la riflessione dell'antica gnosi, com'è tipico dei sistemi di pensiero metafisici e religiosi, pone in correlazione teologia, cosmologia e antropologia mostrando come tutto ciò che avviene nella realtà primordiale ed eterna, autosussistente e perfetta, chiamata Pleroma negli scritti gnostici ed equivalente alla forma dispiegata di Dio, si rifletta nel divenire del cosmo e degli uomini. Le narrazioni mitiche intessute dalla gnosi tardoantica, nelle quali la gnosi si è strutturata ed espressa, rimandano quindi alla dimensione ontologico-esperienziale dell'umano, ossia al modo in cui uno gnostico comprende se stesso, Dio e il Mondo. Per lo gnostico, infatti, «ciò che ha luogo nel tempo senza tempo della vita pleromatica ha [...] valore di vera e propria carta di fondazione di quegli stessi processi, che dovranno poi ripetersi in lui, se egli vorrà conseguire l'illuminazione e, con ciò, la salvezza»⁵³. Detto diversamente, mentre il mito con la sua forza allegorica raffigura un *anthropos* originato e integrato nell'ordinamento necessario, eterno e divino di ogni cosa, un *anthropos* fondato in uno stato di perfezione e pienezza, un'esistenza archetipica; la vita dello gnostico ha il fine di raggiungere la forma archetipica, di attuare da sé e in sé quella condizione riconosciuta, con la logica e le narrazioni del mito, come fondativa.

Secondo la notizia di Ireneo, lo gnostico valentiniano Tolomeo chiama il primo nucleo della realtà emanata⁵⁴ da Dio «prima Ogdoad» e afferma che la stessa formazione era nota anche all'evangelista Giovanni: «Giovanni ha parlato della prima Ogdoad, madre di tutti gli Eoni. Infatti ha nominato Padre Grazia Unigenito Verità Logos Vita Uomo Chiesa»⁵⁵. Gli otto Eoni elencati, uniti in quattro sizigie (Padre-Grazia, Unigenito-Verità, Logos-Vita, Uomo-Chiesa⁵⁶), sono un'esatta descrizione allegorica del λόγος divino che

⁵² La Trascendenza di Dio, sebbene inconoscibile e indicibile, è comunque pensata e affermata dallo gnostico per *via negationis*, cioè tramite il suo diniego all'essere mondano, non perché il mondo non valga nulla ma perché con la sua presenza nullifica l'essenza del sé (l'essenza dello gnostico) consustanziale a Dio, al fondamento del tutto, all'Essere; perché in generale, quindi, il mondo contrasta ed eclissa l'ontologia di Dio, che negata in tal modo in se stessa non può essere vissuta e compresa dallo gnostico se non come realtà inapparente, come Trascendenza radicale contrastante a sua volta con la propria positività il mondo. È chiaro che se provo a sottrarmi alla dimensione mondana, e questa esperienza di distanza è già in se stessa uno sforzo di opposizione all'esistenza mondana in quanto tale che contrasta un'altra ontologia – questo è il presupposto metafisico del discorso gnostico –, allora opponendomi al mondo io comprendo ciò a cui (o la positività a cui) esso rimanda mentre vi si oppone a sua volta; sono volto, aperto, partecipo alla direzione del contrasto, cioè alla possibilità ontologica dell'Altro, dell'Oltre, della Trascendenza. È anche in questo senso che posso dire di comprendere per *via negationis* il Dio ineffabile.

⁵³ G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 107.

⁵⁴ L'ordine delle emanazioni di una realtà prestabilita nella sua interezza e perfezione in un unico atto di Dio, dalla quale cioè è esclusa ogni possibilità di mutamento, non è un ordine cronologico ma logico e ontologico, che dà l'idea del maggiore o minore riverbero della potenza del Padre, in quel livello che lo stesso riverbero va a costituire, a seconda della sua distanza dalla fonte.

⁵⁵ *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 8, 6, p. 285.

⁵⁶ Simonetti nota come l'essere divino si strutturi «in una componente maschile e in una femminile, che però costituiscono sostanziale unità: l'elemento femminile è solo vitalità, delimitazione dell'Eone» (Ivi, M. Simonetti, p. 456). Il partner femminile rende chiaro – e già per questo ha una funzione essenziale – la realtà che il partner maschile deve realizzare affinché l'Eone possa essere così com'è, una compiuta unità di due elementi o funzioni complementari. Tra le coppie ricordate il significato del partner femminile è forse meno intuitivo in quella Uomo-Chiesa. Qui la Chiesa raffigura l'insieme degli uomini che hanno acquisito la gnosi, che vivono cioè secondo la forma piena, del tutto compiuta, del proprio potenziale, quella

attraversa e ordina l'essente, e che dispiegandosi definisce il sentiero in cui si incontrano e radunano in un'ontologia condivisa l'essenza del fondamento, o di Dio, e l'essenza dell'uomo. Anche se da un mito all'altro la struttura del Pleroma cambia e si estende oltre il nucleo dell'Ogdoad includendo altri Eoni, in essa è sempre lo stesso principio ad attuarsi; è sempre il «Logos, che assume varia forma e denominazione in relazione alle diverse funzioni cosmologiche e soteriologiche che svolge»⁵⁷. Seguiamo la descrizione completa della formazione dell'Ogdoad nella notizia di Ireneo, la quale chiarirà quanto si è detto.

(I Valentiniani) dicono che nelle altezze invisibili e incomprensibili c'è un Eone perfetto Preesistente: lo chiamano anche Preprincipio e Prepadre e Abisso. Era invisibile e incomprensibile, eterno e ingenerato e stava in grande tranquillità e solitudine nei tempi infiniti. Stava insieme con lui anche il Pensiero, che chiamano anche Grazia e Silenzio. Una volta l'Abisso meditò di emanare da sé un principio di tutte le cose, e depose a guisa di seme questa emanazione, che meditò di emanare, nel Silenzio che esisteva insieme con lui, come in una matrice. Essa, avendo accolto questo seme ed essendo diventata pregna, partorì Intelletto, simile e uguale a colui che aveva emanato, il solo che comprendesse la grandezza del padre. Tale intelletto chiamano anche Unigenito e Padre e Principio di tutte le cose. Con lui fu emanata Verità; ed è questa la prima e primigenia *tetractys* pitagorica, che chiamano anche radice di tutte le cose: ci sono infatti Abisso e Silenzio, poi Intelletto e Verità. L'Unigenito, comprendendo per quale emotivo era stato emanato, emanò a sua volta Logos e Vita, padre di tutti gli esseri che sarebbero esistiti dopo di lui, e principio e formazione di tutto il Pleroma. Dal Logos e dalla Vita sono stati emanati in sizigia Uomo e Chiesa: questa è l'Ogdoad primigenia, radice e sostanza di tutte le cose⁵⁸.

Ciò che ho indicato più volte come “fondamento dell'essente” o “principio primo” del tutto è chiamato nel mito gnostico “Eone perfetto Preesistente” “Preprincipio” “Prepadre” “Abisso”, poiché trascende ontologicamente la realtà che esso fonda e lascia che appaia, che si mostri in se stessa, e rimane quindi individuabile soltanto a partire da questa realtà, da ciò che è *preesistente in* essa. Ogni Eone rimanda all'infinito alla condizione fondativa della propria esistenza poiché non può esaurire entro i propri limiti l'essenza del fondamento, la quale appunto è trascendere, è la potenza intrinseca al Trascendente. Soltanto con l'emanazione dell'Intelletto, detto anche Unigenito, il Prepadre rende comprensibile la sua grandezza, anzitutto a se stesso: l'Unigenito è la forma in cui il Preprincipio si rivela a sé, si autocomprende. L'Intelletto allora, come forma propria del Prepadre in grado di riflettere l'essenza ricevuta e mostrarne in sé la Verità, emana il Logos secondo cui il Prepadre può essere conosciuto dagli ulteriori Eoni che discendono dallo stesso Logos, che trovano nel Logos la loro Vita, la loro condizione d'esistenza. Il primo degli Eoni emanati dal Logos è la sizigia di Uomo e Chiesa⁵⁹.

forma archetipica mostrata dal partner maschile della coppia, l'Uomo. L'Eone Chiesa indica quindi la necessità che la realizzazione dell'Uomo nell'esistenza mondana sia una meta partecipata da tutti gli uomini che possiedono questa forma archetipica in potenza, che sia perciò una meta comunitaria.

⁵⁷ Ivi, M. Simonetti, p. 203.

⁵⁸ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 1, 1-2, pp. 285-287.

⁵⁹ Anche nello gnostico Tolomeo è presente quindi «lo schema teologico variamente attestato in scrittori cristiani e pagani dell'epoca: 1) Dio assolutamente trascendente e inconoscibile; 2) Logos generato da questo Dio che così in lui si circoscrive diventando conoscibile (cfr. *Tract. Trip.* 66, 13: il Figlio è forma di colui che non ha forma). La duplice caratteristica del Logos di essere generato dalla riflessione del padre su sé stesso (cfr. *Allog.* 46, 22 sgg.) e di essere orientato verso la creazione del mondo in funzione di intermediario fra il Padre e questa è rilevata da vari scrittori [...] Qui nei valentiniani è presente lo stesso schema, più complicato per la tendenza a distinguere come singoli Eoni le varie funzioni e i vari aspetti del Logos [...] e a concepire gli Eoni in forma androgina [...]. Il Nous corrisponde in sostanza al primo stadio del Logos sopra descritto: è il prodotto del ripiegamento del Primo Principio (= Padre) sulla sua facoltà di pensiero (= Ennoia) e rappresenta il Logos nel suo rivolgersi alla contemplazione del Primo Principio,

«L'ultimo e più recente Eone della Dodecade emessa dall'Uomo e dalla Chiesa, cioè Sophia [...] subì passione senza l'unione col suo compagno di sизigia Desiderato. La passione, che aveva avuto inizio intorno a Intelletto e Verità, investì questo Eone incorso nell'errore, apparentemente peccato di amore, ma effettivamente di temerarietà, perché esso non partecipava del Padre perfetto alla pari dell'Intelletto. La passione era ricerca del Padre: infatti – come dicono – voleva comprendere la grandezza di quello»⁶⁰. Essendo già iniziata con Intelletto e Verità, la passione di Sophia⁶¹ testimonia una condizione di errore, sovvertimento e degrado in cui è precipitato il Pleroma intero. Sophia erra perché s'inganna sulle sue effettive possibilità: ignora che gli Eoni «sono in grado di conoscere il Padre soltanto con la mediazione del Logos»⁶². L'ordine di fondazione del Pleroma stabilisce infatti: per l'Intelletto la comprensione del Padre in quanto Padre (l'Intelletto è il Padre nell'atto di comprendere se stesso), per gli altri Eoni la comprensione del Padre in quanto Logos. Se dunque desidera risalire al Padre, ogni Eone deve comprendere la propria provenienza dal Logos, e ciò vuol dire comprendersi in rapporto alla logica dell'intero e riconoscere in essa il senso e la necessità del proprio limite. La conferma che l'Eone comprende il proprio senso è innanzitutto il fatto che esso si sia formato e riconosciuto come sизigia: non a caso Sophia si inganna su se stessa ed erra mentre si trova senza il suo compagno di sизigia Desiderato. Se gli Eoni cercano il Padre «da soli non lo possono trovare, e sopravviene in loro uno stato di inquietudine, di timore e di terrore; la loro facoltà di comprendere è paralizzata e cadono in uno stato di oblio»⁶³ a causa del quale ignorano il proprio destino.

Così tesa verso una meta impossibile Sophia si sarebbe «disciolta nella universale sostanza se non si fosse imbattuta nella forza che aveva il compito di consolidare e custodire al di fuori della indicibile grandezza tutte le cose (gli Eoni). Tale forza chiamano anche Limite. Sophia fu trattenuta e consolidata da questo: così, tornata a stento in sé e convinta che il Padre è incomprendibile, depose la sua intenzione insieme con la passione»⁶⁴ al di fuori del Pleroma e riprese parte alle dinamiche interne a esso.

perfetta immagine di lui, in cui contempla ogni cosa (Verità). Il Logos valentiniano invece rappresenta il secondo stadio, cioè il Logos (= Figlio di Dio) in quanto è rivolto verso la creazione con la sua spinta vitale (= Vita)» (Ivi, M. Simonetti, pp. 481-482).

⁶⁰ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 2,2, p. 289. Il Preprincipio o Prepadre o Abisso viene chiamato in generale Padre, un appellativo accordato anche al primo Eone proveniente da Lui, cioè Intelletto o Unigenito, poiché il primo Eone non è altro che la forma in cui il Padre comprende se stesso. Notiamo inoltre che «il peccato che coinvolgerà il mondo divino e sarà all'origine del mondo materiale e psichico ha per protagonista l'ultimo degli Eoni: ciò avviene perché le successive emanazioni dal Primo Principio comportano una certa degradazione dell'emanato rispetto all'emanante, sì che alla periferia del Pleroma si ha il massimo di degradazione. Il trentesimo Eone sintetizza in sé l'imperfezione del Pleroma (=ignoranza del Padre). Perché tale condizione sia proprio di Sophia, cioè della Sapienza divina tanto in onore nella religione ebraica e cristiana (= Cristo), si deve al fatto che proprio in queste religioni la Sapienza divina è protagonista della creazione del mondo. Poiché gli gnostici concepiscono tale creazione come conseguenza del peccato e ne danno valutazione del tutto negativa, tale svalutazione si ripercuote anche a livello pleromatico, provocando la degradazione di Sophia rispetto agli Eoni più rappresentativi del Pleroma» (Ivi, M. Simonetti, pp. 482-483). Così Simonetti nel suo commento al testo. Osservo a mai volta che il bersaglio degli gnostici non è però la Sapienza divina come tale, che nello gnosticismo, al contrario, essendo il fondamento necessario di tutto, ha una valenza esclusivamente positiva. Ciò che gli gnostici respingono della religione ebraica e cristiana è la possibilità che il mondo venga prodotto proprio da questa Sapienza, che è ciò che è – l'ontologia del Bene, il Bene di cui parla Platone – proprio perché esclude da sé la sostanza mondana. Sophia, infatti, provoca la creazione del mondo, e subisce una degradazione rispetto agli altri Eoni, soltanto perché diventa ignorante, perché muta nel proprio contrario.

⁶¹ Qui la passione di Sophia consiste nel desiderio di conoscere il Padre inconoscibile, mentre nella notizia riportata da Ippolito è il suo desiderio di generare qualcosa da sé, in totale autonomia, com'è in grado di fare il Padre; il principio dell'errore in cui cade per passione è comunque identico: è l'ignoranza del proprio limite.

⁶² *I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità e Filippo*, cit., L. Moraldi, p. 123.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 2, 2, pp. 289-291.

L'intervento del Limite è il primo evento predisposto dal Principio per restaurare la condizione originaria del Pleroma. L'evento successivo è l'emanazione da parte dell'Unigenito della sizigia Cristo-Spirito santo, che insegna agli Eoni a non cadere nell'errore di Sophia: «Infatti Cristo insegnò loro la natura della sizigia [...] e annunciò loro ciò che si poteva conoscere del Padre; [...] A sua volta lo Spirito santo insegnò loro, diventati tutti uguali, a rendere grazie e li introdusse nel vero riposo»⁶⁵.

Una volta raggiunta una comune condizione di perfezionamento, tutti gli Eoni producono a onore e gloria dell'Abisso un'altra emanazione, sintesi e testimonianza della vicenda che li ha coinvolti, oltre che della loro condizione attuale. È «Gesù il frutto perfetto, che chiamano anche Salvatore e Cristo e Logos, secondo il nome del Padre, e il Tutto, perché derivato da tutti gli Eoni. Come scoperta per suo onore furono emessi angeli a lui consustanziali»⁶⁶. Gesù interviene per risanare ciò che giace al di fuori del Pleroma e che insiste con la sua semplice presenza a tenere aperto uno iato tra interno ed esterno (rispetto al Pleroma) e a riprodurre in sé la memoria dell'errore commesso, la necessità di porvi rimedio e l'attesa del riscatto, ossia l'unità e la differenza di ciò che è stato, di ciò che è e di ciò che sarà. La dimensione in cui interviene Gesù è dunque la realtà temporale del divenire: è l'Eone Κρόνος, emerso e distanziato dall'Eone che non muta mai in se stesso, essendo perfetto così com'è: Αιών, che è lo stesso Pleroma dal quale Κρόνος qui si scinde. La realtà del divenire appartiene alla materia generata dall'intenzione di Sophia, o meglio, dalla sua passione per il Padre, nella quale la materia era già *in nuce*. La passione infatti, secondo un'antica equivalenza, è un elemento materiale, quindi opaco, oscurante e annebbiante, e non trasparente come lo spirito, che invece lascia vedere ciò che in esso appare, come fa la luce. Su ordine del Limite Sophia ha respinto da sé la sua intenzione e l'ha deposta fuori dal Pleroma, così da poter essere riammessa in esso: il Pleroma infatti, in origine, è un'unità puramente spirituale e luminosa, e tale deve restare per preservare la sua integrità, la sua essenza divina. L'intenzione di Sophia,

che chiamano anche Achamoth, separata dal Pleroma con la sua passione ribolliva spinta dalla necessità nei luoghi dell'ombra e del vuoto. Infatti si trovava al di fuori della luce e del Pleroma, priva di forma e aspetto, come un aborto, poiché nulla aveva compreso. Cristo, avendola compianta ed essendosi disteso sulla Croce con la sua potenza, le dette formazione secondo la sostanza ma non secondo la gnosi. Avendo fatto questo, corse di nuovo su, avendo ritirato la sua potenza, l'abbandonò affinché, avendo coscienza della passione che l'affliggeva a causa della separazione dal Pleroma, fosse spinta verso la realtà superiore, avendo un aroma di immortalità lasciato a lei da Cristo e dallo Spirito santo. [...] Formata e diventata cosciente, e subito restata priva del Logos che stava con lei invisibilmente, cioè Cristo, si mosse alla ricerca della luce che l'aveva abbandonata ma non la poté raggiungere, perché impedita dal Limite. [...] Non potendo superare il Limite, perché mescolata con la passione, e lasciata sola al di fuori, essa cadde in preda a ogni genere di passione, molteplice e varia: dolore, poiché non aveva compreso; timore, per paura di perdere come la luce anche la vita; disagio per questi motivi: e tutto ciò nell'ignoranza. E non, come sua madre, la prima Sophia che era Eone, subì alterazione per le passioni, ma opposizione. Le sopravvenne anche un'altra disposizione, quella della conversione verso colui che l'aveva vivificata. Così essi raccontano si è costituita e formata la materia, da cui è sorto questo mondo. Infatti dalla conversione ha avuto origine tutta l'anima del mondo e del Demiurgo, tutto il resto ha tratto origine dal timore e dal dolore⁶⁷.

⁶⁵ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 2, 5-6, p. 293.

⁶⁶ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 2, 6, p. 295. Il Salvatore rappresenta l'estremo opposto rispetto a quello toccato da Sophia, cioè la massima condizione di integrità e armonia riconquistata dal Pleroma a partire dal suo massimo momento di crisi e degrado.

⁶⁷ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 4, 1-2, pp. 301-303.

Achamoth supplica la potenza che l'aveva soccorsa (formandone la sostanza) affinché l'accoglia con sé nel Pleroma. Cristo, per non scendere nuovamente nella tenebra in cui si trova Achamoth, invia in suo aiuto Gesù, che completa l'opera di perfezionamento formando Achamoth anche secondo la gnosi, separando da lei le passioni e attribuendo a esse l'attitudine a comporsi in corpi⁶⁸. Nella gioia della visione di Gesù e nella sua luce riverberata dagli angeli che lo accompagnano, Sophia Achamoth partorisce un prodotto spirituale a immagine degli accompagnatori del Salvatore: un seme che è segno precursore di quello stato di perfezione e pienezza del quale Gesù, insieme ai suoi angeli, è il frutto e la testimonianza; un seme, perciò, che in sé ha la possibilità di diventare parte del Pleroma restaurato nella sua integrità.

Dalle diverse disposizioni emotive di Sophia Achamoth si generano più sostanze: dallo stato cupo (dolore, timore, afflizione, disagio) la sostanza ilica; dal desiderio di convertirsi la sostanza psichica; dalla gioia per la visione luminosa di Gesù la sostanza spirituale. Sophia prova a dar loro una forma compiuta e lo fa servendosi un demiurgo che essa stessa plasma dalla sostanza psichica della conversione. Il Demiurgo crea corpi sia dalla sostanza materica sia dalla propria sostanza psichica: i primi costituiscono gli uomini ilici, i secondi gli uomini psichici; mentre gli psichici sono sempre avvolti da uno strato ilico, quest'ultimo può essere privo dell'elemento psichico. Uno strato materico, infatti, è presente in tutti gli enti poiché con la materia intrinseca alle passioni di Sophia Achamoth – passioni nate e sofferte nell'ignoranza del proprio senso esistenziale – il Demiurgo modella il mondo intero, il suo assetto: «Dallo spavento e dal senso di impotenza, come dagli elementi più oscuri, hanno tratto origine [...] gli elementi corporei del mondo: la terra corrisponde alla fissità dello spavento, l'acqua alla mobilità del timore, l'aria all'immobilità del dolore: in tutti questi elementi c'è il fuoco apportatore di morte e distruzione, come nelle tre passioni è nascosta l'ignoranza»⁶⁹. «[Il Demiurgo] credeva di creare da sé tutte queste cose, mentre invece le faceva per impulso di Achamoth: così egli fece il cielo non conoscendo il cielo, plasmò l'uomo ignorando l'uomo, fece apparire la terra ignorando la terra. In tutto egli così ignorava le forme ideali di ciò che faceva e anche l'esistenza della Madre, e credeva di essere lui solo tutto. Invece fu la Madre causa per lui di questa creazione, che lo volle così guidare affinché fosse capo e principio della propria sostanza, signore di ogni attività»⁷⁰.

Il Demiurgo dei miti valentiniani è la rappresentazione dissacrante del Dio dell'Antico Testamento. Egli infatti «non sa proprio niente ma è stolto e pazzo [...] e non sa ciò che fa e opera. Per mezzo di lui, che non sa quello che fa, Sophia ha prodotto e fortificato ogni cosa; e mentre era lei a operare, quello credeva di creare lui il mondo, per cui cominciò a dire: "Io sono Dio, e non c'è altri fuori di me" (Is. 45, 5)»⁷¹. L'ignoranza del Demiurgo è uno dei temi ricorrenti e fondamentali della letteratura gnostica per il quale risulta essere del tutto opportuno distinguere questa tradizione letteraria da quella della dottrina ebraica e cristiana. Infatti i caratteri, le azioni e le intenzioni che sono attribuiti al Demiurgo riflettono la decisa convinzione degli gnostici che il mondo – e in generale qualsiasi essente che abbia le qualità del mondo manifesto e abitato e conosciuto (anche) da noi umani – non possa essere in alcun modo un prodotto creato e voluto dalla Sapienza divina. Lo gnosticismo esclude questa possibilità, anche se comunque riconosce alla creazione del Demiurgo una funzione utile e un senso positivo all'interno dell'economia predisposta da Dio per la salvezza dello Spirito.

⁶⁸ Ciò che è corporeo non equivale a qualcosa di materico, tant'è che le diverse sostanze (tra cui anche la ilica) acquisiscono la capacità di unirsi e formare corpi solo in un secondo momento. La materia corrisponde piuttosto allo stato in cui sussiste lo scarto della sostanza spirituale, il principio in cui esso stesso muta radicalmente.

⁶⁹ *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 5, 4, p. 309.

⁷⁰ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 5, 3, p. 307.

⁷¹ Ivi, parte quinta, Ippolito, *Confutazione* VI 33, p. 337.

La valutazione della figura del Demiurgo – alla quale si accordano le considerazioni gnostiche su come gli uomini vivono e devono imparare a vivere nell’ordinamento mondano – non è comunque unanime tra le diverse scuole. Ofiti, Sethiani e Carpocraziani hanno una posizione del tutto antileghista secondo cui ogni intervento del Dio della Legge, dalla creazione del mondo all’imposizione di disposizioni di qualsiasi tipo (cioè che non sono soltanto norme da osservare e ordini da eseguire ma anche assetti sociopolitici, istituzioni storiche e culturali, dinamiche fisiche e psicofisiche, in generale tutto ciò che è intrinseco alla materia cosmica) provoca e aggrava la degradazione dell’essente. Per questo, ad esempio, i Carpocraziani esortano a compiere azioni trasgressive, immorali, impulsive: perché ritengono che «l’anima riconquista la libertà dal mondo non uniformandosi alla legge morale del mondo ma proprio opponendosi a tale legge attraverso la sistematica violazione dei suoi peccati»⁷². Si tratta della tesi peculiare del libertinismo gnostico. Ben diversa – non nel fine religioso e filosofico cui tende bensì nei modi per raggiungerlo – dalla tesi dell’ascetismo gnostico secondo la quale il male non si riproduce nell’atto di rispettare la volontà di un falso dio ma lasciando accadere e fomentando le passioni, perché esse sono il materiale utilizzato dal Demiurgo per consolidare il proprio cattivo ordinamento e dominio. Da qui l’esortazione degli asceti gnostici a contenere le pulsioni corporee e a resistere alle trasgressioni immorali, evitando tutto ciò che fomenta le une e le altre, quindi, innanzitutto, l’atto carnale dell’accoppiamento sessuale e la procreazione carnale (= della materialità delle passioni) che esso comporta. Da qui, inoltre, il fatto che gli asceti gnostici siano stati riconosciuti anche come encratiti, appunto per la loro condanna del matrimonio e della procreazione e la severa forma di continenza (in greco: ἑγκράτεια) che praticavano.

La visione di alcuni gnostici valentiniani è invece più moderata. Per loro infatti l’arconte Demiurgo, e insieme a lui ogni uomo composto dalla sostanza psichica oltre il proprio involucro ilico, ha la congenita possibilità di convertirsi e salvarsi, assicurandosi l’ingresso in una regione sottostante del Pleroma quando l’apocatastasi della realtà primordiale si sarà compiuta. Convertirsi e salvarsi, nel caso del Demiurgo, vuol dire adattare il proprio intervento nel mondo all’acquisizione principale della gnosi: al fatto che la materia mondana è un composto impreveduto, illegittimo, corrosivo e perverso dell’essente, il quale dev’essere perciò decontaminato, sanato, reintegrato in puro spirito, e questo, stando al mito, avviene se gli psichici si curano degli spirituali facendo in modo che i loro semi possano maturare ed essere raccolti, cioè rivelarsi e realizzarsi. Psichici e pneumatici, dunque, possono contribuire ognuno a modo proprio all’economia della salvezza dello Spirito: i primi badano alla semenza, i secondi sono il suo raccolto. Lo gnostico Eracleone afferma qualcosa di simile nel suo commento al Vangelo di Giovanni, là dove scrive: «Riguardo a “Voi siete entrati nella loro fatica”, ha spiegato così: “Infatti non è la stessa la fatica dei seminatori e dei mietitori; quelli seminano scavando la terra col freddo, con la pioggia e con fatica, e per tutto l’inverno curano la terra sarchiando e portando via le erbacce; invece questi, arrivando d’estate quando il frutto è già pronto, mietono in allegria”»⁷³. I seminatori sono gli angeli del Demiurgo, i mietitori gli angeli del Salvatore: si tratta di una distinzione mitica e allegorica che chiarisce e avvalorata la differenza qualitativa tra le due nature impegnate nell’economia della salvezza: la natura psichica di giudei e cristiani (la semina) è al servizio della natura spirituale degli gnostici (il raccolto).

Non è un caso che una concezione simile, per cui tutto nella realtà presente avviene per rendere possibile la piena rivelazione e il compimento della natura spirituale, non accolga esplicitamente le radicali posizioni dell’encratismo, e anzi, riconosca nell’unione sessuale e nella generazione la “tecnica” indispensabile alla proliferazione e alla maturazione dell’elemento spirituale attraverso i corpi terreni in cui viene seminato. Diversi autori

⁷² Ivi, M. Simonetti, p. 185.

⁷³ Ivi, parte quinta, Origene, *Commento a Giovanni XIII* 50 [Ev. Io. 4, 38], 36, p. 253.

valentiniani, per l'appunto, affermano che la riproduzione dei corpi illici sarà necessaria fino a quando non sia apparsa e non si sia formata tutta la filialità spirituale che è nel bisogno di purificarsi. Ad esempio, secondo un frammento da Teodoto, «quando il Salvatore dice a Salome: “La morte ci sarà fino a quanto le donne partoriranno”, egli non parla per biasimare la nascita, che è necessaria per la salvezza dei credenti. (È necessario infatti che questa nascita ci sia finché non sia stato emesso il seme prestabilito). Ma copertamente si riferisce alla Donna che è in alto, le cui passioni son diventate creazione, che ha anche emesso le sostanze informi, per la quale è disceso anche il Salvatore, per trar via noi dalle passioni e introdurci in lui»⁷⁴. In altri termini: lo gnostico Teodoto, interpretando un'affermazione proveniente dal *Vangelo degli Egiziani*, «mette in chiaro che esso va inteso non in senso encratita (=condanna del matrimonio e della procreazione) ma per rilevare l'imperfezione del prodotto femminile di Sophia: infatti, posto il peccato di Sophia, la nascita secondo la carne è necessaria per permettere alla Madre di inserire in corpi umani i semi spirituali al fine della loro maturazione e formazione»⁷⁵.

Tornando al racconto del mito valentiniano vediamo che Sophia Achamoth, madre di un prodotto spirituale privo però della formazione necessaria per essere integrato (insieme a lei) nel Pleroma, a insaputa del Demiurgo immette nei corpi che egli va plasmando la propria semenza, affinché tale semenza possa servirsi dei corpi come terreno in cui maturare. I corpi in cui la scintilla divina è presente – non è distribuita in tutti infatti – dovranno allora intraprendere lo stesso percorso di Sophia superiore e di Sophia Achamoth: ogni natura spirituale ha il compito di risvegliare, riconoscere, manifestare se stessa perché innanzitutto e per lo più si trova mischiata a una sostanza di qualità opposta che la altera, la deforma, la svilisce, la condiziona così a fondo che essa è costretta a vivere, nell'immediato, secondo questa natura contraria alla propria, ossia a dimenticarsi di sé e misconoscersi.

D'altra parte, l'essenza spirituale è la sola essenza originaria del tutto – almeno nei miti fondati su una visione monista dell'essente, come il mito valentiniano –, perciò nonostante si degradi fino a produrre l'elemento antitetico a essa, fino a lasciarsi avvolgere dalla materia e cederle spazio, resta comunque l'unica sostanza legittima nella sua presenza e nel suo dominio, e l'unica a cui spetti il compito di recuperare e salvare se stessa, comprendendo come avviene la propria caduta dalla condizione superiore e come debba avvenire allora la risalita. Questa comprensione del proprio destino di caduta da uno stato superiore a uno inferiore, della propria dualità e correlata possibilità di trascendere se stessi, è la gnosi. La gnosi è la conoscenza che contraddistingue un sé spirituale o pneumatico, uno spirituale sarà allora anche uno gnostico. L'uno e l'altro indicano uno stesso sé⁷⁶.

Per inoltrarsi nella via della gnosi la semenza immatura di Achamoth dev'essere gettata nel mondo e mescolata agli altri composti, dev'«essere formata qui stando unita con l'elemento psichico, educata insieme con questo in vista del ritorno [...] Perciò il

⁷⁴ Ivi, parte quinta, Clemente Alessandrino, *Excerpta ex Theodoto* 67, 2-4, p. 387.

⁷⁵ Ivi, M. Simonetti, p. 522.

⁷⁶ Gli uomini sono chiamati pneumatici quando il loro principio attivo è lo πνεῦμα, lo spirito, l'essenza divina in cui consiste, per il sé, la possibilità ontologica di risalire al Pleroma, accogliere la Luce che dirada il mistero dell'ineffabile e possedere la conoscenza del tutto. Il principio che guida invece gli psichici è l'anima o ψυχή; essa svolge una funzione intermedia tra quella dello spirito e quella della materia, e ciò significa che gli psichici si trovano a scegliere tra due percorsi esistenziali opposti (dello spirito o della materia appunto) senza che nessuno dei due equivalga al compimento della loro natura. Con “psichici” sono designati nello gnosticismo tutti i fedeli della Grande Chiesa, quella che fu chiamata chiesa cattolica: quanti credono in Gesù Cristo ma attenendosi alle dottrine del cristianesimo, non a principi e miti dello gnosticismo. Gli illici infine sono uomini che si oppongono all'esistenza degli spirituali e che influenzano le scelte degli psichici per trarne vantaggio; a guidarli infatti è quel che resta di un corpo privo sia del πνεῦμα che della ψυχή, cioè la ὕλη, il cui unico effetto è generare uno stato di ignoranza e di arroganza.

Salvatore è venuto all'elemento psichico, poiché è dotato di libero arbitrio, affinché si salvi»⁷⁷. A salvarsi sono gli spirituali e parte degli psichici. Tra gli uomini psichici, coloro che scelgono di curarsi della formazione dell'elemento spirituale presente in altri uomini, e lo fanno se innanzitutto resistono ai condizionamenti esercitati dall'elemento ilico su tutti gli elementi; sarà invece annichilita quella parte di psichici che non riesce a praticare questo itinerario di distanza. Certamente, si salveranno gli spirituali aiutati nella loro maturazione dagli psichici, poiché per natura essi sono destinati alla salvezza. Ireneo, infatti, riferendosi a chi è cristiano come lui, osserva: «Per noi è necessaria la buona condotta di vita (altrimenti non è possibile la salvezza), mentre essi sostengono di essere in tutto e per tutto spirituali non per le opere ma per natura e assolutamente destinati alla salvezza. Come infatti non è possibile all'elemento terreno partecipare della salvezza, perché non è capace di accoglierla, così a sua volta l'elemento spirituale – cioè essi stessi, a quanto pretendono – non può accogliere corruzione, quali che siano le opere nelle quali si trova implicato»⁷⁸.

Anche se accorda agli psichici la possibilità di salvarsi, il mito comunque esclude il loro ingresso nel Pleroma e gli riserva invece una regione sottostante nella configurazione finale e definitiva dell'essente futuro. Quale futuro? Quando l'elemento ilico, una volta che si siano liberate e purificate dalla materia tutte le sostanze in grado di farlo, scomparirà:

Allorché tutto il seme avrà raggiunto la perfezione, dicono che la loro Madre Achamoth si trasferirà dal luogo della Regione intermedia, entrerà nel Pleroma e prenderà come suo sposo il Salvatore, colui che è nato da tutti gli Eoni, perché si faccia sизigia del Salvatore e di Sophia Achamoth. Questi sono lo sposo e la sposa, camera nuziale è tutto il Pleroma (*Ev. Io. 3, 29*). Gli spirituali, deposte le anime e diventati spiriti intelleggibili, senza essere impediti e visti entreranno nel Pleroma e saranno dati come spose agli angeli del Salvatore. Il Demiurgo si trasferirà anche lui nel luogo della Madre Sophia, cioè nella Regione intermedia. Anche le anime dei giusti troveranno il riposo nel luogo della Regione intermedia: infatti nulla di psichico può entrare nel Pleroma. Insegnano che, quando tutto ciò sarà avvenuto, il fuoco celato nel mondo deflagrerà, si appiccherà e consumerà tutta la materia: anche il fuoco si consumerà insieme con essa e si ridurrà a non essere⁷⁹.

Un mondo generato dalla Caduta del Pleroma di Dio, dall'evento che infrange l'ordinamento originario, autosussistente, perfettamente dispiegato e completo in ogni sua parte, immutabile ed eterno, spirituale e luminoso, non può che risultare qualcosa di opposto a esso, qualcosa che contrasta con il Λόγος di Dio al quale si deve la disposizione, la distribuzione e il senso dell'intero essente. Il Λόγος di Dio è l'ordine intrinseco a ogni cosa manifesta, la verità del tutto, la vera identità del Pleroma.

Il Λόγος, comunque, anche se contrastato dal mondo, non perde la propria autosussistenza e necessità, e proprio perché continua a dispiegarsi, il mondo può opporsi a esso. Come si è detto: il Λόγος di Dio è la condizione fondativa inamovibile di ogni fenomeno, perciò il mondo in quanto tale, *nel suo essere presente e manifesto*, rimanda a Dio, è segno del proprio fondamento. È segno opaco, equivoco, fraintendibile, giacché in sé non lascia vedere Dio ma l'esatta negazione di Dio, ma è comunque segno che lo addita, che si caratterizza in riferimento a quello.

Al Pleroma corrispondono le particelle spirituali che si trovano vincolate in qualche modo al composto psichico e ilico degli enti mondani, gettate nella finitezza, nella caducità, nel tempo. Essendo dei frammenti consustanziali al Pleroma le particelle rispondono per natura al Λόγος di Dio e innestano così nel mondo, con la loro presenza, la possibilità di

⁷⁷ *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 6, 1, p. 311.

⁷⁸ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 6, 2, pp. 311-313.

⁷⁹ Ivi, parte quinta, Ireneo, *Contro le eresie* I 7, 1, p. 315.

un primordiale Regno della Luce che si origina senza alcuna mescolanza, senza alcuna materia, senza alcuna tenebra; testimoniano la possibilità di un'altra dimensione ontologica.

In tale contesto, il mondo appare una negatività assoluta: qualcosa che c'è e non dovrebbe avvenire giacché non vi è alcuna giustificazione per la sua essenza malvagia. L'unico regno legittimo infatti è quello del Pleroma, necessitato dalla sua stessa natura divina a esserci. Eppure, anche l'esistenza del mondo risulta a suo modo necessaria: l'ignoranza e l'errore di Sophia, la crisi interna al Pleroma, lo scarto delle passioni al di fuori del Pleroma e più in generale gli antecedenti all'origine del mondo sono eventi inevitabili nel processo emanativo del Principio, cioè in base al determinismo tipico della letteratura gnostica.

La cosmogonia delineata dai testi gnostici è la distribuzione del tutto attraverso un processo evolutivo, degenerativo e ricostitutivo che risponde fedelmente al Λόγος di Dio: da Dio tutto si dispiega e di Dio tutto va mostrando le forme, la struttura, la dinamica secondo necessità. L'avvento del mondo, allora, va inteso come la necessità dell'imprevisto. E una volta posta la necessità dell'imprevisto, segue la necessità della soluzione. La seconda in effetti è già inclusa nella prima, tant'è che nel mito valentiniano la ὕλη diventa il composto necessario alla formazione del πνεῦμα: è il terreno in cui Sophia Achamoth semina il suo prodotto spirituale in modo che possa maturare e venir raccolto non appena è maturo. E tale raccolto è ciò che serve a sanare la condizione di dispersione e frantumazione del Pleroma, a restaurare l'integrità del regno primordiale, a ricucire lo iato da cui emerge e in cui permane il mondo, lo scarto informale dello stesso Pleroma.

Alla luce di queste considerazioni, allora, l'ontologia del mondo risulta essere ambigua: è una negatività assoluta perché l'evento da cui proviene è ciò che non sarebbe dovuto avvenire e ciò che dovrà cessare, affinché possa esistere l'unico Bene che la tradizione gnostica riconosca, il Pleroma nella sua originarietà; tuttavia, dal momento che accade e persiste, la negatività del cosmo diventa relativa, perché nel cosmo può e deve avvenire l'economia della salvezza dello spirito, il fine, certamente positivo, dell'apocatastasi del Pleroma. L'economia della salvezza degli uomini pneumatici – comprenda o meno anche la salvezza degli psichici che scelgono di collaborare a essa – è l'unico senso che si possa riconoscere nell'esistenza del mondo e della vita che vi accade.

Emerso da un cedimento impreveduto, da una vibrazione nell'Essere eterno e immutabile, e animato da una conflittualità radicale tra i suoi composti disomogenei – la quale ostacola la possibilità immanente al composto spirituale, la possibilità della quiete, della pienezza appagata di se stessa e più in generale di un altro regno ontologico –, il mondo conserva ancora una direzione, un senso, che per l'appunto è contrastare la semenza spirituale mescolata al suo composto materiale e nel contrasto offrirle l'occasione di riscattare se stessa. Lo spirito infatti deve partecipare al conflitto perché avverte l'esigenza di estinguerlo, perché non c'è nulla in cui possa acquietarsi fino a quando abita nel mondo, in una realtà ibrida e non nel regno puramente spirituale al quale appartiene.

Uno scritto dei Naasseni commenta così la fine dei tempi ricordata da Paolo di Tarso (I *Ep. Cor.* 10, 11): «Fine infatti sono i semi seminati nel mondo dall'essere senza figura, grazie ai quali tutto il mondo va a perfezione. Infatti per loro mezzo ha cominciato a divenire»⁸⁰. «Il seme divino disseminato nel mondo della materia condiziona tutta la vicenda del mondo e il suo divenire, perché tutta l'economia mondana è diretta alla maturazione e al recupero di questo seme che costituisce il fine della creazione del mondo dal Chaos primigenio»⁸¹. Mentre Valentino si esprime così in un'omelia per i suoi fratelli gnostici: «Dall'inizio siete immortali e figli della vita eterna, e avete voluto che la morte fosse divisa fra voi per consumarla e dissolverla: e la morte è morta in voi e per voi. Infatti

⁸⁰ Ivi, parte seconda, Ippolito, *Confutazione* V 8, 28, p. 75.

⁸¹ Ivi, M. Simonetti, p. 415.

allorché dissolvete il mondo, voi non siete dissolti, ma dominate sulla creazione e su tutta la corruzione”»⁸². La morte «muore negli spirituali, perché non ha presa su di loro; e a causa degli spirituali [...], perché il mondo materiale, dove la morte ha dominato, creato per il recupero del seme decaduto, una volta che questo è stato tutto reintegrato nel mondo divino, non ha più ragion d’essere e viene dissolto (= “dissolvete il mondo”»⁸³.

Gli spirituali sono sparsi nel mondo come mine che potrebbero infiammare la materia e trasfigurarla in pura luce, se svelassero se stessi, la loro propria luce. Potrebbero infiammare la materia ma in effetti non possono finché si trovano scissi l’uno dall’altro, alterati e deformati, ignari della loro essenza autentica, quindi in errore, inquieti, angosciati. Non appena vengono al mondo sono già sopraffatti dalla sostanza materiale, che ha soltanto il fine d’esistere e resistere come un parassita della luce gettata in essa. Ogni elemento spirituale che avviene nella finitezza, allora, «è nel bisogno; e ciò di cui ha bisogno è grande, giacché ha bisogno di ciò che lo rende perfetto. Siccome la perfezione del tutto si trova nel Padre, è necessario che il tutto risalga verso di lui, e che ognuno prenda ciò che è suo»⁸⁴.

Il tutto di cui parla il Vangelo di Verità è la messe degli gnostici. Com’è possibile alla comunità degli gnostici colmare il suo bisogno, ribaltare la propria condizione, conoscersi e perfezionarsi? Dev’esserci una via, un’occasione. Nella letteratura mitica dell’antica gnosi l’occasione cambia: possono essere gli angeli che intervengono contro le potenze oscure del mondo e spezzano il loro dominio sulla filialità di Dio; può essere Cristo che dopo aver soccorso Sophia in una regione caotica e tenebrosa, e averla portata con sé nel Regno della Luce, assume le sembianze di Gesù e narra agli apostoli le sue vicende, che verranno divulgate e comprese da chi vi riconosce se stesso; può essere Sophia che segue strategie diverse affinché gli uomini che appartengono alla sua semenza si ricordino d’essere figli suoi e del Pleroma. In ogni caso, chi rivela la gnosi aprendo la via del perfezionamento a chi è desinato a percorrerla, ha la stessa identica natura di chi riceve

⁸² Ivi, parte quinta, Clemente Alessandrino, *Stromati* V 89, 1-3, p. 213.

⁸³ Ivi, M. Simonetti, p. 454. Significativamente diversa è la concezione basilidiana riguardo alla giusta configurazione che assumerà infine e necessariamente l’essente: secondo Basilide proprio l’ignoranza, la condizione esistenziale a causa della quale la realtà attuale ha perso e deve recuperare il suo assetto originario, può avere un valore positivo. È infatti necessario che le creature che non appartengono alla stirpe divina non desiderino raggiungere la condizione finale in cui vivrà soltanto la filialità di Dio, giacché è una condizione che la loro natura non può acquisire, che non le è concessa. E dato che alla condizione pleromatica tende inevitabilmente chiunque ne abbia conoscenza, è opportuno che le creature non destinate a raggiungerla rimangano all’oscuro di essa e non facciano nulla contro natura. Per chiarire meglio la questione rimando alla notizia riferita da Ippolito, secondo la quale, «allorché tutta la filialità sarà giunta e si troverà al di sopra del Limite, cioè dello Spirito, allora la creazione troverà compassione. Infatti finora geme e si angustia e aspetta la rivelazione dei figli di Dio (Ep. Rom. 8, 19.22), affinché tutti gli uomini della filialità salgano di qui in alto. Allorché ciò sarà avvenuto, Dio distenderà su tutto il mondo la grande ignoranza, affinché ogni creatura resti nella sua condizione naturale e nessuno desideri alcunché di ciò che è contro natura. Così tutte le anime che si trovano in questa estensione, quante sono destinate per natura a rimanere immortali soltanto in questa sede, rimarranno qui nulla conoscendo superiore e migliore del loro spazio; e non ci sarà né notizia né conoscenza delle realtà sopramondane nelle regioni sottostanti, al fine di evitare che le anime sottostanti, desiderando cose impossibili, siano tormentate, come un pesce che voglia pascolare con le pecore sui monti: infatti tale desiderio rappresenterebbe la loro rovina. Sono pertanto incorruttibili tutte le cose che rimangono al loro posto, e invece sono soggette a rovina se desiderano trascendere e superare la loro condizione naturale» (Ivi, parte terza, Ippolito, *Confutazione* VII 27, 1-3, p. 173).

D’altra parte, Basilide, almeno nella notizia che ne dà Egemonio, narra dell’esistenza primordiale di due principi, la Luce e la Tenebra, il Bene e il Male, e tenta di spiegare come vengano a mescolarsi nel composto mondano in cui viviamo. Non sappiamo se Basilide esponga il proprio pensiero o se si limiti a riportare la tesi generale della gnosi manichea (con la differenza che in Basilide le due potenze primordiali non sono equipollenti), in ogni caso, nel momento in cui egli afferma l’esistenza eterna e originaria di due Principi, è ovvio che includa nell’apocatastasi del Pleroma la conservazione di entrambi i Principi e di entrambe le condizioni esistenziali funzionali al compimento di questo processo di restauro: gnosi e agnosia.

⁸⁴ *I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità e Filippo*, cit., Vangelo di Verità, 21, 10-20, p. 32.

la gnosi e s'inoltra nel percorso; la differenza sta nel fatto che il primo vive già secondo la legge di quel Λόγος al quale il secondo, invece, non ha ancora conformato se stesso e deve conformarsi.

In sintesi, la formazione secondo la gnosi è lo svelarsi a se stessa di un'unica natura divina. È l'attualizzarsi di «quell'elemento beato e incorruttibile [che] si trova nascosto in ciascuno in potenza: è Colui che sta stette e starà ritto [ἐστὶν ὁ ἐστῶς, στάς, στησόμενος]. Sta ritto in alto nella Potenza ingenerata; è stato ritto in basso nello scorrere delle acque, generato in immagine; starà ritto in alto presso la Potenza beata infinita, se diventerà immagine»⁸⁵. Nella definizione di Simon Mago di «Colui che stette sta e starà ritto l'elemento divino immanente nell'uomo è visto nel processo della sua realizzazione e salvezza. Ἐστῶς indica l'elemento divino nella sua vita divina, nella sua immanenza nella Potenza infinita; στάς indica l'elemento divino nella sua condizione mondana, inerente alla materia sempre mobile nella sua imperfezione (= acqua); στησόμενος indica la futura condizione perfetta presso la Potenza infinita»⁸⁶.

Nel momento in cui scopre e mette alla prova il proprio destino nell'ordinamento divino dell'Essere, lo gnostico può partecipare all'apocatastasi del Pleroma, già con l'assumere una distanza da tutto ciò che non appartiene alla sua essenza e cioè, per l'appunto, dal mondo della miscela di luce e tenebra, di spirito e materia. Riconoscendo il proprio modo d'essere giusto e necessario in rapporto a quell'ordinamento ontologico in cui tutto è distribuito secondo giustizia e necessità, il sé gettato nell'esserci mondano può incuneare e tracciare una direzione diversa nel suo assetto. È così che redime se stesso: manifestando da sé e in sé l'essenza che in prima istanza e per lo più il suo composto ilico, senza che egli ne sia cosciente, nasconde; vivendo secondo il suo autentico λόγος, riflesso fedele del Λόγος di Dio. Ed è così che egli rifonda l'essere mondano in quella parte del mondo contrassegnata dalla sua esistenza trasfigurata; è così che ne sovverte l'ordine, ne piega la logica che si dispiega in senso opposto, cioè offuscando, incrinando, minacciando l'ordinamento divino dell'essente, il Λόγος del suo proprio λόγος. Nel linguaggio simbolico del mito: per lo gnostico la salvezza è la conoscenza della propria appartenenza al Regno della Luce, perché nella tenebra mondana, in cui egli svela la sua origine, una luce di quel Regno già per questo viene a esserci, si dà.

Il nocciolo della questione della gnosi come strumento di perfezionamento e redenzione sta qui: rende possibile la restaurazione dell'integrità del Pleroma, e ciò vuol dire scoprire se stessi nella differenza dal proprio fondamento divino, nella distinzione tra l'essere parte dell'intero che si dispiega da Dio e in Dio secondo la sua Legge, ed essere invece il tutto nell'atto eterno e immutabile del suo dispiegamento, ovvero Dio; ma significa anche identificarsi in Dio, essere quindi consapevoli che attraverso la propria parte Dio manifesta se stesso, si autocomprende.

Tuttavia, va osservato anche come questo percorso di salvezza resti ambiguo. In linea generale, infatti, sembra giusto affermare che il fondamento si rivela in tutto ciò che lascia essere, che sostanzia con parte di sé, concedendo se stesso; ed è vero che l'umano, comprendendo la propria ontologia, coglierà la sua relazione d'appartenenza al fondamento e riconoscerà il fondamento come tale, ossia come ciò che propriamente dà fondazione. Ma è anche vero che un fondamento (presupposto e ammesso dall'antica gnosi come) puramente spirituale e luminoso non può manifestare completamente la sua essenza in un corpo formato da elementi contrastanti, cioè insieme spirituale e materiale, luminoso e buio. Agli occhi di chi vede in se stesso un contrasto necessario alla propria realizzazione, un divario in cui ogni composto è vincolato all'altro per poter essere ciò che è, la possibilità di un'ontologia puramente spirituale come proprio luogo d'origine e permanenza – la possibilità del Regno della Luce, del Pleroma del Padre, in breve il Dio dell'antica gnosi – resta infondata, resta un mistero insondabile.

⁸⁵ *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., parte prima, Ippolito, *Confutazione* VI 17, 1, p. 31.

⁸⁶ Ivi, M. Simonetti, p. 405.

Il punto qui non è che a una parte non può partecipare dell'interezza del tutto, né conoscere il tutto dalla prospettiva della sua unità – un'affermazione ovvia. Il punto è che la parte spirituale di un mondo ibrido resta al di fuori, o meglio, priva dell'intero spirituale al quale tende. La restaurazione effettiva del Pleroma – della forma archetipica in grado di riflettere completamente la Luce come proprio fondamento; della forma archetipica capace d'essere in sé e a sé trasparente, d'essere cioè la stessa autocomprensione di Dio – resta per lo gnostico un'utopia, un οὐ τόπος, finché egli percorre la via del perfezionamento e della salvezza nel mondo, là dove la presenza insistente della miscela gli conferma che l'apocatastasi non si è compiuta, che il regno originario del Pleroma non si dà, e dalla fonte di ogni luce continua a venire anche l'ombra che l'offusca, anche il pericolo che la minaccia, anche il limite dell'esserci mondano.

Finché si danno mondo, tempo e finitudine, la soluzione per redimersi dal limite, la gnosi, è sempre *in fieri*: è mezzo, pratica, esperienza di attrito e di liberazione *all'interno* di un contrasto che l'esistenza mondana mantiene sempre aperto in se stessa. La gnosi allora, come possibilità ontologico-esistenziale dell'essere umano, va pensata come una tecnica da dispiegare non per eliminare una caducità senza la quale non vi è neppure l'umano, ma per contenere la caduta e rallentarne la spinta verso l'impatto finale, per mantenerla in movimento e ripeterla più a lungo possibile così da mantenere in essa noi.

2.3 L'Apocrifo di Giovanni

Difficile trovare un'opera più idonea dell'*Apocrifo di Giovanni* per svolgere un'analisi dell'antica gnosi e in particolare dei temi principali che accomunano gli scritti di Nag Hammadi. L'*Apocrifo di Giovanni (ApGv)* ha infatti il grande merito di essere un testo lineare e teoreticamente denso, inoltre non presenta, come altre opere gnostiche, passaggi oscuri, è stilisticamente bello e contiene innumerevoli riferimenti culturali dentro un quadro interpretativo coeso e originale.

Per l'analisi dell'*Apocrifo* mi servirò dell'edizione dei testi gnostici di Nag Hammadi curata da Luigi Moraldi e pubblicata da UTET nel 1982. Riguardo a questa edizione è opportuno riportare due indicazioni generali del suo curatore che mi sembrano particolarmente rilevanti. La prima è che il volume non contiene alcuni dei testi gnostici più noti e "appetibili", che cioè più facilmente, per la chiarezza e linearità dei loro contenuti e per il loro stile, affascinano il lettore. Moraldi destinerà questi testi ad altre pubblicazioni, mentre nel volume UTET raccoglie diverse opere che nonostante risultino (spesso) incomplete e impenetrabili, nonostante non consentano una ricostruzione dei contenuti priva di criticità e abbiano a volte un linguaggio astruso e ambiguo, sono però basilari per una conoscenza approfondita delle questioni essenziali e dei molti aspetti dello gnosticismo. La seconda indicazione è che «è di fondamentale importanza "sentire" con i testi, seguire la linea del loro pensiero»⁸⁷, affinché sia possibile comprendere il loro senso complessivo, anche quando presentano certi passi ambigui, indecifrabili o incongruenti tra di essi – un'indicazione, quest'ultima, su cui si regola necessariamente un lavoro di traduzione che sia sì, fedele al testo originale, «ma entro i limiti nei quali la fedeltà permette una sufficiente chiarezza»⁸⁸.

Nella sua introduzione all'*ApGv* Moraldi nota che parlare della sua importanza pare ormai superfluo. «Lo stesso fatto, assolutamente unico nella tradizione manoscritta gnostica, che ci sia giunto in quattro documenti e che nei tre codici di Nag Hammadi sia costantemente al primo posto, ha certo un significato. Si concorda perciò nel ritenerlo uno degli scritti più importanti sullo gnosticismo, un'opera basilare per introdursi nei suoi

⁸⁷ *Testi gnostici*, cit., p. 104.

⁸⁸ *Ibidem*.

segreti, l'opera che prepara alla comprensione delle questioni particolari, che sono argomento di altri scritti gnostici e li rende accessibili al lettore dopo che avrà letto le linee gnostiche fondamentali della teologia, della cosmogonia, dell'origine degli esseri celesti e terrestri, la spiegazione della caduta e del peccato, la rivelazione delle forze quaggiù contrastanti, l'attività salvatrice degli esseri celesti fin dai primordi e le sue conseguenze nell'umanità presente»⁸⁹. Proprio per l'assoluta rilevanza che gli attribuisce, Moraldi condivide la tesi di Rodolphe Kasser secondo la quale l'importanza che ha l'*ApGv* nella letteratura gnostica è pari a quella che ha la *Genesi* per la comprensione dell'Antico e del Nuovo Testamento. D'altra parte, il fatto che nei codici di NH l'opera sia sempre in testa agli altri scritti sembra confermare tale giudizio.

Alcune informazioni orientative riguardo le quattro differenti versioni dell'*ApGv*: tre di esse, non insieme ma singolarmente, sono contenute nei codici II, III e IV di NH, la quarta versione si trova invece nel *Papyrus Berolinensis* 8502 (=BG); i cdd. II e IV riportano una recensione più lunga del manoscritto originale rispetto a quella presente nel BG e nel cd. III; le recensioni ci sono giunte in condizioni diverse, infatti il testo dei cdd. III e IV è rovinato, frammentario o illeggibile, mentre il testo del cd. II e del BG è più accurato e completo. La versione del cd. II è alla base della traduzione e del commento di Moraldi: avendo constatato come le quattro fonti contengano (al di là delle loro differenze) gli stessi fondamentali principi e temi gnostici, il curatore ha scelto per la sua analisi la recensione più chiara e puntuale.

Disporre di più recensioni dell'*ApGv* e poterle confrontare, collegare e integrare tra loro è stato fondamentale non solo per il lavoro di ricostruzione del testo originale ma anche per rilevare come avvenne su di esso, nella fase della sua trasmissione, un'opera di cristianizzazione. Anche per questo l'*ApGv* è così importante: perché esemplifica perfettamente il fenomeno generale dei «testi gnostici non cristiani che furono in modi e tempi diversi “cristianizzati” o, più sottilmente, posti su di una linea di facile lettura cristiana gnostica: un problema, questo, sospettato da tempo, ed ora resosi chiaro e acuto con la scoperta dei testi di Nag Hammadi»⁹⁰.

Un intervento simile sui testi poteva servire sia a divulgare insegnamenti cristiani sfruttando anche del materiale originariamente non cristiano, sia, al contrario, a rendere accettabile anche negli ambienti cristiani dei contenuti che promuovevano un pensiero mitico, religioso, filosofico-esistenziale differente. Dal tipo di interventi apportati ai testi (e considerando ovviamente gli altri dati disponibili sul processo di redazione e trasmissione dei codici) gli studiosi possono suggerire quale fosse il fine della cristianizzazione. Qui mi attengo al giudizio di Moraldi: un buon numero di opere gnostiche – ad esempio *Apocrifo di Giovanni*, *Vangelo degli Egiziani*, *Trattato tripartito*, *Natura degli Arcanti*, *Origine del mondo*, *Sophia Jesu Christi* – fu cristianizzato affinché potesse circolare anche in ambienti cristiani per divulgare idee tipicamente gnostiche. Nel caso dell'*ApGv* ci si preoccupò, ad esempio, di inserire la narrazione nella cornice di un dialogo tra Cristo/Il Rivelatore e l'Apostolo Giovanni, cioè in un contesto già noto che rendesse l'opera più familiare oltre che più coesa, favorendone così la diffusione. Questo lavoro sul testo, per quanto fosse incisivo e accorto, lasciò in esso qualche incongruenza rispetto a ciò che avrebbe dovuto distinguere un'opera cristiana – ad esempio, l'inizio e la conclusione sembrano dei passi aggiuntivi, marginali; il ruolo del Rivelatore potrebbe appartenere a qualsiasi essere superiore del mito; non si fa menzione della storia di Gesù – e perciò suggerisce, indirettamente, come l'*ApGv*, oltre la sua verniciatura cristiana, sia un testo originariamente gnostico⁹¹. Ma la conferma più significativa al riguardo verrà dall'analisi dei suoi temi.

⁸⁹ Ivi, p. 112.

⁹⁰ Ivi, p. 107.

⁹¹ Per avere una visione più ampia e corretta del fenomeno della cristianizzazione dei testi gnostici, oltre che una conoscenza più accurata dei contenuti dell'*Apocrifo di Giovanni* e delle questioni che esso solleva,

Percorrendo la strada che porta al tempio, Giovanni di Zebedeo incontra il fariseo Arimanius⁹² il quale gli rivolge subito una domanda provocatoria: dov'è quel falso Maestro che lui, Giovanni, seguiva? L'apostolo gli risponde senza esitare che è tornato nel luogo da cui era venuto ma in cuor suo diventa inquieto e cerca un altro un luogo in cui può fermarsi a pensare e a chiarire a se stesso i tanti dubbi che ha in mente: «Perché mai fu decretato il Salvatore? Perché mai fu mandato nel mondo da suo Padre? E chi è suo Padre che lo ha mandato? Di che genere è quell'èone al quale noi andremo? Perché, infatti, egli ci dice: "Questo èone corruttibile ha ricevuto il tipo dell'èone incorruttibile"? Ma non ci insegnò di che genere sia»⁹³.

Dalla risposta di Giovanni al fariseo traspare incertezza e timore: «Egli non sa a quale luogo abbia fatto ritorno Gesù e le sue parole non sono sufficienti a zittire l'accusatore. Se Giovanni fosse stato testimone della risurrezione, delle apparizioni di Cristo e della sua ascesa al cielo "alla destra di Dio" (Mc 16, 19); se, insomma, fosse stato testimone degli eventi che costituiscono il compimento della missione di Cristo sulla terra, le sue paure e i suoi dubbi non avrebbero alcun senso. Né pare probabile che proprio il discepolo amato da Gesù rimanga incredulo e incerto dopo tali eventi; ma anche ipotizzando che la scena si svolga subito dopo la morte di Gesù e, dunque, in un momento in cui lo smarrimento del discepolo sarebbe ammissibile, nessuna prospettiva suggerisce pur vagamente la risurrezione. Occorrerà concludere, dunque, che nel trattato non ne esista neppure l'idea: i dubbi di Giovanni tradiscono una visione completamente diversa da quella cristiana, una visione che nega in maniera sottile quanto decisa la risurrezione e pone in discussione il fatto centrale della fede cristiana ("se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati", 1 Cor 15, 17). Cristo non è risorto, né risorgerà. Ciò è dovuto al fatto che, secondo gli gnostici, egli, in quanto principio divino impassibile, non è mai realmente morto, bensì è semplicemente "tornato al luogo dal quale era venuto"»⁹⁴. «Poiché, evidentemente, la vera natura di Cristo è inizialmente ignota a Giovanni, bisogna ritenere che per il momento egli ne ritenga conclusa la vicenda terrena. Il suo sconforto è, dunque, quasi un corrispettivo capovolto dell'incipit giovanneo: la luce non splende nelle tenebre ma si offusca in esse, il mondo non ha

cfr. P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, (Tipheret, Catania 2018) in cui l'autore, riprendendo alcune tesi di René Guénon, spiega come lo sviluppo dello gnosticismo possa essere correlato al progressivo processo di esteriorizzazione del cristianesimo. Il primo cristianesimo, infatti, «è avvolto da un'oscurità ben più fitta di quanto la sua antichità lascerebbe supporre» (P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., p. 12) e una simile oscurità intorno alle origini del cristianesimo non può essere dovuta soltanto alla mancanza di fonti ma è plausibile che derivi anche dal fatto che esso abbia avuto in principio «un carattere essenzialmente esoterico e quindi iniziatico» (R. Guénon, *L'esoterismo cristiano e san Bernardo*, a cura di C. Cammarata, Arktos, Carmagnola 1997, p. 27). Il passaggio del cristianesimo da forma esoterica e iniziatica a forma essoterica e religiosa fu verosimilmente dovuto alla necessità di adattare il suo carattere alle forme tradizionali, in decadenza, del tardoantico; un intervento che sarebbe stato «giustificato e necessario, se non addirittura provvidenziale, al fine di impedire una prematura e generale perdita della Tradizione in Occidente». (P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., p. 14) Si può osservare, allora, come «la dimensione iniziatica del Cristianesimo andasse restringendosi a una élite sempre più chiusa, ma che ne rimanesse una pur vaga memoria che, da un lato, motivava i tentativi di "concorrenza" degli gnostici e, dall'altro, giustificava il seguito anche notevole che essi ricevevano. Ciò che si configura, dunque, è una vera e propria competizione tra linee iniziatiche: quella della Grande Chiesa col suo *depositum fidei* garantito dall'autorità degli apostoli e quelle dei capiscuola gnostici con i loro segreti e le loro rivelazioni». (Ivi, p. 16).

⁹² Basandosi sul commento di Søren Giversen (*Apocryphon Johannis. The coptic text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex 2*, Copenhagen 1963) Moraldi osserva che nella religione di Zoroastro, secondo fonti greche, "Arimanius" corrisponde al nome dello spirito cattivo.

⁹³ *Testi gnostici*, cit., *ApGv*, 1, 20, p. 125.

⁹⁴ P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., p. 75.

accolto Gesù, i suoi discepoli non lo hanno riconosciuto e si sono dispersi. Il Verbo non si è fatto carne ma pura apparenza e la sua gloria è rimasta senza testimoni»⁹⁵.

Dall'incipit dell'*ApGv* già si comprende chiaramente quale sia l'insegnamento principale sulla gnosi: è possibile raggiungerla soltanto attraverso un'interrogazione radicale sulla propria individuale esperienza di fede, che per lo gnostico non corrisponde, come si potrebbe pensare, all'esperienza di una grazia ricevuta, di un sentire originario inesplicabile o di un sentimento suscitato da incontri, eventi o dottrine religiose; ma consiste in un'esperienza meta-fisica, cioè di confronto diretto con il mondo come tale, l'èone corruttibile, e con l'essere incorruttibile che lo trascende. Alla gnosi si giunge domandando e comprendendo perché e come la propria esistenza accada nella relazione tra l'io, il mondo e il divino.

Mentre Giovanni riflette sulle proprie nozioni di fede, perché evidentemente nel tempo vissuto con il Maestro non ne ha compreso veramente il senso, una luce potente fende il cielo e sembra scuotere tutto. L'apostolo vede in essa una forma che assume alternativamente l'aspetto di fanciullo, di vecchio e di donna: è il Cristo, il Rivelatore, la cui polimorfia – alla quale accenna anche la letteratura apocrifia del Nuovo Testamento – rappresenta sia la triplice natura della divinità come padre, madre e figlio; sia le fasi in cui si dispiega l'intero essente; sia, di conseguenza, le parti narrative in cui consisterà la rivelazione delle disposizioni divine. Ai diversi significati della polimorfia di Cristo alludono anche le parole con cui egli si palesa a Giovanni e dichiara il fine della sua rivelazione: «Sono venuto per annunziarti ciò che è, ciò che era e ciò che sarà, affinché tu conosca le cose che non sono manifeste e quelle manifeste e per ammaestrarti sull'uomo perfetto»⁹⁶.

«Ciò che è» indica l'Essere supremo, eterno e primordiale, ed è raffigurato dal vecchio delle tre forme di Cristo. «Ciò che era» indica il Pleroma prima dell'evento che ne infrange l'ordine, corrisponde quindi alla disposizione originaria e perfetta di ogni cosa, emanata dall'autoriflesso che l'Essere superiore possiede di se stesso e a cui è sostanzialmente unito come al suo proprio elemento femminile, elemento a cui allude la donna nelle forme di Cristo. Il rapporto in cui co-esistono l'Essere superiore, l'autoriflesso dell'Essere superiore e il Pleroma emanato da esso è analogo al rapporto d'unione e generazione che coinvolge padre, madre e figlio. Infine, «ciò che sarà» indica le fasi mediante cui il Metropator (Padre-madre) reintegrerà nella sua purezza spirituale il Pleroma, il Figlio o il Cristo (tre modi per dire l'identico) salvandolo dall'evento che lo colpisce: la caduta di una parte della sua sostanza luminosa/spirituale in uno stato d'impurità e infermità. La terza sembianza assunta da Cristo, quella del fanciullo, è appunto la prefigurazione del figlio redento, o del Pleroma restaurato nella sua forma autentica.

Come chiarirà l'insegnamento di Cristo, affinché avvenga la reintegrazione del Pleroma dovrà compiersi l'intero arco temporale necessario al recupero del riflesso luminoso della sostanza cristologica, riflesso che per l'appunto si è adombrato, si è deformato ed è diventato irricognoscibile da quando è ingabbiato nel mondo attuale della materia, della sostanza corrosiva, corruttibile, tenebrosa. L'epoca in cui si compie il perfezionamento del Pleroma corrisponde perciò al tempo in cui passa e si compie il mondo corruttibile, ed è un'epoca al servizio della luce di cui si è impossessata illegittimamente la sostanza mondana. Anche l'apostolo Giovanni la possiede: ha in se stesso, come sua propria essenza, una particella luminosa del Cristo, ma poiché essa si trova ancora indebolita e oscurata dalla sostanza illica della sua carne, egli la misconosce e ignora. Ne prenderà coscienza soltanto grazie all'apparizione di Cristo, giacché potrà rispecchiarsi in lui,

⁹⁵ Ivi, pp., 77-78.

⁹⁶ *Testi gnostici*, cit., *ApGv*, 1, 14, p. 126.

riconoscere in lui la sua propria essenza non decaduta, libera dalla tenebra, puramente luminosa, archetipica⁹⁷.

Ma non si raggiunge la perfezione con un atto identificativo immediato e definitivo, privo di riferimenti alla propria situazione storica ed esperienziale: affinché possa riconoscersi in Cristo, Giovanni dovrà comprendere «ciò che è», «ciò che era» e «ciò che sarà», quali siano le cose manifeste e quelle non manifeste; dovrà conoscere tutto ciò che Cristo sta per rivelargli e che rappresenta, per noi, la trama del mito gnostico⁹⁸. La redenzione dell'apostolo, la liberazione della sua luce dalle forze oppostive e oscuranti della materia, avviene attraverso la sua formazione nella gnosi.

Come ogni cosmogonia religiosa anche la narrazione-rivelazione di Cristo inizia dall'Essere supremo, di cui afferma subito l'assoluta preminenza, autarchia e perfezione ontologiche: «La monade è una monarchia, al di sopra della quale non c'è nessuno. Essa è il vero Dio e il Padre del tutto, è lo spirito invisibile [...] Egli non ha bisogno di vita, perché è eterno. Egli di nulla manca, poiché è totalmente perfetto. Egli, essendo imperfettibile, non ha bisogno di nulla che lo renda perfetto, bensì in ogni momento è assolutamente perfetto, nella luce»⁹⁹.

L'autore dell'*ApGv* insiste particolarmente sull'essenza impenetrabile del Padre del tutto. Nessuno, eccetto il pensiero che egli possiede di se stesso, cioè il Figlio, può concepirlo e parlarne in modo appropriato. Il pensiero umano, infatti, elabora sempre categorie e parole in rapporto alla sua esperienza del mondo, quindi non può in alcun modo essere direttamente ed esclusivamente riferito a un'essenza non mondana, radicalmente trascendente. Il Principio infatti «non è nulla di quanto esiste, ma è di gran lunga più eccellente. [...] perché quanto costituisce la sua natura, non ha parte alcuna con gli eòni

⁹⁷ Premesso che gli gnostici ricorsero costantemente alla terminologia filosofica greca per definire tipi diversi di enti e di relazioni tra gli enti, possiamo specificare meglio il rapporto tra l'essenza di Giovanni e la sostanza di Cristo usando alcune categorie platoniche. La particella spirituale in grado di rispecchiarsi nell'elemento cristologico quando questo le appare e si rivela – cioè Giovanni nel momento in cui si riconosce in Cristo e partecipa della sua sostanza – è come un'*eikôn* platonica, un'immagine buona, una copia fedele nel mondo sensibile dell'*ousia* o *èidos* che costituisce le realtà spirituali e cioè il Pleroma, del quale Cristo è a sua volta immagine e tramite. Ma se consideriamo che Cristo, per lo gnosticismo, rappresenta appunto la perfetta immagine del Pleroma, e che nell'*Apocrifo* l'apostolo misconosce la sua essenza e non la rende manifesta finché non si rivela a lui Cristo, possiamo riservare alla figura cristologica la funzione archetipica di *eikôn* e parlare di *eidôlon* a proposito della condizione mondana e carnale e come tale deformante e dissimulante in cui vive Giovanni, cioè lo gnostico non ancora cosciente della sua vera identità. In questo caso, l'identificazione con Cristo, o in altri termini, la metessi alla sostanza cristologica, corrisponderebbe a un atto formativo, o meglio, di raddrizzamento ontologico della propria immagine, possibile soltanto allo gnostico: egli si conforma ontologicamente al modello palesato da Cristo; passa dall'essere un cattivo *eidôlon* del Pleroma a essere una buona *eikôn* di esso, ovvero si converte mostrando la sua vera natura.

Per un ulteriore approfondimento nell'ambito dello gnosticismo del rapporto modello-immagine che intercorre tra ordini/eoni differenti della realtà si veda il mito valentiniano in cui questo tema è presentato in modo articolato, preciso e completo. In particolare, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., parte quinta, pp. 317, 321, 343, 347, 365, 367, 373, 379.

⁹⁸ L'atto di autoidentificazione dello gnostico, essendo anche un atto di reminiscenza della propria essenza, richiama un altro tema centrale del platonismo. È infatti proprio la concezione platonica della memoria che «costituisce lo sfondo privilegiato per la comprensione della natura della memoria gnostica, e al contempo un termine di paragone prezioso per le concezioni giudaico-cristiane sulla memoria, per metterne in luce la loro differenza specifica». (Giovanni Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, cit., p. 84). Nella letteratura gnostica è presente una concezione platonizzante della memoria che si discosta notevolmente dalle concezioni religiose tradizionali: «Al posto di una memoria che ha come oggetto un evento storico unico e irripetibile, come mezzo preferito un peculiare atto culturale, come scopo la perseveranza nella fede del singolo "giustificato" e della comunità, subentra ora una memoria ontologica, che ha nella sua ricerca del fondamento "reale" delle cose il suo oggetto, nel mito il suo luogo e il suo mezzo obbligato di espressione, nella ricerca della identità individuale nascosta e obliata, il Sé ontologico, il suo scopo». (Ivi, p. 104).

⁹⁹ *Testi gnostici*, cit., *ApGv*, 2, 26 - 3, 8, pp. 126-127.

né con i tempi. Colui, infatti, che partecipa di un eòne, altri l'hanno preparato, prima di lui»¹⁰⁰. Il Padre viene allora definito indirettamente: o elencando ciò che egli non è, ricorrendo cioè all'apofatismo (*via negationis*) per evidenziare la sua inconcepibilità e la sua incomunicabilità e spogliarlo di ogni attributo che limiterebbe erroneamente la sua essenza; oppure attribuendogli quegli aspetti del mondo (l'essere, la vita, la bontà, la grazia) che possono essere compresi soltanto se associati all'azione divina, cioè scegliendo il catafatismo (*via positionis*) che rimanda alla divinità a partire dalla descrizione della realtà sensibile. Il mitografo, comunque, dà chiaramente più spazio e rilevanza al discorso negativo confermando così una comune tendenza tra gli gnostici: per l'appunto apprezzare in particolare l'apofatismo perché «poneva la conoscenza dell'Uno come conoscenza della sua inconoscibilità, rendendo Dio ancor più estraneo al mondo e alla sua malvagità»¹⁰¹.

Per ribadire il divario che esiste tra mondo superiore e mondo inferiore l'autore inoltre annovera una lunga serie di emanazioni che procedono e si distanziano dal Padre, e ricorre costantemente alla terminologia neoplatonica, adatta proprio a rendere l'idea di un'ontologia che non ha una relazione diretta e percepibile con il mondo fisico¹⁰².

Nel Padre del tutto, come suo proprio atto di riflessione, esiste Barbelo. Sostanza, funzione, espressione e dinamica del Padre, Barbelo è presentata anche come madre e più in generale come elemento femminile congiunto al maschile. Per riferirsi alla coppia dei due elementi maschile e femminile (sizigia), l'autore usa spesso il termine *Metropàtor*, che è indicativo della caratteristica concezione gnostica dei sessi – contraria a certe tesi giudeo-cristiane e affine invece a quella platonica – secondo cui essi esistono in un'unione non gerarchica nella quale risultano complementari e fondamentali l'uno per l'altro, così da costituire e raggiungere soltanto insieme la perfezione della coppia e personale.

Barbelo viene descritta con diversi appellativi, tra cui quello particolarmente significativo di primo uomo, poiché si manifesta in sembianza umana, e di maschio triplo, che evidenzia la sua potenza in qualità di archetipo, modello ideale e perfetto dell'uomo terreno. Sono degli attributi che suggeriscono una delle questioni centrali di questo testo: il fatto che Barbelo sia (anche) il fondamento della perfezione archetipica dell'uomo e cioè della sua divinità. Per essere più chiari: Barbelo dà fondamento non alla possibilità che esista anche la natura umana ma alla possibilità, per una natura umana, di diventare dio. In tale possibilità consiste il senso antropologico di ogni mito gnostico.

Unendosi a Barbelo il Padre genera il suo unico figlio, ossia «la testa, l'unica generazione, [...] la luce pura»¹⁰³, che egli «unse con la sua bontà, sicché divenne perfetta e non mancò di nulla»¹⁰⁴. La luce pura è Cristo nella sua condizione immutabile e archetipica, quella che non appare mai nel regno mondano e nella storia umana perché l'uno e l'altra, nel momento in cui avvengono, comportano che qualcosa della perfetta sostanza cristologica venga a mancare e a generare così proprio l'imperfezione del mondo e della storia. Tra i vari appellativi che possiede, quello che viene attribuito a Cristo con più frequenza è «autoghenes», che però in tale contesto non significa «autogenerato» ma prodotto da un atto libero del Padre del tutto.

¹⁰⁰ Ivi, 3, 27, p. 128.

¹⁰¹ P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., p. 86.

¹⁰² Osservando come l'Uno dell'*ApGv* non partecipi in alcun modo dell'ordine del creato e ne resti beatamente separato, Pizzimento aggiunge anche che «il mitografo radicalizza la dottrina cristiana intorno al Padre che è nei cieli e stravolge quella neoplatonica sulla gerarchia indivisa ed eterna che procede dall'Uno alla materia sensibile per affermare un'incolmabile estraneità tra Dio e il mondo; e a questa estraneità riconduce il senso di abbandono dell'uomo in quanto *essere-gettato-nel-mondo* incapace di trovare un principio positivo nella realtà sensibile ma solo fuori di essa». (Ivi, pp. 89-90, il corsivo è dell'autore).

¹⁰³ *Testi gnostici*, cit., *ApGv*, 6, 18, p. 132.

¹⁰⁴ Ivi, 6, 22, pp. 132-133.

«La “cristologia” gnostica riprende molto dal Vangelo di Giovanni: il Figlio è il visibile del Padre come il Padre l’invisibile del Figlio (Gv 14, 9). In quanto Logos, Cristo è la Ragione con la quale Dio si manifesta in Se stesso e a Se stesso, la Parola con cui crea il mondo e la Legge con cui lo regola. Tuttavia, è proprio quando si tratta di chiarire quale sia il mondo creato e regolato per mezzo di Cristo che l’*Apocrifo di Giovanni* si allontana decisamente dal quarto Vangelo: se, per quest’ultimo, “senza di lui niente è stato fatto di ciò che esiste” (Gv 1, 3), per i testi gnostici solo il Pleroma, il regno divino, può esser considerato oggetto della creazione [...] di Cristo»¹⁰⁵.

Il Padre pone Cristo a capo di ogni ulteriore emanazione affinché governi e conosca tutto ciò che sta sotto di lui. Cristo si circonda di luminari, di forze e altre figure mitiche che formano – giacché ognuna di essa equivale a un certo eone/ordine/significato dell’essente – la configurazione originaria del regno divino, il Pleroma di Dio. Nell’*ApGv* la preminenza di Cristo sull’ordinamento disposto dal Metropator risulta più accentuata che in altri testi dello gnosticismo cristiano: qui il figlio trascende i numerosi eoni dell’ordinamento divino poiché partecipa della stessa infinita trascendenza del Padre e della Madre, sta in un rapporto che unisce esclusivamente loro tre; mentre in altre cosmogonie discende dal Padre e partecipa alla processione emanativa che accomuna tutti gli eoni, pur personificando gli eventi più importanti e l’insieme delle qualità del Pleroma. Subito dopo Cristo troviamo un’altra figura centrale del mito: Adamas, l’uomo perfetto. Adamas discende dalla prima conoscenza e dall’intelligenza perfetta – due aspetti di Barbelo – ma la sua nascita avviene anche per volontà dell’Autoghenes e dell’Essere supremo: è il frutto dell’intervento unitario della Madre, del Padre e del Figlio. Adamas occupa il primo eone, mentre nel secondo eone si trova suo figlio Seth e nel terzo sta la discendenza di Seth; altre anime di qualità diversa vengono associate agli eoni inferiori che procedono sempre da quelli superiori rispettando il senso delle predisposizioni divine. La genesi di Adamas dalla triade divina mette in chiaro quanto si è detto prima a proposito di Barbelo: è nell’Essere supremo di cui parla l’*ApGv*, e in generale è nel Principio divino di cui riferiscono i miti gnostici, che si origina la condizione di Anthropos. Ciò non significa che Dio dia scaturigine e senso all’essere umano o più specificatamente alle condizioni per cui e in cui l’umano diviene propriamente umano – come avviene nel giudaismo e nel cristianesimo – ma vuol dire che Dio fonda il prototipo della divinità nella quale può trasfigurarsi l’umano. Una visione teologico-antropologica di questo tipo comporta anche che le diverse emanazioni (o diversi eoni) che procedono dal Metropator e formano la sua realtà assoluta, il suo Pleroma, siano «il modo in cui gli gnostici si rappresentano la genesi e la dinamica interna a questo Anthropos divino. Se si intendono gli eoni gnostici come unità spazio-temporali, secondo una diffusa concezione dell’epoca, e il pleroma come la loro sintesi, le vicende drammatiche di costituzione del pleroma culminanti nel “peccato” dell’ultimo eone e nella sua conseguente caduta, altro non raccontano che il modo dinamico secondo cui si costituisce l’Anthropos superiore, modello dell’anthropos terreno, nella totalità delle sue articolazioni interne»¹⁰⁶.

Nel Pleroma originario ogni essere celeste, unito al proprio compagno di sизigia, rispetta l’ordine che gli assegna il Metropator coordinandosi con l’essere a lui superiore e con l’essere a lui inferiore. Ma nell’eone distante dalla fonte del tutto, personificato e abitato da Sofia, l’armonia si infrange. Sofia infatti compie un errore fatale: desidera produrre un’immagine di se stessa – imitando l’atto di autoriflessione del Padre – e in effetti, con la propria potenza, riesce a produrla; ma poiché compie il suo gesto senza la necessaria

¹⁰⁵ P. Pizzimento, *L’Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., p. 99.

¹⁰⁶ G. Filoramo, «Il tema della caduta nello gnosticismo», in *Annuario Filosofico IX*, Mursia Milano 1993, p. 102. In proposito cfr. anche Id., *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, cit., pp. 106-107.

cooperazione del suo compagno di sизigia e senza il necessario assenso dell'Essere supremo, il suo prodotto risulta essenzialmente deviato, imperfetto, non conforme alla natura degli esseri spirituali. Quest'opera fallita porta il nome di Yaldabaoth e con essa, o meglio, con la colpa commessa da Sofia per ignoranza del proprio limite, inizia il destino del mondo corruttibile – il mondo della materia, sostanza opaca e tenebrosa in cui si riproducono il male, la violenza, la morte, la menzogna e in generale la catena nefasta degli eventi intramondani (l'*heimarméne*) che opprimono e feriscono la luce caduta in essa. Nella tenebra corrosiva esiste anche l'uomo: il sé cosciente, come ogni altro fenomeno mutevole e temporale, co-accade con essa per una durata indefinita.

Tutto ciò che appartiene all'universo attuale e riguarda quindi il presente trova nei miti gnostici sulle vicende mondane, cioè sulla lotta tra potenze antitetiche – una lotta pandemica intesa come fibra, trama, logica stessa del mondo – una metafora profonda della sua condizione ontologica, del suo senso, del suo destino metafisico. È infatti mediante la visione di una conflittualità radicale nell'essere, nel cosmo, nell'uomo; è con tale riflessione per un verso nichilistica, perché destituisce il mondo di ogni senso intrinseco eccetto quello di fare spazio al Pleroma o alla Luce, ma per un altro verso salvifica, perché prova a tradurre in massimo bene la possibilità dell'inesistenza del mondo, che la gnosi risponde alle domande principali da cui nasce: perché esiste il male? E come può l'uomo salvarsi dal male?

Prima di riprendere la narrazione dell'*ApGv* mi soffermo brevemente su due questioni che mostrano bene il senso autenticamente gnostico del mito narrato a fronte di altre direzioni semantiche a cui esso pure rimanda.

La prima questione riguarda quale ideologia religiosa e culturale stia dietro l'errore commesso da Sofia, che consiste, più in generale, nella caduta e nella corruzione di un'essenza divina. Potremmo infatti intendere il suo errore in una prospettiva cristiana: rappresenterebbe il fallimento, l'insufficienza e l'inaffidabilità della gnosi, quindi la necessità, per l'uomo, di fondare il suo percorso di salvezza non su di essa ma sulla fede. Tuttavia, nel mito è evidente che la trasgressione commessa e le sue conseguenze non screditano la conoscenza come tale ma inchiodano l'ignoranza che l'ha resa possibile, cioè l'assenza della giusta e piena conoscenza di se stessi. L'episodio, quindi, non possiede e non introduce un significato cristiano all'interno di una narrazione gnostica; al contrario, detta il senso gnostico della narrazione, secondo il quale nell'ignoranza si svolge un destino di insignificanza, perdizione e consunzione, mentre nella conoscenza si compie la propria perfezione, redenzione e trasfigurazione. Osserviamo inoltre come l'insegnamento fondamentale del mito cristiano della caduta non riguardi il senso salvifico della sapienza o del pensiero che coglie il vero, ma la necessità dell'osservanza di un comandamento divino di cui il sé non afferra pienamente il senso (altrimenti non lo infrangerebbe). In conclusione e in estrema sintesi: il mito gnostico rimanda a quello cristiano non perché sia in continuità con esso ma perché, appropriandosi di alcuni suoi temi e figure principali, vi introduce un significato nuovo e inverso rispetto a quello tradizionale.

L'altro riferimento culturale più evidente del mito gnostico della caduta è sicuramente il mondo greco, con la sua saggezza e comprensione filosofica dell'ontologia del limite. Il limite in cui l'umano non può non consistere e deve restare. Anche in questo caso, confrontandosi con il pensiero greco, lo gnosticismo compie un'opera di profonda reinterpretazione. Nel contesto del mito gnostico infatti il limite è ciò da cui inizia e grazie a cui diventa possibile sia la conversione (*epistrophé*) di Sofia, cioè la sua formazione nella gnosi, sia la genesi della realtà che resta al di fuori e all'oscuro di esso: il mondo, gli enti intramondani, la natura umana. Il mito, dunque, insegna non che un essere umano bensì un essere divino ha da comprendere il confine della propria ontologia perché, se lo ignora, scatena una crisi nell'ordine universale e ne subisce gli effetti drammatici, ma se

ne ha piena conoscenza, partecipa all'assoluta perfezione del Pleroma e perfeziona se stesso. Qual è il senso antropologico di un insegnamento rivolto all'essere divino? Il seguente: non c'è limite umano (e cioè, secondo le categorie gnostiche, psichico e ilico) che un sé non possa e non debba superare nell'atto di rivelare e al fine di rivelare la propria essenza spirituale, divina – se in effetti possiede tale essenza. La finitezza umana, nell'antica gnosi, ha questo senso: rendere necessario il suo completo oltrepassamento. Naturalmente la questione su che cosa distingua e accomuni certe visioni del limite è molto più complessa. Tra i greci furono molteplici le esperienze cultuali, sacrali, filosofiche nelle quali il corpo umano, in una parte o nella sua interezza, si mostrava aperto alla divinità, ai demoni, agli spiriti o comunque a potenze estranee ed era vissuto quindi come un corpo poroso e completamente permeabile a una radicale alterità. Una prova della promiscuità e incessante *metabolé* che intride la religione greca è l'opera che può essere ben definita come un'enciclopedia del mito classico e mediterraneo. Le *Metamorfosi* di Ovidio sono infatti storie raccontate dentro altre storie, mutazioni dentro altre trasmutazioni, dentro l'incastro incessante di elementi che è il reale. Anche le trasformazioni più bizzarre e impossibili, anche le mescolanze più strane tra gli umani e i divini appaiono plausibili sino alla naturalezza e quasi ovvie, perché sono fondate sulla relazione profonda tra il divino, l'umano e l'intero. Una relazione che non attribuisce alcun primato ed esclusività all'umano ma lo pone nella necessaria contiguità con i divini, con gli altri animali, con la natura, le cose, gli eventi che da lui non dipendono e ai quali invece è del tutto sottomesso, mentre ogni ente è sottoposto alla potenza primigenia e infinita del divenire e del tempo: «nostra quoque ipsorum semper requieque sine ulla / corpora vertuntur, nec, quod fuimusve sumusve, cras erimus» «anche i nostri corpi si modificano continuamente, senza sosta, e domani non saremo più quello che siamo stati o che siamo» (XV, 214-216). Nessun antropocentrismo, nessun privilegio viene qui attribuito all'umano, anche perché tra tutte le specie viventi e in generale tra gli enti mondani *Homo sapiens* appare spesso come un vero e proprio errore degli dèi e della natura. Questo «inmedicabile vulnus» (I, 190), questa incurabile ferita, va estirpata poiché «qua terra patet, fera regnat Erinys» «dovunque si estende la terra, impera selvaggia la Furia!» (I, 241)¹⁰⁷. Proprio da simili esperienze di promiscuità tra divini e mortali poté maturare una visione inversa, in cui fosse la stessa divinità a subire temporaneamente una certa porosità e a doversi purificare da composti estranei alla sua natura.

Il mito gnostico della caduta possiede chiaramente anche un senso cosmologico e metafisico, anch'esso influenzato dalla teoresi greca. Il fine del mito gnostico è infatti «spiegare la genesi del cosmo e cioè del finito con le sue coordinate spazio-temporali come manifestazione di qualcosa che in certo modo preesisteva nell'infinito»¹⁰⁸. Questa stessa impostazione del problema per la quale la genesi del finito si radica nel cuore dell'infinito si trova nella filosofia emanazionista di Plotino; tuttavia la speculazione gnostica e quella neoplatonica concepiscono in modo ben diverso la caduta che muta l'ontologia dell'eterno. In Plotino l'evento-caduta rientra nel destino delle anime individuali – come insegnava già il mito platonico – e non stravolge il processo dell'Anima del mondo, la quale coesiste eternamente in sintonia con l'Uno e con il Nous. Il male riconoscibile nell'esistenza del finito viene dunque circoscritto come problema antropologico ed etico. Nella mitologia della gnosi, invece, «la caduta delle anime

¹⁰⁷ Le traduzioni dei versi citati sono di P. Bernardini Marzolla: Ovidio, *Metamorfosi*, Einaudi, Torino 2015. Su queste strutture del mondo greco, al sempre fondamentale libro di E.R. Dodds *The Greeks and the Irrational* si possono affiancare i recenti studi di D. Susanetti, tra i quali *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione* (Carocci, Roma 2017) e *Il simbolo nell'anima. La ricerca di sé e le vie della tradizione platonica* (Carocci, Roma 2020). In quest'ultimo testo i capitoli dedicati a Plotino e soprattutto a Proclo offrono conferme all'ipotesi che ho formulato. Nell'inno 4, *A tutti gli dèi*, Proclo accenna ai «tenebrosi recessi della caduta», alle «fredde onde della nascita» e alla necessità di diventare dèi, di farsi «una pura scintilla di luce, / una scintilla che dissolva la nebbia» (p. 152).

¹⁰⁸ G. Filoramo, «Il tema della caduta nello gnosticismo», cit., p. 96.

individuali è una conseguenza di quell'Anima del mondo generale»¹⁰⁹ che viene rappresentata o come prodotto imperfetto di un essere spirituale o proprio come essere spirituale. Nello gnosticismo, quindi, la genealogia del male investe e oltrepassa l'ontologia dell'umano per affondare nell'ontologia dell'Essere primordiale. «Sorge così un problema di fondo, ben colto sia da Plotino sia dai Padri che hanno combattuto la gnosi valentiniana: non risiede, in ultima analisi, la causa del male nel cuore stesso della divinità?»¹¹⁰.

Per giungere a una soluzione passiamo al secondo punto di questo *excursus* sulla caduta. Un punto di cui rilevano soltanto il significato gnostico e la sua utilità come discriminare tra forme diverse di gnosi, mentre tralascio i suoi contatti, pure rintracciabili, con concezioni/culture di altro tipo. Moraldi lo accenna in una nota in cui scrive che Sofia «può realizzare il suo pensiero perché è un eòne; ma non ha l'assenso dello spirito e del suo compagno; la sua colpa è dunque volontaria e da attribuire soltanto a lei: volle procreare senza il suo compagno»¹¹¹.

Nell'*ApGv* come nei vari testi della gnosi valentiniana e sethiana – e più in generale nei sistemi devolutivi della gnosi siriano-egiziana secondo cui l'essente proviene da un unico Principio eterno, necessario e assoluto e non da due Principi originari essenzialmente opposti, come invece pensa la gnosi manichea – la caduta avviene nella regione periferica del Pleroma ed è provocata dal gesto arbitrario che una certa figura, comunque di natura divina/spirituale, si concede perché ignora le disposizioni del Padre. La trasgressione perciò non avviene né può avvenire a causa dell'Essere supremo. Nell'*ApGv* così come, per fare un altro esempio, nel sistema valentiniano di Tolomeo, «non è possibile ritrovare un rapporto diretto tra l'azione generatrice del Padre e la caduta di Sophia: essa cade *sua sponte*, non per caso né per necessità, anche se questa sua caduta rientra nel piano provvidenziale *ab aeterno* previsto dal Padre, secondo peraltro una tipica dialettica necessità-libertà che non pregiudica la seconda»¹¹².

Al problema di Plotino e degli eresiologi, allora, si può rispondere che la causa del male non risiede nel *cuore* della divinità. La spiegazione degli gnostici è più articolata: la causa sta in una divinità in fuga da se stessa, libera ma colpevole di esonerarsi dalla propria essenza; va dunque individuata in un fenomeno di autoestraniamiento, il cui accadimento rientra sì, nelle disposizioni di Dio, ma senza che ciò pregiudichi la libertà, l'arbitrarietà e la scelta di chi o cosa si estrania da sé.

Gli gnostici elaborarono diverse soluzioni per spiegare la relazione dell'ontologia divina con un evento totalmente dissonante con essa cercando di non tradire il senso della relazione, ossia dell'unità e della differenza tra essenze in reciproca relazione. E proprio in base alle soluzioni presentate è possibile distinguere forme diverse di gnosi. Ad esempio, secondo la gnosi valentiniana, il Demiurgo che crea il mondo malvagio della materia è sì, un prodotto mal riuscito della trasgressione Sofia, subito espulso dal Pleroma e colpito dagli spiriti superiori, ma svolge anche una funzione positiva nell'economia della salvezza della luce. Egli possiede due valori opposti poiché la sua natura psichica è ambigua: secondo i valentiniani, infatti, la sostanza psichica non è destinata alla dissipazione della materia ma neppure all'eterna perfezione dello spirito; quando l'economia della salvezza si sarà compiuta il Demiurgo e agli altri individui psichici resteranno per sempre in una regione esterna al Pleroma. Già queste poche informazioni suggeriscono una visione "diplomatica" della caduta – quindi del rapporto tra Sofia e il Demiurgo, il mondo superiore e il mondo inferiore, il regno della luce e il regno delle tenebre – tipica del valentissimo. Una visione per la quale non tutto ciò che accade

¹⁰⁹ Ivi, p. 97.

¹¹⁰ Ivi, p. 98. Cfr. P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., p. 27 e ss.

¹¹¹ *Testi gnostici*, cit., *ApGv*, nota I, p. 136.

¹¹² G. Filoramo, «Il tema della caduta nello gnosticismo», cit., p. 107.

possiede logiche, nature, valori e posizioni antitetici ma può anche stare nel mezzo e avere il senso della medianità.

Diversa è la posizione della gnosi sethiana, che non ammette figure, luoghi, o eventi intermedi nella realtà antropologica, cosmologica e teologica dello scontro tra luce e tenebra. «La Sophia sethiana si trova ad agire *contro* un demiurgo che, secondo certe varianti, essa stessa non ha nemmeno formato direttamente, ma indirettamente, attraverso un'azione di illuminazione cosmogonica di un chaos che pare essere preesistente. In altri termini, il sistema sethiano, pur essendo tendenzialmente un sistema di tipo devolutivo, conserva in molti testi tracce evidenti dell'influsso (originario?) di un sistema di tipo iranico. E, comunque, i testi sethiani, ignorando la funzione mediatrice e dunque positiva dell'elemento psichico, tendono a scavare un abisso ontologico tra mondo superiore e mondo inferiore»¹¹³.

Chiudo questo rapido *excursus* sul mito della caduta condividendo il commento di Giovanni Filoramo al riguardo: «Per un verso, la caduta è un atto di libertà di un'entità, in genere identificata con Sophia, che viene ad interrompere il processo necessitante di espansione del pleroma, caduta in seguito alla quale l'infinito pleromatico cessa di espandersi contraendosi nel finito di un cosmo determinato dal tempo e dallo spazio. *Felix culpa*, dunque, quella di Sophia, che, attraverso la sua caduta, permette [...] di formare quel cosmo dove si depositerà il seme spirituale in attesa di purificazione e illuminazione. Per cui, per un altro verso, la caduta appare, soprattutto nel sistema valentiniano, oltre che un atto di libertà, anche una conseguenza della grazia divina, come insegna [...] la funzione provvidenziale che la vicenda svolge: perché soltanto determinandosi nel finito attraverso la caduta della Sophia, il pleroma, in quanto Sé assoluto, pare poter prendere piena consapevolezza delle sue potenzialità, realizzandole»¹¹⁴.

Ritorniamo al punto della narrazione mitica nel quale c'eravamo fermati: la genesi di Yaldabaoth. Sofia avvolge questo suo prodotto malformato in una nube luminosa e lo allontana dal Pleroma affinché non lo vedano gli esseri superiori. Yaldabaoth, che vive nell'ignoranza della propria limitatezza e desidera soltanto affermare se stesso, modella per sé «altri eoni in una fiamma di fuoco splendente – nella quale tuttora si trova –, inebetito nella sua follia»¹¹⁵. E dà al mondo creato da lui stesso la falsa parvenza del mondo celeste, l'immagine cattiva e l'ordine sconvolto di quel regno, la mala-essenza dalle qualità contrarie a quelle di Pleroma. In breve, Yaldabaoth si crea un proprio dominio scopiazzando le disposizioni emanate dall'Essere supremo, e non può fare altro che scopiazzare e traviare quell'assetto originario perché non è in grado di comprenderlo, né sa comprendere la forza spirituale che ha ereditato dalla madre ed è diventata in lui impura e nociva. «Il fatto che Jaldabaoth ignorasse la propria forza è molto importante per la tematica redentiva del presente testo: la forza della madre è indivisibile e solo temporaneamente ne è partecipe Jaldabaoth»¹¹⁶.

Yaldabaoth è la raffigurazione mitica del tutto negativa del Creatore del Nuovo Testamento; per essere più specifici, possiamo dire che si tratta di «una vera e propria figura anticristica. Il trattato gnostico, insomma, trasferisce sul figlio di Sophia la tenebrosa parodia dei caratteri cristici operata da Satana»¹¹⁷. Per le diverse scuole gnostiche dell'antichità era infatti inammissibile che l'eone corruttibile in cui vive l'uomo potesse essere il prodotto di un Dio buono, misericordioso e onnipotente. Al contrario: il

¹¹³ Ivi, p. 109.

¹¹⁴ Ivi, p. 110.

¹¹⁵ *Testi gnostici*, cit., *ApGv*, 10, 22, p. 138.

¹¹⁶ Ivi, nota I, p. 139.

¹¹⁷ P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., pp. 109-110. Cfr. Ippolito, *Sull'Anticristo*, Mimesis, Milano – Udine 2012.

mondo può essere soltanto l'opera di un funesto demiurgo. Questo afferma sistematicamente ogni forma di gnosi, anche quella gnosi contemporanea che affiora, ad esempio, da molte efficaci, limpide e lapidarie osservazioni di Emil M. Cioran. Il quale per l'appunto osserva: «Che l'esistenza sia stata viziata alla sorgente, insieme agli elementi, chi potrebbe esimersi dal supporlo? Colui che non sia stato indotto a considerare questa ipotesi, come minimo una volta al giorno, avrà vissuto da sonnambulo. È difficile, è impossibile, credere che il dio buono, il "Padre", sia implicato nello scandalo della creazione. Tutto fa pensare che non vi abbia mai preso parte, che essa sia opera di un dio senza scrupoli, di un dio tarato»¹¹⁸.

Vedendo quale opera va compiendo Yaldabaoth, la madre si addolora, riconosce il proprio errore e se ne pente. Moraldi nota come «il pentimento non sorge in lei motivato dall'agire del figlio bensì dalla *malvagità* sorta in lei e dalla *rapina* operata contro di lei dal figlio (asportandole parte della luce); "rapina" è alla lettera "ciò che suo figlio le prese" [...] Oltre alla diminuzione della sua luce, Sofia sente di essere colpita dall'*oblio* (o "incapacità di conoscere – di ricordare") e di essere circondata da un *velo di oscurità*»¹¹⁹. Il quadro clinico di Sofia prova come la mala-essenza provenga da un'autodegenerazione della sua stessa divinità: essa tende a decadere da sé e a infrangere se stessa, precipita diventando un peso soffocante per se stessa, causandosi una ferita. Sofia impersona «il senso di un fallimento essenziale, segreto di tutti, compreso gli dèi»¹²⁰.

Accogliendo il pentimento e le preghiere di Sofia, gli esseri superiori le mandano una voce che le ricorda, per rincuorarla, dell'esistenza del Metropator e del suo unico figlio, Cristo. La voce è accompagnata dall'immagine di Adamas, il primo uomo, la quale viene percepita anche da Yaldabaoth. Non appena la vede, l'arconte desidera averne una copia per sé, allora i demoni al suo seguito si adoperano per crearla, formando le varie parti con la loro stessa sostanza psichica, che è sostanza debole, inerme, condizionata e governata sempre da forze malefiche o benefiche più potenti di lei¹²¹. Il nuovo corpo psichico, che gli arconti chiamano Adamo, non è infatti in grado di muoversi.

Poiché Sofia desidera recuperare la forza luminosa che ha ceduto a Yaldabaoth, i messaggeri del Metropator nelle sembianze ingannevoli di angeli inferiori raggiungono il primo arconte e lo convincono a soffiare sul corpo inerme di Adamo. Il corpo allora si anima, diventa forte e splendente, perché tramite il soffio l'arconte gli infonde, senza saperlo, lo spirito che ha ereditato dalla madre. È evidente come l'autore dell'*ApGv* qui riproponga, reinterprestando, il passo 2, 7 della *Genesi* («allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita: così l'uomo divenne un essere vivente»).

Il primo arconte e i suoi, invidiosi dello splendore di Adamo, gettano la loro creatura nella più bassa regione della materia – nel testo non è chiaro in cosa consista tale luogo, potrebbe essere un eone inferiore a quello in cui viene formato Adamo, o potrebbe prefigurare la creazione del corpo materiale in cui Adamo verrà imprigionato. Ma alle loro azioni violente si contrappone puntualmente l'azione benefica e salvifica del Metropator. L'Essere supremo manda infatti in aiuto di Adamo «una epinoia di luce (proveniente) da lui. Essi la chiamarono Zoe. Questa aiuta tutta la creatura: ha cura di lei, la guida verso la sua pienezza, la istruisce sulla sua discesa nel seme, e l'istruisce sulla via da percorrere per salire, la via per la quale essa venne giù. L'epinoia di luce è nascosta

¹¹⁸ E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo (Le mauvais demiurge)*, Gallimard, Paris 1969, trad. di D.G. Fiori, Adelphi, Milano 1986, pp. 11-12.

¹¹⁹ *Testi gnostici*, cit., *ApGv*, nota *, p. 142.

¹²⁰ E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, cit., p. 22.

¹²¹ Proprio per il modo in cui viene creata, l'immagine riprodotta risulta essere la realtà microcosmica del macrocosmo governato dagli arconti, macrocosmo che a sua volta consiste nella cattiva replica del macrocosmo divino.

dentro Adamo, sicché gli arconti non la possono conoscere, e tuttavia l'epinoia è una eliminatrice dell'errore della madre»¹²², cioè dell'ignoranza.

All'azione dell'epinoia gli arconti reagiscono in modo ancora più malvagio: avvolgono Adamo nelle qualità esiziali della carne, in una materia che causa in lui ignoranza, oblio, costrizione alle passioni, alla caducità, alla morte, e in generale, opposizione allo spirito luminoso, alla stessa scintilla che lo vivifica, che egli ha in sé come sua propria origine. Nell'*ApGv* la sostanza in cui gli arconti racchiudono Adamo viene infatti descritta così: «Lo (Adamo) portarono nell'ombra di morte per plasmarlo nuovamente, dalla terra, dall'acqua, dal fuoco e dal vento, cioè dalla materia, dall'ignoranza delle tenebre, dal desiderio e dal loro spirito di opposizione: questa è la grotta della nuova creazione del corpo, che i ladri diedero all'uomo, questa è la catena dell'oblio; egli diventò un uomo mortale, colui che per primo venne giù, la prima separazione»¹²³, dalla quale discende l'umanità attuale. In generale il principio materiale è sempre – secondo gli gnostici – «a) degradazione *ex abrupto* del divino, b) principio positivamente malvagio e c) prigionia dell'uomo spirituale»¹²⁴.

La narrazione prosegue con Adamo nel paradiso terrestre, riprendendo e reinterpretando ancora il testo della *Genesi* (capp. 2-3): l'albero della vita è in realtà l'albero della morte; l'albero della conoscenza del bene e del male, da cui è vietato mangiare per ordine non di Dio ma di Yaldabaoth, è invece l'albero della epinoia della luce; non è il serpente ma è la stessa luce presente in Adamo e apparsa a lui in sembianza di donna (di nome Zoe) a indurlo a disobbedire all'ordine del demiurgo; anche Cristo, nelle sembianze di un'aquila, spinge Adamo-Zoe a mangiare il frutto proibito, cioè, fuor di metafora, a riconoscere la propria nudità, il proprio bisogno di conoscenza.

Nel tentativo ulteriore di impossessarsi della luce adamitica, Yaldabaoth intorbidisce la percezione di Adamo, estrae una parte del suo corpo e crea con essa un corpo femminile simile all'immagine dell'epinoia di luce apparsa per salvare Adamo. Ma anche la nuova creatura, Eva, sfugge al controllo dell'arconte e aiuta Adamo a rianimarsi, giacché egli avverte nella donna al suo fianco la propria essenza luminosa e supera così il suo stato di torpore. «L'epinoia della luce manifestò subito se stessa, tolse il velo che si trovava sopra il suo cuore: egli divenne nuovamente sobrio dell'ebrietà delle tenebre, riconobbe la sua immagine, e disse: “Questa, ora, è ossa delle mie ossa, e carne della mia carne. Perciò l'uomo lascia suo padre e sua madre, e si unisce a sua moglie, e questi due diventano una sola carne”»¹²⁵. La donna è insieme moglie e compagna dell'uomo ma è anche madre dei viventi perché possiede la forma dell'epinoia di luce: appare sia come Eva sia come Zoe. Lo scontro tra la luce e la tenebra sembra inesauribile: prosegue, si intensifica, si espande sempre di più a causa di alcuni eventi decisivi come l'unione sessuale, la nascita dell'umanità e la procreazione. La mossa successiva di Yaldabaoth, infatti, è violentare Eva-Zoe per prendere la luce presente nel suo corpo. Ma il piano dell'arconte fallisce di nuovo poiché i messaggeri di Barbelo straggono Zoe dal corpo di Eva prima che la donna sia violentata.

Dall'unione carnale tra Yaldabaoth ed Eva nascono Caino e Abele, mentre dalla relazione spirituale tra Adamo ed Eva-Zoe, o meglio, dalla loro comunione dell'essenza spirituale, nasce Seth, il figlio «conforme alla generazione degli eòni»¹²⁶ celesti. Anche se il testo

¹²² *Testi gnostici*, cit., *ApGv*, 20,18, p. 151.

¹²³ *Ivi*, 21, 5, pp. 151-152.

¹²⁴ P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., p. 140.

¹²⁵ *Testi gnostici*, cit., *ApGv*, 23, 7, p. 154.

¹²⁶ *Ivi*, 25, 3, p. 156. «L'unione di Adamo ed Eva si compie come una ierogamia che trascende il desiderio insinuato dagli arconti e unisce l'uomo e la donna, riportandoli alla totalità originaria e alla propagazione spirituale il cui risultato, la procreazione di Seth, riequilibra la colpa di Sophia» (P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., p. 150).

non lo afferma, è chiaro, per il modo in cui sono generate e quindi, prima ancora, pensate dall'autore dell'*ApGv*, che le persone bibliche di Caino, Abele e Seth rappresentano miticamente la classica distinzione gnostica dell'umanità in esseri illici, psichici e spirituali; o forse soltanto in illici (Caino e Abele) e spirituali (Seth).

Affinché le sue creature illiche possano moltiplicarsi e dominare il mondo, Yaldabaoth instilla in Adamo il desiderio di procreare, cioè di un'unione carnale (= con gli illici) in cui è possibile rapinare e possedere la luce vivificatrice del proprio compagno – nel manoscritto copto si trova l'espressione *taadam*, cioè “adamo” preceduto dall'articolo possessivo femminile, perciò la traduzione più precisa di questo termine sarebbe: “(instillò) in colei che è di Adamo”, cioè nella donna. Con l'atto procreativo di Adamo lo stesso desiderio incestuoso (che mescola lo spirito alla materia) e diabolico (essendo ispirato dall'arconte) si rigenera pervadendo i discendenti di Adamo, che sono infatti spinti a riprodursi carnalmente. Yaldabaoth infonde ai corpi generati anche la sua forza più essenziale e nociva, lo spirito di opposizione, e fa «bere loro l'acqua dell'oblio [...] affinché ignorassero donde sono venuti»¹²⁷. Ma anche la madre, assistendo alla profanazione dei corpi luminosi, manda «il suo spirito quale immagine per coloro che le assomigliano e come riflesso per coloro i quali sono nella pienezza»¹²⁸. Cioè rende possibile, per gli uomini spirituali discendenti di Adamo e di Seth, rammemorarsi della propria origine spirituale, sottrarsi alla cattività e alla violenza della materia e salvarsi dalla dissoluzione cui essa, svuotata dello spirito, è destinata. «Tre sono le caratteristiche di questa stirpe, a) l'assoluta alterità rispetto al resto della famiglia umana, b) l'incontrastabile potere spirituale e c) l'incorruttibilità e il distacco dalle insidie degli arconti. I trattati sethiani si riferiscono sovente a essa come alla “grande generazione” e agli “stranieri”. È l'“altra discendenza (σπέρμα ἕτερον)” di Adamo (Gen 4, 25) che si propaga sul piano della storia trasmettendo e reintegrando l'immagine del padre e sul piano sacro reintegrando la pienezza del regno divino»¹²⁹.

La rivelazione di Cristo a Giovanni si conclude con un ultimo riferimento al destino di caduta e ascesa della stirpe spirituale: essa visse nella prigionia del mondo materiale «per un certo tempo, pur industriandosi affinché, quando sarebbe venuto lo spirito per opera dei santi eòni, egli la potesse rialzare e curarla della sua privazione, affinché tutta la pienezza fosse (nuovamente) santa ed esente da macchia»¹³⁰. È plausibile che Cristo stia alludendo a se stesso: egli viene in qualità di spirito, mandato dai santi eoni del Pleroma affinché trasmetta il suo messaggio a coloro che, «industriandosi», possono venirne a conoscenza.

A seguire, il testo presenta un breve dialogo tra Giovanni e il Rivelatore che ben riassume il legame tra conoscenza, reminiscenza e salvezza da una parte, e ignoranza, oblio e perdizione dall'altra, ossia il destino di chi si forma nella gnosi e il corso opposto di chi è privo di essa. Mentre le anime su cui discende «lo spirito di vita» si ricordano della loro origine nel Pleroma, riconoscono come avvengono la caduta e la salvezza, «e tollerano ogni cosa al fine di portare a compimento la buona battaglia ed ereditare la vita eterna»¹³¹; le anime che non sanno ciò a cui appartengono si reincarnano nei corpi terrestri, subiscono il male generato dal demiurgo e peregrinano «qua e là fino a quando si destano dall'oblio e ricevono la conoscenza. Allorché in questo modo sono diventate perfette, vengono salvate»¹³². Infine, le anime che bestemmiano contro lo spirito e rinnegano la conoscenza,

¹²⁷ Ivi, 25,8, p. 156.

¹²⁸ Ivi, 25,2, p. 156.

¹²⁹ P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., p. 152.

¹³⁰ *Testi gnostici*, cit., *ApGv*, 25, 10, p. 156.

¹³¹ Ivi, 26, 3, p. 158.

¹³² Ivi, 27,9, pp. 158-159.

finiscono in un luogo in cui non è più possibile pentirsi e vi restano fino al giorno in cui «verranno punite con punizione eterna»¹³³.

Concluso questo dialogo, l'autore dell'*ApGv* narra altri eventi mitici che costituiscono formalmente una seconda conclusione dell'opera, più dettagliata della precedente. L'autore si sofferma quindi nuovamente sul destino dell'umanità e sull'esito della lotta secolare tra luce e tenebre, reinterpretando anche stavolta il racconto della *Genesi*. Vediamo cosa riferisce.

Scontento dei suoi stessi risultati, Yaldabaoth decide di scatenare un diluvio universale che metta fine a tutto ciò che ha creato – qui invece dell'elemento biblico dell'acqua infuria la tenebra. Tuttavia Noè, informato dalla «luce della pronoià» (un altro appellativo di Barbelo) su ciò che sarebbe accaduto, si rifugia insieme ai suoi in una nube luminosa che fa da contrasto – al posto dell'arca – alla potenza tenebrosa e consente a loro di scampare alla tempesta. Ma non tutti gli uomini hanno seguito Noè: non tutti hanno accolto il suo avvertimento e sono riusciti a salvarsi; ma soltanto gli «uomini della generazione non vacillante»¹³⁴, cioè della stirpe che per il tramite di Noè si sente chiamata ed è richiamata da Barbelo.

Non ottenendo ancora ciò che vogliono, Yaldabaoth e i suoi creano uno spirito d'opposizione e unendosi carnalmente alle figlie degli uomini, alle quali appaiono con l'aspetto dei mariti, infondono questo spirito cattivo alle generazioni procreate. Inoltre offrono agli uomini oro, argento, doni, rame, ferro, ogni tipo di cosa che possa garantire e rinforzare il loro attaccamento all'esistenza terrena. «Così facendo, essi paiono assumere sempre più i caratteri dei numerosi *trickster* delle varie mitologie, i quali ordiscono trame contro il genere umano ma, al contempo, insegnano le arti, le tecniche e la civiltà. Tuttavia, i doni corrompono gli uomini e gli insegnamenti li legano sempre più al mondo materiale»¹³⁵.

La storia intramondana successiva non potrebbe essere più nera. Secondo il racconto mitico dell'*Apocrifo*, infatti, gli uomini «invecchiarono senza avere requie; morirono; non trovavano alcuna verità, non conoscevano il Dio della verità. Fu così che tutta la creazione divenne schiava per tutta l'eternità, dalla fondazione del mondo fino a adesso. Presero mogli e generarono figli dalle tenebre, a immagine del loro spirito; chiusero i loro cuori, e dalla insensibilità dello spirito di opposizione, divennero insensibili fino a adesso»¹³⁶. Si è infine compiuto il piano arcontico: «Non potendo carpire l'intuizione illuminata dell'uomo, Yaldabaoth ha reso l'uomo stesso inconsapevole di essa e l'ha definitivamente accecato nel torpore e nell'ignoranza. La scintilla divina trafugata, immersa nella sostanza psichica, sprofondata nella materia, imprigionata in paradiso e da questo scacciata, violentata e insidiata, è stata infine agghiogata all'inesorabilità del destino e alla chiusura tra le cose mortali. Questa è, a tutti gli effetti, la condizione attuale dell'esistenza umana»¹³⁷.

Ma la lotta tra luce e tenebra, in realtà, non si è ancora conclusa, e certamente non finirà a favore di quest'ultima: né all'interno del mito, né sul piano esistenziale e metafisico di cui il mito offre trascrizione simbolica. La tenebra infatti – secondo la tradizione gnostica – è un'ingerenza ontologica, è una forma temporanea di escrescenza, di infezione dell'essere per la quale l'Essere stesso produce da sempre gli anticorpi che la spengono; e poiché il male è la dimensione ontologica e il fenomeno in cui consiste l'ignoranza, la sua cura è sempre il bene della gnosi.

¹³³ Ivi, 27, 30, p. 159.

¹³⁴ Ivi, 29, 10, p. 161.

¹³⁵ P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., pp.165-166.

¹³⁶ *Testi gnostici*, cit., *ApGv*, 30, 4, p. 161.

¹³⁷ P. Pizzimento, *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, cit., p. 166.

La generazione che non vacilla verrà infine liberata e salvata dall'etere corruttibile. Lo annuncia lo stesso Matropator prendendo la parola alla fine della rivelazione di Cristo e prefigurando il suo triplice intervento per entrare nel mondo della tenebra e salvarne gli eletti.

Con le parole del Matropator termina la gnosi trasmessa da Cristo a Giovanni. Il compito dell'apostolo sarà tramandarla segretamente ai suoi fratelli spirituali.

2. 4 Caduta e redenzione della luce in Pistis Sophia

Una delle opere antiche più coinvolgenti, profonde ed esemplificative a cui dedicare la nostra attenzione per approfondire la conoscenza della gnosi siriano-egiziana è sicuramente *Pistis Sophia*, il testo conservato in un codice copto proveniente verosimilmente da una regione vicino a Nag Hammadi. L'unica informazione certa che abbiamo sul codice è che nel 1772 fu acquistato a Londra (dove non si sa quando e da chi vi fu portato) dal bibliofilo Anthony Askew, da cui il codice prese il nome di *Codex Askewianus* a cui poi si aggiunse quello ufficiale che gli diede il primo curatore scegliendo di metterne in risalto la figura archetipica principale, che è appunto Pistis Sophia. Il manoscritto espone in maniera ordinata alcuni eventi mitici ma non rappresenta un testo unitario, per questo è stato convenzionalmente suddiviso in quattro libri. Secondo Carl Schmidt, autore dell'edizione copta e della versione tedesca più importanti, l'opera risale in parte alla seconda metà del II secolo e in parte alla prima metà del III.

Il mito narrato ritrae la condizione esistenziale di Pistis Sophia ricostruendone l'origine, gli sviluppi e la fine. È la stessa Pistis Sophia a narrare ciò che le è accaduto e a chiarire in quale condizione attuale si trovi, ma il lettore apprende tutto ciò dalla figura intermediaria di Gesù, che appare ai suoi discepoli per riferire e rivelare loro le parole di Pistis Sophia, nonché discuterle e interpretarle insieme, anche con il supporto di alcuni passi dell'*Antico Testamento* e del *Nuovo Testamento* e delle *Odi di Salomone*. Gesù, infatti, conosce perfettamente la vicenda di Pistis Sophia poiché l'ha vissuta insieme a lei e per lei, intervenendo per liberarla dal mondo tenebroso nel quale si trovava smarrita; così come adesso sono smarriti i discepoli, che ancora ignorano la loro autentica natura, ignorano quale sia il senso dell'esistenza mondana e il loro proprio destino in essa e oltre di essa, ma scopriranno queste verità riconoscendosi nella storia di Pistis Sophia di cui vengono a conoscenza da Gesù.

Poiché la narrazione mitica di Pistis Sophia e il confronto dialogico tra Gesù e i discepoli costituiscono una spiegazione e un esempio dell'operato del Salvatore ma anche, soprattutto, l'analisi di un'esistenza che si trova gettata nel mondo, che è obbligata a definire se stessa, la sua identità, soltanto passando per il mondo, il lettore può sentirsi coinvolto in ciò che succede, immedesimarsi nelle sue figure ed essere consapevole che ciò che sta apprendendo – ciò che sta comprendendo di sé – è la via gnostica della salvezza. Pistis Sophia, prima d'essere una visione religiosa da condividere o da rifiutare per fede o sulla base di un'analisi filosofica, è la voce con cui qualcuno domanda di sé e da cui al contempo ascolta e riceve la gnosi redentrice; è una voce interiore e universale che testimonia cosa sia l'esistenza.

Gesù chiarisce immediatamente che il fine della sua presenza tra i discepoli, del suo racconto e dei suoi insegnamenti è che essi conoscano se stessi affinché possa compiersi il loro perfezionamento e vivano nella pienezza delle loro possibilità essenziali: «Vi comunicherò il mistero del tutto e la pienezza del tutto; da quest'ora in poi non vi nasconderò più nulla ma vi perfezionerò alla perfezione in tutta la pienezza, in tutta la perfezione e in tutti i misteri – presenti nel mio abito – che sono la perfezione di tutte le

perfezioni, la pienezza di tutte le pienezze, la conoscenza di tutte le conoscenze»¹³⁸. La conoscenza necessaria al proprio perfezionamento coincide ovviamente con quella dell'intero essente a cui si appartiene. Gesù insegna infatti «tutte le conoscenze dall'interno degli interni fino all'esterno degli esterni, dall'ineffabile fino alla tenebra delle tenebre, dalla luce delle luci fino al fondo della materia, dagli dèi fino ai demoni, da tutti i signori fino ai decani, da tutte le potenze fino ai ministri, dalla creazione dell'uomo fino a quella delle bestie, degli animali e dei rettili»¹³⁹.

La narrazione delle vicende di Pistis Sophia comprende quindi la descrizione del cosmo, o per meglio dire, della distribuzione del tutto attraverso un processo evolutivo, degenerativo e ricostitutivo che risponde alla logica di un Principio inconoscibile e ineffabile: il Principio del tutto, il Dio da cui tutto si dispiega e di cui tutto va mostrando le forme, la struttura, la dinamica, il processo appunto. L'essenza del Principio allora apparirà e sarà riconosciuta dall'orizzonte dell'intero, cioè una volta raggiunta la conoscenza del tutto, non appena tutti i suoi misteri saranno stati svelati e compresi.

Una delle parole più ricorrenti in *Pistis Sophia* è per l'appunto 'misteri': gli insegnamenti di Gesù ai discepoli e dei discepoli agli uomini sono i misteri da acquisire per poter comprendere il tutto e il suo Principio. Misteri diversi, più o meno rivelativi, perché non possono essere compresi subito ma solo gradualmente e perché il risultato della comprensione dipende dalle capacità di chi li riceve; capacità che in un cosmo emanato in ogni sua struttura, funzione ed evento dal Principio equivalgono a delle possibilità che si possiedono o meno per natura.

Non a caso il Salvatore ha insegnato agli apostoli «dapprima per figure e misteri, quindi per parabole ed enigmi, in terzo luogo chiaramente e apertamente da solo a soli»¹⁴⁰. «Da solo a soli» significa che l'insegnamento chiaro e diretto dei misteri è riservato soltanto agli apostoli – che in *Pistis Sophia* sono i discepoli in dialogo con Gesù – e a ogni individuo che al pari dell'apostolo sia uno gnostico. Lo gnostico, infatti, è un uomo pneumatico, ossia possiede come principio essenziale lo spirito, il πνεῦμα, l'essenza propria del Figlio di Dio; perciò, come il Figlio di Dio, egli può accogliere la conoscenza del tutto, la luce che dirada il mistero dell'ineffabile, la gnosi appunto. Gesù, il Figlio di Dio nella sua sembianza umana e nella sua dimensione mondana, allora non è soltanto colui che sa e insegna agli uomini i misteri ma è anche ogni "io" che abbia compreso pienamente ogni cosa. Egli stesso, infatti, afferma più volte: «Colui che riceverà quel mistero dell'ineffabile, sono io»¹⁴¹.

Non ricevono invece nessun insegnamento diretto e chiaro dei misteri i cristiani della Grande Chiesa, ossia i credenti non gnostici, coloro che non sono in grado di riconoscere la verità nella sua espressione più chiara e completa ma sanno soltanto apprendere similitudini ed enigmi. I cristiani della Grande Chiesa sono infatti gli psichici: uomini il cui principio essenziale è l'anima o ψυχή, la quale svolge un'azione intermedia tra la funzione specifica dello spirito e quella propria della materia, e ciò comporta che lo psichico si trovi a scegliere tra due opposte maniere di stare al mondo e debba conformarsi all'una o all'altra maniera senza che nessuna di esse gli appartenga originariamente.

Da ogni forma di insegnamento sono esclusi invece gli illici, giacché per natura respingono la gnosi degli spirituali e cercano anche di influenzare le scelte degli psichici per indurli ad agire contro lo spirito. Il principio attivo degli illici infatti è quel che resta di un corpo privo sia del πνεῦμα che della ψυχή: la ὕλη, la cui unica possibilità è riprodurre il proprio stato di ignoranza e di arroganza, ossia quel potere che essa esercita

¹³⁸ *Pistis Sophia*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 1999, Libro I, cap. 1, § 2, p. 48.

¹³⁹ Ivi, Libro I, cap. 45, § 10, p. 88.

¹⁴⁰ *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., parte quinta, Clemente Alessandrino, *Excerpta ex Theodoto*, 66, p. 387.

¹⁴¹ *Pistis Sophia*, cit., Libro II, cap. 91, § 10, p. 177.

nonostante non si trovi nella giusta condizione esistenziale per esercitarlo, e lo fa proprio perché non è cosciente della propria limitatezza e deficienza, perché vive di pura agnosia. I principi che distinguono illici, psichici e pneumatici possiedono una propria sostanzialità dato che sono intrinseci alla corporeità del Sé, ma ciò non vuol dire che appartengano a tre sostanze diverse e autonome. Infatti, in considerazione delle caratteristiche dell'universo di *Pistis Sophia* – che nella sua essenza, nelle sue parti e nella sua dinamica rispecchia la condizione di un fondamento che ha perso e deve recuperare la purezza e l'unitarietà originarie – è più corretto dire che gli uomini (e gli altri enti del mondo) condividono un'unica sostanza impura, che in alcuni casi ha in stessa la possibilità di purificarsi e in altri no. Gesù ammonisce i discepoli proprio perché non hanno capito questo fatto: «Tuttora non avete compreso e siete ignoranti. Non sapete, dunque, e non capite che voi, tutti gli angeli, tutti gli arcangeli, gli dèi, i signori, tutti gli arconti, tutti i grandi invisibili, tutti quelli [del luogo] di mezzo, quelli dell'intero luogo della destra, tutti i grandi delle emanazioni della luce e tutta la loro gloria, [non capite] che tutti voi insieme provenite da un'unica e identica pasta, che tutti voi provenite dalla stessa miscela?»¹⁴². Tale miscela, come vedremo, può permanere così com'è oppure può essere purificata del tutto e trasfigurata in un'altra natura; il suo destino dipende da quale sia il principio in essa dominante e infine l'unico a vivificarla: se l'ignoranza degli illici o la gnosi degli pneumatici, mentre gli psichici contribuiscono ai risultati degli uni o degli altri.

A conferma del fatto che la gnosi redentrica è un insegnamento iniziatico ed esoterico, Gesù rivela ai discepoli i misteri più importanti soltanto dopo la sua risurrezione e durante un lungo periodo di undici anni. Gli autori gnostici estendono di molto il tempo della permanenza in terra del Risorto riportata da Luca negli *Atti degli Apostoli* (40 giorni) sia per evidenziare l'importanza di questa fase dell'insegnamento di Gesù sia per avvalorare la loro dottrina avvicinandola al tempo degli insegnamenti originari degli apostoli, che essa avrebbe ereditato. «È solo dopo la risurrezione e ai pochi discepoli che Gesù manifesta integralmente i misteri della salvezza. [...] si può pensare alla necessità di una gradualità nell'insegnamento di Gesù dettata dalla debolezza umana degli Apostoli, e alla necessità di completezza, ma non pare che per gli gnostici ciò sia sufficiente: alla radice vi è, da una parte, la triplice distinzione dell'umanità, e, dall'altra, un dato più profondo accennato nella notizia citata da Ireneo sugli ofiti, cioè che Gesù solo dopo la risurrezione pervenne alla conoscenza di se stesso e della verità»¹⁴³. Anche questa notizia prova quanto si è detto: secondo lo gnosticismo Gesù e colui che accoglie la sua dottrina rappresentano un'unica e identica essenza: l'essenza che deve trascendere i limiti della vita mortale per poter conoscere se stessa, e che potrà mostrare in se stessa, rivelare e insegnare la verità una volta che e soltanto quando si sia formata nella gnosi. In altre parole, chiunque venga generato, anche il Figlio di Dio, ha un mistero essenziale da svelare.

Per approfondire queste prime indicazioni sulla conoscenza e i misteri in *Pistis Sophia* le metterò in relazione ai contenuti del mito con cui l'antica gnosi ha cercato di spiegare l'emergere di una realtà così mal riuscita come il mondo. Ma può essere opportuno, prima di esporne i vari episodi, fare una premessa sul tipo di ermeneutica implicita in questo mito.

Come sappiamo, nella tradizione gnostica la configurazione perfetta, originaria e autentica – ossia la condizione precedente all'emersione del prodotto mondano – secondo cui si manifesta il fondamento viene chiamata Pleroma (πλήρωμα: pienezza, compimento, perfezione), in *Pistis Sophia* corrisponde al Regno della luce e nella letteratura greca e cristiana al Λόγος/Figlio di Dio. La luce ovviamente rappresenta ciò che si svela, ciò che

¹⁴² Ivi, Libro II, cap. 100, § 3, p. 203.

¹⁴³ Ivi, L. Moraldi, p. 304.

si manifesta e rende visibile se stesso; mentre per converso la tenebra è ciò che eclissa, che si immischia alla luce offuscandola, come avviene e non dovrebbe avvenire nella miscela di Luce e di Tenebra che sostanzia gli enti mondani. Osserviamo dunque come la concezione gnostica del Pleroma sia analoga a un'interpretazione ermeneutica dell'essente come realtà essenzialmente temporale, ossia a una heideggeriana filosofia della temporalità. Una filosofia di questo tipo pone alla base dei fenomeni mondani – di tutto ciò che accade, muta, tende al proprio completamento, scompare e data una mancanza nell'essente – l'attuarsi di un fondamento intrinsecamente temporale, che può essere riconosciuto come fondamento assoluto e condizione originaria degli enti mondani proprio perché per essenza il mondo è temporale, o meglio, è la Temporalità. Come sostiene Alberto Giovanni Biuso, «il tempo è la realtà stessa che rende l'universo da noi conosciuto un'indissolubile unità dentro la quale tutto è legato a tutto»¹⁴⁴. È l'ἀρχή, «ciò da cui gli eventi nascono non nel senso estrinseco di un 'prima di' ma nel senso che nel loro esistere e accadere gli eventi sono tempo in atto, nel senso che il tempo è la forma di ogni possibile ente, evento, processo»¹⁴⁵. La potenza creativa del Tempo «produce gli elementi fondamentali dei quali l'esseremondo è composto: enti, eventi e processi. Gli enti costituiscono delle *attività*, delle strutture ontologiche che esistono perché accadono. Incessantemente accadono. Questo costante accadere è la struttura ontologica di base. È il fondamento»¹⁴⁶. Ciò che Biuso chiama anche Αἰών.

Infatti, se gli enti mutevoli, incompleti, in divenire, finiti, eseguono *sempre* l'ordine del proprio fondamento temporale; se manifestano, riflettono e rimandano *sempre* a ciò da cui sono sostanziati, strutturati e mantenuti, allora ciò che li fonda ha negli enti il proprio completo, perfetto ed eterno dispiegamento. In altre parole: il Principio del tutto non dev'essere necessariamente amondano e atemporale per poter manifestare la propria autosussistenza, eternità e perfezione.

Come forma mutevole e finita dell'essere del mondo esiste anche l'umano. «L'umano è caratterizzato dal rimanere sempre in ascolto del mondo e in questo ascolto cogliere ciò che *diviene*, ciò che si fa tempo ed è tempo. [...] Il tempo e la materia costituiscono fondamento, forma, struttura e modalità del mondo in ogni sua manifestazione, del reale a ogni suo livello. L'umano esiste, vive e si muove in questo plesso di tempomateria»¹⁴⁷. Un'ermeneutica filosofica dell'essere degli enti, quindi, identifica, per dirla con Heidegger, la *Zeitlichkeit* dell'esserci nella *Temporalität* dell'essere: il divenire fondativo e costitutivo della vita umana nell'eventuarsi che schiude e tiene aperto il mondo dei fenomeni in cui essa appare e si definisce in se stessa. Anche per l'ente cosciente di se stesso, cosciente d'esserci *sempre* e *soltanto* come forma particolare dell'eventuarsi del mondo, l'eventuarsi del mondo è una realtà eterna. «Quando di tale flusso non si darà più percezione, vorrà dire che la coscienza si è arrestata. E in questo arresto il mondo per essa sarà finito. Siamo eterni, dunque, in un senso ben diverso rispetto a ogni monotona ontologia neoeleatica»¹⁴⁸.

Poiché l'antica gnosi non riconosce nella finitudine del cosmo l'unico vero principio che renda possibile ogni concrezione ontologica, ogni ente in quanto propriamente ente, anch'essa, come ogni altra ideologia teologica e religiosa, duplica l'ontologia degli enti contrapponendo l'essere degli enti mondani all'essere degli enti pleromatici, l'essere finito e temporale all'essere infinito ed eterno; e prova a spiegare come la presenza del mondo scaturisca da quella del Pleroma, ovvero a giustificare l'esistenza di un ordinamento divino originario che priva l'universo dei fenomeni temporali della sua absolutezza e dona al Sé la possibilità di ripensare e trapiantare in esso le sue radici, la

¹⁴⁴ A.G. Biuso, *Aión. Teoria generale del tempo*, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2016, p. 30.

¹⁴⁵ Ivi, p. 103.

¹⁴⁶ Ivi, p. 113.

¹⁴⁷ Ivi, p. 16.

¹⁴⁸ Ivi, p. 39.

sua propria condizione d'esistenza. In sintesi: dalla mancata comprensione della finitezza che accomuna ogni essente in quanto propriamente essente scaturisce un pensiero che pone in contrapposizione due realtà ontologiche antitetiche.

Riconoscendosi come parte essenziale di un altrove senza divenire, lo gnostico nega il legame fondamentale del suo Sé con la temporalità che rende possibile e identifica ogni ente in quanto ente. Il suo obiettivo, in effetti, è ritrovare e riconquistare la forza dello spirito, perché la presenza dello spirito nel sé e al di fuori del sé varrebbe come prova ontologica di una realtà priva delle limitazioni ontologico-temporali del mondo nonché della sua appartenenza a tale realtà divina.

Tuttavia, è vero anche che nelle cosmogonie dell'antica gnosi il mondo è l'esito estremo di un evento e cioè di un fenomeno temporale che sconvolge profondamente quell'ordinamento rappresentato dagli autori gnostici come autosussistente, primordiale, assoluto, perfetto e immutabile, vale a dire: come un'ontologia in cui non dovrebbe essere possibile alcun evento, alcun accadimento, alcuna crisi. Con tale evento, invece, qualcosa nella realtà divina cessa d'essere in atto e manifesto così come dovrebbe essere e muta in una condizione potenziale, non ancora definita ed evidente, bensì nascosta e costretta a completarsi ulteriormente, mentre il Principio del tutto continua a dispiegarsi secondo il proprio *Logos* affinché possa ritornare al suo stato originario ciò che nel regno pleromatico è diventato appunto mutevole, in potenza, nascosto, estraneo alla condizione d'esistenza del tutto e dunque nocivo per essa. Nella realtà pleromatica, allora, si genera una situazione identica a quella mondana con i suoi enti soggetti al mutamento, all'incompletezza, alla finitudine. Nel Principio del tutto, o nel Regno della Luce di cui parla *Pistis Sophia*, si dispiega la stessa dinamica temporale che un'analisi filosofica riconosce nel mondo. La novità e la profondità teoretica dell'antica gnosi appaiono chiari: oltre l'inesauribile varietà di figure personificate e accadimenti di cui narra, oltre i suoi temi apocalittici e i suoi toni radicali, oltre ciò che essa stessa con le sue scelte esistenziali e le sue concezioni metafisiche e teologiche nega e rifiuta, la gnosi antica è innanzitutto un'ermeneutica della finitudine universale traslata sul piano simbolico e archetipico del mito.

Anche nell'opera che stiamo esaminando la svolta drammatica, all'interno del racconto mitico, parte dell'errore commesso da *Pistis Sophia*, un eone/un ordine che appartiene al Regno della Luce e che risponde perciò alla logica propria di questo Regno. *Pistis Sophia* erra nel momento in cui desidera per sé la luminosità del Principio, ignorando che essa appartiene e può appartenere soltanto al Regno della luce nella sua interezza, nella sua unità e integrità; soltanto al tutto che si manifesta, autocomprende e riflette nella sua stessa totalità. *Pistis Sophia*, quindi, ignora l'ordine assegnato alla sua parte – ignora il significato e il destino di ciò che è appunto soltanto una parte – e smette di eseguirlo provocando così il mutamento complessivo delle normali e necessarie disposizioni del Pleroma.

Alcune potenze avverse, chiamate Arconti ed emanate sempre dal Principio, provano a trarre profitto dallo stato di indebolimento e disordine che si è prodotto nel Regno al seguito della trasgressione commessa da *Pistis Sophia*, e sferrano un lungo attacco contro la sostanza luminosa al fine di impossessarsene e trasformarla nel loro proprio dominio. Ma gli altri eoni del Regno, rispondendo sempre gli ordini del Principio, intervengono a loro volta per frenare e risolvere una situazione inammissibile, perché appunto non è stata ammessa fin dall'origine del tutto e perciò non può persistere per l'eternità.

Vengono emanati quindi Cristo e Gesù affinché riparino i danni causati degli Arconti, che mossi dalla loro ignoranza, dal loro risentimento, dalla loro arroganza e volontà prevaricatrice, con un inganno hanno attratto e rinchiuso *Pistis Sophia* in un mondo plasmato da loro stessi al di sotto degli altri ordini del Regno: un mondo ilico, tenebroso, caotico, che si immischia alla sostanza luminosa di *Pistis Sophia* per trarre da essa ciò che

lo vivifica, lo anima e lo sorregge in se stesso. Soltanto la luce infatti, la pura manifestatività, è la condizione grazie alla quale qualcosa – qualunque cosa, anche la tenebra – può apparire in se stessa e perdurare.

Nel mondo caotico e tenebroso Pistis Sophia vive da straniera e subisce le aggressioni delle potenze avverse. Si sente smarrita e angosciata e si addolora per la propria condizione: «La mia forza è piena di tenebre, la mia luce è discesa nel caos. Io stessa sono diventata come gli arconti del caos, discesi nelle tenebre inferiori; sono diventata come un corpo materiale che, in alto, non ha alcuno che lo salvi»¹⁴⁹; «sono diventata come materia che è caduta; sono stata gettata qua e là come un demone che si trova nell'aria. La mia forza è andata in rovina, poiché non possiedo alcun mistero e la mia materia è venuta meno a causa della mia luce, che mi hanno sottratto»¹⁵⁰. Pentita e rammaricata per l'errore commesso, ma anche consapevole d'essere là perché è stata ingannata dall'arconte Arrogante (che aveva emanato nel mondo una forza dall'aspetto di leone dandole però la figura ingannevole di una luce divina, così che Sophia desiderasse raggiungerla) invoca continuamente la Luce affinché venga a liberarla:

Ora, o luce vera, tu sai che ho agito così nella mia ingenuità, pensando che la luce dall'aspetto di leone fosse la tua. Il peccato che ho commesso ti è manifesto. Non lasciarmi depauperata, Signore! Nella tua luce, infatti, ebbi fiducia sin dall'inizio, o Signore, o luce delle forze! Non lasciarmi depauperata della mia luce. È per tuo motivo e per amore della tua luce che mi trovo in questa angustia, e sono coperta di vergogna¹⁵¹.

O luce, a te ho elevato la mia forza, mia luce! Ho creduto in te. Non permettere ch'io sia disprezzata, non permettere che gli arconti dei dodici eoni mi odino e si rallegrino su di me. Giacché non saranno confusi tutti coloro che credono in te; restino nelle tenebre coloro che mi hanno privata della mia luce, non ne traggano alcun vantaggio, sia, invece, tolta da loro. Indicami le tue vie, luce: su di loro sarò salvata. Indicami le tue strade: affinché sia salvata dal caos. Guidami alla tua luce. Conosca che tu, luce, sei il mio liberatore. Su di te porrò la mia fiducia lungo tutto il mio tempo. Liberami, luce, giacché la tua misericordia è eterna. Non imputarmi, luce, la trasgressione che, nella mia ignoranza, commisi all'inizio; liberami piuttosto, luce, per opera del tuo grande mistero che perdona i peccati a motivo della tua bontà. La luce, infatti, è buona e retta: perciò mi concederà la via della libertà dalla mia trasgressione. Le mie forze, ridotte dalla paura di fronte alle emanazioni materiali dell'Arrogante, essa le guiderà in conformità al suo comandamento: alle mie forze, ridotte dagli spietati, essa insegnerà la sua conoscenza¹⁵².

Commosso dalle suppliche di Pistis Sophia, Gesù interviene per soccorrerla, «perché si era pentita, perché aveva creduto nella luce e aveva sopportato questi grandi dolori e questi grandi pericoli. [...] e da null'altro era stata ingannata se non da una forza luminosa a motivo della somiglianza con quella luce nella quale aveva creduto»¹⁵³. Scende allora nel caos per potenziare con la propria luce Pistis Sophia, per accendere nuovamente la sua sostanza luminosa che si è degradata e svilita e trasformarla in un principio attivo in grado di svincolarsi e purificarsi dalla materia che la contamina, la deforma, la soffoca. Grazie alla luce di Gesù, Pistis Sophia diventa inviccinabile agli arconti, riesce a liberarsi

¹⁴⁹ *Pistis Sophia*, cit., I, cap. 41, § 5-6, p. 82.

¹⁵⁰ Ivi, Libro I, cap. 55, § 26, p. 109.

¹⁵¹ Ivi, Libro I, cap. 32, § 6-9, p. 68.

¹⁵² Ivi, Libro I, cap. 46, § 3-11, pp. 89-90.

¹⁵³ Ivi, Libro I, cap. 52, § 5, p. 103.

di loro e a ritornare nel suo luogo originario, mentre piena di gratitudine si rivolge ancora alla Luce per lodarla:

Mi hai salvato dai luoghi che sono in basso; e qui tu stesso hai tolto la materia che si trovava nelle mie forze luminose: io l'ho vista. Hai disperso via da me le emanazioni dell'Arrogante, che mi opprimevano e mi erano nemiche, e mi hai concesso il potere di sciogliermi dai vincoli delle emanazioni. [...] tu stesso hai reso impotenti tutte le emanazioni dell'Arrogante. Poiché tu hai sottratto la forza della loro luce, hai raddrizzato la mia via, per condurmi fuori dal caos. Mi hai allontanato dalle tenebre materiali, hai sottratto loro tutte le mie forze, la cui luce era stata presa. Hai immesso in esse [nelle forze] della luce pura, e a tutte le mie membra – sprovviste di luce – hai dato luce dalla luce dell'alto. [...] Mi hai guidato in alto, al di sopra del caos, del luogo del caos e della distruzione, affinché tutte le materie che si trovavano in esso, quelle che sono in quel luogo, fossero disgregate; affinché tutte le mie forze fossero rinnovate nella tua luce e la tua luce fosse in ognuna di loro. Hai depositato in me la luce del tuo flusso, e io sono diventata una luce pura¹⁵⁴.

Pistis Sophia ritorna nel suo luogo originario perché nel pentimento e nella fede dimostra di aver compreso la propria natura e il suo destino. Come spiega più volte Gesù ai discepoli mentre racconta ciò che è accaduto nel Pleroma, Pistis Sophia, nella luce che lui le ha donato, ha riconosciuto se stessa e il suo ordine nel Regno, ha acquisito la conoscenza di come è distribuito il tutto, si è formata nella gnosi dei misteri.

Dal mito delineato in *Pistis Sophia* appare chiaro che il contrasto di luce e tenebra che dà sostanza al mondo corrisponde all'antitesi conoscenza-ignoranza: possiamo conoscere infatti soltanto ciò che è manifesto, lucente, svelato in se stesso, e ignoriamo invece ciò che in sé resta nascosto, oscuro. E cos'è che l'uomo può conoscere o ignorare se non ciò che accade al sé, che gli appartiene intimamente, che egli stesso è? Conoscenza e ignoranza nello gnosticismo non sono soltanto stati gnoseologici ma sono anche e anzitutto due modi contrastanti di esistere. Chi conosce se stesso fa spazio nel mondo al proprio essere in modo radicalmente differente da chi invece ignora la propria essenza: nel primo l'essenzialità della sua esistenza si fa avanti, si mostra, impone se stessa e contrasta con tutto ciò che può offuscarla; nel secondo l'essenzialità indietreggia, lascia avanzare altro da sé, si nasconde lasciandosi coprire da ciò che avanza e che si contrappone a essa con la propria natura inessenziale.

Se consideriamo che il mondo per la sua origine, dinamica e qualità è ciò che contrasta con il fondamento autentico oscurando, ostacolando, limitando la sua piena attualizzazione, e che nell'oscurare questo bersaglio il mondo cela anche la propria direzionalità rivolta contro di esso; se consideriamo poi che gli uomini, venendo al mondo, partecipano immediatamente e costantemente delle dinamiche del mondo e si trovano perciò a ignorare la realtà della pura luce, dell'unica condizione giusta e necessaria dell'essente, e quindi ignorano pure che la miscela di luce e di tenebra dei fenomeni mondani è qualcosa di inessenziale, di imprevisto, di illegittimo, di cattivo; sapendo inoltre che l'intero determina sempre lo stato di una parte e la parte a modo suo, entro il proprio limite, identifica e condiziona l'intero, possiamo comprendere, in sintesi, le ragioni per cui la gnosi è assolutamente necessaria. Lo chiarisce Gesù nel rivolgersi ai suoi discepoli dicendo loro che è giunto per infondergli la «conoscenza completa nella

¹⁵⁴ Ivi, Libro II, cap. 70, § 3-13, pp. 141-142.

distribuzione del tutto, poiché la distribuzione del tutto è la sua conoscenza»¹⁵⁵. Ciò significa che la gnosi rende possibile disporre diversamente l'ordine del mondo in cui si è situati. Infatti, riconoscendosi come parte di un ordinamento la cui essenza, logica, funzione e distribuzione sono opposte a quelle cosmiche; riconoscendo in se stesso l'unico modo in cui è giusto e necessario esistere, lo gnostico può invertire la direzione del suo percorso esistenziale, ovvero il senso della sua esistenza, determinando così un mutamento sostanziale nel mondo – è evidente che la configurazione generale di un sistema non è più la stessa se anche uno solo dei suoi tasselli cambia posizione. Il discepolo che apprende da Gesù come il tutto venga emanato e distribuito in origine da Dio può allora rendere effettiva la restaurazione del Pleroma assumendo consapevolmente una disposizione completamente diversa verso la realtà mondana, verso ciò che al Regno di Dio non può né deve essere integrato. Riferendosi a lui, Gesù lo definisce così: «È un uomo che si trova nel mondo, ma supera la miscela e si innalzerà completamente al di sopra di essa; è un uomo che si trova nel mondo, ma supererà l'intero luogo del tesoro, e si innalzerà completamente al di sopra di esso; è un uomo che si trova nel mondo, ma dominerà con me nel mio regno; è un uomo che si trova nel mondo, ma è un re nella luce; è un uomo che si trova nel mondo, ma non è uno del mondo. In verità vi dico: quell'uomo sono io, e io sono quell'uomo»¹⁵⁶.

Chi acquisisce i misteri è anche redento dal peccato. Da quel peccato in cui consiste soltanto, ovviamente, l'ignoranza. Anche nell'antica gnosi il Figlio di Dio interviene, sì, per redimere gli uomini dal peccato – «è a motivo della peccaminosità che ho portato nel mondo i misteri»¹⁵⁷, afferma Gesù, e ribadisce: «Ho portato i misteri affinché siano perdonati i peccati di ognuno ed essi [gli uomini] siano accolti nel regno della luce»¹⁵⁸ – ma il peccato dello gnostico non è l'insufficienza della sua fede nel Padre o nel Vangelo, la necessità della quale, al fine di conseguire la salvezza, dipenderebbe soltanto, secondo il cristianesimo, dal fatto che il sé, finché esiste nel mondo, sia sempre e soltanto di natura umana e non anche divina; il suo peccato è invece trovarsi e persistere nell'incomprensione delle cose essenziali, nella dimenticanza dei misteri divini, nella mancanza della *sophia*, alla quale è necessario rivolgere la propria *pistis*. Pecca chi ignora la propria radice luminosa o la sorgente luminosa presente in altri esseri umani, mostrandosi in questo modo complice del predominio della Tenebra sulla Luce. Nessuno può dirsi libero dal peccato e redento dalla finitezza del corpo carnale fino a quando non dà prova del proprio percorso formativo nella gnosi curandosi di separare la luce dalla tenebra, di sottrarsi e contrapporsi alla cattività del mondo. La conoscenza dei misteri divini, il rinnegamento della necessità e della bontà del mondo, la redenzione dal peccato sono fenomeni che corrispondono l'uno all'altro: ognuno di questi atti implica lo svolgimento degli altri due. Infatti, ai discepoli che gli chiedono se siano in grado di apprendere il mistero dell'ineffabile, di acquisire cioè la conoscenza più profonda e più ardua, Gesù risponde: «Quel mistero è vostro e di ognuno di coloro che vi ascolteranno rinunciando a tutto questo mondo e a tutta la materia che è in esso, rinunciando a tutti i cattivi pensieri che sono in esso, rinunciando a tutte le sollecitazioni di questo eone. Or dunque, vi dico che per chiunque rinuncerà a tutto questo mondo e a quanto si trova in esso, e si assoggetterà alla Divinità, quel mistero sarà più facile di tutti i misteri del regno della luce, sarà compreso prima di tutti, sarà più semplice di tutti»¹⁵⁹.

Tutti gli uomini sono peccatori ma non tutti possono salvarsi. Questo è il risultato antropologico, cosmologico e teologico che consegue da una concezione emanazionista

¹⁵⁵ Ivi, Libro II, cap. 95, § 5, p. 184.

¹⁵⁶ Ivi, Libro II, cap. 96, § 12, p. 191.

¹⁵⁷ Ivi, Libro III, cap. 102, § 47, p. 212.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ Ivi, Libro II, cap. 95, § 1, p. 184.

e deterministica dell'essente, secondo cui avviene tra gli enti un elemento estraneo all'ontologia dell'intero, e secondo cui il Principio degli spirituali «è il mistero presente in tutti costoro, è l'uscita di tutti loro, è l'ascesa di tutti loro, l'installazione di tutti loro»¹⁶⁰ e «tutto ciò che è stato determinato dal destino, sia che si tratti di tutto bene o di tutto peccato, in breve, tutto quanto per ognuno è stato determinato, gli accadrà»¹⁶¹. Nel momento in cui il fondamento lascia sussistere nell'ordinamento pleromatico una realtà inferiore con cui lo spirito è costretto a immischiarsi, anche questa realtà inferiore condiziona a sua volta tutto ciò che produce e con cui è in contatto. Il risultato di tale assetto ontologico, dunque, è che alcuni uomini hanno la congenita possibilità di scoprire la propria appartenenza alla Luce e sono destinati a salvarsi; altri possiedono una natura indefinita e devono scegliere a quale ordinamento degli enti conformare la loro vita e il loro senso; altri ancora sono generati soltanto dalla natura caotica e oppositiva del mondo, possono dimorare soltanto nella miscela mondana e non hanno altro destino oltre quello di perdurare per un certo tempo e dissiparsi.

Anche se attutiamo la differenza ontologica tra pneumatici, psichici e ilici, e seguendo alcune indicazioni testuali di *Pistis Sophia* notiamo che pneumatici, psichici e ilici non sono tre essenze differenti e incompatibili tra loro ma costituiscono un'unica condizione ontologico-esistenziale graduata in se stessa, ossia una graduale possibilità che si ha, come umani, di rivelare e affermare una stessa essenza e di salvarsi, in ogni caso le differenze tra un livello e l'altro dell'esistenza restano comunque insuperabili, strutturali, ontologiche. «Gli uomini che accolgono i misteri», dice Gesù, «saranno con me nel luogo delle eredità della luce, [...] ognuno di loro è re nella misura del suo splendore: il grande conforme alla sua grandezza; il piccolo, conforme alla sua piccolezza»¹⁶².

A rivelare che gli uomini hanno destini differenti è anche la maniera assai diversa in cui sostengono il peso ineliminabile e drammatico della finitezza. Anche questo, infatti, Gesù insegna e annuncia ai suoi discepoli: «Poiché nel mondo avrete da soffrire più di tutti gli uomini, fino a tanto che avrete annunziato tutte le parole che vi dirò, perciò, nel mio regno, i vostri troni saranno uniti al mio»¹⁶³; «per merito delle vostre rinunzie e di tutte le sofferenze sopportate in ogni luogo, [...] quando arriverete nel luogo degli arconti, davanti a voi proveranno vergogna tutti gli arconti perché siete il resto della loro materia e siete diventati una luce più pura di tutti loro»¹⁶⁴.

Ma più indicativa di ogni rinuncia, di ogni sofferenza, di ogni sforzo, è la costanza della propria fede, la sola che possa mantenere l'esistenza sempre nella giusta direzione. Fede in quel che si è compreso di sé, fede nella propria essenza luminosa. La storia di *Pistis Sophia* è una sofferta, travagliata ma tenace testimonianza di fede nel Principio del Regno della luce, nella consapevolezza di essere già stati e poter essere ancora una luce pura di quel Regno. *Pistis Sophia* «aveva creduto nella luce appartenente al vero tesoro, per questo sarà estratta dal caos e sarà accolta la sua penitenza»¹⁶⁵.

Gnosi, salvezza e restaurazione del Regno della luce: l'unità di queste tre condizioni, però, non sarà soltanto un sé a compierla ma si attuerà completamente e universalmente solo nel «tempo della consumazione e dell'ascesa del tutto»¹⁶⁶, quando la sostanza ibrida del mondo, interamente purificata dalla tenebra, si disintegrerà e non ci sarà più nessuna luce coperta ancora da svelare, nessun mistero dimenticato ancora da ricordare.

¹⁶⁰ Ivi, Libro II, cap. 95, § 17, p. 188.

¹⁶¹ Ivi, Libro III, cap. 133, § 2, p. 270.

¹⁶² Ivi, Libro II, cap. 86, § 2, p. 166.

¹⁶³ Ivi, Libro II, cap. 96, § 18, p. 192.

¹⁶⁴ Ivi, Libro II, cap. 100, § 11-13, pp. 205-206.

¹⁶⁵ Ivi, Libro I, cap. 47, § 4, p. 93.

¹⁶⁶ Ivi, Libro II, cap. 86, § 1, p. 166.

Gnosi, *Dasein*, Nulla

3.1 Esperienza, metafisica e oggettivazione del contrasto esistenziale

Al fondo delle speculazioni della gnosi, a produrre le narrazioni allegoriche dei suoi miti, vi è la più filosofica e antica delle questioni, sentita e vissuta come un dramma: perché l'Essere e non il Nulla? Dove l'Essere sono gli enti che comprendiamo e adoperiamo nella loro manifestatività, molteplicità, mutevolezza e finitezza; è il mondo in cui abitiamo e in cui tutto ciò che avviene e perdura in se stesso trova la sua effettiva condizione di possibilità. Il Nulla è la trascendenza assoluta, è il totalmente altro rispetto all'esserci del mondo, o meglio, è la possibilità strutturale all'esserci stesso, con tutto ciò che esso comporta, di non esserci.

Il non-esserci posto in questione dallo gnosticismo non è però soltanto il crollo di ciò che perde tutta la sua forza e sostanza, una dissipazione universale; ma è una realtà che appare possibile, giusta e necessaria in se stessa, come positività contrastante il mondo, per una vita che dal mondo si avverte distante, che si scopre essenzialmente estranea al suo ordinamento generale e alle sue dinamiche; estranea anche alla propria natura umana, essendo una natura corrosa dalle stesse qualità del mondo, consustanziale e appartenente al mondano. È una vita che tenta un'estrema *epoché* di se stessa per restare nel limite, nel residuo fenomenologico che continua a tenerla in vita: l'esserci in quanto esserci, del quale è cosciente e può pensare la possibilità antitetica: che cosa possa significare il non-esserci. Essa tenta «una specie di *itinerarium mentis in Mortem*, un appressamento, una propedeutica alla morte»¹, per scoprire dall'interno della sua «campana pneumatica» quale possa essere «il dono di inesistere».

L'analisi svolta sul mito gnostico dovrebbe aver già suggerito come l'estraniamento gnostico della vita umana da tutto ciò che comporta l'esistenza mondana possa essere accostato al fenomeno dell'angoscia delineato e interpretato in maniera assolutamente originale, filosofica e feconda da Heidegger in *Sein und Zeit*. Qui possiamo ridefinirlo, seguendo l'ampia analisi di Hans Jonas in *Gnosis und spätantiker Geist*, come una tendenza demondizzante intrinseca al Sé, dagli esiti differenti in relazione sia del contesto storico-culturale in cui si verifica, sia naturalmente della storia e della maturazione personale di ogni individuo che può estraniarsi dal mondo. Nel concetto della demondizzazione troviamo «il principio unitario per la molteplicità fenomenica della mitologia gnostica. Una funzione unificatrice simile deve esercitarla anche al di là di questo ambito mitologico, restando allo stesso tempo l'anello di congiunzione con questo»². Che cosa intende Jonas con “demondizzazione”?

A un primo sguardo su ciò che possa essere un'originaria tendenza demondizzante secondo il suo generale radicamento esistenziale, si scorge

¹ Questa e le successive citazioni sono tratta da G. Morselli, *Dissipatio H. G.*, Adelphi, Milano 2012, p. 69, p. 134 e p. 106.

² H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., parte seconda, p. 611.

necessariamente, in qualche modo, proprio l'universale correlazione fondamentale *esistenziale* tra esistenza e mondo: il "mondo", dunque, come un fenomeno esistenziale dell'esistenza e questa stessa come manifesta nella sua motilità fondamentale di caduta, nel suo essenziale essere stordita e assorbita dal mondo. Lo sconcerto nella scoperta del proprio completo estraniamento si schiude come spaesamento nel mondo. In esso l'essenza amondana dell'esistenza, perduta nel mondo, quale libertà acosmica sotto la necessità cosmica, diventa cosciente nell'angoscia della sua originaria estraneità al mondo. Lo spaesamento diventa angoscia verso il mondo. A partire da questa situazione emotiva scaturiscono i progetti di comprensione ed esplicazione esistenziali; il dato storico mostra che essa, in una determinata interpretazione, si trasforma in odio per il mondo, odio che, di nuovo, motiva la fuga dal mondo e, con la coscienza dell'insufficienza dell'esistenza, l'anelito alla redenzione dal mondo³.

La vita che respinge l'esistenza mondana non riconoscendovi qualcosa di affine, necessario, legittimo, buono o provvidenziale per se stessa, tende naturalmente verso ciò che possa trascendere completamente la sua esistenza. La Trascendenza, infatti, è l'unica realtà alla quale un sé in fuga dal mondo possa sentire d'appartenere, è l'unica che possa apparire al sé – proprio perché non appare nel mondo e come mondo – a fondamento della sua essenza peculiare, è l'unica, quindi, che possa avere l'essenza e il nome di Dio. Di un Dio ignoto e indicibile, ma comunque pensabile e nominabile per *via negationis*. Come chiarisce bene Jonas, a un "io" di natura acosmica, che si scopre sì condizionato ma non anche generato dagli «strati accessori esterni forniti dal mondo, [...] il mondo tutto è indifferentemente estraneo. Dove c'è estrema alterità di origine, non può esserci affinità né col tutto né con qualcuna delle parti dell'universo. L'io è simile soltanto agli altri "io" umani viventi nel mondo, e al Dio transmondano col quale il centro non mondano dell'io può entrare in comunicazione. Questo Dio deve essere acosmico, perché il cosmo è diventato il regno di ciò che è estraneo all'io. Possiamo scorgere qui la connessione profonda che esiste tra la scoperta dell'io, la privazione di spiritualità del mondo e l'affermazione del Dio trascendente»⁴.

Chi domanda dell'Essere e del Nulla mosso dall'esperienza di una frattura profonda tra sé e il mondo, o tra ciò che riconosce d'essenziale in se stesso e l'essenza dell'intero in cui la sua identità viene a manifestarsi e formarsi; chi domanda perché l'Essere avvenga e perché invece non avvenga nulla, e lo fa in una situazione critica in cui arriva a pensare l'origine e il destino amondano della propria identità, allora, si forma nella gnosi prendendo già posizione per l'effettiva possibilità del Nulla. Del Nulla inteso non come modo d'essere dell'ente il quale va differenziandosi in ciò che è stato e non è più e in ciò che non è ancora e sarà, ossia come modalità inerente al divenire; e neppure come scarto necessario, differenza inestinguibile e indeterminabile, Oltre rispetto al quale e grazie al quale ogni ente del mondo si definisce in se stesso, Limite che rende possibile l'identità dell'ente in quanto ente – tesi che una filosofia ermeneutica propone e sa spiegare. Qui si tratta del Nulla inteso come possibile ontologia opposta a quella dell'Essere temporale.

Nel prendere posizione per il Nulla contro l'Essere si può vedere l'esito della «"mondizzazione" della tendenza demondizzante»: una dinamica che è «un paradosso, ma anche un fatto reale dell'esistenza»⁵. Premesso infatti che sono «stati essenziali quelli che sono attivi e manifesti originariamente nella tendenza demondizzante, e precisamente

³ *Ibidem*.

⁴ Id., *Lo gnosticismo*, cit., p. 280.

⁵ Id., *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., parte seconda, p. 613.

i fatti essenziali e più elementari dell'esistenza»⁶ – fatticità, estraniamento, angoscia, spaesamento – il sé oggettivizza e reifica i suoi stati spiegandoli, narrandoli e simboleggiandoli in una mitologia. Nella forma oggettivata essi non vengono soltanto appresi e comunicati come dei dati dal valore soltanto informativo, cognitivo o teoretico, ma vengono in un certo senso posseduti: la persona se ne appropria e lascia che essi la condizionano a fondo, interamente. Più precisamente, ciò che avviene è l'oggettivazione del tipo di rapporto con cui la propria esistenza sta e si mantiene nell'essere degli enti mondani, o in breve, nel mondo.

Ora, l'io, come un oggetto, appare inscritto nel mondo esistente e gli si contrappone per principio nello stesso spazio di oggettivazione esteriore e nella medesima modalità di stato. La correlazione è spazializzata, i suoi membri sono ipostatizzati a presenze contemporanee, fondamentalmente separabili tra loro. Questa ipostatizzazione ontica è un momento essenziale dell'oggettivazione. [...] È chiaro che la struttura dei fenomeni esistenziali in questione è ora fondamentalmente perduta in tale esplicazione, sebbene venga da essa stessa mantenuta: ossia, ontologicamente, quei fenomeni si perdono in essa, ma allo stesso tempo, è proprio questo il modo in cui, onticamente, vengono dall'esistenza non solo intuiti (resi disponibili teoreticamente), ma assumono anche, in un senso eminente, un senso *pratico*, poiché l'esistenza, rinviata precedentemente da se stessa nell'oggettivazione, deve quindi orientare sul loro contenuto il suo *comportamento* complessivo. Con ciò l'oggettivazione non resta limitata alla sfera dell'intuizione mitica, dunque a un fenomeno meramente teoretico, ma motivando da parte sua determinati comportamenti, determina retrospettivamente l'interesse dell'esistenza, il suo esistere complessivo [...] Per l'esistenza, dunque, tutto dipende dal fatto se essa resti semplicemente in potere dell'oggettivazione una volta realizzata, oppure se e in quale misura sia in grado, per così dire, di revocarla nella sua adozione pratica e quindi di conformarsi realmente nel suo esistere alla sua visione originaria. Questa sarà più tardi la nostra questione esistenziale rivolta alla gnosi come possibilità ontologica⁷.

La mondizzazione della tendenza demondizzante agisce secondo una determinata forma del pensiero metafisico, ovvero secondo quella struttura esistenziale e teoretica che Heidegger – alle cui categorie l'analisi jonasiana fa continuamente affidamento – attribuisce alla metafisica.

Il pensiero metafisico, almeno in base alle definizioni che ne dà Heidegger, avviene infatti nella dimenticanza della «visione originaria», o per meglio dire, dell'angosciante e illuminante attualità della «visione originaria». Esso dimentica l'attimo in cui, vivendo la propria spaesatezza ed estraneità al mondo, il mondo gli appare nel suo esser-ci, nel suo aprirsi come spazio generale e comune dei fenomeni, com-portando in sé (anche) il fenomeno dell'ente che avverte e “visualizza” tale apertura del mondo e la sua particolare esistenza in essa, il suo proprio essere, appunto, com-portato da essa. In altre parole, il pensiero metafisico nega – dimenticandosene – la fondamentale correlazione tra il proprio essere e l'essere che si eventua universalmente tramite ogni cosa che esso stesso fonda; nega l'essenziale identificarsi del primo con il secondo mentre permangono differenti l'uno dall'altro.

Il discorso jonasiano segue quindi, implicitamente, la tesi heideggeriana secondo cui la metafisica porta in sé, come base del proprio dispiegamento, la dimenticanza della differenza ontologica. Differenza ontologica in cui consiste l'unica plausibile spiegazione

⁶ Ivi, parte seconda, p. 611.

⁷ Ivi, parte seconda, pp. 612-613.

del perché l'umano possa essere sopraffatto da spaesamento, angoscia e persino odio per il mondo: perché soffre in sé lo iato, la radicalità della differenza tra il proprio essere che egli vuole ed è libero di realizzare, e l'essere universale che dell'umano, così come di ogni altro ente, fonda e definisce la potenza effettiva, la forma del dispiegamento, l'inoltrpassabile, costitutiva finitezza. Finitezza che nel caso dell'umano significa innanzitutto: partecipare del fondamento mondano degli enti, transitando secondo l'ordine irreversibile e a esaurimento del tempo umano (Heidegger parla in proposito di *Zeitlichkeit*) nell'eventuarsi dell'essere universale (la heideggeriana *Temporalität*). Tale essenziale finitezza dell'umano appare chiaramente in se stessa nella disposizione emotiva dell'angoscia: quando il sé avverte e comprende d'essere sempre diretto verso la propria fine perché, finché esiste, non può fare altro che eseguire e riprodurre in sé l'ordine temporale dato all'umano dal fondamento temporale degli enti.

La dimenticanza peculiare del pensiero metafisico agisce, in effetti, in ogni situazione, attività o stato in cui la fondamentale differenza ontologica non viene colta e compresa in se stessa; in cui cioè non si vive e non si patisce il divario, l'attrito tra il proprio esserci e l'esserci del mondo. Ma questo è ciò che succede quasi sempre nella nostra esistenza, questo è il modo in cui viviamo innanzitutto e per lo più: nell'inautenticità dell'esistenza, per dirla con Heidegger; nella condizione non solo degli illici e degli psichici ma anche degli spirituali che non hanno ancora acquisito la gnosi, per dirla nei termini delle letterature gnostica.

Nel dimenticare la differenza ontologica la vita umana rifugge da un confronto che suscita in lei per l'appunto spaesamento, estraneità e angoscia; prova a eludere e a nascondere a se stessa un fenomeno nel suo insieme minaccioso. Proprio ciò che è più essenziale per l'umano risulta essere, nell'atto e nel momento in cui è riconosciuto, qualcosa di minaccioso. È dunque il fondamento stesso dell'esistenza umana, a causa del suo carattere minaccioso, che spinge il sé a schivarlo e a dimenticarlo, cioè a schivare e dimenticare la sua identità ontologica.

Questa fuga da sé e questa dimenticanza di sé non sono uno stato occasionale, accidentale o volontario della vita, né una tendenza o un'attitudine psicofisica su cui, ad esempio, l'etica o la psicologia possano dare giudizi, spiegazioni e risposte ultime. Sono invece, nel contesto heideggeriano in cui ci muoviamo, espressioni di un'esatta dinamica ontologico-esistenziale e perciò possono e devono essere chiarite innanzitutto da un'analisi filosofica in grado di rilevarle. Rilevare appunto che l'esistenza umana, in virtù della propria ontologia, può comprendersi o può non comprendersi a fondo; che il secondo caso è il suo modo d'essere abituale e che a esso corrisponde, nella dimensione effettuale ed esperienziale, il fatto che il sé umano fugga da se stesso e si dimentichi di sé. Viviamo in prima istanza e per lo più all'oscuro di noi stessi: l'esserci, minacciandoci, si sottrae nel nostro rapporto con l'essente.

«Non sfugga il paradosso: la *primaria* apertura dell'Esserci, lo stato emotivo, non lo consegna alla *luce* ma all'*oscurità* dell'*unde* e del *quo*. In genere non ne siamo consapevoli. Ci preserviamo dallo scoprire la nostra *oscurità*»⁸. Da appuntare: ci preserviamo non dalla tenebra, la quale esclude da sé ogni fonte di luce e la possibilità di andarne alla ricerca; ma dall'oscurità, l'ombra più fitta, in cui invece è nascosto un punto luce perché qualcosa resta percepibile, s'intravede. Dal nostro punto luce però viviamo lontani, non lasciamo che traluca da noi stessi: non vogliamo svelarci a noi stessi, sapere la nostra verità. Perché a mostrarsi sarebbe appunto un'essenza accompagnata e offuscata sempre dall'ombra, contrastata nelle sue possibilità, minacciosa per se stessa – l'Esserci come *Bedrohung*⁹. Heidegger definisce come “deiezione” l'agire, l'impegnarsi, il trovarsi

⁸ D. Venturelli, «Metafisica e πάθος. (Rileggendo *Essere e tempo*)», In *Giornale di Metafisica*. Prospettive sulla metafisica, Nuova Serie XXXVIII 2/2016, Luglio – Dicembre, Morcelliana, Brescia, p. 657.

⁹ «Wenn wir existenzial-ontologisch die Unheimlichkeit des Daseins als die Bedrohung interpretieren, die das Dasein selbst von ihm selbst her trifft, dann wird damit nicht behauptet, die Unheimlichkeit sei in der

quotidianamente in questa o quell'altra situazione mentre inconsapevolmente si fugge dal minaccioso, ovvero, più in generale, il procedere in ogni cosa allontanandosi dalla propria radice (*das abblendende Abkehr*). «Deiezione (*Verfallen*) – un modo d'essere affine al *divertissement* (Pascal), alla *distrazione* (Leopardi) – è l'atteggiamento abituale che consente a uno di *non vedere la propria oscurità*, di celare a se stesso il proprio enigma, d'alleviare il peso d'una consegna e responsabilità personale»¹⁰. In questo senso la vita decade da se stessa: si dispiega senza essere all'altezza della propria essenza.

Tuttavia, resta al sé la possibilità d'essere sopraffatto dall'angoscia e quando accade, «nell'attimo in cui il senso della *mortalità* lo riprende, gli si aprono gli occhi per la sua oscurità. La disposizione emotiva gli scopre, senza che lo sappia e lo voglia, il lato notturno dell'*habitare e diliger* il “mondo”, la faccia nascosta della luna. L'oscurità, avvertita, sollecita la domanda»¹¹: da dove prevengo? dove sono diretto? perché qui? perché così e non altrimenti? La domanda che cerca il fondo delle cose, il loro senso; la stessa da cui si dipana la filosofia¹².

faktischen Angst auch immer schon in diesem Sinne verstanden. Die alltägliche Art, in der das Dasein die Unheimlichkeit versteht, ist die verfallende, das Un-zuhause »abblendende« Abkehr. Die Alltäglichkeit dieses Flichens zeigt jedoch phänomenal: zur wesenhaften Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins, die als existenzielle nie vorhanden, sondern selbst immer in einem Modus des faktischen Daseins, das heißt einer Befindlichkeit *ist*, gehört die Angst als Grundbefindlichkeit. Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden*. M. Heidegger, *Gesamtausgabe I Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 2, Sein und Zeit*, cit., § 40, pp. 251-252. [«Questa interpretazione ontologico-esistenziale dello spaesamento dell'Esserci come minaccia che lo investe a partire da se stesso, non implica che lo spaesamento sia già sempre compreso come tale nei singoli stati di angoscia. La maniera quotidiana in cui l'Esserci comprende il suo spaesamento è la diversione deiettiva, “occultante” il non-sentirsi-a-casa-propria. La quotidianità di questo fuggire manifesta però fenomenicamente che: alla costituzione essenziale dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo, costituzione che, in quanto esistenziale, non è mai semplicemente-presente ma è sempre in uno dei modi dell'Esserci effettivo e quindi in una situazione emotiva, appartiene l'angoscia come situazione emotiva fondamentale. L'essere-nel-mondo, tranquillizzato e intimo al mondo, è un modo dello spaesamento dell'Esserci e non il contrario. *Dal punto di vista ontologico-esistenziale, il non-sentirsi-a-casa-propria deve esser concepito come il fenomeno più originario*». M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, § 40, pp. 237-238]

¹⁰ D. Venturelli, «Metafisica e πάθος. (Rileggendo *Essere e tempo*)», cit., p. 658.

¹¹ Ivi, p. 659.

¹² In *Metafisica e πάθος. (Rileggendo Essere e tempo)* Domenico Venturelli segue attentamente la maturazione del pensiero metafisico dalla forza rivelativa di alcune disposizioni emotive (o *Befindlichkeit*) tra cui l'angoscia heideggeriana. Per inciso, Venturelli da parte sua, a differenza di Heidegger, non distingue metafisica e filosofia rilevando ad esempio la dimenticanza che condiziona la prima; nel suo testo sono soltanto nomi diversi per indicare lo stesso identico modo di meditare sull'essente. Due osservazioni dell'autore sono molto utili per capire ma anche interrogare Heidegger riguardo al luogo da cui fa scaturire il pensiero filosofico e in generale la domanda sul senso dell'essere. E sono entrambe sull'oscurità: «*Das Dunkel: l'oscuro*. Ecco una di quelle parole delle quali gioverebbe seguire, in relazione ai temi della *Lichtung* e della verità come *Un-verborgenheit*, ancor più centrali dopo la *Kehre*, le numerose ricorrenze nell'insieme degli scritti di Heidegger, dove non m'avventuro. In *Essere e tempo* se ne indovina il nesso col pensiero della *morte* quale *possibilità estrema, certa, indeterminata*, l'affinità col *mistero* e la relazione con domande inesprese, che implicherebbero un che d'inquietante: *da dove? verso dove? perché qui? perché così e non altrimenti?* L'Esserci, è evidente, non sarebbe *uno che interroga* se non ci fosse in lui un'oscurità dalla quale, esperita che sia come tale, prende avvio il domandare (*Fragen*): sia il domandare pre-filosofico – i reiterati *perché?* del bambino – sia quello metafisico (dell'ἀρχή, del τέλος, del fondamento), sia quello religioso (gli interrogativi di Giobbe), sia quello poetico» (D. Venturelli, «Metafisica e πάθος. (Rileggendo *Essere e tempo*)», cit., pp. 658-659). Poco oltre: «*È possibile essere filosofi senza avere mai incontrato la propria oscurità? Il domandare della filosofia e il pensare “metafisico” si direbbero ancorati a un'originaria, pre-logica, pre-riflessiva apertura emotiva alla quale l'Esserci tenta in ogni istante di sottrarsi, per sottrarsi così a se-stesso e alla propria oscurità; scaturiscono dal fondo di queste o simili esperienze che portano l'Esserci, che è essenzialmente con-essere (Mitsein), a una solitudine nella quale e per la quale il “mondo” e lui stesso sono posti in questione*» (Ivi, p. 659).

Non percorreremo qui la via della Domanda: basterà tenere a mente che esistono delle condizioni fattuali in cui la deiezione dell'esserci umano dalla verità più profonda si sospende e l'essente come tale, l'essente nel suo senso originario, si chiarisce, traspare da quel contrasto di luce e d'ombra in cui consiste appunto la verità, ἡ ἀ-λήθεια, l'oscurità pervasiva dell'esistenza che si dirada lasciando trasparire la luce che la contrasta e illumina.

Possiamo riassumere così i passaggi individuati nella mondizzazione della tendenza demondizzante che caratterizzerebbe, secondo Jonas, il pensiero gnostico della tarda antichità: minaccia dell'esserci; deiezione e scadimento; dimenticanza della differenza ontologico-temporale; metafisica; oggettivazione e ipostasi dei fenomeni esistenziali. È importante non fraintendere il senso dell'insieme: tali passaggi non riproducono una successione causale di stati dell'esistenza che spiega ad esempio come da una condizione di scadimento consegua una riflessione metafisica; bensì si implicano reciprocamente e contemporaneamente, ognuno di essi rimanda agli altri e dunque all'unità dell'insieme nella quale deve essere compreso. Secondo Heidegger, infatti, la metafisica e l'oggettivazione dell'ente (o il pensiero scientifico che si esercita attraverso l'oggettivazione dell'ente) non conseguono agli esistenziali dello scadimento e della deiezione. Ciò che sappiamo dalle analisi heideggeriane – ma anche dall'esperienza personale – è che la dimenticanza della differenza ontologica non avviene nel momento rivelativo dell'angoscia ma soltanto “al di fuori” di esso, prima o dopo di esso, nella dimensione che Heidegger connota come inautentica, quella appunto della deiezione e dello scadimento dell'esserci. Un “al di fuori” che è inevitabile, è strutturale all'esistenza umana, perché altri enti ed eventi si succedono continuamente nel dispiegamento temporale dell'essente coinvolgendo il sé in cognizioni, attività, relazioni e significati sempre diversi. La condizione complessiva dell'esistenza umana, allora, è tale che il pensiero che dimentica, nega e ignora la differenza ontologica non è un pensiero che stia facendo a meno di questa struttura originaria e fondamentale dell'essente: è un pensiero che riflette comunque su di essa, ma lo fa secondo il limite proprio della dimensione esistenziale inautentica. Il pensiero umano è sempre aperto e riferito all'Essere, ossia alla Temporalità in cui consiste l'Essere, anche quando non è in grado di comprenderla e parlarne. Questo fatto giustifica prima di ogni altro l'impegno della filosofia contemporanea nel ridimensionare i tentativi di superamento della metafisica, soprattutto se avvengono sulla scorta delle indicazioni di Heidegger¹³.

¹³ Cfr. A.G. Biuso, *Aión. Teoria generale del tempo*, cit., in particolare il capitolo 6, in cui ad esempio l'autore nota che «la critica heideggeriana alla metafisica non costituisce affatto un disconoscimento delle sue strutture e intenzioni ma è una richiesta di chiarimento a se stesse di tali strutture e intenzioni in modo che vengano radicate non nella atemporalità identitaria ma nella temporalità della differenza. (pp. 109-110). Cfr. anche A.G. Biuso, «La metafisica si dice in molti modi» in *Rassegna storiografica decennale*, vol. I, Limina Mentis, Monza 2018, pp. 177-183; Id., «Heidegger e Sofocle: una metafisica dell'apparenza», *Engramma*, n. 150, ottobre 2017- *Zum Bild, das Wort*; Id., «Heidegger e il Sacro», in *Aquinas. Rivista internazionale di filosofia*, n. 2017 | LX | 1-2., Lateran University Press, 2018, pp. 289-299. Con molta chiarezza in «Heidegger e il Sacro» Biuso riassume così il significato della metafisica in Heidegger e al di là di Heidegger: «Nella storia di quella velatezza dell'essere che rappresenta la storia della metafisica, il pensiero può seguire la storia dell'essere stesso e, conseguentemente, dare inizio al passo successivo del suo essere in cammino (*Unterwegssein*): prendere in considerazione (*in-den-Blick-nehmen*) l'essere in quanto essere. Come si vede, perveniamo qui al cuore stesso della metafisica e della sua molteplicità. Si tratta, infatti, di un'acquisizione fondamentale, sia in senso ontologico sia epistemologico. Fondamentale nel primo senso poiché mostra che la metafisica va ricondotta alla sua radice ontologica e non semplicemente "superata" e tanto meno "distrutta". Fondamentale nel secondo senso poiché è un'acquisizione che arriva alla comprensione del fondamento del reale, della materia, del κόσμος. La lingua greca intende la natura/mondo nel suo aprirsi alla luce, nel suo essere e darsi come fenomeno del quale l'umano che la comprende è parte. Una relazione tra il tutto e la parte che è ben diversa dalla tracotanza moderna della parte che calcola il tutto, che lo definisce come risorsa e lo distrugge, distruggendo con il tutto anche se stessa. La metafisica è in realtà la migliore salvaguardia dell'essere poiché dell'essere esprime l'unità molteplice, la temporalità e la caduta» (pp. 294-295).

Alla luce delle considerazioni già svolte dovrebbe essere chiaro come il pensiero umano, quando non è in grado di comprendere il fondamento degli enti proprio come fondamento degli enti (o quando la sua comprensione non è autentica, bensì inautentica) possa trovarsi a oggettivare l'essente in simboli dal significato antitetico (la luce e la tenebra, la materia e lo spirito, il Dio/Padre/Pleroma e il mondo) e a lasciare che l'oggettivazione compiuta incida a fondo sul proprio ente, che determini «retrospettivamente l'interesse dell'esistenza, il suo esistere complessivo»¹⁴. Nonostante infatti il pensiero metafisico e oggettivante sia sempre predeterminato dal modo in cui ci si tiene in rapporto all'Esserci, o in altri termini, dal tipo di relazione ontologico-esistenziale che accomuna io e mondo, i simboli prodotti sono assunti come ontologicamente determinanti, cioè viene accordata loro una priorità ontologica, un impatto sull'esistenza che di per sé non hanno. Perché questo avviene? Perché in effetti proprio la profondità del processo da cui emergono fa dei simboli qualcosa di fondamentale. Come sostiene Jonas, l'esistenza, «rinviata precedentemente da se stessa nell'oggettivazione» delle sue produzioni semantiche, deve «orientare sul loro contenuto il suo comportamento complessivo». Ciò significa che l'esistenza risponde all'ordine che si dà essa stessa: nell'avvalorare certi simboli, nell'intendere una determinata simbologia come proprio principio o fondamento, essa lascia indirettamente o inconsapevolmente che a darle fondamento sia il proprio modo di rapportarsi all'Esserci, di comprendere l'esistenza mondana e se stessa nella congiunzione con l'esistenza di tutti gli enti, di stare nella correlazione da cui scaturisce il pensiero e il suo potenziale semantico. Poiché i simboli acquisiscono una valenza ontologica, essi appaiono come ipostasi: diventano a sé stanti, come se non provenissero dalle dinamiche strutturali dell'esserci temporale.

Comprendere non solo metafisicamente ma anche filosoficamente l'esistenza umana significa riconoscere l'inoltrepassabilità, l'unicità, la necessità per tutte le nostre produzioni (siano esse concetti, simboli, pratiche o artefatti) dell'essenziale finitezza che rende possibile l'ente in quanto ente; significa, quindi, non vivere nella tendenza a scansare o rinnegare l'Essere temporale, l'autentico Principio in cui consiste il mondo dei fenomeni. Nel momento in cui avviene la comprensione filosofica (o autentica) del fondamento degli enti, la persona non resta «semplicemente in potere dell'oggettivazione» poiché è «in grado, per così dire, di revocarla nella sua adozione pratica e quindi di conformarsi realmente nel suo esistere alla sua visione originaria». Nella possibilità di compiere tale revoca e privare le nostre oggettivazioni e ipostasi (degli enti) della funzione determinante che noi stessi attribuiamo a loro, nella possibilità, quindi, di ripensare in maniera profondamente diversa la condizione essenziale, originaria dell'esistenza umana, si radica anche la «gnosi come possibilità ontologica».

Se invece il passo indietro dal pensiero metafisico a quello filosofico non avviene, allora il sé non comprende l'estaticità dell'esistenza umana così com'è – non riconosce la sua strutturale apertura all'Essere temporale nel quale l'ente si determina in quanto ente; la sua strutturale trascendenza (della propria e di ogni datità) per la quale si trova a essere permeato, sostanziato e oltrepassato dalla finitezza universale – ma oggettivizza tale dinamica trascendente, cioè la intende come trascendenza a sé stante, appunto ipostatica. Come soluzione radicale alla propria fuga dal mondo, come rimedio definitivo all'insostenibilità dell'esistenza, il sé trova una Trascendenza in cui potersi rifugiare, un Abisso con il suo proprio peso ontologico. Tale ulteriore positività ontologica viene a confliggere con l'ontologia del mondo; essa priva l'ontologia temporale dei fenomeni mondani della sua assolutezza e potenza fondativa; ne assorbe in sé o fa dipendere da sé il senso originario e s'impone come vera, prima e ultima dimora di chi vive come uno straniero nel mondo.

¹⁴ Questa citazione e le successive sono tratte dalla lunga citazione precedente.

3.2 *La vita straniera*

L'analisi della mondizzazione della tendenza demondizzante teorizzata da Jonas ci porta verso tematiche ulteriori sull'esperienza esistenziale e sull'autocomprensione che contraddistingue gli gnostici. È chiaro, intanto, che l'esperienza tipica del sé gnostico è un'esperienza di estraneità, e l'identità peculiare di chi fa un'esperienza simile è l'essere straniero. Come lo straniero, infatti, lo gnostico è sfuggente, inclassificabile e non familiare per coloro che sono originari di questo mondo, mentre da parte sua egli trova la vita di costoro incomprensibile e inadeguata, si perde per strade che non conosce, è un solitario che non si affida a nulla e a nessuno, e perciò viene anche sopraffatto da sentimenti d'angoscia e nostalgia. Se prova ad adattarsi all'assetto del mondo, a rispettarne le disposizioni, a condividere le sue dinamiche, allora costringe se stesso a impersonare una condizione che non è la sua e che maschera inevitabilmente la sua natura straniera e lo aliena da sé. La sua esistenza in un mondo che non gli appartiene finisce per trarlo in inganno: egli dimentica la verità che lo riguarda più di ogni altra, si misconosce e smarrisce. La scelta d'integrarsi nell'ordinamento dei fenomeni temporali è l'errore più radicale che lo gnostico possa fare, perché una realtà di questo tipo, ontologicamente estranea alla sua essenza, esercita soltanto una forzatura sulla sua originaria condizione esistenziale, costituisce per essa soltanto una prigionia. La realtà del mondo soffoca quelle disposizioni naturali grazie alle quali uno straniero si avverte e si scopre profondamente diverso da tutto: il suo senso di spaesatezza, la sua angoscia incommensurabile, la sua nostalgia d'essere (o tornare a essere) e ad abitare qualcosa di completamente, integralmente differente. In particolare «la sua solitaria alterità, che si rivela in questo smarrimento, erompe nel sentimento dell'angoscia. L'angoscia come risposta dell'anima al suo essere-nel-mondo è un tema costante della letteratura gnostica. [...] l'angoscia designa il risveglio del sé interiore dal sonno o dall'ebbrezza del mondo. [...] Divenendo consapevole di se stesso, il sé scopre, allo stesso tempo, che non si possiede realmente, bensì è l'esecutore involontario del dettame cosmico. La conoscenza, la gnosi, può liberare l'uomo da questa schiavitù»¹⁵. Essa è quella forma di comprensione in cui il sé può riappropriarsi della sua identità di straniero e destinarsi a una totalità essente che non ha nulla dell'attuale totalità e circostanza mondana in cui si trova a vivere.

Il lato negativo dell'esistenza forestiera – il lato del proprio mascheramento, dell'autoinganno, della prigionia soffocante, dell'angoscia e dello smarrimento, dello sforzo esercitato per non integrarsi e contaminarsi con la natura degli enti mondani – ovviamente si definisce e si dispiega in antitesi al lato positivo che essa pure possiede. Assolutamente positivo, per lo gnostico, è la sua eccezionalità, è il fatto stesso che egli si distingue essenzialmente dagli altri enti e perciò abbia sempre la possibilità di sottrarsi e liberarsi da un sistema oppressivo in cui non si riconosce; è ciò che niente e nessuno può espropriargli, che lo sostiene stabilmente nel suo itinerario e accende la sua forza interiore quando essa svigorisce: è la sua consustanzialità con il Dio, in virtù della quale nella sua stessa sostanza traspare e agisce l'essenza della divinità. Per dirla con Jonas, «lo straniero preso assolutamente è il totalmente trascendente, l'“al di là”, e un attributo eminente di Dio»¹⁶.

La bivalenza della natura dello straniero riflette le due direzioni coesistenti della sua vita: essa, infatti, proviene da una condizione originaria di perfezione ed è destinata a riconquistare integralmente quello stato archetipico, e tuttavia scade in una condizione segnata dal limite, dall'incompletezza e dalla deficienza, ovvero subisce un processo di degradamento e oscuramento. La vita dello straniero è dunque scissa tra il suo profilo

¹⁵ H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., parte seconda, pp. 1094-1095.

¹⁶ Id., *Lo gnosticismo*, cit., p. 70.

positivo e quello negativo, tra l'“alto” e il “basso” che si oppongono ma anche si congiungono in essa. «Nella sua suddivisa esistenza in questo mondo essa partecipa in modo tragico all'interpenetrazione di entrambi gli aspetti; e l'attualizzazione di tutte le caratteristiche delineate sopra, in una drammatica successione che è governata dal tema della salvezza, compone la storia metafisica della luce esiliata dalla Luce, della vita esiliata dalla Vita e coinvolta nel mondo: la storia della sua alienazione e del suo ritrovamento, la sua “via” giù e attraverso il basso mondo e su di nuovo. [...] Quindi per la sua implicanza il concetto stesso di “straniero” [...] esprime l'esperienza fondamentale che per prima condusse a questa concezione della “via” di esistenza: l'esperienza elementare di estraneità e trascendenza. Possiamo perciò considerare la figura della “Vita straniera” come un simbolo primario dello gnosticismo»¹⁷.

Nella vita straniera del sé gnostico ritornano e si riconoscono affinità essenziali con la vita dei prigionieri del mito platonico e con la vita del *Dasein* dell'analitica esistenziale di Heidegger. In linea generale, infatti, la via in basso degli gnostici corrisponde alla dimensione cavernosa del mondo, dove essi ignorano ciò che è più vero e più essenziale per la loro esistenza; la via in alto, invece, inizia quando i prigionieri lasciano l'oscurità ed escono dal luogo in cui si trovano incatenati, cioè ripercorrono verso l'alto la stessa via che li conduce in basso. Una volta risaliti trovano l'aperto e la sua luce, che sovrastano e contrastano con il luogo conchiuso in cui sono vissuti ignorando proprio la dualità costitutiva dell'esistenza: in essa non c'è soltanto l'ambiente cavernoso ma anche lo spazio aperto e luminoso. È dunque possibile allo straniero, allo gnostico, al prigioniero platonico diradare lo stato d'annebbiamento, di estraniamento e di ignoranza in cui vivono, e rapportarsi all'essenza delle cose nel momento in cui scoprono da dove, in che modo, verso quale direzione si illuminano.

Del *Dasein* esaminato a fondo da Heidegger si è già detto come sia proprio una precisa esperienza di estraneità e fuga dalla sua abituale partecipazione all'esistenza del mondo a condurlo nella via in cui risale a sé e scopre se stesso nell'unità, nella complessità, nella differenza degli esistenziali secondo cui vive. Per essere più chiari: l'estraneità e l'isolamento dalla propria circostanza, la dissolvenza degli schemi e dei significati familiari prodotti per poter stare mondo, l'angoscia per l'effettiva possibilità che tutto diventi niente, l'anticipazione della fine dell'esserci sono delle disposizioni che consentono al *Dasein* di ripercorre e ricomprendere il suo sentiero esistenziale – l'unico sentiero in cui si trova già – nell'esatta direzione in cui gli appare per intero – in questo senso, il sé risale a se stesso. Heidegger parla in proposito di una chiamata della coscienza: il luogo più originario e fondamentale della coscienza, l'Esserci in quanto tale, avverte la coscienza col suo silenzio, tace completamente pur potendo come sempre parlare/chiacchierare e proprio per questo riceve attenzione e ascolto: la coscienza sospende ogni altra attività ponendosi in ascolto di se stessa. «È come se nell'assenza o nel silenzio di Dio, nell'insignificanza del “mondo”, risuonasse, modificato nei suoi termini costitutivi, il *de profundis clamavi*. “Nella coscienza l'Esserci chiama se stesso”. Esso è il chiamante (*der Rufere*) e il chiamato (*der Angerufene*): ma nell'eminenza del primo rispetto al secondo consistono la *dualità* e la *trascendenza* interna al fenomeno, così da poter dire che “la chiamata viene da me (*aus mir*) e tuttavia da *sopra* di me (*über mich*)”»¹⁸. Soltanto ciò che è più originario ed essenziale, soltanto l'essenza che perdura identica a se stessa può distogliere la coscienza da tutto ciò che non è essenziale e che essa pensa e pratica quotidianamente. Proprio questo insegna (ad esempio) la vicenda archetipica di Pistis Sophia: soltanto la Luce può salvare la luce che si è oscurata, si è

¹⁷ Ivi, pp. 70-71.

¹⁸ D. Venturelli, «Metafisica e πάθος. (Rileggendo *Essere e tempo*)», cit., p. 665, citazioni interne da M. Heidegger, *Essere e tempo*, traduzione italiana di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2011, § 57, p. 329.

dimenticata di sé, si è smarrita e addolorata da quando è in contattato con gli elementi inessenziali del mondo.

3.3 *Nichilismo antico e moderno*

L'esperienza esistenziale degli gnostici comporta una comprensione dell'essere che è importante riconoscere, con l'ausilio di Jonas, nella sua diversità anche da quella greca, perché avremo anche così la conferma che la gnosi non è soltanto un pensiero mitico e religioso ma anche filosofico.

Il rapporto dei Greci con l'essente si distingue per la sua immediatezza e immanenza, nel senso che secondo loro in tutto, anche nell'essenza soprasensibile e trascendente, a palesarsi è il cosmo nella sua totalità e unicità. A imporsi allo sguardo greco è dunque «l'autarchismo ontologico»¹⁹ del mondo. Per gli gnostici invece il cosmo è la negazione di un altro cosmo ed esercita, pertanto, una funzione mediatrice: oscurando completamente un'altra realtà ontologica e impedendone la visione/compressione, obbliga il pensiero a cogliere tale realtà a partire dal rapporto di opposizione che congiunge essa e il mondo; sarà compresa, quindi, come Negazione della negazione esercitata dal mondo. Proprio «questa *mediatezza* della visione del mondo, presentata nella formula di una “doppia negazione al posto della semplice posizione”, annunciando una rottura radicale di ogni relazione naturale con il mondo, fonda nel suo movimento antitetico – consolidato in una tensione costante – una relazione ontologica ugualmente fondamentale, ma di genere totalmente diverso rispetto a quella “greca”»²⁰.

La radicalità ma anche il genio dell'antica gnosi è l'aver trasformato il mondo in negatività, insufficienza, sottrazione dell'essenza di Dio, ossia in una dimensione che rimanda a Dio e che rivela Dio proprio a partire dalla sua costitutiva negazione di Dio, e che garantisce la salvezza di chi sa comprendere in se stesso il senso di questa fondamentale sottrazione di divinità.

Premesso che la Negazione della negazione del mondo è per gli gnostici il Principio del tutto al quale sono destinati, il Dio in sé sempre perfetto, legittimato da se stesso a esserci, resta in sospeso la risposta alla domanda sul perché e sul come sia avvenuto il mondo. Gli gnostici ritenevano infatti «che il puro stato dell'inizio, completo e soddisfatto in se stesso, non avesse alcun motivo per compromettere la sua perfezione, aggiungendo a sé un mondo. Questa salda premessa precludeva la semplice risposta biblica di un libero *fiat* di Dio, che avrebbe voluto il mondo a partire da una sua propria scelta affermativa, ma anche la risposta platonica di un demiurgo non invidioso che, essendo buono, avrebbe comunicato, per quanto possibile, la bontà al ricettacolo. In qualunque forma, il principio demiurgico doveva essere visto in una luce problematica e la sua attività come una caduta dalla perfezione»²¹.

Il fine della speculazione degli gnostici era giustificare la presenza del mondo e di ogni concrezione di natura mondana senza coinvolgere e senza pregiudicare la divinità di Dio – almeno non in maniera diretta bensì nella maniera più indiretta possibile. Ad esempio, affermavano nel linguaggio del mito che una parte dell'ordinamento originario e perfetto di Dio perdeva la propria divinità, scadeva nella condizione opposta (= la raffigurazione mitologica dell'esistenza mondana) e doveva sanare se stessa, riacquistare il suo stato originario. Oppure, affermavano l'esistenza originaria di due principi essenzialmente opposti, l'uno luminoso e l'altro tenebroso, e narravano che il principio tenebroso desiderava possedere o imitare la luce proprio perché non possedeva in sé nessuna luce

¹⁹ H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., parte prima, p. 212.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, parte seconda, pp. 1022-1023.

(nessuna potenza manifestativa, autogenerativa, vivificatrice), e nei suoi tentativi di mutarsi in Dio produceva nell'essente una condizione caotica, imperfetta, in divenire che era e che è il mondo attuale dei fenomeni sensibili e temporali.

Tuttavia, lo gnostico doveva anzitutto giustificare la sua capacità di esprimersi e speculare su una realtà non mondana, immutabile, atemporale, eterna. In effetti per la gnosi vale il seguente circolo: il sé si avverte estraneo al mondo e pone a fondamento della propria alterità la sostanza trascendente, amondana e atemporale di Dio, speculando su di essa in forma allegorica; la speculazione narra come il mondo sia emerso da un ordinamento autosussistente e divino, che non ha alcun carattere mondano, chiamando in causa anche se stessa, spiegando l'origine dell'umano, il suo valore, la sua funzione, la sua possibilità di essere dio e salvarsi; il fondamento divino intrinseco al sé (il πνεῦμα) garantisce la possibilità della sua speculazione giustificando anche, quindi, le sue affermazioni sull'origine, sul senso e sul destino dell'umano. Non solo, la speculazione gnostica segue la logica del mito, dando prova così del carattere atemporale e trascendente del fondamento e di se stessa. Il mito, infatti, riferisce sempre di archetipi al di là del divenire del mondo e della storia degli uomini; l'enunciato mitologico, «usando la formula del “c'era una volta”, racconta una storia e sembra porre il suo contenuto nel tempo per preservarne proprio il senso di evento e azione, ma vuole essere inteso come simbolo di un qualcosa che trascende il tempo stesso»²².

Riconoscere come fondamento dell'umano la Negazione dell'esistenza mondana solleva una questione che a distanza di molto tempo dall'antica gnosi sarebbe divenuta di nuovo dominante, e lo è tuttora. Premesso che per salvare se stesso nel mutamento dell'universo l'umano non può che (imparare a) conformarsi a ciò che gli si rivela nella comprensione ontologica del sé, della costituzione grazie alla quale la sua identità è e perdura così com'è; che cosa può rivelargli un fondamento negativo? Che non detta nulla se non di non fondare se stessi sul fondamento finito, temporale, degli enti manifesti? Il Dio extramondano dell'antica gnosi, «diversamente dal mondo delle idee di Platone o dal Signore del mondo dell'ebraismo, non sta in una relazione positiva con il mondo sensibile. Non ne è l'essenza o la causa, bensì la sua negazione e il suo superamento. Il Dio gnostico, differente dal demiurgo, è il totalmente altro, estraneo, sconosciuto. Come il suo corrispondente intraumano, il pneuma, la cui natura nascosta si rivela solo nell'esperienza negativa dell'alterità e della libertà indefinibile, questo Dio ha in sé più del *nihil* che dell'*ens*. Una trascendenza senza riferimento normativo al mondo somiglia a una trascendenza che ha perduto la sua forza attiva. In altre parole, rispetto al rapporto dell'uomo con la realtà che lo circonda, questo Dio nascosto è una concezione nichilistica: nessuna legge proviene da lui – nessuna per la natura e, quindi, nessuna anche per l'agire umano come parte dell'ordine naturale»²³. Questo Dio sembra quasi un presagio della morte di Dio annunciata da Nietzsche. Annuncio con cui si apre l'epoca in cui ciò che sembra essere eterno, immutabile e assoluto perde definitivamente il suo vigore ontologico.

Tra il dualismo nichilista dell'antica gnosi e il nichilismo moderno resta però uno scarto rilevante. Il primo esclude categoricamente che della realtà primordiale originaria e autosussistente di Dio possa far parte un elemento cosmico; e vede nell'esistenza del mondo, che comunque accade e impone la sua presenza, il Male da superare. Il dualismo nichilista dell'antica gnosi sottende quindi un pensiero metafisico, cioè fissa per l'essere umano delle coordinate per orientarsi nell'esistenza mondana e comprendere il senso dell'intrinseca nullità e ostilità in cui essa consiste. Nel baratro del presente resta possibile un futuro stato di pienezza e redenzione; la negatività del mondo è temporanea e si esaurirà dissolvendosi nella pura Luce e facendo spazio all'universo originario di Dio. Il

²² Ivi, parte seconda, p. 1010.

²³ Ivi, parte seconda, pp. 1099-1110.

fatto che l'esistenza mondana appaia allo gnostico qualcosa d'estraneo, di insostenibile o assurdo, non significa che non ci sia una direzione giusta da seguire.

Jonas osserva come la stessa cosa non valga per il nichilismo moderno, sotto la cui categoria egli raccoglie le filosofie di Pascal, Sartre, Nietzsche e Heidegger e in generale ogni prospettiva esistenzialista. E per "esistenzialista" egli intende sia una concezione secondo cui la natura umana è infondata nelle sue specifiche possibilità, cioè manca di un fondamento che abbia una determinazione positiva, che non equivalga già a qualcosa di umano e possa pertanto imporre il suo senso all'umano (Sartre ad esempio); sia il pensiero secondo cui il fondamento degli enti, in quanto essere-nulla, pura e universale finitezza, priva l'umano della possibilità che egli, in quanto umano, abbia un senso o fine specifico al di là dell'essere destinato a finire (Heidegger in *Essere e tempo*). Per il nichilismo moderno, in sintesi, l'intero essente è qualcosa di qualitativamente indifferente o ateleologico, nel senso che le forme in cui si struttura e dispiega non rispondono in alcun modo alle necessità dell'umano o di un'altra forma specifica.

Compiendo un passo indietro nella storia della cultura, Jonas afferma che una concezione simile dell'essente, del cosmo o della natura – uso questi termini come sinonimi per indicare ciò che è comune a tutti gli enti – è stata senz'altro condizionata dai risultati della scienza moderna, per poi supportarli a sua volta. La metodologia scientifica, infatti, presuppone e restituisce un'immagine della natura come qualcosa di esteso, quantificabile, misurabile, prevedibile, oggettivo; qualcosa che poco o nulla ha a che fare con un fondamento a cui la persona nella sua quotidianità possa sentire il bisogno e la necessità di affidarsi; qualcosa, dunque, nella cui configurazione meccanica e priva di qualità l'individuo umano e la specie umana fa fatica a riconoscersi, integrarsi, posizionarsi. Dà una prima vivida testimonianza di questa situazione esistenziale un frammento di Pascal: «“Inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che m'ignorano, mi spavento”. “Che mi ignorano”: ancor più dell'infinità schiacciante degli spazi e tempi cosmici, più della sproporzione quantitativa, dello scomparire dell'uomo come grandezza all'interno di tali dimensioni, è il “silenzio”, ossia l'indifferenza dell'universo nei confronti dell'uomo, l'ignoranza riguardo alle questioni umane da parte di tutto ciò in cui tutte le vicende umane devono svolgersi, ciò che fonda la solitudine dell'uomo nel complesso della realtà»²⁴.

Jonas, giustamente, fa notare anche che «se l'essenza dell'esistenzialismo è un certo dualismo, un'estraniamento tra uomo e mondo con la perdita dell'idea di un cosmo affine, in breve, un acosmismo antropologico, allora non è necessariamente soltanto la moderna scienza naturale a poter creare una tale condizione. Un nichilismo cosmico come tale, da qualsiasi circostanza storica sia stato provocato, fornirebbe la condizione in cui certi tratti caratteristici dell'esistenzialismo possono svilupparsi»²⁵.

Il nichilismo cosmico dell'esistenzialismo scaturisce sicuramente da un'esperienza esistenziale analoga a quella testimoniata dai testi gnostici; tuttavia, è vero anche che si è affermato molti secoli dopo lo gnosticismo ed è perciò il risultato di una diversa ermeneutica dell'esistenza. Nello gnosticismo, infatti, l'esistenza mondana si qualificava almeno come antidivina e l'uomo poteva e doveva essere consapevole di che cosa andasse contrastato in essa e di quale fosse la ragione e il fine del contrasto. L'universo delineato dalla scienza moderna, invece, non possiede una direzione in cui l'umano possa trovare delle risposte alle sue questioni metafisiche; non fonda e non giustifica la ricerca di un senso primo e ultimo che animi la vita umana, le riveli e le prescriva ciò che è essenziale alla sua durata e conservazione nel tempo. Il Sé comprende soltanto d'essere gettato in un processo che determina la sua identità, le sue possibilità costitutive, il suo spaziotempo, senza però mostrargli anche la ragione, il senso di tutto ciò. La Natura

²⁴ Ivi, parte seconda, p. 1086, citazione interna da B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, frammento 220, p. 94.

²⁵ Ivi, parte seconda, p. 1090.

infatti, nel suo processo inarrestabile, intrascendibile e (nella sua interezza) indefinibile, avrebbe potuto anche non comportare in se stessa la presenza e l'essenza umana. In considerazione di tutto ciò il nichilismo moderno «appare molto più radicale e disperato di quanto sia mai potuto essere quello gnostico, con tutto il suo sgomento di fronte al mondo e la sua rivolta contro le sue leggi. Che la natura non si dia cura, è il vero abisso. Che solo l'uomo si dia cura, non avendo nella sua finitezza di fronte a sé altro che la morte, solo con la sua contingenza e l'insensatezza oggettiva dei suoi progetti di senso, è davvero una situazione senza precedenti. Ma proprio questa differenza, che svela la maggiore profondità del nichilismo moderno, mette anche in questione la sua concordanza interna»²⁶.

Jonas mette in dubbio la coerenza del nichilismo moderno avendo constatato la situazione seguente: mentre l'universo risponde alle proprie dinamiche senza curarsi dell'essere umano, l'umano invece si preoccupa di scoprire e manipolare l'impatto delle dinamiche naturali sulla sua vita; egli sa che la sua vita non gli è indifferente, che continuamente apprende, sceglie, opera per sopravvivere nell'evoluzione e nell'entropia dell'universo; sa o anche intuisce nell'esperienza più immediata, preriflessiva di se stesso, che le sue azioni sono volte a comprendere, assicurare e consolidare la propria possibilità d'esserci nel mondo; sa che la sua più profonda volontà è resistere tra gli enti. Ma se la dinamica complessiva dell'essente di per sé non rivela e non detta alcun senso all'umano, com'è possibile che l'essere umano sia mosso *dalla sua stessa natura* a interrogare l'essente e a comprendere quali condizioni essenziali possono assicurare la sua permanenza tra gli enti? La comprensione dell'esistenza umana avviene soltanto se si comprende anche, in qualche misura, il senso del fondamento universale degli enti.

Ma l'incoerenza del nichilismo moderno, secondo Jonas, è anche un'altra. Infatti, ritenendo che il fondamento degli enti sia in sé nullo – l'esser-nulla è la sua unica determinazione o qualità – e che esso determini sempre l'identità di ciò che fonda, il pensiero nichilista arriva a definire l'essere umano come un ente essenzialmente nullo, ossia che non ha altro fine che il proprio finire e non esserci più. Sostenendo in questo caso un forte monismo ontologico, il nichilismo moderno finirebbe, se non per negare il fine dell'umano, comunque per perdere di vista il senso di una vita che si prende sempre cura di sé, che volge tutti i suoi sforzi al mantenimento del proprio radicamento nell'esserci. L'analitica esistenziale di Heidegger sembra assumere proprio questa deriva nichilista. Ma sull'analisi jonasiana dell'ermeneutica heideggeriana tornerò più avanti; qui riprendo il bilancio tratto da Jonas confrontando nichilismo antico e nichilismo moderno:

Il dualismo gnostico era, pur con tutta la sua fantasia, per lo meno privo di contraddizioni. L'idea di una natura demoniaca, contro cui il sé deve ottenere se stesso, è sensata. Ma come stanno le cose con una natura indifferente che, tuttavia, contiene al suo centro ciò per cui il proprio essere significa qualcosa? [...] Piuttosto l'esistenzialista dovrebbe dire che l'essere umano – il sé cosciente, che ha cura, sensibile – è gettato fuori *dalla* natura. Se in modo cieco, allora il vedente è un prodotto del cieco, ciò che si dà cura un prodotto dell'incurante, una natura teleologica creata in modo non teleologico. Questo paradosso non mette in questione l'intero concetto di una natura indifferente, quest'astrazione della scienza naturale? L'antropomorfismo è stato bandito tanto profondamente dal concetto di natura, che anche l'uomo non può più essere inteso antropomorficamente, nella misura in cui anch'egli non è altro che un caso di quella natura stessa. Come prodotto dell'indifferente, anche il suo essere deve risultare indifferente. Allora, l'incontro con la sua mortalità giustificerebbe sol la reazione: “Su, mangiamo e beviamo, perché

²⁶ Ivi, parte seconda, pp. 1108-1109.

domani saremo morti”. Non ha alcun senso curarsi di ciò che non ha dietro di sé alcuna sanzione in un’intenzione creativa. Ma se è corretta la visione più profonda di Heidegger per cui, di fronte alla nostra finitezza, troviamo che ci importa non solo che esistiamo, bensì anche come esistiamo, allora il mero fatto che ci sia un tale *interesse* in qualche luogo nel mondo deve qualificare anche la totalità che contiene questo dato di fatto; e, a maggior ragione, se essa lo ha generato²⁷.

Concludendo la sua analisi del nichilismo Jonas ne ribadisce il concetto chiave e indica al futuro della filosofia la sua questione principale:

La frattura tra uomo ed essere totale è alla base del nichilismo. La discutibilità logica della frattura, ossia di un dualismo senza metafisica, dunque di un dualismo con un presupposto monistico, non rende la sua evidenza meno reale, né la sua alternativa più accettabile: lo sguardo incantato sul sé isolato cui essa condanna l’uomo, potrebbe volersi scambiare con un naturalismo monistico che con la frattura rimuoverebbe, allo stesso tempo, l’idea di uomo come uomo. Tra questa Scilli e quella Cariddi, sua sorella gemella, oscilla lo spirito moderno. Se gli sia aperta una terza via, una che eviti l’estraneazione dualistica e, tuttavia, mantenga abbastanza della visione dualistica per conservare l’umanità dell’uomo – riuscire a scoprire ciò è compito della filosofia²⁸.

3.4 Il sistema ipostatico di Plotino a confronto con la gnosi

Prima di spiegare in che senso, per Jonas, *Essere e tempo* possa essere un’opera esistenzialista e nel suo esistenzialismo gnostica, conviene ritornare su alcuni punti essenziali dell’analisi jonasiana della gnosi tardoantica. In ordine: la funzione dell’oggettivazione, il suo rapporto con la temporalità, il rapporto tra tempo ed eternità, e il nichilismo che si incunea in tutto ciò. Jonas si sofferma attentamente su queste questioni nel contesto della metafisica di Plotino. Nonostante infatti il disaccordo dichiarato di Plotino con le posizioni gnostiche sul cosmo, è possibile vedere – da un punto di vista esterno alle vicende di allora e raggiunto con la scorta del metodo fenomenologico ed ermeneutico concepito nel Novecento, cioè dall’interno della ricostruzione jonasiana della nascita e degli sviluppi della gnosi – come la filosofia mistica di Plotino risponda coerentemente alle esigenze di autocomprensione del Sé e razionalizzazione maturate proprio dalla riflessione mitologica della gnosi, vale a dire: come lo stesso Plotino abbia dei tratti gnostici. D’altra parte, Plotino fu a stretto contatto con gli gnostici, che frequentarono anche la sua scuola prima d’esserne allontanati. Nel contesto di questo lavoro non è necessario seguire da vicino il modo in cui Jonas confronta le due riflessioni e le raccoglie in unico andamento dello spirito tardoantico; sarà sufficiente aver chiaro l’obiettivo di Jonas e il livello di profondità – ontologico e metafisico – in cui posiziona la gnosi mentre approfondisce i temi che sono stati indicati prima.

Si è già visto come il presupposto della simbologia gnostica sia la reificazione in ipostasi e (ancora prima, come condizione di possibilità delle ipostasi) l’oggettivazione di una certa esperienza esistenziale. Questo comporta anche che i contenuti simbolici e mitici del pensiero possano sempre essere “decodificati” e intesi come rappresentazioni oggettive degli enti mondani, ossia come riferimenti a ciò che è essente e può essere raggiunto, sperimentato, conosciuto nelle sue qualità.

²⁷ Ivi, parte seconda, pp. 1109-1110.

²⁸ Ivi, parte seconda, p. 1110.

Un senso diverso possiede invece la rappresentazione di Dio nel cristianesimo e nell'ebraismo. In questo caso, infatti, il simbolo decodificato rimanda a un "chi" e non a un "che cosa". Ed è chiaro che

la pura personalità può essere soltanto un sé e non un ente cui partecipare o, in generale, raggiungere in senso oggettuale. Infatti, non è un qualcosa e neppure la culminazione di un qualcosa, bensì consiste nello stesso io incommensurabile. Come tale non ha graduazioni e non vi sono passaggi contenutistici che vi conducono, come se fosse un'entità universale. Il riferimento a tale individualità può diventare oggetto di formazione, non però esso stesso obiettivo di un processo morfologico o sostanziale. Proprio a questo fine, però, sono predestinate le grandezze di riferimento della speculazione gnostica, in virtù del loro fondamentale carattere "oggettivo" [...] Sono, dunque, più personificazione che persone; e, nella loro funzione sistematica, assume importanza essenzialmente la loro rispettiva "sfera", [...] ossia la generale e paradigmatica possibilità d'essere da esse rappresentata. Quindi, quanto più profondamente, mediante la loro personalità mitica, penetra nel sistema questo principio correlato, ossia la pura qualità del loro tipo ontologico – in breve, il "che cosa" mediante il "chi" –, tanto più esse diventano modello per la possibile assimilazione da parte dell'uomo e il loro insieme, pertanto, scala di attuabilità pratiche. La qualità, non il sé personale, è trasferibile, ottenibile, ripetibile²⁹.

Jonas nota come la spersonificazione delle ipostasi, ossia la possibilità di tradurre i simboli del mito gnostico in rappresentazioni di qualità intrinseche ai fenomeni del mondo, sia stata determinante nel percorso di avvicinamento della mitologia gnostica alla speculazione del pensiero greco. Da un lato, infatti, non appena la mitologia gnostica raggiunge con il valentinismo la sua forma più lineare, sistematica e teoretica, la sua "oggettività" favorisce una forma di razionalizzazione «capace di sostituire proprio il concetto contenutistico dell'individualità mitica: e così si risolve già provvisoriamente l'apparente contraddizione del motivo per cui proprio la razionalizzazione (che qui ha assunto, per circostanze storiche, la forma della "grecizzazione") poteva tornare utile alla possibilità *mistica*, attraverso la fusione del sistema dinamico mitologico nel concetto»³⁰. Dall'altro lato, la possibilità mistica in cui la gnosi sembra in grado di svilupparsi – grazie appunto alla razionalizzazione (o grecizzazione) dei propri contenuti – condiziona la filosofia di Plotino, o forse è più corretto dire che coincide con essa, nel senso che la filosofia mistica di Plotino è stata la realizzazione di una forma di gnosi differente nella storia del pensiero – questa è la tesi che Jonas, guardando certamente molto oltre le posizioni esplicite di Plotino, sembra sostenere con più decisione. Adesso, dunque, vediamo come possano convergere gnosi e neoplatonismo, anche allo scopo di approfondire le altre due questioni: il rapporto dell'oggettivazione con la temporalità e della temporalità con l'eterno.

Nella metafisica di Plotino ogni cosa appare e resiste in se stessa grazie all'Uno, l'assoluto che emana dalla potenza sovrabbondante della propria natura il *Nous*, il quale contempla nella propria sostanza eidetica la sua origine dall'Uno, mentre emana da sé l'Anima che a sua volta ha il fine di contemplare in se stessa la propria emanazione del *Nous*. Tuttavia l'Anima si trova anche a distogliere lo sguardo dal proprio fondamento, si allontana e genera in questa diversione da esso l'esistenza del mondo. L'ontologia mondana, perciò, emerge dall'impossibilità, per l'Anima, di mantenersi nella condizione originaria in cui viene emanata: il mondo si determina nel cedimento interno del Principio da cui proviene.

²⁹ Ivi, parte seconda, pp. 780-781.

³⁰ Ivi, parte seconda, p. 781.

«Proprio come in Origene, il “movimento” è l’inizio di un deterioramento e l’allontanamento dall’unità ne segna l’avvio. In entrambi i casi, la forza movente è l’*ostinatezza*. Vediamo che, in questo punto critico – quando la questione verte sul motivo per cui deve esistere questo mondo inferiore completamente al di fuori dell’Intellegibile –, Plotino non può fare a meno di usare lo stesso linguaggio di apostasia e caduta che egli criticava così duramente agli gnostici. Nel farvi ricorso, egli disobbedisce alle sue stesse intenzioni sistematiche e a tutte le categorie di derivazione legittimate dal sistema. Il principio lineare e inequivoco del potere della pienezza e la sua necessaria azione verso l’esterno con cui di solito il sistema, livello dopo livello, spiega l’uscita dei molti dall’Uno, non è più sufficiente quando si giunge all’Anima e all’evoluzione discendente che essa promuove»³¹.

L’ipostasi dell’Anima coincide con l’origine del tempo. «Per quanto riguarda, in particolare, l’origine del tempo», scrive Jonas, «notiamo l’espressione decisiva e già linguisticamente considerevole per cui l’Anima, nel suo volontario allontanamento dal puro essere, “anzitutto si è temporalizzata”: non conosco alcuna testimonianza precedente del verbo transitivo *chronoo*; è unico in Plotino stesso e probabilmente coniato da lui per esprimere un pensiero nuovo»³². Un pensiero sicuramente nuovo, rivoluzionario, che ha segnato una svolta dando inizio a una filosofia del tempo che passa per Agostino, Kant, Bergson e Heidegger.

Il «puro essere» da cui l’Anima si allontana è il *Nous*. In quanto puro essere il *Nous* è eterno, è ciò che permane sempre identico nella propria compiutezza, che non perde nulla di ciò che possiede “ora” e non possiederà nulla che non abbia già. «“*Infatti, che cosa gli può accadere dopo, che già non sia ora [...], che necessariamente non possieda ora? Non si potrà dire di esso ‘era’; che cosa, infatti, potrebbe essere passato in esso? Né si può dire ‘sarà’ [...]. Così, per esso, resta soltanto l’essere nella presenza del suo che-cosa. Quello, dunque, che ‘non era, né sarà, ma è soltanto’, che possiede l’essere come quiete, in quanto né si modifica in un ‘sarà’ né si è modificato [dall’“era” al suo “è”]: questa è l’‘eternità’ (ὁ αἰών). Così emerge, dunque, che l’eternità cercata è la vita, insieme intera e piena e totalmente inestesa, che inerisce all’essente [ossia, all’intellegibile] ed è nell’essere”»³³.*

Proprio perché si è temporalizzata allontanandosi dal puro essere del *Nous*, l’Anima non emana un mondo in forma compiuta e perfetta ma in forma mutevole, contingente, in divenire, sempre tesa al conseguimento di uno stato successivo. Per Plotino, quindi, il mondo non è innanzitutto uno spazio materiale modellato e animato da un principio demiurgico che ha il fine di conferirgli un maggior grado di perfezione e cioè di identità con l’eterno, come nel *Timeo* di Platone; ma è l’esplicazione di un atto universale/cosmico che rinuncia a una condizione di eternità; proprio per questo la realtà mundana è sempre incompleta, imperfetta, differente.

Anche nella temporalità del mondo presentata e definita da Plotino resta però un elemento di identità con l’eterno: è l’essere-presente, l’ora in cui l’Essere si dà. Un presente determinato dalla differenza, poiché diventerà ciò che non è ancora e mutando sarà ciò che non è più; un presente che diviene sempre altro nell’impossibilità d’essere soltanto ciò che è già; ma anche un presente che si ripete continuamente, perché mentre muta in ciò che è stato il suo stesso avvenire si fa presente, genera un nuovo, differente essere-presente. Rinnovandosi continuamente il presente mostra per l’appunto un certo grado di stabilità e affidabilità, che sono qualità dell’essere eterno. Allora, nella misura in cui il tempo del mondo si fa presente, «esso è simile all’eternità e risulta una sua immagine. Il presente è il carattere che collega entrambi, il futuro ciò attraverso cui il tempo può

³¹ Ivi, parte seconda, p. 1029.

³² *Ibidem*.

³³ Ivi, parte seconda, pp. 988-999; citazione interna da Plotino, *Enneadi* III, 7. I corsivi e le parentesi quadre nel testo sono di Jonas.

mantenere saldo questo legame, il passato la prova della sua impotenza a trattenere il presente così acquisito. Perciò troveremo che, per Plotino, il futuro è la dimensione propriamente temporale nel tempo, la modalità della sua temporalizzazione, ma, di conseguenza, non certo il suo carattere essenziale come modalità ontologica: quest'ultimo è ciò in cui consiste la sua somiglianza con l'eternità, ossia il presente, non ciò attraverso cui esso viene a capo della somiglianza e la mantiene, ossia il futuro. L'aspetto dell'eternità del tempo è, quindi, anche l'aspetto temporale dell'eternità. *Il senso temporale dell'eternità è, dunque, l'ora in quanto tale*, ossia la dimensione dell'ora, cui il tempo "partecipa" nei molti ora della sua successione»³⁴.

Il senso del sistema ipostatico ideato da Plotino è spiegare come sia possibile la ricongiunzione dell'io al suo Principio. E la soluzione (in base alla logica del sistema che si è appena delineato) dovrebbe essere la seguente: contemplare l'ipostasi dell'Anima al fine di acquisire nella comprensione di essa la possibilità di contemplare il *Nous* (l'Anima infatti è essenzialmente ciò che contempla il *Nous*); nella luce della propria comprensione del *Nous* essere in grado di contemplare anche l'Uno (l'essenza ipostatica del *Nous* consiste appunto nella contemplazione dell'Uno) e lasciar avvenire così la propria identificazione con esso. Tuttavia, affinché sia effettivamente possibile contemplare le ipostasi, è necessario anche assumere una determinata distanza dal mondo, cioè una dinamica gnostica di demondizzazione. Dato infatti che le ipostasi equivalgono a gradi diversi di compiutezza, perfezione ed eternità dell'essere; dato che contemplare un oggetto comprendendone le qualità essenziali significa partecipare dell'essenza dell'oggetto contemplato; dato che il fine della contemplazione delle ipostasi, detto in estrema sintesi, è la condivisione da parte del soggetto e dell'oggetto di una stessa essenza e cioè la loro unificazione; allora, anche in questo contesto plotiniano, il distanziamento del sé dalla realtà mondana risulta essere il primo passo da fare per poter instaurare un rapporto con qualcosa di non temporale, appropriarsene e plasmare così la propria natura. In linea di principio, se la persona sospendesse la propria relazione con tutto ciò che è contingente, plurale, mutevole e in divenire, o appunto con l'imperfezione del mondo, sarebbe cosciente soltanto dei suoi stessi atti di coscienza, che sono apparentemente – se non fossero condizionati dalla durata temporale del corpo – sempre uguali, immutabili; essa diverrebbe cosciente soltanto dell'immutabile identità del proprio presente, cioè della propria somiglianza all'essere eterno. Possiamo supporre che sia questo l'inizio della contemplazione illustrata dal sistema delle ipostasi: sospendere la propria intenzionalità verso oggetti sempre diversi in se stessi e rispetto agli altri oggetti, e volgerla verso un oggetto che non muta mai e che appare alla coscienza sempre così com'è. Tale "oggetto" può essere soltanto l'essere-presente dell'intenzionalità cosciente, del quale la coscienza non può che appropriarsi perché vi riconosce la propria esclusiva attualità; in questo modo, essa acquisirebbe una condizione di perenne identità con se stessa, ossia una compiutezza, una forma di stabilità. Dall'essere tensione verso l'altro e mutamento in altro, l'azione giunge, finisce e si completa in se stessa, divenendo apparentemente statica. Il fine autentico della contemplazione plotiniana è dunque l'immersione della corporeità nel proprio stato di quiete totale.

La critica di Jonas all'ideale quietivo della filosofia plotiniana è condivisibile. L'io non può non partecipare della contingenza e mutevolezza del mondo, non può cioè non essere condizionato dalla finitezza temporale degli enti ed essere soltanto un singolare, omogeneo, statico se stesso, un presente che non muta. «Anche se si ammettesse la chimerica separazione dalla realtà esterna e rimanesse soltanto un essere persistente identico, come polo oggettivo del rapporto, anche se, dunque, venisse soppresso il mutamento oggettivo come motore della contingenza interna, anche allora perdurerebbe, comunque, la temporalità del soggetto così isolato e mantenuto nell'identico. Infatti, anche abbandonato a se stesso, la sua temporalità immanente, la struttura inalienabile del

³⁴ Ivi, parte seconda, pp. 989-990.

suo essere, si procura ogni volta gli elementi reali della sua continua fondazione mediante la riflessione su di sé»³⁵. Detto diversamente, ammesso *ex hypothesi* che in assenza della realtà esterna l'io possa soltanto contemplare l'atto sempre identico della sua stessa contemplazione, tuttavia deve anche ripetere continuamente i suoi atti contemplativi e volgere sempre la sua volontà alla ripetizione di un altro atto, per confermarlo. Ciò non vuol dire semplicemente che l'io ripete e rinnova il proprio atto perché desidera farlo. Significa invece che per raggiungere il proprio fine l'io deve ripetere continuamente il suo atto contemplativo perché tale atto muta inevitabilmente in se stesso. E anche la sua volontà, essendo sempre rivolta a un *altro* atto contemplativo, muta continuamente. Ogni atto compiuto infatti «accoglie, nella forma dell'esperienza già trascorsa, il passato come elemento della situazione: anche solo il suo decorso presente – una prova perdurante dell'oggetto – modifica la situazione rendendo la decisione, come volontà di prosecuzione e affermazione del precedente volere, sempre di nuovo diversa»³⁶.

L'io non può che ripetere e rinnovare il suo stato riflessivo perché la temporalità dell'ente (che è la condizione d'esistenza dell'"io") prosegue in se stessa, «genera da sé la materia della sua contingenza, diventando, essa stessa, situazione. Nessun isolamento di qualunque natura dal mutamento della realtà mondana, nessun vincolo a un contenuto oggettivo identicamente persistente potrebbero perciò garantire al soggetto la liberazione dalla contingenza, se deve, comunque, restare un io desto e completo. Di certo, non lo sarà nel progetto di Plotino»³⁷.

Per Plotino, infatti, al fine di riconoscersi come qualcosa di definitivamente compiuto e perfetto, l'io deve persino non volere appropriarsi di continuo della sua intenzionalità (o del suo atto contemplativo) sempre presente, perché il fatto che abbia questo desiderio implica che la sua condizione esistenziale muta e non raggiunge mai alcuna completezza e quiete. La contemplazione dell'Anima – la fase appunto in cui il sé si rispecchia nella (voluta) ripetizione del suo atto contemplativo – dev'essere un obiettivo di passaggio al successivo: la contemplazione eidetica esemplificata dall'attività del *Nous*. Il *Nous* è qualcosa di eterno, la sua contemplazione degli *eide* intelligibili immanenti alla sua sostanza non muta e non scorre nel tempo. Il *Nous* è un unico atto che contempla il suo stesso unico, unitario e in sé plurale dispiegamento. «*Dynamis* ed *energheia*, quasi coincidono per la sfera intellegibile; ciò che però vive in questo modo, è propriamente l'"essente": questo, come tale, è il "sostrato" dell'eternità»³⁸.

Ma se il fine successivo dell'io è contemplare l'ipostasi del *Nous* per partecipare della sua essenza e lasciarsi compenetrare dall'eterno, allora l'io deve ridurre se stesso a una condizione di «mero vedere, in cui la volontà rinuncia a se stessa. Espresso diversamente: la temporalità viene sospesa non solo a partire dall'atemporalità dell'oggetto, ma liquidando, nell'anima, il suo organo esistentivo. La demondizzazione si mostra, così, come detemporalizzazione»³⁹.

Neppure questo tentativo estremo, comunque, garantisce all'io l'acquisizione di uno statuto definitivo. Infatti, in base al sistema plotiniano delle ipostasi, resta un passaggio ulteriore e conclusivo da compiere: «L'estinzione anche del *Nous* molteplice e cosciente, nell'assoluta unificazione in cui persino il vedere svanisce»⁴⁰.

Di una forma d'esistenza che non ripeta i suoi atti mentre è cosciente del loro mutamento; che non senta il bisogno di preservare se stessa nel divenire dell'essente; che non sia temporale e non sia neppure (ammesso che sia possibile) un unico atto sempre perfettamente dispiegato in se stesso, in realtà, non possiamo neppure predicare

³⁵ Ivi, parte seconda, p. 977.

³⁶ Ivi, parte seconda, p. 978.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, parte seconda, p. 999.

³⁹ Ivi, parte seconda, p. 979.

⁴⁰ *Ibidem*.

l'esistenza. Ma il nodo della questione messo in luce da Jonas è un altro, ed è l'intreccio tra la demondizzazione, la detemporalizzazione, l'oggettivazione della propria condizione esperienziale ed esistenziale e la valenza ontologica delle ipostasi. Jonas riconosce nella filosofia mistica di Plotino la rappresentazione più acuta e teoretica di un sistema ipostatico il cui obiettivo originario è rendere effettivo l'annullamento della temporalità esistenziale. E questo sarebbe anche il fine a cui tesero, attraverso un'elaborazione concettuale e linguistica differente, i sistemi mitologici dell'antica gnosi⁴¹.

Resta aperta la questione se lo spirito dell'antica gnosi prenda forma anche nella filosofia mistica di Plotino, o se il pensiero plotiniano rispecchi alcune tematiche che riguardano la gnosi ma tuttavia non nasca dall'esperienza esistenziale radicale che contraddistingue lo gnosticismo né, conoscendola, se ne sia appropriato in misura essenziale.

In ogni caso, seguendo punto per punto l'argomentazione jonasiana, sembra che la gnosi possa essere criticata per le stesse ragioni che giustificano la critica mossa a Plotino: anch'essa rappresenta una soluzione ontologico-esistenziale per provare a neutralizzare nella sostanza umana la possibilità di mutare in una condizione ulteriore a venire, cioè la finitezza del divenire; e per conseguire invece una forma completa e definitiva. Per essere più precisi: la detemporalizzazione dello gnostico equivale al tentativo di anticipare la conclusione dello stato di finitezza in quel segmento d'esistenza mondana e temporale che gli appartiene; il che non vuol dire lasciarsi morire bensì, continuando a vivere, esaurire gli effetti della finitudine sulla propria vita assumendo una forma d'esistenza che possa impedire la naturale resa al Tempo. È così che lo gnostico pensa di restaurare il Pleroma di Dio e salvarsi: portando a compimento, intanto, quella forma di Dio avviluppata nel mondo che egli stesso è.

Sulla dinamica della detemporalizzazione, in linea con la sua stessa interpretazione della lettura paolina della gnosi in I *Cor.* 13, 8-13⁴², Jonas osserva: «Il fatto che la gnosi, nella sua attuazione, dimentichi il suo reale legame con il mondo, la sua propria condizionatezza e limitatezza mondana e si ponga, nel suo contenuto fenomenico ultimo, come incondizionata, rende inconsistente il richiamo a questo contenuto vissuto isolato: quest'ultimo consente certo, da un punto di vista soggettivo, l'autovalutazione convincente di quell'esperienza, ma in verità impedisce proprio l'accesso all'*eschaton* assoluto, poiché spaccia già una possibilità terrena per questo, facendo irrigidire in essa, come presenzialità realizzata, la contingenza, per così dire consolidandola e mostrandola come conclusa. Con questo, l'infinita inquietudine dell'immanenza verso la trascendenza viene sviata nel tempo e, in un fine qui raggiungibile, per così dire arrestata e vincolata»⁴³.

⁴¹ Plotino però è un monista ontologico. Nel suo sistema detemporalizzazione/demondizzazione non significa anche rigetto dell'esistenza mondana, affermazione del dualismo tra l'essenza del sé e quella del mondo; viene data sì la precedenza fondativa all'uno sulla molteplicità, all'identità sulla differenza, all'eternità sul tempo, ma i due poli della relazione si rivelano e comprendono nella loro continuità e sintonia ontologica, non in un contrasto reciproco e sostanziale.

⁴² «La carità non avrà mai fine. Le profezie scompariranno; il dono delle lingue cesserà e la scienza svanirà. La nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia. Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma, divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato. Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto. Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità». *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., *Prima Lettera ai Corinzi*, 13, 8-18, p. 2473.

⁴³ H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., parte seconda, p. 659. A proposito del modo in cui l'uomo deve vivere il proprio *eschaton* secondo il cristianesimo e secondo lo gnosticismo, l'analisi jonasiana continua così: «Se la nostra interpretazione coglie in una certa misura il senso *critico* implicito in I *Cor.* 13, 8-13, allora troveremmo qui, in una fase appena iniziale di sviluppo, la critica più radicale all'ideale gnostico di compimento [...] La concezione cristiana, qui annunciata per la prima volta nel confronto con quella propriamente gnostica, si può così esprimere teologicamente: come Gesù Cristo è divenuto

Questa osservazione jonasiana coglie sicuramente un aspetto essenziale e problematico dell'autocomprensione gnostica del sé; tuttavia, consegue da una distinzione a mio avviso troppo netta che Jonas segna tra il peso che nello gnosticismo possiede il "che cosa" da conoscere e da assumere come fine dell'azione e quindi anche il "vedere" quale esperienza percettiva in cui il "che cosa" è rilevato e appreso; e il peso che nel cristianesimo ha invece il "come" secondo cui avviene la vita umana e su cui bisogna fondare le proprie azioni e quindi anche l'"ascoltare" inteso come esperienza percettiva d'accoglimento del "come", la regola appunto secondo cui vivere. In sintesi: tra il peso della *gnosis* nel primo caso e il peso della *pistis* nel secondo. «Gli autentici opposti», afferma Jonas, «si chiamano *pistis* e *gnosis* e non sono opposti per grado, ma lo sono in termini esistenziali, designando due possibilità fundamentalmente diverse di realizzazione della tendenza demonizzante»⁴⁴; e più avanti: «Il "vedere", o più in generale l'aver-presente (designato come visione, ricezione, pienezza, contatto, unificazione), cui è diretto il progetto esistenziale della gnosi, è un fenomeno di realizzazione: obiettivo posto alla fine di un'intenzione lì diretta, stato conclusivo, riposante e realizzato nell'ora (nel *nunc stans*), capace di sospendere il tempo all'interno della sua estensione in atto; l'"ascoltare", invece, che apre un dover-essere piuttosto che un "avere", non è collocato conclusivamente al termine, ma all'inizio, come avvio di un movimento esistenziale che si può determinare a partire da quell'evento: si tratta di realizzare ubbidienti, in un "come" esistenziale, ciò che viene udito nella chiamata, ma non aspirarvi come a un "che cosa", in modo da venire rimandati all'interno del movimento attuante della temporalità, a partire, tuttavia, dall'ascolto di un qualcosa di atemporale»⁴⁵.

Nello gnosticismo il rapporto che intercorre tra *pistis* e *gnosis* è certamente diverso da quello riconosciuto dal cristianesimo. Lo gnostico infatti ha fede nel proprio potenziale conoscitivo perché pensa che la conoscenza è ciò che salva dai limiti dell'esistenza mondana e che giustifica, quindi, anche la necessità della fede; il cristiano invece, escludendo che possa trovare una via di salvezza con e nelle sue costitutive possibilità, si affida a un'alterità personale che possa salvarlo, e quanto più intensa è la sua fede nell'opera del Padre e la rinuncia alla propria potenza, tanto più sente che la sua fede è giustificata – la fede si giustifica da sé. La vita del primo, quindi, è dominata dalla necessità della conoscenza, quella del secondo dalla necessità della fede.

Tuttavia mentre nel cristianesimo le azioni non hanno un valore salvifico se la persona non si è già rimessa a Dio, e l'impegno a conoscere se stessi è in un certo senso secondario perché, per quanto chiara e sofferta possa essere la conoscenza della propria insufficienza, essa di per sé non spinge ad aver fede nella parola di Gesù Cristo se al suo vangelo non abbia già assentito il cuore⁴⁶ – l'assenso istintivo, prerazionale con cui ci affidiamo a chi

pienamente uomo, sperimentando l'esistenza temporale e terrena nella sua forma ontologica propria, senza mantenere ad esempio modalità d'essere divine per lui disponibili e capaci di superare quella finitezza e vivendo il legame con il Padre e la patria celeste in un "come" esistenziale connotato escatologicamente e non anticipato in un "che cosa", così anche il cristiano deve vivere di volta in volta la possibilità della provvisorietà umana generata da lui, nei modi della fede, della speranza e della carità, rinunciando proprio a ipostatizzare già qui l'*eschaton*, dunque, a saltare la sua umanità. Questo, accanto all'idea dell'espiazione e della riconciliazione, è il senso del fatto che Dio sia realmente divenuto uomo in un'esistenza temporale, definendo con ciò quel tipo di modalità d'essere determinata da un rapporto ultraterreno e, *tuttavia*, temporale. Solo così poteva diventare anche oggetto di una possibile "imitazione"» (Ivi, pp. 659-660).

⁴⁴ Ivi, parte seconda, p. 658.

⁴⁵ Ivi, parte seconda, p. 751.

⁴⁶ È un'affermazione con cui riprendo la tesi di Mazzarella in *Filosofia e rivelazione*, dove l'autore esclude la possibilità che la ragione e il pensiero filosofico possano giustificare un'adesione al contenuto della rivelazione cristiana: «Che quella familiarità in cui noi per un tratto siamo gettati nell'estraneità – il perché di un nostro essere al mondo come divisi da ciò cui pure da sempre apparteniamo – possa esserci spiegata, questo non lo può fare nessuna ragione, neanche quella di un vedere il mondo nell'amicizia che vi ci si misura – ma solo qualcuno che ci si presenti e ci spieghi. Questa quarta possibilità per la ragione, che

si prende cura delle nostra debolezza –; nello gnosticismo fede e conoscenza si pretendono a vicenda, il loro rapporto è più simmetrico e vincolante. La gnosi, infatti, è sì, il mezzo con cui si può estinguere in se stessi il condizionamento dell'esistenza mondana, rifuggire da ciò che è temporale, salvarsi da quel che avviene; ma resta una *techne* che dev'essere sempre esercitata e mostrata nel suo valore effettivo, ovvero saggia e vagliata all'interno di un contrasto che l'esistenza mondana, finché permane, rende inevitabile. Il compianto accorato e severo di Pistis Sophia per la propria condizione, la sua inquietudine e la sua supplica assillante affinché il Padre intervenga per salvarla, sarebbero immotivati se ciò che può salvarla (la luce, la gnosi) non fosse anche ciò che le viene sottratto, ciò che viene preso violentemente in ostaggio, contaminato e manipolato; se il cosmo tenebroso in cui precipita – la condizionatezza e limitatezza mondana – non fosse avvertito da lei come una presenza minacciosa e ineludibile per la sua essenza. Proprio per questo, insieme alla gnosi, Sophia necessita della fede verso la luce, verso la fonte della stessa gnosi. Sophia viene chiamata anche Pistis proprio «perché in tutte le avversità rimane fedele alla sua visione della luce»⁴⁷. Bisognerebbe approfondire meglio, allora, in che senso, come scrive Jonas, lo gnostico considera il “come” dell'esistenza nell'autovalutazione soggettiva della sua esperienza ma – poiché egli crede nel proprio «accesso all'*eschaton* assoluto»⁴⁸ e «spaccia già una possibilità terrena per questo» – di fatto dimentica «il suo reale legame con il mondo, la sua propria condizionatezza e limitatezza mondana», e mira a raggiungere uno stato «riposante e realizzato nell'ora (nel *nunc stans*), capace di sospendere il tempo all'interno della sua estensione in atto». Questa è una considerazione che possiamo più sopporre che dimostrare. Se è vero infatti che lo gnostico, pensandosi identico a un Dio amondano, dimentica l'inoltrpassabilità (per l'umano e per l'ente in generale) del mondo, è anche vero che comprende tutte le sue azioni come azioni dirette contro la limitatezza dell'esistenza mondana, che evidentemente resta per lui un ostacolo determinante e inamovibile. Di fatto è sempre l'esistenza mondana, è sempre il carattere minaccioso dell'esserci che condiziona la fuga dello gnostico dall'essente, lo porta a rinnegare la finitezza e gli assegna il compito estremo di mutare dalle fondamenta la propria condizione. Per cui, volendo controbilanciare o integrare la tesi di Jonas, mi sembra importante sottolineare che non vi è nulla di più sentito, sofferto ed esplorato dallo gnostico che il “come” della sua esistenza.

Il mio obiettivo, comunque, non è provare che Jonas si sbaglia, ma è spiegare la tesi dell'acosmismo gnostico e il dualismo che esso comporta in modo diverso da come Jonas l'ha esposta e dimostrata. Perché Jonas sembra non dare abbastanza rilievo al fatto che il mondo, come ontologia dal valore opposto a quella di Dio, mentre vela e allontana Dio nella vita dello gnostico allo stesso tempo permane l'unica via che egli percorra per raggiungerlo, l'unico possibile legame con Dio. Il mondo, o meglio, tutto ciò che significa l'essere-gettati nel mondo, è allora una realtà che difficilmente potrà apparire allo gnostico definitivamente superata o indifferente, quand'anche egli pensasse di poter raggiungere uno stato di salvifica completezza e autosufficienza nel presente. Anche per questo tra le diverse cosmogonie gnostiche quella valentiniana, sotto il profilo ontologico-

Qualcuno in effetti le chiedi di inchinarsi, non è manifestamente in suo potere, e anche questo invano, quanto al bisogno di un significato per la sua presenza della trascendenza a lei del mondo, se essa già non sappia inchinarsi. Ecco perché non ci sarà nessuna filosofia della rivelazione che la capirà, se non l'avrà già capita, se non vi avrà già aderito il cuore» (E. Mazarella, *Filosofia e rivelazione*, in “Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche”, Volume CVII, anno 1996, Francesco Giannini & Figli 1997, p. 385).

⁴⁷ S.A. Hoeller, *Il libro della luce. Miti, storia e attualità dello gnosticismo* (*Gnosticism. New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing*, Quest Book, Wheaton [IL], 2002), a cura di S. Carnazzi e D. Bellon, trad. di P. Vertuani, Coniglio Editore, Roma 2008, p. 16.

⁴⁸ Questa e le successive citazioni sono tratte dalle citazioni precedenti riferite a H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., parte seconda, p. 659 e p. 751.

ermeneutico, è la più coerente, fine e penetrante. Riconoscendo un solo Principio all'origine dell'essente e spiegando come dalla stessa struttura del Principio emerga qualcosa di natura opposta, cioè come la tenebra mondana sia un ribaltarsi della Luce in se stessa, l'esito della degradazione della Luce, una parte aliena ma che proviene sempre dalla Luce eterna e dev'essere perciò purificata completamente, il valentinismo rende visibile la necessità degli opposti l'uno per l'altro; il fatto che i contrari, Luce e Tenebra, non siano due opposte positività ma un'unica positività contrastata in se stessa, un'unica ontologia.

Poiché Jonas insiste sui concetti di oggettivazione, reificazione, contemplazione e appropriazione del "che cosa" per caratterizzare la dinamica della comprensione gnostica dell'esistenza, la sua analisi sembra trascurare o considerare solo in parte che cosa significhi per lo gnostico l'essere e il comprendersi costantemente influenzato e determinato dall'esistenza mondana. Lo stesso si può dire della lettura jonasiana di *Essere e tempo* come opera esistenzialista e nichilista. Lettura della quale, alla luce dei risultati cui siamo sinora pervenuti, potremo cogliere sia la finezza esegetica sia i limiti teoretici.

3.5 *Gnosi ed esistenza: su alcuni limiti della lettura di Jonas*

Al suo giudizio sull'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, ed esclusivamente sui contenuti esposti esaurientemente nell'opera del '27, non sui temi «del tardo Heidegger, che certo non è esistenzialista»⁴⁹, Jonas arriva dal suo approfondimento di un estratto valentiniano che riassume bene i contenuti programmatici della gnosi. È il frammento 78, 2 degli *Excerpta ex Tehodoto*: «Quel che ci rende liberi è conoscere chi eravamo, che cosa siamo diventati; dove eravamo, dentro cosa siamo stati gettati; verso dove corriamo, ciò da cui veniamo liberati; cos'è la nascita e cosa la rinascita». Jonas nota come le affermazioni si raccolgano in coppie che contrappongono la condizione passata a quella presente o la condizione presente a quella futura, dando l'idea di un percorso escatologico dal passato al futuro, di un accadimento continuo e irreversibile che ci riguarda, riguarda la nostra intera esistenza. La conoscenza da acquisire è relativa a tale percorso esistenziale in cui essa stessa costituisce un evento critico: quello che rende liberi, che riscatta da ciò in cui si è stati gettati. Esser-gettati, un concetto che conosciamo bene dalle analisi heideggeriane, per le quali *Verfallen* e *Geworfenheit* sono determinazioni fondamentali dell'esistenza. Secondo Jonas «il termine è originariamente gnostico. Nella letteratura mandea è consolidato: la vita è gettata nel mondo, la luce nella tenebra, l'anima nel corpo. Esso esprime la violenza che ho subito, che, senza interrogarmi, mi ha fatto essere dove sono e cosa sono, la passività del mio trovarmi in un mondo che non ho realizzato e la cui legge non è la mia. Ma, inoltre, l'immagine del getto conferisce alla totalità dell'esistenza così iniziata una specifica qualità dinamica. Nella nostra formula, questa è accolta nell'immagine del "correre" verso uno scopo o una meta. Gettata nel mondo e trasportata nel getto, la vita si slancia nel futuro»⁵⁰.

Alla luce della sua attenta analisi della formula valentiniana Jonas può osservare come tra le sue determinazioni temporali «non vi è spazio per un presente sul cui contenuto il sapere potrebbe soffermarsi e, nella cui visione, arrestare lo slancio in avanti. Vi sono passato e futuro, da dove veniamo e verso dove corriamo, e il presente è solo l'istante della conoscenza stessa, la peripezia dall'uno all'altro nella suprema crisi dell'ora escatologico. Una differenza decisiva, tuttavia, rispetto ai paralleli moderni è questa: sebbene gettati nella temporalità, secondo la formula gnostica abbiamo avuto la nostra

⁴⁹ Ivi, parte seconda, p. 1107.

⁵⁰ Ivi, parte seconda, p. 1104.

origine nell'eternità e lì abbiamo, pertanto, anche il nostro fine. Ciò pone il nichilismo intramondano in un orizzonte metafisico che manca al corrispettivo moderno»⁵¹.

Il nichilismo intramondano dell'antica gnosi comprende il mondo come qualcosa che non ha alcuna validità in stesso, e lo pone in rapporto a un'entità non mondana che della nullità del mondo e di ogni ente mondano determina il senso e la direzione. È per questo che il nichilismo gnostico, a differenza di quello moderno, ha un orizzonte metafisico: perché l'uomo, nel commisurare le sue azioni a un fondamento esistenziale che considera nullo, dovrà tener conto dell'impronta della realtà amondana, atemporale, eterna su di esso; dovrà orientarsi seguendo questo segno.

Il corrispettivo moderno del nichilismo gnostico comprende l'esistenza mondana come una nullità che si spiega invece in rapporto a se stessa, non a qualcos'altro di natura opposta. La nullità sono gli enti che mutano, si differenziano, possiedono un limite inoltrepassabile, finiscono perché fatti di sostanza temporale e dell'essere temporale fa parte il non essere; il non-essere è una modalità dell'essere temporale. La nullità degli enti, quindi, è la manifestazione dell'essenza temporale del loro stesso fondamento: del fondamento in quanto, essenzialmente, non essere più e non essere ancora dell'essere presente degli enti. Che il nichilismo moderno non abbia un orizzonte metafisico significa appunto che la nullità dei fenomeni mondani è ciò che è in virtù della sua stessa ontologia. Dopo aver esaminato quale comprensione esistenziale sia in questione nell'estratto valentiniano, Jonas si sofferma sull'analitica esistenziale di *Essere e tempo* in cui ritrova la stessa identica comprensione. Prima di passare alla lettura jonasiana di Heidegger serve fare un'altra osservazione preliminare. Per gli gnostici, com'è chiaro dall'estratto valentiniano, il presente è un passaggio dal passato e al futuro, che coincidono nella stessa dimensione, quella da cui un sé proviene e a cui fa ritorno; è una corsa per tornare al proprio luogo d'origine, per rientrare in una condizione di autenticità: l'essere eterno e necessario, l'essere divino. L'unico senso e l'unica legittimità dell'esistenza presente sta nel suo essere un rimando alla realtà eterna ponendosi come ostacolo da superare per poterla raggiungere, come intermezzo sovversivo che obbliga a lasciare e poi a ritornare a ciò che sempre era e sempre sarà. La gnosi è la conoscenza, per l'appunto, del senso autentico del presente. Per questo lo gnostico respinge e rifiuta l'esserci degli enti, il loro continuo e complessivo essere presente, ossia il mondo manifesto: perché sa che l'ontologia del mondo si dispiega opponendosi all'ontologia del divino e dell'eterno, e che pertanto distaccarsi dalla prima è il modo per tendere e giungere alla seconda.

La comprensione ontologico-esistenziale testimoniata dai miti gnostici concorda effettivamente con quella analizzata in *Sein und Zeit*, dove Heidegger parla della opposta condizione di autenticità e inautenticità in cui può vivere l'essere umano, mostrando come l'assunzione dell'una o dell'altra condizione dipenda dal fatto che egli comprenda o al contrario che non comprenda la sua struttura ontologico-esistenziale, quindi il limite, la finitezza, la direzione e il senso temporale che essa possiede. Delle diverse questioni in cui l'ermeneutica heideggeriana ha una logica e una visione affine a quelle dell'antica gnosi, Jonas ne analizza una in particolare: la delegittimazione del presente, data dal fatto che al presente non è riconosciuta alcuna autonomia semantica e ontologica e viene accordata soltanto una funzione mediatrice, cioè di rinvio, segno, passaggio al tempo passato e al tempo futuro.

Nel contesto di *Essere e tempo* Jonas osserva come la delegittimazione del presente esistenziale sia duplice. Da una parte, essa avviene perché la situazione in cui il sé comprende pienamente se stesso non ha una durata ma è circoscritta all'attimo dell'angoscia e del precorrimento della morte. Cosa comprende il sé, di se stesso, nell'attimo del precorrimento? La disposizione ontologico-temporale intrinseca allo stesso attimo della comprensione: la *Zeitlichkeit* costitutiva del suo proprio esserci, ovvero la struttura secondo cui la *Zeitlichkeit* si dispiega: il *gewesend-gegenwärtigende-*

⁵¹ *Ibidem*.

Zukunft, l'avvenire-essente stato-presentante. Per essere più chiari: il sé comprende il suo presente ontologico-esistenziale come il compiersi mai definitivo, il finire ma non sino alla fine, della possibilità ontologico-esistenziale dell'avvenire che appartiene al suo stesso presente – se tale possibilità fosse del tutto compiuta, non sarebbe possibile alcun avvenimento: ciò che non è ancora avvenuto equivarrebbe a ciò che mai avverrà. Proprio perché la schiusura dell'esistenza presente avviene continuamente, l'umano si trova trascinato e coinvolto nel mondo dall'ontologia intrinseca al suo stesso ente, ossia gettato in mezzo agli enti. Non solo: l'avvenire, avvenendo e mutando continuamente in ciò che già è avvenuto, dischiude il presente come possibilità ontologica di un altro avvenire. Per questo la vita umana, oltre a trovarsi sempre gettata tra gli enti, è anche già sempre tesa al suo pro-getto futuro.

In sintesi, nell'attimo del precorrimiento della propria fine, il sé comprende il proprio presente come risultato del proprio avvenire che è già stato⁵²; come «un prodotto delle due altre estasi temporali, una funzione della loro incessante dinamica reciproca, non una dimensione propria di permanenza»⁵³. Jonas allora fa notare che se l'esserci umano può comprendere come avvenga e cosa significhi la sua essenza soltanto in una situazione priva di durata, confinata in un attimo, è proprio perché il presente esistenziale non possiede una propria dimensione di permanenza.

Dall'altra parte, il presente sembra che venga delegittimato dall'analitica heideggeriana perché, al di là dell'attimo in cui è compreso nell'avvenire-essente stato-presentante, sciolto quindi «da questo nesso di motilità interiore, per sé soltanto, il mero “presente” designa proprio la mancanza di autentica relazione tra futuro e passato nella “deiezione” a chiacchiera, curiosità e al Sì: una rinuncia alla tensione della vera esistenza, una specie di afflosciamento dell'essere»⁵⁴. In altre parole, al di là di un'occasionale situazione rivelativa, non vi è una condizione in cui il presente può mostrarsi in se stesso e a se stesso; il presente perdura invece in uno stato di velamento e il sé ne ignora il senso: ignora il senso autentico della sua esistenza, vive in una condizione di inautenticità. Secondo Heidegger tale condizione di inautenticità è il nostro modo d'essere abituale, che si effettua innanzitutto come chiacchiera, curiosità ed equivocità. «Chiacchiera, curiosità ed equivocità caratterizzano la maniera in cui l'esserci è quotidianamente il suo “ci”»⁵⁵. Soltanto come deiezione – come fuga, allontanamento e distrazione quotidiani dal proprio radicamento nella temporalità dell'essere – l'essere-presente possiede una durata.

Jonas riconosce la situazione metafisica sottesa a «questa volatizzazione del presente come luogo di veri contenuti»⁵⁶. Fa quindi un'osservazione illuminante, non solo perché essa coglie un'ambiguità dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo* ma anche perché si ricollega perfettamente alle precedenti analisi sull'antica gnosi dimostrando così, coerentemente, sulla base dei propri presupposti, in cosa consista il carattere insieme gnostico, esistenzialista e nichilista di *Essere e tempo*. Seguiamo l'osservazione di Jonas nella sua interezza:

⁵² «Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die Zeitlichkeit». M. Heidegger, *Gesamtausgabe I Abteilung: veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 2, Sein und Zeit*, cit., § 65. P. 432. [«L'esser-stato risulta dall'avvenire e precisamente in quanto l'avvenire che è stato (meglio: essente-stato) rilascia da sé la presenza. Questo fenomeno unitario, che così si configura come avvenire essente-stato-presentante, noi lo chiamiamo temporalità». M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 65, 458].

⁵³ H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., parte seconda, p. 1106.

⁵⁴ Ivi, parte seconda, pp. 1105-1106.

⁵⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 38, p. 252.

⁵⁶ H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., parte seconda, p. 1106.

Oltre il presente esistenziale dell'attimo, vi è, tuttavia, anche il presente delle cose. Non ancora la loro presenza, la mia compresenza con esse, anche a me un presente di altro genere? Ma impariamo da Heidegger che le cose sono primariamente "a portata di mano", ossia utilizzabili o procurabili, dunque, sono riferite al progetto dell'esistenza e alla sua cura e pertanto incluse nella dinamica di passato e futuro. Tuttavia, possono essere neutralizzate a meramente "presenti", a oggetti indifferenti, e il modo della semplice presenza è il corrispettivo oggettivo di ciò che, sul lato esistenziale, è la deiezione, il falso presente. Ciò che è soltanto meramente presente, l'essere là delle mere cose naturali, è tale per il mero guardare, al di fuori della rilevanza della situazione esistenziale e della relazione di cura. È un essere spogliato e alienato a mero oggetto. Questo è il senso dell'essere che qui resta alla natura nel riferimento alla teoria – un senso ontologico difettivo – e il riferimento in cui essa è così oggettivata è un modo difettivo dell'esistenza, la sua caduta dall'orizzonte futuro della cura nel presente inattivo della curiosità⁵⁷.

Il senso proprio dell'esser-ci – del luogo della manifestatività, della schiusura onnicomprensiva di tutto ciò che accade – è la presenza, la quale risponde all'ordine temporale intrinseco all'essere del mondo. O meglio, la presenza è quella struttura ontologica del mondo con la quale viene a identificarsi il presente ontologico-esistenziale dell'umano⁵⁸, ed è per questo che noi ci troviamo da sempre nella compresenza con gli altri enti mondani e viviamo rapportandoci a loro. Davanti agli enti presenti abbiamo due possibilità: comprenderli come ciò che è utile per le nostre attività, oppure considerare gli enti semplicemente nel loro essere presente. Jonas sostiene che nel primo caso l'essere umano, così come lo descrive *Essere e tempo*, è in qualche misura consapevole del suo fondamento ontologico-temporale, poiché nel rapporto con l'utilizzabile (con gli enti compresi come mezzi) autocomprende se stesso come gettatezza e progetto, gli esistenziali che si dispiegano nell'avvenire-essente stato-presentante. Nel secondo caso, invece, sembra che non avvenga alcuna comprensione ontologico-temporale, perché nel rapportarsi alla semplice presenza (a un ente compreso nella sua presenza) l'uomo in realtà non accorda a essa alcun valore, quindi non dà valore neppure alla propria compresenza con gli enti mondani. L'unico modo, infatti, in cui il sé si interessa alla presenza degli enti è rappresentandoli come oggetti di cui discutere o su cui basare delle teorie.

Il punto centrale della lettura jonasiana sta qui: dall'analitica esistenziale di Heidegger apprendiamo che la presenza dell'ente – presenza che Jonas intende generalmente come la natura – è per noi qualcosa di indifferente, o perché la comprendiamo come risultato di ciò che è già stato e di ciò che sarà, cioè nella sua propria mancanza di autonomia ontologica; o perché non siamo in grado di pensare la sua essenza temporale. Perciò, in ultimo, Jonas può affermare che in *Essere e tempo* non c'è spazio per una valutazione della natura; anzi, l'opera testimonia quel disinteresse per la natura, quel discredito, tipico dell'esistenzialismo. «Questa svalutazione esistenzialistica della natura rispecchia chiaramente il suo svuotamento spirituale attraverso la moderna scienza naturale e ha qualcosa in comune con il disprezzo gnostico per la natura. Mai una filosofia si è occupata

⁵⁷ Ivi, parte seconda, pp. 1106-1107.

⁵⁸ L'analisi più accurata del modo in cui la *Zeitlichkeit* dell'umano sia costituita dalla *Temporalität* dell'essere degli enti viene condotta da Heidegger ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Cfr. in particolare M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia (Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, GA 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997), a cura di A. Fabris, Il melangolo, Genova 1999, §§ 20-22.

così poco della natura come l'esistenzialismo, per il quale essa non conserva alcuna dignità»⁵⁹.

Qual è il presupposto metafisico dietro le analisi di *Essere e tempo*, con il loro disinteresse per la natura? Proprio la necessità di escludere l'orizzonte metafisico, il pensiero che coordina la presenza mutevole, in divenire, finita degli enti mondani – e la nostra esistenza in essa – a un mondo eidetico, a ciò che è (che viene compreso come) eterno. È «l'eternità non il tempo, ad accordare il presente, conferendogli un proprio statuto nel flusso del tempo; ed è la perdita dell'eternità che è responsabile della perdita di un vero presente. Una tale perdita dell'eternità rappresenta la scomparsa del “mondo delle idee e degli ideali” in cui Heidegger vede il vero senso del detto nietzscheano, “Dio è morto”: in altre parole, la vittoria incondizionata del nominalismo sul realismo. Pertanto, la stessa causa che risiede alla base del nichilismo è anche alla base della radicale temporalità dell'immagine heideggeriana dell'esistenza in cui il presente non è altro che il momento di crisi tra passato e futuro. Se i valori non vengono scoperti nella visione dell'essere (come il bello e il bene in Platone), bensì sono posti come progetti della volontà, allora, in effetti, l'esistenza è condannata alla continua apertura al futuro con la morte come fine; e una risolutezza meramente formale a essere, senza un *nomos* per la decisione, diventa una corsa dal nulla al nulla»⁶⁰.

Jonas solleva una questione cruciale. Se nell'ordine temporale dell'essente non è possibile riconoscere alcun vero *nomos* per orientare la propria presenza tra gli enti, non resta che abbandonarsi al proprio divenire nulla. Tuttavia, penso si possa fare più di un appunto alle tesi di Jonas, dato che la sua ricostruzione non solo non sembra essere del tutto lineare, ma non coincide neppure con il percorso segnato da Heidegger, soprattutto se confrontiamo le analisi di *Essere e tempo* con le analisi delle opere successive e proviamo a coglierne l'unità, il senso dell'insieme – l'intenzione dichiarata che muove la filosofia heideggeriana dall'inizio alla fine infatti è sempre la stessa: ritrovare il senso della domanda sull'essere, ovvero dell'identità dell'umano, imparando a comprendere l'essere in quanto essere.

È vero che il presente esistenziale di *Essere e tempo*, composto, sostanziato, dalle estasi temporali dell'avvenire-essente stato, sembra non abbia una sua consistenza ontologica; ma nel “tardo Heidegger”, che secondo Jonas non è esistenzialista, è diverso il modo in cui l'umano comprende il suo costitutivo essere-presente? Jonas in proposito non dice nulla, non spiega perché i risultati di *Essere e tempo* siano diversi da quelli a seguire. Poniamo che la risposta sia no, allora anche le altre opere di Heidegger saranno esistenzialiste e nichiliste. Poniamo che sì, possiamo comprendere diversamente il nostro proprio essere-presente, riconoscerne l'essenzialità, la validità e la legittimità, allora sappiamo che esso possiede già da sempre un *nomos* e a noi spetta il compito di scoprirlo e apprenderlo. I tentativi di distinguere in maniera netta le tappe della filosofia heideggeriana possono essere fecondi, ma non saranno mai del tutto giustificati.

Nella lettura jonasiana non è chiaro, inoltre, per quale motivo la comprensione dell'ente come utilizzabile implica l'autocomprensione del proprio tempo passato e futuro mentre la comprensione dell'ente come semplice presenza – una presenza equivocata però come oggetto delle proprie curiosità o ricerche teoriche, una presenza non colta nel suo significato essenziale – esclude un qualche riferimento alla temporalità. L'oggetto non è compreso comunque nella ritenzione-aspettazione (la struttura della coscienza fenomenica) dell'ente presente del quale è appunto la rappresentazione oggettiva? Mi riferisco qui alla stessa dinamica di ritenzione-aspettazione che in base alle analisi heideggeriane rende possibile la comprensione dell'utilizzabile. E non è forse tale struttura temporale intrinseca alla coscienza, che si dispiega sempre con l'ente aspettato-

⁵⁹ H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., parte seconda, p. 1107.

⁶⁰ Ivi, parte seconda, p. 1108.

ritenuto – appaia esso come oggetto di discussione o come mezzo usato in vista di qualcos'altro – che consente al sé di comprendere la propria *Zeitlichkeit*?

Jonas afferma: «Ciò che è soltanto meramente presente, l'essere là delle mere cose naturali, è tale per il mero guardare, al di fuori della rilevanza della situazione esistenziale e della relazione di cura». Nel mero guardare che avverrebbe *al di fuori* della rilevanza della situazione esistenziale possiamo riconoscere non tanto, genericamente, l'atteggiamento contemplativo che fu essenziale per i greci, ma più che altro quel tentativo di possesso, irrigidimento, immobilizzazione dell'essere presente, cioè di neutralizzazione del “come” dell'esistenza, che secondo Jonas appartenne a Plotino e agli gnostici – quel tentativo che egli chiama “detemporalizzazione”. Per Plotino e per gli gnostici, però, la stabilizzazione dell'essere-presente sarebbe avvenuta nel rapporto con qualcosa di eterno che il soggetto avrebbe cercato di incorporare. In Heidegger invece il mero guardare del soggetto fissa un ente indifferente, una presenza nulla; in questo caso, quindi, la neutralizzazione del come esistenziale corrisponde alla nullificazione del senso della propria presenza.

Sono rilevanti i riferimenti impliciti nella tesi di Jonas sul nichilismo esistenzialista di *Essere e tempo*. Cosa suggeriscono? Che alla sua analisi della temporalità ontologico-esistenziale, e quindi alla sua lettura dell'opera heideggeriana in chiave nichilista ed esistenzialista, Jonas ha applicato le stesse categorie della demondizzazione, della detemporalizzazione e dell'oggettivazione con cui ha delineato i caratteri peculiari dello spirito tardoantico. I caratteri specifici di un'autocomprensione che elabora una metafisica radicale: quella gnostica per cui l'essente si determina e qualifica nella sua contrapposizione a Dio, o quella plotiniana che sostiene che ogni essente sussiste e si definisce nella propria provenienza dall'Uno. Non dovremmo riconoscere allora una forma di metafisica anche in Heidegger? La tesi implicita di Jonas, ma rintracciabile in alcuni passaggi della sua analisi, sembra sia questa. E ciò comporterebbe una contraddizione con le premesse del discorso: lo stesso Jonas, infatti, presenta l'analitica heideggeriana come un pensiero nichilista corrispettivo a quello gnostico ma privo dell'orizzonte metafisico assunto dagli gnostici.

Jonas parla poi di una «risolutezza meramente formale a essere», riferendosi all'attimo in cui il sé diviene consapevole d'essere interamente determinato dal fondamento trascendente e temporale dell'esser-ci – d'essere ontologicamente in debito, per dirla con Heidegger – e lascia che ciò che gli è essenziale, l'Esserci in cui si riconosce, gli detti come orientare o definire la propria risolutezza a essere se stesso, cioè il *nomos* su cui progettare la sua vita per preservarla nel tempo. Tuttavia, un fondamento simile non prescrive nulla che possa motivare davvero l'essere umano a preservare se stesso. Gli impone invece di assumere la gettatezza, la deiezione e lo scadimento tra gli enti, vale a dire una condizione di inautenticità, come inalienabili modalità d'essere di un'essenza destinata a finire; gli impone un'insostenibile, insensata, pesantezza dell'essere, «una corsa dal nulla al nulla». Se Jonas ha ragione, allora dovremo credere che la risolutezza di cui parla *Essere e tempo* sia un cedere, un mero abbandonarsi a quella costante condizione esistenziale che vanifica la possibilità di svelarsi a sé e prendere una risoluzione illuminata sul *nomos* da seguire, lasciando che siano delle circostanze fortuite a suscitare nuovamente l'angoscia, l'attimo esclusivo del ritorno all'autenticità, della comprensione piena. Una conclusione, al dire il vero, inconciliabile con l'interesse di Heidegger verso un pensiero che comprenda l'essere in quanto essere; con la sua insistenza sul valore e sulla necessità di un «pensiero essenziale»⁶¹. Se la comprensione dell'identità umana avviene soltanto nell'attimo della rivelazione dischiuso dall'angoscia, ciò non significa che il passo successivo è dimenticarsene o assumere passivamente lo

⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Segnavia (Wegmarken [1919-1961])*, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008, *Poscritto a “che cos'è metafisica?” e Introduzione a “che cos'è metafisica?”*.

statu quo. Significa impegnarsi a ritrovare nella quotidianità dell'esistenza l'occasione per ciò che si è appreso nell'attimo della rivelazione, perché si tratta di un sapere indispensabile per il proprio esserci. Un sé che nella risolutezza tenga fede alla sua visione più profonda dell'essente, impegnandosi a capovolgere la condizione esistenziale in cui vive in prima istanza e per lo più, possiamo chiamarlo gnostico⁶².

Di passaggio, si può fare un ultimo appunto più generale. Negli studi di Jonas vi è una profonda continuità: egli ha prima inquadrato la gnosi come la ribellione più radicale contro la φύσις, poi si è posto il problema di risanare la φύσις devastata dal dominio tecnico-scientifico, riscoprendo in essa una teleologia su cui basare l'autocomprensione dell'identità umana e a cui conformare le nostre azioni – attraverso «*das Prinzip Verantwortung*», l'elaborazione del “principio responsabilità”. Una delle riflessioni e delle critiche più radicali mosse al dominio tecnico-scientifico è proprio quella di Heidegger, del quale Jonas è stato allievo. È curioso, allora, che Jonas abbia trovato in Heidegger tanto un'ermeneutica dell'esserci caratterizzata da un nichilismo esistenzialista, quanto un insegnamento essenziale sui limiti della tecnica moderna che nasce e viene alimentata, secondo lo stesso Jonas, da un'anima ancora nichilista. Ciò vorrebbe dire che in Heidegger si trova sia un accoglimento radicale sia un rifiuto radicale di un'identica forma di gnosi.

Vista l'ambiguità, o la parzialità, della lettura jonasiana di *Essere e tempo*, credo sia opportuno tornare al punto di partenza e rilevare da quella posizione cosa possa essere sfuggito a Jonas o che cosa egli ha forse giudicato irrilevante. Il punto da cui parte Jonas, come afferma egli stesso, è il frammento 78, 2 degli *Excerpta ex Tehodoto*. Cosa abbiamo appreso dall'estratto valentiniano? Che l'uomo comprende davvero la sua natura nel momento in cui è cosciente d'essere non di passaggio ma proprio *il passaggio* necessario alla propria dimora; se riconosce la sua gettatezza nella materia del mondo, l'esser preso e trascinato dalla finitezza, il suo essere-presente per quello che è: apertura al fondamento eterno, alla forma pleromatica e spirituale di Dio. La gnosi è quindi un'esperienza della finitudine esistenziale che avviene scoprendone e mostrandone, in sé e da sé, il polo contrario: l'eterno, il necessario, il divino. E proprio per questo è un'esperienza dal carattere opposto a quello cristiano – un'opposizione che non penso sia da ricondurre in ultimo, ma solo secondariamente, a quella tra fede e conoscenza, se è vero che anche lo gnostico possiede, a modo suo, una fede. È un'esperienza opposta all'esperienza cristiana

⁶² Nel quadro di una concezione della gnosi affine a quella di Jonas, Eugenio Mazzarella mostra a sua volta il presupposto gnostico/nichilistico dell'analitica esistenziale di Heidegger: l'idea che l'uomo possa trovarsi effettivamente a comprendere se stesso come esserci, a mostrarsi a sé in tutto ciò che egli è, a vivere autenticamente, soltanto nella dimensione emotiva dell'angoscia, in cui «è già deciso che la struttura unitaria dell'essere dell'Esserci come Cura resti consegnata all'*angere* [all'angustia] di un'illuminazione ontologica, di un'apertura di mondo che ha il tono gnostico di un leopardiano “a me la vita è male”. Dove l'Esserci nella vita è gettato, per il solo fatto di venirvi, dal lato del buio della “luce” del mondo; dal lato della pena e dell'affanno come, nella Cura [che pure lo segna da cima a fondo nel suo essere], *perdita del suo pur presente e fondativo respiro affettivo* come “premura”, “sollecitudine” che scalda il cuore e scalda sul cuore la vita venuta alla luce; perdita del nativo *maternage* creaturale, affidato alle cure parentali in cui ogni vita nasce, sia pure poi per “elaborarne” la perdita nel farsi adulta della “fede” della vita in se stessa» (E. Mazzarella, «Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della cura. Una glossa heideggeriana», in *L'invenzione etica. Per Bruno Moroncini*, Mimesis, Milano-Udine, 2017, pp. 19-20). Da tale presupposto consegue che l'unica verità di cui il sé possa e debba appropriarsi sia una verità lacerante: nella situazione aperta dall'angoscia il sé non può che scoprirsi fondato e determinato dal contrasto tra l'esistenza del mondo e dell'uomo che vi accade lasciandosene coinvolgere e distraendosi da ciò che gli è essenziale (vivendo nella deiezione e nell'erranza); e il divenire nulla di tutto ciò per ogni ente particolare come il suo, destinato a finire. Nell'attimo della comprensione, allora, l'esserci scoperto come destino da affrontare si manifesta nella sua nullità, finitudine, gettatezza ed erranza, e al di fuori dell'attimo rivelativo il sé non svela il proprio esserci, vive nell'inautentico. Una verità su cui si è fondata la speculazione dell'antica gnosi. Cfr. anche E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, capitolo quarto, Guida, Napoli 1993.

perché se lo gnostico, scavando la terra della sua finitudine, trova un fondo divino, non può davvero pensare che la sua vita sia un sacrificio. Su questo punto la visione gnostica del mondo è affine a quella greca. Una vita che può riscattare pienamente se stessa non dev'essere sacrificata ma formata e adoperata in tutte le sue possibilità. Lo gnostico non sente il bisogno viscerale di una verità o di un imperativo che lo aiuti a sopportarsi e amarsi *nonostante tutto*. Non si affida a una persona divina, essenzialmente diversa da sé – della quale dev'essergli testimoniata l'esistenza – che abbia il potere di riscattarlo dalla sua umanità. Il vero riscatto, per lo gnostico, è scoprirsi un passaggio: ciò che per natura passa oltre non può essere limitato, condizionato e dominato definitivamente da nulla.

Ho voluto sottolineare le differenze tra gnosticismo e cristianesimo per due motivi. Primo, per ribadire che nei testi gnostici il mondo rappresenta la necessità ontologica sia dell'imprevisto che della soluzione: una crepa nell'Essere e dell'Essere, a cui l'Essere stesso deve trovare e trova un rimedio definitivo. L'esistenza mondana, la finitezza, il divenire della vita umana possiede quindi un inestinguibile *nomos*: compiere la possibilità ontologica di riscattare se stessi. L'esistenza è tanto una radicale negatività quanto una radicale positività. L'una e l'altra spiegate, nel caso dello gnosticismo, con la coerenza e la persuasività di una visione deterministica dell'essente. Secondo, per dare un avvertimento: ogni interpretazione della gnosi che ne osservi soltanto il lato negativo o il lato positivo resta parziale. L'anticosmismo, come esposto da Jonas, riflette soltanto in parte il principio distintivo del fenomeno della gnosi. Per questo la lettura jonasiana di *Essere e tempo* come opera esistenzialista e nichilista – una lettura condizionata da una comprensione appunto parziale dell'anticosmismo gnostico – non è dimostrabile, o comunque non è risolutiva.

Se *Essere e tempo* poi, come credo, è la più completa e profonda analisi ontologica dell'esistenza mondana, e se l'esperienza che il Sé fa della propria esistenza, proprio come la descrive Heidegger, è un'esperienza gnostica, allora è corretto spostare lo sfondo gnostico anche agli sviluppi successivi della sua riflessione. Perché Heidegger, come chiarisce egli stesso, non svolta dalle sue analisi nell'opera del '27, ma è tutto ciò che si trova in quest'opera che lo porta alla svolta della sua filosofia verso il punto di vista più profondo da cui quel contenuto stesso dev'essere ricompreso.

Proprio l'esigenza di interpretare la filosofia di Heidegger conservandone la coerenza – che si può riconoscere studiando le sue opere ma anche tenendo per vere le sue dichiarazioni – mi convince del fatto che la sua gnosi vada ricercata e dimostrata più avanti: nella teoresi dell'Essere (*Seyn*) e del pensiero che sappia essere ἀλήθεια o rivelazione dell'Essere, nel doppio senso del genitivo.

Verso una gnosi filosofica

4.1 Obiettivi

Prima di presentare la mia analisi della gnosi in Martin Heidegger mi soffermerò su alcune interpretazioni della natura della gnosi – sia del suo fenomeno generale, sia della sua esplicazione come gnosi heideggeriana – in modo tale che il confronto con esse possa chiarire in che cosa consiste la peculiarità della mia riflessione e se questa possa essere una direzione interpretativa feconda e da preferire. A tale riguardo, aggiungo e preciso che l'obiettivo di questo lavoro si articola nel modo seguente: primo, mostrare come la possibilità ontologico-esistenziale dell'esperienza conoscitiva del fondamento, così come delineata da Heidegger, trovi una fine testimonianza nei testi dell'antica gnosi; secondo, aprire un percorso nella teoresi heideggeriana nel quale la fisionomia della gnosi di Heidegger appaia più nitida, armoniosa e radicale di come mi sembra possa apparire seguendo altre strade; terzo, provare di riflesso, indirettamente, la profondità ontologico-esistenziale della gnosi, quindi un'identità della gnosi in grado di comprendere in sé le diverse definizioni che ne vengono date.

Le questioni principali attinenti al primo obiettivo sono già emerse: abbiamo visto infatti come avviene e cosa rivela il fenomeno dell'angoscia in *Essere e tempo* (l'estraniamento radicale del sé dalle dinamiche quotidiane della vita, la chiamata dell'esserci, la risolutezza a essere se stessi, la gettatezza nell'inautenticità, la fuga costante dalla verità, ossia dalla finitezza e dalla temporalità dell'essere, sono temi esistenziali rintracciabili già nell'antica gnosi); è stato inoltre indicato il significato della differenza ontologica tra l'essere e l'ente (la comprensione della divergenza, dello iato, dell'attrito tra l'essenza dell'umano e l'essenza del fondamento); ed è stata esposta e discussa l'interpretazione jonasiana di *Essere e tempo* (il presupposto nichilista e gnostico dell'analitica esistenziale). Per dimostrare il secondo punto svolgerò un'analisi di due opere successive a *Essere e tempo*, cioè *Segnavia* e *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone*. A giustificare il terzo punto saranno infine le questioni precedenti, se avranno effettivamente mostrato come in Heidegger vi sia una gnosi filosofica. Le letture della gnosi che esporrò di seguito dovrebbero essere sia una conferma e un approfondimento di quanto è stato detto, sia una premessa utile a capire la direzione in cui mi sposterò.

4.2 Letture della gnosi

Benjamin Lazier elabora un confronto tra la filosofia di Hans Blumenberg e quella di Hans Jonas interessante anzitutto perché prova la complessità, le implicazioni, le difficoltà di un'interpretazione precisa e condivisa della gnosi. Al di là infatti dell'ammirazione di Blumenberg per il filosofo Jonas e per la sua opera sulla gnosi,

Gnosis und spätantiker Geist, di cui alcuni concetti chiave sarebbero riapparsi circa trent'anni dopo, analoghi, in *The Legitimacy of the Modern Age*; al di là quindi degli aspetti in cui l'analisi svolta dai due autori converge, le loro posizioni sulla natura e sul destino della gnosi divergono.

Vediamo anzitutto i punti di contatto. Il principio esposto in *Legitimacy* della "rioccupazione" dello spazio, la quale avviene non appena un fenomeno nuovo è in grado di rispondere alle problematiche irrisolte di una certa epoca per condurle secondo una propria direzione e risolverle, dando origine a una nuova epoca cui corrisponderanno altre questioni esistenziali, è analogo al principio della pseudomorfosi che Jonas riprende da Oswald Spengler. Con una metafora ricavata dai suoi studi in mineralogia, Spengler paragona il processo di formazione dell'antica gnosi alla nascita di un cristallo nella cavità prodotta in un sostrato geologico dalla disintegrazione di un altro cristallo; il nuovo cristallo si trova dunque costretto a riempire il vuoto lasciato dal precedente e ad adattarsi alla sua forma. La metafora di Spengler è assai adatta per indicare ciò che è accaduto effettivamente. Emersa all'interno di ciò che rimaneva della cultura greca nell'età ellenistica e tardoantica, e che doveva far fronte all'avvento di nuove istituzioni, culture e necessità, la gnosi assunse la forma espressiva ancora più potente e diffusa, appunto quella greca, per riuscire a penetrare nel mondo, ma riempì tale forma della propria originalità, della peculiarità della sua risposta ai cambiamenti e alle questioni di allora. Fu un fenomeno esistenziale nuovo ma coperto dalle spoglie di un fenomeno in dissoluzione; anche per questo fu un fenomeno ignorato e frainteso nel suo significato reale. Jonas riconobbe il grande merito del principio della pseudomorfosi: «Where earlier interpreters found but the exhaustion of old traditions and decadence, Spengler [...] reversed its temporal associations. Where others found only a chaos, a jumble, a sterile mix of unrelated elements, Spengler found a "new and autonomous organizing principle". Where others discerned but a heap of loosely related texts, Spengler discovered beneath them the universality of a new stance towards Being. [...] To be sure, Jonas thought Spengler's above all a formal innovation, a metaphor by which to describe a process or dynamic of epochal shift»¹.

Il principio della rioccupazione e quello della pseudomorfosi sottendono e condividono un altro principio che chiama in causa l'analisi filosofica della storia: il principio della non continuità della sostanza. La storia va compresa come un susseguirsi di fenomeni distinti, complessi ed epocali, la cui origine è pertanto inconoscibile. A determinare e giustificare l'avvento di un determinato fenomeno non è infatti l'insieme degli eventi e delle situazioni che lo hanno preceduto, e che portano con sé il senso, la cultura, i modi di vivere e autocomprendersi di una certa epoca degli uomini; ma è una necessità di cambiamento che proviene dal futuro, di un cambiamento, quindi, che fin quando non avviene riposa nel tempo di ciò che resta sempre possibile, nel tempo del non ancora avvenuto. L'emersione dello gnosticismo è un'esplicazione di questo principio. Secondo Jonas fu infatti un evento «emerged entirely out of itself»², che deve perciò essere «grasped as a novum»³. Come tale, l'antica gnosi non poteva che essere un pensiero inclassificabile, non assimilabile, straniero alla cultura dell'Occidente greco; fu un'incisione inaspettata nella forma che la stessa gnosi aveva assunto fin dall'inizio.

L'anticosmismo individuato da Jonas come principio distintivo dello gnosticismo e come fenomeno per cui l'età tardoantica si distinse dall'epoca greca della contemplazione delle essenze nel sensibile, negli astri o nel cosmo, fu il *novum* in cui confluirono «the "most

¹ B. Lazier, "Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World" in *Journal of the History of Ideas*, vol. 64, n. 4, Oct. 2003, pp. 619-637, University of Pennsylvania Press, p. 626. Citazione interna da *Gnosis und spätantiker Geist*, cit., pp. 73-74.

² Ivi, p. 627.

³ Ivi, p. 629.

genuine and original tendencies in the spirit of the East, those of the future rather than of the past”»⁴.

Nell’anticosmismo gnostico il mondo nella sua totalità ha la valenza del nulla, di una nullità che nullifica una vita dedicata soltanto a esso e che depotenzia, devia, ostacola un pensiero volto al di là di esso, in cerca di un’altra condizione di esistenza. Insa all’anticosmismo è quindi una comprensione nichilista e dualista della realtà nella quale il sé si trova e si sente gettato. Tuttavia *nella* nullità del mondo lo gnostico riconosce un fine trascendente, una direzione intrinseca rivolta contro ciò che mondo non è; una direzione aperta e garantita dall’eterna disposizione ontologica del Regno di Dio. Il fondamento divino garantisce nel mondo l’esistenza, la direzione e il senso di coloro che sono in grado di rivelare in se stessi Dio, di manifestarlo da sé e di comprendere quindi, in rapporto alla propria divinità, la natura mondana che si oppone a essa; sono coloro che hanno acquisito la gnosi. L’esistenza dello gnostico contrasta con quella del mondo nella consapevolezza che esso contrasta a sua volta la sua essenza divina e luminosa. Destinato dalla sua natura alla realtà primordiale di Dio, lo gnostico è anche destinato a purificare se stesso dalla tenebra, cioè a resistere alla potenza ostile del mondo. Egli infatti possiede una conoscenza che fonda e orienta l’azione con cui può trasfigurare la nullità del mondo, nonché liberarsi da essa e redimersi. Grazie alla gnosi del Dio che rivela in se stesso, lo gnostico si libera della sua componente non originaria e si salva.

Il fatto che la gnosi sia una conoscenza trasfigurante e redentrice fa di essa «a challenge to normative modes of knowledge as well. Gnosis translates as knowledge, though of a highly particular sort, with little resemblance to what most today would understand by the term. It refers not to something man attains by his own devices but to a revelation in the world issued from a transcendent beyond, a revelation in the world which ensures salvation from the world. It posed a particular threat to systems of knowledge which conceived of the world as an enclosure and of themselves as sovereign within it»⁵.

È sul ruolo e sugli esiti di una simile conoscenza che Blumenberg e Jonas assumono posizioni diverse. Concordano ancora, in effetti, su alcune fasi della sua storia: lo gnosticismo consolidatosi tra il II e III secolo fu colpito nella sostanza dei suoi principi innanzitutto da Agostino d’Ippona – per Blumenberg è il *first overcoming gnosticism* –, tuttavia si ripresenterà all’interno di altri contesti «revived by the nominalism and theological voluntarism of late-medieval scholastic theology, a loose confluence of thought centripetally bound by the black hole of the *deus absconditus* or hidden god»⁶. Secondo Blumenberg il suo superamento definitivo – il *second overcoming gnosticism* – avvenne grazie al «work of an ethos of human self-assertion best instantiated by the scientific program of Francis Bacon»⁷. Secondo Jonas, al contrario, il sapere scientifico rinnovò lo spirito della gnosi tardoantica perché rispose alle necessità esistenziali del tardo medioevo da una propria prospettiva dualista e nichilista.

Secondo Blumenberg il senso della gnosi si riassume nel desiderio di penetrare in una trascendenza radicale al di là del mondo e come tale inesistente, ovvero in una semplice ma estrema volontà di fuga. Proprio per questo egli vede nel programma scientifico di Bacone qualcosa di opposto: dalla concezione baconiana del sapere nasce il pensiero tecnico-scientifico, si schiude la Modernità, l’evento in cui si risveglia la curiosità per la natura, l’interesse a conoscerla per rubarle tutto ciò che può essere manipolato e messo a disposizione dell’umano, servire a costruirvi il nostro luogo e non trovarsi più nel bisogno di fuggirne via, o appunto nella gnosi.

Jonas ritiene invece che il sapere tecno-scientifico abbia mancato il suo scopo: lo dimostra la distruzione su larga scala causata dalle armi di guerra, lo dimostrano le nuove minacce

⁴ Ivi, p. 629. Citazione interna da *The Gnostic Religion*, cit., pp. 23-24.

⁵ Ivi, pp. 620-621.

⁶ Ivi, p. 620.

⁷ *Ibidem*.

per l'ambiente come la bomba atomica e le piogge acide. E ha fallito perché è nato e si sviluppato negando la tassatività delle leggi di Natura, minando così quell'*organon* che le appartiene e che ne fa il primo organismo da rispettare; e questo al fine di immettervi un'intenzionalità pensata, programmata, sperimentata dall'umano e per l'umano. Come se l'umano non partecipasse già della stessa natura che vuole ricreare dal nulla: il nulla al quale deve prima ridurla.

La scienza baconiana, come lo gnosticismo, «insisted on a world bereft of divinity [...] For both God had absconded from a world figured either as hostile or indifferent to man's designs, a world bereft of value in and of itself. Or in Blumenberg's lexicon but against him, not only had the Baconian solution come undone, it had come to reproduce the original problem. It did not overcome gnostic dualism so much as reverse its terms. That one scheme conceived of man as impotent and the other as empowered, that one sought knowledge of the transcendent and the other the immanent, the naturally unknowable as opposed to the unnaturally known – all this worked only to disguise their complicity. [...] Far from overcoming gnosticism, Baconian science was its co-conspirator»⁸.

Secondo Lazier affinché avvenga un effettivo superamento dello gnosticismo bisogna realizzare il programma etico e filosofico di Jonas, vale a dire: riconoscere la teleologia della natura e fondare su di essa le possibilità di sviluppo della scienza. Anche all'umano, infatti, appartiene essenzialmente una funzione di mantenimento dell'organismo onnicomprensivo della Natura, organismo grazie al quale egli continua a conservare la propria natura specifica. Però, se l'operato e le produzioni (tecniche e più in generale culturali) dell'uomo si scontrano con ciò che è prescritto nella sua natura specifica, l'indebolimento che in questo modo egli genera nel corpo della Natura – o nell'Essere che fonda, garantisce e accomuna l'essente – si traduce nell'indebolimento e nella rovina dell'essere umano. Il dominio tecno-scientifico attuale sembra ancora, e sempre di più, generare le condizioni di possibilità della catastrofe dell'*animal rationale*.

La posizione di Jonas rispetto a quella di Blumenberg risulta essere più corretta e fondata. Infatti, chi intende la propria capacità di produrre conoscenze e mezzi utili per l'esistenza, in breve la propria naturale tecnicità, come una possibilità esente dalle leggi di natura, come incondizionata messa a propria disposizione delle proprie condizioni di esistenza; in altre parole, chi ignora il proprio radicamento nell'intero, ovvero in che modo, con quali processi, strutture e significati il fondamento determini essenzialmente la sua vita, vedrà nel mondo soltanto un deposito sterminato di risorse da impiegare, manipolare, usurare per la propria autoaffermazione. Un'autoaffermazione che risulta essere rovinosa: in quanto ente tra gli enti, l'uomo interpreta anche la propria esistenza come una risorsa qualunque da adoperare e da sfruttare; detto altrimenti, se egli si rapporta al fondamento del mondo come se fosse nulla, mentre crede di affermare se stesso si mantiene in realtà in una condizione potenziale di autoannichilimento.

Anche nell'attuazione del sapere tecnico-scientifico, quindi, l'uomo elude la verità più originaria di se stesso ed esercita la sua volontà di fuga. Piuttosto che riconoscersi nella manifestatività, come ciò che si disvela in mezzo agli enti e con gli enti, e che in quanto essere-disvelato resta e deve restare affidato al Principio garante di ogni manifestatività – l'Essere come *Ereignis* dirà Heidegger –, egli si assimila anzitutto alla somma e l'utilizzo di ciò che produce e consuma.

L'uomo, in questo cammino, procede continuamente sull'orlo della possibilità di perseguire e coltivare soltanto ciò che si disvela nell'impiegare, prendendo da questo tutte le sue misure. In tale modo si preclude all'uomo l'altra possibilità, quella di orientarsi piuttosto, in misura maggiore e in modo sempre più originario, verso l'essenza del

⁸ Ivi, p. 635.

disvelato e della sua disvelatezza, sperando la adoperata-salvaguardata (*gebrauchte*) appartenenza al disvelamento come la propria essenza. Posto fra queste due possibilità, l'uomo è esposto a un pericolo da parte del destino. Il destino del disvelamento è, in quanto tale, in ognuno dei suoi modi e perciò necessariamente, *pericolo*. In qualunque modo si dispieghi e domini il destino del disvelamento, la disvelatezza, in cui tutto ciò che è di volta in volta si mostra, nasconde il pericolo che l'uomo si sbaglia a proposito del disvelato e lo interpreti erroneamente. [...] Il destino del disvelamento è in se stesso non un pericolo qualunque, ma *il* pericolo⁹.

Tutto ciò è fondamentale per la comprensione del fenomeno della gnosi. Innanzitutto va escluso che l'epoca moderna, con la sua concezione strumentale del sapere e la conseguente produzione tecnica, abbia datato come sostiene Blumenberg il superamento definitivo dello gnosticismo. La tecnica infatti trasforma ogni cosa in un'utile risorsa per l'umano e in ciò, già implicita nell'esercizio della tecnica, possiamo vedere un'autocomprensione gnostica del sé, ossia una forma di rinnegamento dell'essente, quel principio nichilista che secondo Jonas anima la gnosi.

In secondo luogo va escluso il superamento della gnosi *tout court*, nel senso che la possibilità della gnosi è inesauribile. La tecnica moderna infatti, con il suo impiego nichilista e annichilente degli enti, è l'esercizio di una possibilità essenziale all'umano, una possibilità alla quale – come ha dimostrato rigorosamente Heidegger – egli è destinato: non si dà l'umano se non nell'eventuarsi e come eventuarsì di tale possibilità ontologica, e perché avvenga tale possibilità resta un mistero, o meglio, resta il mistero di ciò che lascia essere l'umano così com'è, nelle sue possibilità essenziali. Nella possibilità essenziale della *techne* è già insito il pericolo, l'unico autentico pericolo che corra l'uomo: «Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza. L'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo. [...] La minaccia per l'uomo non viene anzitutto dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere effetti mortali. La minaccia vera ha raggiunto l'uomo nella sua essenza». L'essenza «minaccia fondando la possibilità che all'uomo possa essere negato di raccogliersi ritornando in un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale»¹⁰. Se la tecnica è una pratica fondata da una forma del disvelamento dell'Essere, cioè dall'essenza dell'umano, allora la prospettiva gnostica/nichilistica in atto nell'esercizio della tecnica – la comprensione dell'essente come fondo di risorse da sfruttare, e in se stesso nient'altro – è una maniera determinata in cui si esplica la stessa essenza, lo stesso inaggirabile destino dell'esserci umano.

Terzo, Heidegger insegna che il pericolo dell'uomo consiste nell'essere posto tra due possibilità contrastanti, che contrastandosi l'un l'altra risultano vincolate l'una all'altra: identificarsi «nell'impiegare»¹¹, ridurre la propria identità all'esercizio della tecnica e alla sua sottesa comprensione dell'ente come fondo sempre disponibile da usare, da manipolare quando e come si vuole; oppure orientarsi «verso l'essenza del disvelato e della sua disvelatezza», cioè comprendere la propria tecnica in riferimento al destino del disvelamento dell'Essere, raccogliersi «in un disvelamento più originario e [...] esperire così l'appello di una verità più principale». La possibilità fondativa dell'umano lo fonda aprendo la sua vita a una determinata bidirezionalità: comprendere le proprie produzioni, la propria tecnica, il dominio e il deturpamento tecno-scientifico dell'essente e l'interpretazione dell'essere implicita in tutto ciò (=la prospettiva nichilista) in

⁹ M. Heidegger, *Saggi e discorsi (Vorträge und Aufsätze [1936-1953], Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, GA 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000)*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2016, *La questione della tecnica*, pp. 19-20.

¹⁰ Ivi, *La questione della tecnica*, p. 21.

¹¹ Questa e le successive citazioni sono tratte dalle due citazioni precedenti.

riferimento alla propria essenza, quindi all'Essere che si dà, si disvela, si autodetermina e limita come ente, e tra gli enti lascia avvenire anche l'umano; oppure negare tutto ciò, nel senso che non si coglie il rapporto essenziale della propria tecnicità al fondamento degli enti e tale tecnicità viene quindi equivocata nella sua natura e nei suoi effetti ed è esercitata in base a tale incompleta ed errata comprensione di se stessi, chiusa e contraria alla verità dell'Essere.

Così rimesso e obbligato alla dinamica universale dell'Essere per la quale tra gli enti si dà anche l'esistenza umana; impostato da sempre secondo due direzioni esistenziali di cui una è la via in cui egli ignora la propria essenza, assolutizza la propria produttività tecnica, pensa l'essente come fondo da sfruttare sottomettendo e logorando così anche il proprio ente, mentre l'altra è la via in cui comprende la sua costituzione ontologica e quindi come possa originarsi, esprimersi e realizzarsi in tutte le sue possibilità, l'umano, allora, è sia il pericolo che la salvaguardia dell'Esserci. È il pericolo dell'Esserci perché può non saper mantenere il proprio ente tra gli enti, quindi non soltanto se stesso come specifica forma di vita nell'universo ma se stesso come, per l'appunto, Esserci, ente, determinazione dell'Essere. È la salvaguardia dell'Esserci perché, fin quando esiste, egli perdura come una forma della rivelazione dell'Essere, ossia del principio che rende possibile e garantisce effettivamente l'Esserci in quanto tale. Ma proprio nell'Esserci ha fondamento l'appartenenza dell'uomo all'Essere: questo vuol dire che l'uomo, salvaguardando l'Esserci, custodisce anche la sua propria forma di vita. L'Esserci è in se stesso dono d'essenza, del poter essere ente e non, al contrario, del non essere più niente. Riprendendo il discorso di Heidegger:

Il pro-vocare all'impiego del reale come «fondo» rimane sempre un mandare (*Schicken*), che mette l'uomo su una certa via del disvelamento. In quanto è tale destino, ciò che costituisce l'essere (*das Wesende*) della tecnica porta (*einlässt*) l'uomo verso qualcosa che egli non potrebbe inventare né tanto meno produrre da se stesso; giacché un uomo che sia solo uomo unicamente da se stesso è qualcosa che non esiste. Ma se questo destino, l'im-posizione, è il pericolo estremo non solo per l'essenza dell'uomo ma per ogni disvelamento come tale, un tale mandare (*Schicken*) potrà ancora chiamarsi un concedere (*Gewähren*)? Certo, e pienamente, nel caso che in questo destino abbia a crescere anche ciò che salva. Ogni destino di un disvelamento accade a partire dal concedere e in quanto concedere. [...] Ciò che concede, quello che invia nel disvelamento in questo o quel modo, è come tale ciò che salva. Questo infatti fa sì che l'uomo guardi alla dignità suprema della sua essenza e vi ritorni. Questa dignità consiste nel custodire la disvelatezza e con essa sempre anzitutto l'esser-nascosto (*Verborgenheit*) di ogni essenza su questa terra. Proprio nell'im-posizione, che minaccia di travolgere l'uomo nell'attività dell'impiegare (*in das Bestellen*) spacciata come l'unico modo del disvelamento e che quindi spinge l'uomo nel pericolo di rinunciare alla propria libera essenza, proprio in questo pericolo si manifesta l'intima, indistruttibile appartenenza dell'uomo a ciò che concede; tutto questo a patto che da parte nostra cominciamo a prestare attenzione all'essenza della tecnica¹².

L'unica comprensione del sé che avviene attraverso il dispiegamento della tecnica, ossia l'unico modo in cui nell'età moderna e contemporanea l'uomo risale a se stesso, porta in sé e non al di là di sé, a in ciò che è già e non in ciò che lo supererà, la salvezza¹³. Salvezza

¹² Ivi, *La questione della tecnica*, p. 24.

¹³ Cfr. M. Heidegger, *Segnavia*, cit., *La questione dell'essere*. Alcuni riferimenti significativi del percorso che Heidegger svolgerà nel saggio citato: «L'essenza del nichilismo non è qualcosa né di guaribile né di inguaribile. Essa è ciò che è senza salvezza (*das Heil-lose*), ma proprio come tale porta con sé un singolare

che è anche la dignità di custodire in se stessi, nella singolarità proprio avvento, una forma in cui l'Essere si disvela e dis-velandosi anche si nasconde, cela il suo puro concedersi o eventuarsì, la sua verità.

Ma la possibilità della salvezza richiede che «da parte nostra cominciamo a prestare attenzione all'essenza della tecnica». L'essenza della tecnica, la struttura in base cui l'umano possiede due condizioni/direzioni esistenziali contrastanti l'una con l'altra ma anche la struttura grazie a cui egli preserva la sua possibilità d'esserci; la struttura in cui convergono e si identificano il pericolo e la salvezza dell'Esserci, l'Esserci e l'Essere, la manifestatività e il nascondimento dell'Essere; tutto ciò che appartiene a tale struttura fondamentale dev'essere meditato, dev'essere riconosciuto come la totalità che ci riguarda, dev'essere rammemorato come l'origine secondo cui avveniamo e proseguiamo, dev'essere liberato dall'attuale dimenticanza in cui permane. Altrimenti ci ridurremo a essere il prossimo obiettivo su cui si scarica la tensione distruttiva di una Natura continuamente soffocata, contrastata e rovinata in se stessa dall'esercizio della tecnica.

Bisogna che cogliamo nella tecnica ciò che ne costituisce l'essere, invece di restare affascinati semplicemente dalle cose tecniche. Fino a che pensiamo la tecnica come strumento, restiamo anche legati alla volontà di dominarla, e in tal caso passiamo semplicemente accanto all'essenza della tecnica. Se però ci domandiamo come ciò che è strumentale dispiega il suo essere (*west*) in quanto specie particolare di causalità, allora potremo cogliere questo essere (*dieses Wesende*) come il destino di un disvelamento. Se infine consideriamo che ciò che costituisce l'essere dell'essenza (*das Wesende des Wesen*) accade in ciò che concede (*sich im Gewährenden ereignet*), il quale adopera e salvaguarda l'uomo per farlo partecipare al disvelamento, vediamo che:

L'essenza della tecnica è in alto grado ambigua. Tale ambiguità richiama l'arcano (*Geheimnis*) di ogni disvelamento, cioè della verità. [...] La domanda circa la tecnica è la domanda circa la costellazione in cui accade disvelamento e nascondimento, in cui accade ciò che costituisce l'essere della verità. Ma a che cosa ci serve il guardare entro la costellazione della verità? Noi guardiamo entro il pericolo e scorgiamo il crescere di ciò che salva. Con ciò non siamo ancora salvati. Ma siamo richiamati da un appello ad aspettare con speranza nella luce crescente di ciò che salva. Qui e ora e in ciò che è di poco conto questo può accadere, se noi custodiamo ciò che salva nella sua crescita. Questo implica che in ogni momento noi non perdiamo di vista il pericolo estremo¹⁴.

Ritourneremo più avanti sul convergere di disvelamento e nascondimento nell'esserci umano – esserci che nella teoresi heideggeriana viene a combaciare con l'essenza della tecnica. E significherà interrogarsi sull'arcano dell'ἀλήθεια dell'Essere. Sia chiaro, intanto, come l'equiparazione tra gnosi e nichilismo, frequente tra i filosofi che s'interessano della fenomenologia della gnosi, consente d'accostare la gnosi alla tecnica della quale tratta la filosofia di Heidegger e di far valere per l'una ciò che Heidegger afferma e dimostra dell'altra. Pertanto, l'essenza della gnosi sarà l'essere sempre in bilico dell'uomo tra il pericolo e la salvezza.

rimando a ciò che è sano e salvo (*das Heile*). Se il pensiero deve avvicinarsi all'ambito dell'essenza del nichilismo, esso diventa necessariamente provvisorio e pertanto diverso» (p. 338); «dov'è il luogo a cui appartengono l'essere e il niente, giocando tra i quali il nichilismo dispiega la sua essenza?» (p. 361).

¹⁴ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., *La questione della tecnica*, pp. 25-26.

4.3 Una gnosi storica, una gnosi teoretica

La premessa autentica di una diagnosi della gnosi in Martin Heidegger, così come in qualunque altro sistema di pensiero, ha l'estensione, la portata, la complessità del divenire; è la trama contestuale di un fenomeno esistenziale, è quello svolgimento di eventi che accompagnando sempre un certo modo degli umani di stare al mondo, una certa risposta emotiva, teoretica, pragmatica, relazionale a essi, è già la diagnosi ma dal punto di vista della storia del fenomeno ricercato e spiegato filosoficamente.

Il secolo in cui prende forma il pensiero di Heidegger presenta una fondamentale somiglianza con l'ultimo secolo del mondo greco e il successivo periodo di affermazione dell'Impero romano, quando la gnosi emerge per la prima volta nella sua forza teorica, nella sua natura estranea e perciò anche eversiva ed eretica secondo il giudizio della Grande Chiesa. Sono entrambi periodi storici in cui l'umanità vede crollarsi addosso i risultati culturali, sociali, politici della sua stessa evoluzione, i frammenti di un'esistenza che perde o ignora le coordinate della sua sopravvivenza.

Ma la possibilità che nel Novecento si affermasse una forma di gnosi proviene da lontano. Proviene dall'inizio della Modernità, quando sembrò non restare più nulla del mondo compreso dai Greci perché un rapporto totalmente diverso tra uomo e mondo entrava in scena. Lo testimonia ad esempio lo slittamento semantico della parola "rivoluzione" usata per pensare e indicare la Rivoluzione scientifica del XVII secolo. Nel passaggio concettuale di una parola «che originariamente stava ad indicare l'orbita celeste e che passa a significare un cambiamento totale ed eversivo dell'ordine costituito, si misura tutta la distanza tra il "cosmo" degli antichi, *to theion kai to olon*, regolato dagli armoniosi movimenti ciclici degli astri, cui l'uomo deve a sua volta regolarsi e sintonizzarsi e il "mondo" dei moderni, ostile ed estraneo, luogo da trasformare, manipolare, *mundare*, appunto, attraverso l'azione e la "rivoluzione" dell'uomo, divenuto con la Modernità "soggetto", "volontà di potenza" e "legge" a se stesso»¹⁵.

Dal momento in cui l'umano non avrà più da comprendere e contemplare un ordine dato, una realtà onnicomprensiva dove può abitare come parte in cui tale realtà trova espressione e significato; ma vivrà il distacco da una realtà che gli appare estranea e avversa, o non conoscibile e indifferente, in ogni caso all'origine di una discrepanza tra le sue attese, le sue possibilità e i fatti, in ogni caso da rifuggire o da trasformare; da quel momento la conoscenza si configurerà come uno strumento di intervento nelle sue proprie mani.

È così che la gnosi viene spesso intesa: non solo come volontà di fuga, tentativo di astenersi, per quanto possibile, dal partecipare all'esistenza mondana, da un coinvolgimento vero, sentito in essa; ma anche come volontà di partecipare tanto a fondo agli eventi mondani da poter generare un sovvertimento strutturale, un ribaltarsi dell'intero. Sono due risposte o due modalità d'intervento nel rapporto che l'uomo mantiene sempre con l'essente che in effetti rispecchiano una stessa volontà: la volontà di rimarginare la divergenza, il divario, il salto che esiste e si avverte tra sé e l'intero in cui si è situati, tra sé e il fondamento dell'essente – e questo, nonostante e proprio perché il fondamento è sempre ciò al quale l'uomo è in sé aperto e affidato.

Non vedendo o tralasciando il principio ontologico-esistenziale di una coscienza che soffre la propria differenza ontologica dal fondamento e desidera cicatrizzare lo iato, Eric Voegelin dà una lettura della gnosi come volontà di penetrare e stravolgere la logica dell'essente, o come immanentizzazione radicale. Voegelin ricostruisce una tradizione di pensiero moderna e tipicamente tedesca, iniziata con Hegel e conclusa da Heidegger, che discende proprio dallo gnosticismo medioevale. Ciò che accomuna i pensatori di questa tradizione è infatti la teorizzazione (che in forma germinale fu appunto degli gnostici) di un principio che grazie alla propria immanenza al mondo può attraversare l'essente e

¹⁵ M.G. Vinci, *Martin Heidegger: dallo gnosticismo alla gnosis greca*, de.scribd.com 04.03.2013, p. 2.

redimerlo dalla finitezza, trasformarlo in una totalità perfettamente realizzata e trasparente.

Per come lo intende Voegelin, dobbiamo supporre che anche il principio teorizzato dai diversi autori gnostici della modernità sottende una posizione nichilista e dualista. Infatti, solo se crede che il cosmo non possieda più un ordine intrinseco, suo proprio ed eterno, solo se non vi trova più coordinate stabili (come le idee platoniche) secondo cui viverci, e pensa persino che l'ordine che esso possiede è contrario e avverso a quello che dovrebbe essere (così l'antica gnosi), l'umano occupa questo spazio come se occupasse il nulla e prova a crearne da sé l'assetto, la logica. Egli intende il proprio essere aperto all'intero, la propria essenza immanente al fondamento trascendente, come mezzo grazie al quale il fondamento si pone a sua disposizione. Pensare di poter disporre del fondamento degli enti significa attribuirsi un potere demiurgico, o come si è detto prima: impegnarsi a stabilire le proprie condizioni di esistenza. I presupposti e gli effetti di una gnosi intesa come volontà di immanenza e azione trasformativa e creatrice, allora, non sono diversi da quelli del dominio tecnico-scientifico sull'essente. Dunque è perlomeno discutibile l'idea che la filosofia di Heidegger, volta proprio a definire come il pensiero possa liberarsi da e non tradursi in dominio tecnico-scientifico, rientri nella tradizione moderna e tedesca di cui parla Voegelin.

La lettura di Voegelin della filosofia tedesca e della gnosi ritorna nell'analisi di Maria Gloria Vinci. L'autrice ricostruisce l'evoluzione del pensiero di Heidegger sotto il profilo politico, greco e gnostico a partire dai risultati conseguiti dall'analisi esistenziale di *Essere e tempo*. È una ricostruzione importante perché conferma indirettamente, seguendo altre strade, la tesi generale del mio lavoro: il pensiero heideggeriano è inscindibile dalla gnosi; essa non corrisponde a una fase, a un aspetto o alle ricadute del pensiero di Heidegger, ma appartiene al modo in cui la filosofia di Heidegger si evolve e va definendo la sua meta.

Vinci individua anzitutto il presupposto gnostico e nichilista dell'opera del '27: «L'Esserci, facendo esperienza del Nulla attraverso l'angoscia, fa esperienza della rivelazione dell'Essere, il cui fondamento scopre essere il Nulla»¹⁶. «Dal nulla al nulla: il circolo si chiude, ma la terra resta inabitabile»¹⁷.

Nel tentativo di definire il sentiero lungo il quale la terra diventa un posto abitabile, Heidegger aderisce al nazionalsocialismo. Un'adesione filosofica quindi, animata dall'interesse per un pensiero nuovo, che potesse contrastare il tipo di autocomprensione esistenziale dell'epoca, ovvero il dispiegamento dell'essenza umana – il dispiegamento temporale che fonda la storia – come dispiegamento dell'oblio dell'Essere. Un'adesione fondata su alcuni principi costanti del pensiero heideggeriano: ripensare l'esperienza dell'Inizio nella quale furono in grado di inoltrarsi i primi pensatori greci, cavare dall'esistenza la memoria della sua origine, trovare un modo per riconoscere, smontare e riconfigurare l'impianto tecnico-scientifico e metafisico in base a cui l'esserci umano continua a dimenticare e ignorare l'essenziale.

Ritenendo che l'esito effettivo dei principi teoretici sia vincolato alla dimensione politica, Heidegger rimette la loro esplicazione alle capacità del *Führer* e all'azione rivoluzionaria. Il soggetto che può e deve concretizzarli non è più l'individuo cosciente della propria estraneità al mondo, ma diventa la comunità raccolta nel loro riconoscimento, risolta a praticarli e a dare inizio a una nuova epoca, cioè a un nuovo rapporto tra l'umano e il fondamento ontologico dell'essente. Ed è in particolare la comunità del popolo tedesco sotto la guida di Hitler.

«Ciò che è in gioco è la possibilità stessa per un Esserci determinato di poter partecipare a questo dominio sul "mondo"»¹⁸ per ricostruire dalle fondamenta, in forza della propria

¹⁶ Ivi, p. 4.

¹⁷ Ivi, p. 14.

¹⁸ E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, cit., p. 103.

natura e della propria storia – dimensioni soggettive dell'esserci – non solo «la spiritualità del popolo tedesco, ma l'intero assetto socio-politico-istituzionale della Germania»¹⁹. La comunità culturale e statale tedesca, così ricostruita, avrebbe testimoniato la possibilità di un'altra modalità d'esistenza per l'intero Occidente.

«In questo spostamento – che si propone compiutamente nell'*Antrittsrede* del '33 – dell'attestazione dell'autenticità dell'Esserci dal *bios theoreticós* come singola esistenza decisa nell'anticipazione della morte alla *theoria* come essere-al-lavoro dell'uomo che procura all'Esserci tedesco il suo *nomos der Erde* come mondo spirituale che deve elevarsi a Stato, “precipitano” non poche cose nei termini della “filosofia della storia” del nichilismo proposta con *Essere e tempo*»²⁰. La realizzazione del nuovo progetto politico-filosofico dell'esserci umano presuppone infatti che il senso dell'Essere possa risolversi nella visibilità di un nuovo compiuto assetto statale e nell'esistenza di una nazione da cui quell'assetto verrebbe istituito; presuppone cioè che l'Essere non sia in sé qualcos'altro da tutto ciò che delimita a caratterizza l'esserci dell'uomo. È un progetto in cui «emerge a tutto tondo la sostanza idealistica, nel senso dell'idealismo oggettivo, del soggetto-oggetto, del concetto di spirito heideggeriano»²¹. È un progetto in cui Heidegger perderebbe di vista uno dei capisaldi della sua filosofia: la differenza ontologica tra l'essere e l'ente.

Se filosofia per Heidegger significa sempre sentiero e conoscenza della verità dell'essere in quanto essere, nella prima metà degli anni Trenta Heidegger pensa l'esperienza dello svelamento della verità dell'essere in termini di «”decisione”, “affermazione”, “azione”, “lotta”, concetti che rimandano, in ultima analisi, a quella “volontà di potenza”, nella quale Heidegger, proprio in quegli anni, andava ravvisando il culmine della Modernità e il compimento nichilistico della metafisica occidentale»²². Ciò giustifica, secondo Vinci, la tesi di Voegelin secondo la quale anche Heidegger rientra nella tradizione tedesca e moderna di una gnosi intesa come anima della volontà di immanenza, dell'azione sovversiva dell'ordine esistente, e in generale della determinazione di una nuova disposizione dell'essente.

Alla fase dell'idealismo gnostico in Heidegger apparirebbero gli scritti composti dagli inizi degli Anni Trenta alla metà degli Anni Quaranta, in particolare il *Discorso del rettorato* al suo principio e il *Parmenide* alla sua fine. Naturalmente un'estensione simile è giustificata dalla persistenza e continuità di una posizione gnostica, anche se essa assume aspetti diversi. Intorno alla metà degli anni Trenta, infatti, nel momento in cui si rende conto del fallimento filosofico e politico del progetto del nazionalsocialismo, Heidegger elabora un'altra soluzione, stavolta di tipo estetico, per raggiungere la stessa meta: la fondazione di una *polis* greco-tedesca. Non più il capo o lo statista di un movimento da istituzionalizzare, ma i poeti, e Hölderlin come loro padre spirituale, sono i messaggeri dell'Essere presso il suo popolo. Soltanto il dire del poeta sa rivelare all'esserci umano la sua origine e il suo destino. Una rivelazione che riguarda però, innanzitutto, un popolo da risvegliare, da formare nella gnosi affinché generi le condizioni d'esistenza della sua nazione e della sua comunità. «La politica è diventata per Heidegger *poiesis* artistica, nel senso che il popolo tedesco, attraverso i suoi *Führer*, plasma se stesso e il suo destino come fosse un'opera d'arte [...] Attraverso la poesia i tedeschi prendono coscienza di sé come Esserci storico-spirituale e quindi si autodeterminano come popolo, ossia come *polis*»²³.

Tuttavia, Heidegger si renderà conto anche dell'equivoco e della contraddittorietà di una soluzione estetica ancora in debito con Nietzsche, ossia di una soluzione che demanda la

¹⁹ M.G. Vinci, *Martin Heidegger: dallo gnosticismo alla gnosis greca*, cit. p. 19.

²⁰ E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, cit., p. 102.

²¹ *Ibidem*.

²² M.G. Vinci, *Martin Heidegger: dallo gnosticismo alla gnosis greca*, cit., p. 22.

²³ *Ivi*, p. 21.

possibilità di un mutamento ontologico dell'essente alla volontà di potenza e in generale alla dimensione soggettiva dell'esserci (ora il capo politico, ora il poeta o il popolo), una soluzione perciò ancora metafisica. Riconoscerà l'illusione «di una *Führung* filosofica che si autoinveste della “missione spirituale” di guidare i *Führer*» per «tradurre direttamente in ordine politico il sapere filosofico. Credere che un rinnovamento etico-politico possa derivare dalla *gnosis* filosofica e dagli uomini “spirituali” detentori di tale *gnosis*, che con la loro “violenza” creatrice possano plasmare la “storia” dell'Essere, è, oltre che illusorio, anche pericoloso, in quanto rischia di trasformare la tensione sempre inappagata dell'utopia della polis in utopismo e volgare storicismo. “Alla base della cosiddetta *Kehre*, che i *Beiträge* drammaticamente documentano, vi è la raggiunta persuasione che l'*Anfang* greco non è ripetibile o imitabile con una decisione volontaristica, ma esso è il dono più grande che si rifiuta a qualsiasi impossessamento o manipolazione”»²⁴.

Proprio per l'esigenza di mondare la sua analisi da ogni residuo di coscienzialismo, storicismo utopistico o volontarismo della filosofia moderna Heidegger avrebbe intrapreso la svolta per l'Essere, restituito alla verità il significato originario di ἀλήθεια, concepito un'altra visione della terra attraverso la simbologia della *Geviert* e maturato una *gnosis* autenticamente greca. Che lo stadio più filosofico e coerente della gnosi heideggeriana maturi da una precisa e originale analisi del pensiero greco – come afferma l'ultimo passaggio dell'analisi interpretativa di Vinci – è del tutto condivisibile.

La gnosi heideggeriana degli Anni Quaranta è una conoscenza divenuta autenticamente greca perché assume come meta l'ideale della *polis* platonica, interpretandola in modo nuovo, in linea con la propria filosofia dell'Essere. La *polis* diventa il luogo della messa in questione di ogni *positum*, diventa la dimensione in cui il senso delle cose appare nella sua problematicità, in cui ciò che si dà e si mostra conserva un'essenziale e inafferrabile gratuità. La *polis* è l'aperto in cui l'ente, o l'esistenza che si fa presente, non può essere autosufficiente, non può chiudersi in se stesso, non può costituire un assoluto, giacché ha fondamento, per l'appunto, nell'aperto, ha radice nell'invisibile, nel non manifesto o nel velato, che non può essere afferrato come qualcosa di definito ma soltanto ammesso nella sua essenza misteriosa, pensato come evento rispondente a un proprio tempo e a una propria legge. La *polis* è un modo ulteriore, in Heidegger, per localizzare l'ἀ-λήθεια dell'Essere, per segnare il confine del manifesto, di ciò che è possibile comprendere del continuo dis-velarsi dell'Essere; e pertanto è anche un modo per garantire la possibilità dell'ente che comprende l'ἀ-λήθεια dell'Essere e in essa o con essa comprende anche il proprio avvento. Heidegger pensa la *polis* degli enti come luogo di determinazione delle possibilità dell'esserci.

L'ἀλήθεια è l'origine degli enti. Secondo Heidegger essa fu compresa dai primi pensatori greci e venne però dimenticata da Platone in poi. Eppure lo stesso Heidegger riconosce in Platone «colui che in Occidente ha fondato la “politica”, connettendola alla dimensione rivelativa e “cosmica” dell'*aletheia*. [...] La *polis* di cui tratta la *Repubblica* di Platone non corrisponde allo Stato dei moderni [...] Il *politikon* greco, in quanto determinazione dell'*aletheia*, è *polemos*, qualcosa che va conquistato strappandolo al suo occultamento. Lo Stato, forma politica tipica della modernità, è, invece, espressione della volontà di potenza che “condanna il politico alla manipolazione della coscienza che agisce pianificando, alla perdita della storia e, ciò che più conta, ad essere sempre più la forma dispiegata di un nudo dominio”»²⁵.

Platone riconosce il luogo di raccordo degli enti perché comprende ciò che unifica e identifica ogni ente facendo sì che l'ente sia ciò che è. Ma nello stesso tempo egli sposta

²⁴ Ivi, p. 23. Citazione interna da F. Fistetti, «Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista», in *La Germania segreta di Heidegger*, a cura di F. Fistetti, Dedalo, Bari 2001, p. 80.

²⁵ Ivi, pp. 25-26. Citazione interna da F. Fistetti, *Heidegger e l'utopia della polis*, Marietti, Genova 1999, p. 117.

questo luogo di raccordo nel soggetto: non pensa l'ἀλήθεια come il disvelarsi dell'essere negli enti, ma come la caratteristica di un pensiero che coglie le essenze e può dire ciò che gli enti sono; in Platone l'ἀλήθεια diventa l'ὀρθότης del pensare.

Al fine di evitare l'ambiguità del concetto moderno di verità, nelle sue analisi Heidegger declina ἀλήθεια anche come φύσις e presenta la φύσις nel *Geviert*, simbolo del rapporto di reciprocità che fonda, costituisce, identifica e differenzia terra e cielo, divini e mortali. L'obiettivo ultimo di Heidegger è mantener fede a una terra non ancora concepita come luogo di dominio dell'umano e non ancora sepolta sotto di esso. Alla terra, quindi, semplicemente come grembo di ciò che permane nascosto e avviene, grembo «che produce, nel senso di portare alla luce dal suo nascondimento. [...] La terra non è vicina o lontana come gli altri enti, essa è il *phyein* della *physis*, è quel produrre incessante dal quale la molteplicità degli enti nasce, prende forma e misura. La terra è l'Essere, il grande assente nella storia del pensiero occidentale, che ha privilegiato l'ente dimenticando l'Essere»²⁶.

Nel *Geviert* la terra prende parte a un gioco di riferimenti preordinato da qualcosa che è e deve restare indefinibile: l'indefinibile infatti movimentata il gioco, il richiamarsi l'un l'altro dei Quattro (cielo, terra, divini, morali) perché nessuno di loro di per sé riesce a dirlo ma insieme agli altri può accennarlo.

L'ἀλήθεια, la φύσις, il *Geviert* e ogni altra parola chiave nel pensiero di Heidegger risponde a un principio preciso, l'unico in grado di evitare lo scacco della metafisica e oltrepassarla: non contrapporre la verità dell'Essere alla verità dell'essente, ma neppure ridurre l'una all'altra; saper pensare e mantenere insieme sia la differenza che l'identità tra l'essere e l'ente.

Il dispiegamento della differenza ontologica fa dell'Essere un fondo inattingibile allo sguardo umano, una velatezza dalla quale scaturisce, diventa presente e manifesto l'ente che non è già stato e che sarà stato. L'ente che è, che è stato e che sarà è infatti rimesso all'eventuarsi dell'Essere, a un concedersi dell'Essere che risponde a una propria necessità ontologicamente precedente o per l'appunto velata rispetto invece a ciò che appare, che ha in sé l'esser-fondamento dell'Essere e che può anche costituire il segno, l'indizio di ciò che resta inafferrabile in questo esser-fondamento, o darsi o concedersi dell'Essere.

Soltanto se l'umano riscopre se stesso come segno dell'ἀλήθεια dell'Essere – dopo aver erroneamente equiparato l'Essere a ciò che esso (il pensiero, l'umano) è in grado di concepire della realtà, di definire concettualmente – scopre anche un'altra modalità d'esistenza. Soltanto se riscopre in se stesso il mistero della sua fondazione ontologica, può anche imparare a custodire la propria possibilità/condizione d'esistenza, che appunto è esserci come segno dell'ἀλήθεια dell'Essere, come potenza semantica.

4.4 Intervista a F.W. von Herrmann su Heidegger e la Gnosi

Durante un soggiorno di studio in Germania ebbi l'occasione di incontrare a Freiburg im Breisgau il Professor Friedrich-Wilhelm von Herrmann, che si era reso disponibile a discutere del mio progetto di ricerca su Heidegger e la gnosi. L'incontro si è rivelato uno dei confronti più proficui che io abbia avuto sulla filosofia di Heidegger e la sua possibile relazione con la gnosi: fu una densa lezione tenuta dal Professore per rispondere ai miei diversi quesiti e indicarmi delle questioni essenziali per un lavoro su questo tema.

Dopo quell'incontro riformulai in modo più articolato le domande che avevo esposto al colloquio e le inviai a von Herrmann che si era detto disponibile anche a rispondere per iscritto. La sua risposta superò le mie aspettative. Era una guida rigorosa, concisa e fedele all'intero percorso filosofico di Heidegger; ogni accostamento alla gnosi da me indicato

²⁶ Ivi, p. 33.

risultava posizionato nel percorso, così che la sua possibilità non veniva esclusa ma approfondita e valutata. Riporto pertanto di seguito il testo dell'intervista, sia nella sua versione originale, sia nella mia traduzione dal tedesco.

Per quanto riguarda la traduzione: von Herrmann usa un lessico rigorosamente heideggeriano e lo fa in un'analisi stringente ed esperta, non facile da comprendere anche per chi abbia una certa familiarità con Heidegger; sono intervenuta perciò in maniera costante e a volte anche incisiva per rendere il discorso, almeno sotto l'aspetto formale, il più possibile fluente e agevole in italiano.

Premessa di Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Wenn Sie nach der Beziehung zwischen dem Denken Heideggers und der Gnosis fragen, müssen Sie im Ausgang Ihrer Fragestellung recht genau darlegen, welchen Begriff von Gnosis Sie dabei vor Augen haben. Heideggers Denken gilt, wie Sie wissen, der Seinsfrage. Darin knüpft er an die Antike an, vor allem an Parmenides, Platon und Aristoteles. Diese Anknüpfung findet bereits auf seinem ersten Weg der Ausarbeitung der Seinsfrage statt, auf jenem Weg, der seine systematische Darstellung in „Sein und Zeit“ erhalten hat. Methodisch gesehen ist es der Weg der Hermeneutischen Phänomenologie. Wenn Hans Jonas das Denken der Seinsfrage von „Sein und Zeit“ als eine Gnosis bestimmt, dann müßte man von einer hermeneutisch-phänomenologischen Gnosis sprechen. Zwar fragt Parmenides in seinem Lehrgedicht nach dem Sein und dem Nichtsein im Horizont der Wahrheit als *Aletheia*. Aber für Platon und Aristoteles hat 'Sein' den Charakter von 'Seiendheit', das Sein dessen, was ist, also des Seienden als Seiendheit: Platon denkt die Seiendheit als *idea* und *eidos*, Aristoteles denkt die Seiendheit des Seienden z. B. in den Kategorien. Auch in der antiken-griechischen Seinsfrage waltet eine Differenz, ein Unterschied zwischen Sein und Seiendem, aber eben zwischen Seiendheit und Seiendem.

Heidegger setzt von vornherein der Seinsfrage ursprünglicher an, indem er nicht nur nach der Seiendheit fragt, sondern nach der 'Wahrheit', Unverborgenheit, Lichtung des Seins (so in "Sein und Zeit"). Die ursprünglichere Einsicht Heideggers im Vergleich zu den Griechen ist die Einsicht, dass zum Wesen des Seins die ihm eigene 'Wahrheit' qua Unverborgenheit, Gelichtetheit, Offenheit gehört. Für Heidegger ist die Differenz von Sein und Seiendem nicht nur der Unterschied zwischen Seiendheit und Seiendem, sondern der Unterschied, die Differenz, zwischen der Wahrheit oder Unverborgenheit oder Lichtung des Seins und dem Seienden. In "Sein und Zeit" nennt Heidegger die 'Wahrheit' des Seins 'Erschlossenheit'. Oder umgekehrt, was er in "Sein und Zeit" die Erschlossenheit nennt, ist die ursprünglichere Wahrheit, ursprünglicher als die Wahrheit der Aussage. Die Erschlossenheit ist nur aber das Da aus dem Da-sein, während das '-sein' aus dem Da-sein nur das menschliche Sein, also die Existenz ist. In und mit der Existenz und ihrem Vollzug (des Existierens) ist aber das Sein im Ganzen, also das Sein des Menschen und das Sein, die verschiedenen Seinsweisen alles Seienden, aufgeschlossen im Da und als Da. Im Existenzvollzug ist diese Erschlossenheit oder Lichtung oder Unverborgenheit einerseits selbsthaft-ekstatisch aufgeschlossen und andererseits horizontal aufgeschlossen. Das Da des Da-sein ist somit die selbsthaftekstatische und horizontale Aufgeschlossenheit alles Seins, d.h. des Seins im Ganzen. Ekstatisch ist das Selbst, weil es nicht ein in sich verschlossenes Ich ist, sondern weil es als Selbst offensteht in die Lichtung, in die Offenheit, und zwar in die horizontale Dimension des Das oder der Lichtung. Das Da ist somit an ihm selbst und für es selbst

selbthaft-ekstatisch und horizontal aufgeschlossen. Das Selbthaft-Ekstatische und das Horizontale sind die beiden Wesensdimensionen des Da als der Erschlossenheit. Auf dem Weg von "Sein und Zeit" existiert der daseinshaft bestimmte Mensch, als das Da-sein, besser der Da-seiende, dergestalt, dass er (der Mensch) im vorhinein oder je schon das Seiende, inmitten dessen er existiert, überstiegen hat auf die horizontale Erschlossenheit seines Seins, um von diesem aufgeschlossenen Seinshorizont er das überstiegene Seiende allererste als Seiendes verstehen zu können. Das Übersteigen ist ein Transzendieren. Auf dem Weg von "Sein und Zeit" ist das Da des Da-seins, die Erschlossenheit von Existenz und dem Sein im Ganzen, transzendental-horizontal aufgeschlossen. Daher kann man von der transzendental-horizontalen Blick- und Fragebahn von "Sein und Zeit" sprechen. Alle existenzialen und kategorialen Analysen in "Sein und Zeit" halten sich und bewegen sich innerhalb dieser Frage- und Blickbahn. Die in sich selbthaft-ekstatisch und horizontal aufgeschlossene Erschlossenheit oder Lichtung ist zugleich entweder uneigentlich, d.h. nicht ursprünglich, oder sie ist eigentlich, d.h. ursprünglich aufgeschlossen. Die beiden fundamentalen Existenzialen der Existenz sind in "Sein und Zeit" die Geworfenheit und der Entwurf. Geworfenheit ist nicht gleich Verfallenheit, sondern Geworfenheit besagt, dass das existierende Selbst je schon, ohne eigenes Zutun, in die Erschlossenheit oder Gelichtetheit des Seins versetzt, faktisch versetzt ist. Der Entwurf oder das Entwerfen besagt, dass das in die Erschlossenheit des Seins im Ganzen geworfene, versetzte Selbst sich zu dieser faktischen Erschlossenheit aufschließend, mitaufschließend verhält, so dass das Da, die Erschlossenheit aufgeschlossen ist aus dem faktischen Erschließen des Geworfenwerdens und aus dem eigenen, vollzugshaften Erschließen, d.h. Aufschließen. Das Ganze, was ich Ihnen jetzt skizziert habe, ist die transzendental-horizontale Position von "Sein und Zeit".

Anfang der dreißiger Jahre steigt in Heidegger die Erfahrung auf, daß die Wahrheit als die Erschlossenheit oder Lichtung des Seins an ihr selbst und aus ihr selbst geschichtlich ist, - daß die Wahrheit des Seins nicht nur transzendental-horizontal verfaßt ist und transzendental-horizontal sich aufschließt, sondern daß die Wahrheit als die Unverborgenheit ein geschichtliches, geschichtlich sich wandelndes Lichtungs-, d.h. nun Entbergungs- und Verbergungsgeschehen ist. Mit der Ausarbeitung dieser neuen Seinerfahrung möchte er die Seinsfrage ursprünglicher als in "Sein und Zeit" ansetzen. Heidegger geht dieser Erfahrung nach, indem er den Wurf der Geworfenheit zurückverfolgt in dessen Herkunft, die sich als Zuwurf für den daseinsmäßigen Entwurf zeigt. Im Zuwurf wirft sich die Wahrheit des Seins als eine Entbergungsweise zu, die ihrerseits ihre Herkunft aus der Verborgenheit hat. Diese Verborgenheit erweist sich als die *Lethe* aus der *A-Letheia*. Die *Lethe* ist die ständige Herkunft aller Entbergungs-, aller Lichtungsweisen. Jetzt denkt Heidegger die Un-Verborgenheit als Lichtung und zweifache Verbergung, deren eine das Versagen und deren zweite das Verstellen ist. Das Versagen nennt er auch Verweigerung. Versagen und Verweigerung besagen, daß sich im Entbergungsgeschehen des Seins dieses nicht erschöpft; jede Entbergungsweise ist eine endliche Weise, in der sich die Verbergung oder Verborgenheit (*Lethe*) als unerschöpfliche Herkunft für die Lichtungsweisen bewahrt. Die zweite Weise der Verbergung, die Verstellung, ist die Beirung, die ihren Wesensort in der Gelichtetheitsweise des Seins hat. Für die Verbergung sagt Heidegger auch Un-Wahrheit, und da die Verbergung zweifach ist, spricht Heidegger auch von der zweifachen Un-Wahrheit: die erste ist die herkünftige Verborgenheit, die zweite ist die Verstellung und Beirung. Das Ganze ist der von Heidegger gedachte und entfaltete Wesensaufriß der *A-Letheia* oder Unverborgenheit. Während die griechischen frühen Denker (Anaximander,

Heraklit, Parmenides) die A-letheia denkerisch erfahren, aber nicht in ihrem Wesen und Wesensgeschehen, nicht in ihrem Wesensaufriß denken, geschieht dieses im seinsgeschichtlichen Denken Heideggers, das der Name für seinen zweiten Weg der Ausarbeitung der Seinsfrage ist.

Die in den Zuwurf zurückgedachte, aus dem Zuwurf erfahrene Geworfenheit, das je und je Sichzuwerfen der Entbergungsweisen des Seins, nennt Heidegger nun auch das Er-eignen. Der Zuwurf ist er-eignend, weil er das Selbst und dessen Entwurf zu seinem Eigentum werden läßt: das Da-sein als Eigentum der Wesung der Wahrheit oder Lichtung des Seins. Und weil der Entwurf (bereits schon in *Sein und Zeit*) geworfener Entwurf ist, das Geworfenwerden in die zugeworfene Lichtung des Seins aber ein Er-eignen ist, wird das Entwerfendsein des Daseins nunmehr das er-eignete Entwerfen genannt. Der ereignende Zuwurf wirft die Entbergungsweise dem daseinsmäßigen Entwerfen zu, und das daseinsmäßige Entwerfen empfängt das Zugeworfene, das Er-eignete, und vollzieht sich deshalb als ereignis Entwerfen. Zuwurf und Entwurf, Er-eignung und Ereignetsein, Ereignender Zuwurf und ereigneter Entwurf sind zwei korrespondierende Bezüge. Ihre Wesenseinheit ist das, was Heidegger auf seinem seinsgeschichtlichen Weg das Ereignis nennt. Während Heidegger auf seinem transzendental-horizontalen Ausarbeitungsweg der Seinsfrage das 'Sein' aus der 'Wahrheit des Seins' mit dem i schreibt, schreibt er auf dem seins- oder ereignisgeschichtlichen Weg der Seinsfrage das Seyn mit dem y.

Damit habe ich Ihnen die beiden Ausarbeitungswege der Seinsfrage skizziert, und jetzt erst habe ich mich in die Lage versetzt, Ihre Fragen der Reihe nach zu beantworten im Rückgriff auf die vorangestellte Skizze.

Se mi chiede della relazione tra il pensiero di Heidegger e la gnosi deve spiegare in modo abbastanza preciso, a conclusione della sua formulazione della domanda, a quale concetto di gnosi Lei fa riferimento. Il pensiero di Heidegger è incentrato, come sa, sulla questione dell'essere. In questo senso, egli si riattacca all'antichità, soprattutto a Parmenide, Platone e Aristotele. Tale rimando ha luogo già nella prima via di elaborazione della *Seinsfrage*, in quel cammino che ha trovato la sua esposizione sistematica in *Sein und Zeit*. Sotto il profilo metodologico è la via della fenomenologia ermeneutica; se Hans Jonas definisce la teoresi della *Seinsfrage* in *Sein und Zeit* come una gnosi, allora bisognerebbe parlare di una gnosi ermeneutico-fenomenologica. Nel suo poema, infatti, Parmenide domanda dell'Essere e del Nulla in rapporto all'orizzonte della verità intesa come *Aletheia*. Per Platone e Aristotele, invece, l'essere ha il carattere di 'enticità', corrisponde all'essere di ciò che è, quindi all'ente nella sua enticità: Platone pensa l'enticità sia come *idea* sia come *eidos*, Aristotele si occupa dell'enticità dell'ente, ad esempio, nelle *Categorie*. Anche nella questione dell'essere dell'antica grecoità s'impone una differenza [*Differenz*], una distinzione [*Unterschied*] tra essere ed ente, ma [precisamente come distinzione] tra enticità ed ente.

Fin dall'inizio Heidegger si accosta alla questione dell'essere in modo più originario, interrogando non solo l'enticità ma anche la *Wahrheit*, la *Unverborgenheit*, la *Lichtung* dell'essere (così in *Sein und Zeit*). L'intuizione più profonda di Heidegger, rispetto ai Greci, è l'idea che all'essenza dell'essere appartenga propriamente la verità in quanto svelatezza, diradamento, apertura. Secondo Heidegger la differenza tra essere ed ente non è soltanto la differenza tra l'enticità e l'ente, ma anche la distinzione, la differenza, tra la verità o svelatezza o radura dell'essere e l'ente. In *Sein und Zeit* Heidegger chiama la verità dell'essere 'apertura' [*Erschlossenheit*]. O all'inverso, ciò che in *Sein und Zeit* egli chiama 'apertura' è la verità più originaria – più originaria della verità dell'asserzione. L'apertura è però solo il "ci" [*Da*] dell'esser-ci [*Da-sein*], mentre l'essere nell'esser-ci è propriamente l'essere dell'umano, dunque l'esistenza. Con l'esistenza e nell'esistenza, e

la sua attuazione, l'essere si dà nella sua totalità: sia come essere dell'umano sia come essere in generale, nei differenti modi d'essere di ogni ente, schiusi nel "ci" e come "ci". Nel compiersi dell'esistenza c'è questa apertura, radura o svelatezza, che si dischiude da un lato attraverso l'essenza estatica del sé [*selbsthaft-ekstatisch*], dall'altro lato secondo la sua propria orizzontalità.

Il "ci" dell'esser-ci consiste perciò nel dischiudimento sé-estatico e orizzontale di tutto l'essere, vale a dire dell'essere nella sua totalità. Il sé è estatico non nel senso che non sia un io chiuso in se stesso, ma nel senso che esso, in quanto sé, si apre nella radura, nell'apertura, per l'esattezza, nella dimensione orizzontale propria del "ci" o della *Lichtung*. Per questo il "ci" si dischiude in se stesso e a se stesso in maniera sia sé-estatica sia orizzontale. L'estaticità del sé e l'orizzontalità sono le due dimensioni essenziali del "ci" in quanto *Erschlossenheit*. Lungo la via di *Sein und Zeit*, l'uomo, essenzialmente determinato come esser-ci, o meglio essente-ci, ha scavalcato di già o a priori, nell'apertura orizzontale intrinseca al suo essere, l'ente in mezzo al quale esiste e da questo orizzonte dischiuso dell'essere può comprendere finalmente e con immediatezza proprio come ente l'ente oltrepassato. Oltrepassare significa trascendere. Nella via di *Sein und Zeit* il "ci" dell'esser-ci, l'apertura dell'esistenza e dell'essere nella sua totalità, è dischiusa in modo orizzontale-trascendentale. Possiamo parlare perciò di percorso orizzontale-trascendentale dello sguardo e della domanda. Ogni analisi esistenziale e categoriale in *Sein und Zeit* si mantiene e si muove nella traiettoria di questa domanda e di questo sguardo.

L'apertura o la radura, dischiusa orizzontalmente e nell'estaticità del sé, può schiudersi o in modo inautentico, ossia non originario, oppure in modo autentico, ossia originario. I due esistenziali principali dell'esistenza in *Sein und Zeit* sono la gettatezza e il progetto. *Geworfenheit* [gettatezza] non equivale a *Verfallenheit* [deiezione], ma significa che il sé esistente è già, senza alcuna azione propria, trasportato nell'apertura o nel diradamento dell'essere, trasposto di fatto. L'*Entwurf* o *Entwerfen* significa invece che il sé gettato, trasposto nell'apertura dell'essere totale, si rapporta a questa apertura mantenendo un comportamento di schiusura o co-apertura, così che il "ci" è dischiuso dall'effettivo aprire di ciò che viene gettato e dal proprio, completo aprire, dischiudere. Quanto Le ho abbozzato adesso è la posizione orizzontale-trascendentale di *Sein und Zeit*.

All'inizio degli anni Trenta Heidegger constata il fatto che la verità come apertura o radura dell'essere è in se stessa e da se stessa storica – che la verità dell'essere non solo si spiega e si dischiude in modo orizzontale-trascendentale, ma è anche, come *Unverborgenheit*, un accadere storico e un mutarsi storico della radura cioè, adesso, dello svelamento e del velamento. Con l'elaborazione di questa nuova esperienza dell'essere egli vorrebbe fissare la *Seinsfrage* in maniera più originaria che in *Sein und Zeit*. Heidegger esamina a fondo tale esperienza e lo fa ripercorrendo il getto della gettatezza nella sua provenienza, la quale mostra se stessa come un gettare che lascia essere il progetto costitutivo dell'esserci.

La verità dell'essere si getta nel getto come una forma di svelamento che ha a sua volta la propria origine dalla velatezza. Tale velatezza risulta essere analoga alla *lethe* dell'*aletheia*. La *lethe* è l'origine permanente di tutti i modi dello svelamento o del diradamento. Heidegger adesso pensa la dis-velatezza [*Un-Verborgenheit*] sia come radura [*Lichtung*] sia come duplice velamento [*Verbergung*], di cui una forma è il negarsi [*das Versagen*] e l'altra forma è l'alterazione [*das Verstellen*]. Egli dà al negarsi anche il nome di rifiuto [*Verweigerung*]. Che si neghi o si rifiuti significa che l'essere non si esaurisce nell'accadimento dello svelamento di se stesso; ogni modo dello svelamento è un modo finito in cui il velamento o la velatezza (*lethe*) si conserva come inesauribile luogo di provenienza dei modi della radura. Il secondo tipo di velamento, l'alterazione, si dà come fuorviamento e ha origine dal modo di diradarsi dell'essere. Con l'espressione 'velamento' Heidegger pensa anche la non-verità e poiché il velamento è duplice,

Heidegger parla anche della duplice non-verità: la prima è la velatezza originaria, la seconda corrisponde all'alterazione e al fuorviamento. Tutto ciò è proprio dello strappo intrinseco all'essenza dell'*a-letheia* o dell'*Unverborgenheit* pensato e spiegato da Heidegger. Mentre i primi pensatori greci (Anassimandro, Eraclito, Parmenide) sono immersi nell'*a-letheia* ma non pensano l'*aletheia* in rapporto alla sua essenza e all'accadimento dell'essenza, non nello strappo della sua essenza, questo accade invece nel pensiero storico-ontologico di Heidegger e caratterizza la sua seconda elaborazione della questione dell'essere.

La *Geworfenheit* ripensata nel getto, compresa facendo esperienza del getto, quindi il gettarsi continuo dei modi dello svelamento dell'essere, viene ora denominato da Heidegger evento appropriante [*Er-eignen*]. Il getto è appropriante [*er-eignend*] perché lascia che il sé e il progetto del sé diventino una sua proprietà: l'esser-ci come modo del presentarsi [*Wesung*] della verità o della radura dell'essere. Posto che il progetto (già in *Sein und Zeit*) è un progetto gettato, ma che il divenir-gettato nella gettata radura dell'Essere consiste in un evento appropriante, l'essere-progettante dell'esserci viene ora chiamato 'proiettare appropriato'. Il getto appropriante appropriava il modo dello svelamento al progettare dell'esserci, il progettare costitutivo dell'esserci accoglie ciò-che-è-gettato ovvero ciò-che-è-appropriato [*das Zugeworfene, das Er-eignete*] e si attua perciò come progettare appropriato.

Getto e progetto, evento appropriante ed essere-appropriato, getto appropriante e progetto appropriato sono due riferimenti che si corrispondono l'un l'altro. La loro essenza unitaria è ciò che Heidegger, lungo la sua via storico-ontologica, chiama Evento [*Ereignis*]. Mentre Heidegger nella via orizzontale-trascedentale di elaborazione della *Seinsfrage* scrive il 'Sein' della '*Wahrheit des Seins*' con la *i*, nel percorso storico-ontologico o storico-eventuale scrive '*Seyn*' con la *y*.

Le ho delineato così le due vie lungo le quali viene condotta la questione dell'essere e adesso posso rispondere di seguito alle sue domande, facendo riferimento a quanto esposto in precedenza.

Intervista

1) La mia ricerca vorrebbe indagare e mostrare come il pensiero di Heidegger maturi da un'implicita interpretazione gnostica dell'esistenza, che influisce e si consolida soprattutto nell'analisi della *Kehre* e dell'*alétheia* quale essenza propria dell'Essere (*Seyn*). Le chiedo quindi, innanzitutto, un chiarimento sul significato di questa tappa in Heidegger: la svolta dell'Essere e l'analisi della verità come dinamica unitaria di velamento e svelamento dell'Essere.

Zur 1. Frage: Was ich Ihnen dargestellt habe: den Übergang von der transzendental-horizontalen Seinsfrage zur ereignisgeschichtlichen Seinsfrage, wird als Kehre bezeichnet: in jenem Übergang kehrt sich die transzendental-horizontal Seinsfrage in die seins- oder ereignisgeschichtliche Seinsfrage, in die Frage nach der Wesung der Wahrheit des Seyns als Ereignis. (Aber auf dem transzendental-horizontalen Weg der Seinsfrage gibt es eine eigene Kehre, die Kehre von 'Dasein und Zeitlichkeit' zu 'Zeit und Sein'. Das ist nach dem Aufriß der Gliederung von *Sein und Zeit* der Übergang vom Zweiten Abschnitt "Dasein und Zeitlichkeit" zum Dritten Abschnitt "Zeit und Sein", welchen Dritten Abschnitt Heidegger 1927 nicht mitveröffentlicht hat. Aber die Thematik des Dritten Abschnitts "Zeit und Sein" hat Heidegger dann noch im Sommersemester 1927 in seiner großen systematischen Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* vorgetragen. Er nennt diese Ausarbeitung von "Zeit und Sein" "Neue Ausarbeitung des 3.

Abschnittes von 'Sein und Zeit', neue Ausarbeitung deshalb, weil er die erste Fassung sprachlich als unzureichend empfand und sogar vernichtet hat. Dieser Übergang von 'Dasein und Zeitlichkeit' zu 'Zeit und Sein' ist die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, und dieser Sinn ist innerhalb der zweifach dimensionierten Erschlossenheit (Da) die zur Zeitlichkeit gehörende horizontale Zeit, die Heidegger Temporalität nennt).

Aber durch die Kehre von "Sein und Zeit", vom transzendental-horizontalen Weg, zum ereignisgeschichtlichen Weg in "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)" (GA 65) wird der erste Weg nicht als 'falsch' und nunmehr unwesentlich bezeichnet, sondern auch der erste Weg, der von "Sein und Zeit" mit den "Grundproblemen der Phänomenologie" (Gesamtausgabe Bd. 24) behält seine eigene Wahrheit und Größe. Damit ist die 1. Frage beantwortet.

Per quanto riguarda la prima domanda: ciò che Le ho esposto: il passaggio dalla *Seinsfrage* orizzontale-trascedentale alla *Seinsfrage* storico-eventuale è designato come *Kehre*. In questa svolta la prima elaborazione della domanda muta nella seconda elaborazione, dunque nella domanda sull'essenziale permanenza [*Wesung*] della verità del *Seyn* [compreso] come *Er-eynis*. (Ma anche nel percorso orizzontale-trascedentale della *Seinsfrage* c'è una svolta particolare: il passaggio da 'esserci e temporalità' a 'tempo ed essere'. Questo, secondo lo schema di suddivisione di *Sein und Zeit*, è il passaggio dalla seconda sezione "Dasein und Zeitlichkeit" alla terza sezione "Zeit und Sein", terza sezione che Heidegger nel 1927 non pubblicò. Tuttavia Heidegger espone il tema della terza sezione nel semestre estivo del 1927, nel suo ampio e sistematico corso *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Egli denomina tale elaborazione di "Zeit und Sein" "Neue Ausarbeitung des 3. Abschnittes von Sein und Zeit", nuova poiché ha trovato la prima versione inadeguata dal punto di vista del linguaggio e l'ha persino distrutta. In questo passaggio da 'esserci e temporalità' a 'tempo ed essere' sta la risposta alla questione del senso dell'essere in quanto tale, senso che si dispiega nello spazio della duplice dimensionalità della schiusura – il "ci" – la quale è il tempo orizzontale appartenente alla *Zeitlichkeit* e denominato da Heidegger *Temporalität*).

Tuttavia, in seguito alla svolta dalla via orizzontale-trascedentale di *Sein und Zeit* alla via storico-eventuale delineata nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), il primo percorso non viene additato come sbagliato e ormai inessenziale: anche il percorso di *Sein und Zeit*, insieme ai *Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe Bd. 24), conserva la propria verità e importanza. Con ciò ho risposto alla prima domanda.

2) Nel mio lavoro mi discosto dalla tesi di Hans Jonas secondo cui è possibile individuare una posizione nichilista e dunque gnostica soltanto nel primo Heidegger; una posizione di cui *Essere e tempo* sarebbe la testimonianza più imponente ed esplicativa. La percezione, nella disposizione dell'angoscia, di una propria radicale estraneità al mondo, l'assenza di un presente autentico, che perduri nel tempo e non sia confinato nell'attimo della comprensione ontologico-esistenziale del *Dasein*, la costrizione alla finitezza e a una vita che in prima istanza e per lo più è sempre immersa nell'inautenticità, quindi gli esistenziali della gettatezza, della deiezione e dello scadimento, il disinteresse per la Natura (tipico dell'esistenzialismo), sono i concetti generali, nelle analisi di Jonas, che riassumono il nichilismo gnostico di Heidegger. Qual è la sua opinione in merito alla tesi di Jonas?

Zur 2. Frage: In Ihrer zweiten Frage referieren Sie für mich die gnostische These von H. Jonas in bezug auf Heideggers Angst-Analyse in "Sein und Zeit". In "Was ist Metaphysik?" wird die Angst-Analyse fundamentalontologisch vertieft, indem das

Geschehen des Nichtens als zum vollen Wesen des Seinsgeschehens gehörig aufgezeigt wird: Das Nichten als das Entgleitenlassen des Seienden im Ganzen aus seiner bisherigen vertrauten Enthülltheit ist einerseits ein Abweisen von sich. In diesem Abweisen geschieht aber andererseits ein Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen. Dieses zweifach-einige Geschehen im Nichten faßt Heidegger in "Was ist Metaphysik?" zusammen in die Wendung: abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen. Von diesem aber heißt es weiter: das abweisende Verweisen auf offenbart dieses Seiende "in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere gegenüber dem nichtenden Nichts". Das aber heißt: Im Entgleitenlassen des Seienden im Ganzen wandelt sich die bisher vertraute Enthülltheit des Seienden im Ganzen, so, daß das Seiende im Ganzen in eine beängstigende Gleichgültigkeit wegrückt, die nun nicht mehr bodengebend und haltbietend ist. In diesem ersten Geschehen des Nichtens zerbricht also die bisherige Selbstverständlichkeit des Seienden. Aber das so von mir weggerückte Seiende im Ganzen verbleibt nicht in einem bloßen Versinken und Entgleiten. Zum ersten Geschehenszug des Nichtens gehört nun auch ein zweiter, wonach das Nichten auf das entgleitende Seiende i.G. verweist und daß sich in diesem Entgleiten das Seiende in einer neuen Weise mir zukehrt: das Nichten läßt das Seiende in neuer Weise einrücken in die Enthülltheit. Jetzt erst, nach dem Zerschneiden der bisherigen Enthülltheit des Seienden in seiner Selbstverständlichkeit, zeigt sich mir das Seiende in seiner mich befremdenden Enthülltheit als Seiendes. Dieses, daß es als Seiendes enthüllt ist, blieb in der Selbstverständlichkeit des Seienden verborgen. Dieses in sich zweifache Geschehen, in dem das Seiende in seine nicht mehr selbstverständliche, also in seine ursprüngliche Enthülltheit einrückt, sollte man nicht als 'Nihilismus', auch nicht als 'gnostischen Nihilismus' bezeichnen. 'Nihilismus' hat wesentlich einen nur negativen Charakter, während das im Stimmen der Angst geschehende Nichten nur die selbstverständliche und darin abgestumpfte, nichtursprüngliche Enthülltheit (oder Entdecktheit) schwinden läßt umwillen der gewandelten, ursprünglichen Enthülltheit. Heideggers phänomenologische Analyse des Stimmens der Angst ist eine hermeneutische Analyse, insofern der analytische Blick nicht mit einer vorgefaßten Meinung von der Angst als Angst auf das Stimmen blickt, sondern dem befindlichen Stimmen als solchem nachgeht, das, was darin geschieht, in den Blick nimmt und auslegt (hermeneutisch). Emmanuel Levinas hat in den 80er Jahren von "Sein und Zeit" und dessen hermeneutisch-phänomenologischen Analysen gesagt, daß Heidegger darin das Höchste der Phänomenologie geleistet hat!

Nella sua seconda domanda mi riferisce l'interpretazione gnostica di Hans Jonas relativa all'analisi heideggeriana dell'angoscia in *Sein und Zeit*. In *Was ist Metaphysik?* l'analisi dell'angoscia viene approfondita sul piano ontologico-fondamentale, rilevando come il diventar niente [*des Nichtens*] appartenga alla piena essenza del dispiegamento dell'essere. Da un lato, il nientificare, in quanto dileguarsi della totalità dell'ente dal rapporto familiare in cui finora emerge, è qualcosa che respinge da sé. Dall'altro lato però, in questo respingere, avviene un rimando all'ente nella sua totalità che si dilegua. In *Was ist Metaphysik?* Heidegger riassume appunto questo duplice ma unico accadimento nella locuzione «il respingente rinviare all'ente nella sua totalità che si dilegua». Ma di ciò si dice inoltre: il respingente rinviare a quest'ente rivelato «nel suo pieno e sinora nascosto straniamento come il completamente altro di fronte al nientificante nulla». Ma questo significa: nel dileguarsi dell'ente nella sua totalità, la rivelazione [*Enthülltheit*] finora familiare dell'ente muta in modo tale che l'ente si allontana in una inquietante indifferenza, che adesso non procura più un terreno e non offre sostegno. In questo primo accadimento del nientificare si infrange la precedente ovvietà dell'ente. Ma l'ente, così distanziato da me nella sua interezza, non rimane in un

mero affondamento e dileguamento. Al primo tratto dell'accadimento del nientificare appartiene infatti anche un secondo tratto, per cui il nientificare, presentando l'ente nel suo dileguarsi, fa sì che in tale scivolamento l'ente si rivolga a me in modo nuovo: il nientificare lascia che l'ente sia riscoperto in altra guisa. Solo ora, dopo che si è infranto il modo in cui si è scoperto l'ente nella sua ovvietà, l'ente si mostra a me, nella sua svelatezza per me estranea, in quanto ente. Ciò che si è scoperto come ente, nella sua ovvietà rimaneva nascosto. Questo duplice evento in cui l'ente non appare più nella sua ovvietà e si presenta allora nel suo essere-scoperto originario non si dovrebbe designare né come 'nichilismo', né come 'nichilismo gnostico'. Il 'nichilismo' ha essenzialmente un carattere soltanto negativo, mentre il nientificare che si verifica nella disposizione dell'angoscia fa svanire soltanto l'ovvia e in questo senso non avvertita rivelazione (o scoprimento) non originaria, a favore invece di una rivelazione tramutata, originaria. L'analisi fenomenologica di Heidegger della disposizione emotiva dell'angoscia è un'analisi ermeneutica, nella misura in cui l'occhio analitico non guarda a tale disposizione con un'opinione preconcepita dell'angoscia, ma studia a fondo la disposizione avvertita in quanto tale, afferra con lo sguardo e interpreta ciò che accade in essa. Negli anni '80 Emmanuel Lévinas, a proposito di *Sein und Zeit* e delle sue analisi ermeneutico-fenomenologiche, disse che Heidegger ha qui raggiunto l'apice della fenomenologia!

3) La differenza ontologica tra essere ed ente, differenza che in *Wegmarken* viene a chiarirsi nel passaggio dal *Sein von Seiendem* al *Seyende des Seyn* da cui il primo, l'essere dell'ente, è garantito in se stesso; l'autovelamento dell'Essere come condizione originaria e necessaria della manifestazione dell'essente; quindi il contrasto tra l'essere che si svela nell'ente e come ente e lo stesso Essere che in sé si vela; il limite e la resistenza che l'Essere impone alla possibilità di comprenderlo nella sua assolutezza; l'errare continuo dell'uomo, finché egli ignora la dinamica essenziale del *Seyn* ossia l'*Alétheia*, la *Lichtung*, l'*Ereignis*; sono questi alcuni temi che possono testimoniare, secondo me, una posizione gnostica anche e soprattutto nel percorso successivo a *Sein und Zeit*. Se dovesse indicare dei luoghi e dei momenti del pensiero di Heidegger in cui è possibile individuare una gnosi, quali sceglierebbe?

Zur 3. Frage: Hier nennen Sie dasjenige aus dem zweiten Denkweg Heideggers, was Sie thematisieren und was nach Ihrem Verständnis eine Affinität zur Gnosis hat. Heidegger hat natürlich weder auf seinem ersten Ausarbeitungsweg noch auf dem zweiten Ausarbeitungsweg der Seinsfrage an die Gnosis gedacht oder aus ihr geschöpft. Aber man kann sich die philosophische Frage stellen, ob das, was Heidegger auf beiden Ausarbeitungswegen denkend einsieht und aufzeigt und entfaltet, einen Charakter hat, der dem, was zur Gnosis gehört, ähnlich oder nahe ist. Darüber haben wir während Ihres Freiburger Besuches gesprochen.

Im Übergang von der transzendental-horizontalen Fassung der Seinsfrage zur ereignisgeschichtlichen Fassung wandelt sich auch das Verständnis von der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem.

Auf dem ersten Weg ist es die Differenz zwischen der Wahrheit oder Lichtung des Seins und dem Seienden in seiner Entdecktheit oder Offenbarkeit. Dabei wird die Wahrheit (Erschlossenheit) des Seins erfahren und gedacht als die Bedingung der Möglichkeit für das Entdecktwerden und die Entdecktheit des Seienden. Was Heidegger in SuZ die Entdecktheit des Seienden nennt, ist für das Denken des ersten Weges das Ermöglichte durch die ermöglichende Wahrheit des Seins.

Die an der Wendung von Ermöglichung und Ermöglichtem festgemachte ontologische Differenz des ersten Weges verwandelt sich auf dem zweiten Weg dahingehend, daß die

ereignend lichtende Lichtung des Seins für das offenbarwerdende Seiende nicht ermöglichend ist, sondern daß die je und je zugeworfene und daseinsmäßig empfangene und entworfene Lichtungs- oder Entbergungsweise sich als und in der Offenbarkeit des Seienden birgt. Die Bergung der Unverborgenheitsweise des Seins in und als Offenbarkeit oder Entborgenheit des Seienden gehört wesentlich zum Wesensaufriß der ereignisgeschichtlich erfahrenen und entfalteteten Aletheia. In GA 65 (Beiträge zur Philosophie) gibt es den Abschnitt "Die Wesung der Wahrheit als Bergung" (S. 389 ff.). Die Bergung, in der sich die Wahrheit des Seyns birgt, ist ihrerseits eine weitere Weise der 'Verbergung'. Die zugeworfene-entworfene Lichtungsweise des Seyns verbirgt sich, indem sie sich im Seienden als dessen Entborgenheitsweise (Offenbarkeitsweise) birgt. Die y-Schreibweise von Seyn gehört ganz in die ereignisgeschichtliche Ausarbeitung der Seinsfrage, so daß man hier von der Seynsfrage sprechen kann. Die ontologische Differenz der transzendental-horizontalen Ausarbeitung verwandelt sich auf dem ereignisgeschichtlichen Weg in den Unter-Schied (Unter-schied), 'Unter' in der Bedeutung von 'Inter', Zwischen oder Innigkeit, während der 'Schied' die ereignishaftige Differenz ist. Im Band 73.1 gibt es ein großes Konvolut, das den Titel trägt "Ontologische Differenz und Unterschied".

Per quanto riguarda la terza domanda: quest'insieme di temi che ha elencato e in cui secondo Lei è presente un'affinità con la gnosi costituisce il secondo *Denkweg* di Heidegger. Heidegger, naturalmente, non pensava alla gnosi e non attinse da essa né nel definire la prima forma di elaborazione della *Seinsfrage* né nel tracciare la seconda. Ma possiamo chiederci se ciò che Heidegger in entrambe le vie di elaborazione comprende, mostra e spiega abbia un carattere affine o prossimo a quello distintivo della gnosi. Ne abbiamo discusso in occasione della sua visita a Freiburg.

Nel passaggio dall'impostazione orizzontale-trascedentale della questione dell'essere a quella storico-eventuale muta anche la comprensione della differenza ontologica tra essere ed ente. Il primo percorso tratta della differenza tra la verità o la radura dell'essere e l'ente nel suo essere-scoperto o essere-manifesto. In questo caso la verità (apertura) dell'essere è esperita e pensata come condizione della possibilità del divenir-scoperto e dell'essere-scoperto dell'ente. Ciò che Heidegger in *Sein und Zeit* chiama l'essere-scoperto dell'ente è nella teoresi della prima via ciò che è reso possibile da ciò che rende possibile, ossia la verità dell'essere.

La differenza ontologica incontrata nella prima via, e fissata nella locuzione del rendere possibile e del reso possibile, cambia nella seconda via, nel senso che la radura dell'essere, avvenendo e diradandosi, non è più soltanto ciò che rende possibile l'ente nel suo divenire manifesto, ma è anche ciò che, continuando a gettarsi e a venire accolta e progettata nell'esserci, mette in salvo se stessa come e nella manifestatività dell'ente. Il recupero della svelatezza dell'essere nella e come manifestatività dell'ente appartiene per essenza allo strappo immanente all'*aletheia*, così come essa si dispiega e viene appresa nel suo eventuarsì storico. Nel volume 65 della *Gesamtausgabe (Beiträge zur Philosophie)* si trova il capitolo "Die Wesung der Wahrheit als Bergung" (p. 389 e sgg.). Il recupero in cui la verità dell'Essere [*Seyn*] si mette al riparo è da parte sua un'altra forma di 'velamento'. Il diradamento gettato-progettato dell'Essere si vela mentre mette in salvo se stesso nell'ente che costituisce la sua forma svelata o manifesta.

Scrivere '*Seyn*' con la 'y' appartiene esclusivamente all'elaborazione storico-eventuale della *Seinsfrage*, motivo per cui qui è opportuno parlare di questione del *Seyn*.

La differenza ontologica analizzata nell'elaborazione orizzontale-trascedentale si trasforma lungo la via storico-eventuale in *Unter-Schied (Unter-schied)*, '*Unter*' nel

significato di *inter*, tra, intimità [*Inter*, *Zwischen* o *Innigkeit*]; mentre '*Schied*' è la Differenza in cui consiste l'Evento. Nel volume 73.1 si trova un'ampia parte intitolata "Ontologische Differenz und Unterschied".

4) La filosofia heideggeriana ricerca, prova a definire e a coltivare un pensiero in grado di volgersi alla sua stessa origine, ossia di rivelare in sé, differenziandolo da sé, il principio che fonda e mantiene in se stessa l'identità umana. Affinché un pensiero simile possa emergere bisogna prima spianare la strada verso di esso, oltrepassando ciò che è stato pensato e svelato dai primi pensatori greci: l'essenza del fondamento come essere-presente dell'ente, presenza di "ciò che giace davanti", evidente positività del *phainòmenon* che si manifesta ed è manifesto. Possiamo definire in modo più preciso questo superamento, dire in che cosa consiste e a cosa porta? Quale ulteriorità lascerebbe vedere, secondo Heidegger?

Zur 4. Frage: Zur Beantwortung dieser Frage ist in dem Vorstehenden schon Wichtiges gesagt worden. Der Ursprung der abendländischen Philosophie ist für Heidegger der Erste Anfang, dessen Grundworte *Physis*, *Aletheia* und *Logos* sind (also die vorsokratischen Denke). Im Horizont dieser Grundworte ist 'Sein' 'Anwesen'. Auch für Platon und Aristoteles hat 'Sein' die Bedeutung von 'Anwesen', aber jetzt sind *Physis* und *Aletheia* als das ganzheitliche Aufgehen in die Unverborgenheit schon zurückgetreten. Im Ersten Anfang selbst wurde von den frühesten Denkern die *Aletheia* nicht in ihrem Wesen erfragt und entfaltet, aber sie bildeten dennoch den denkerischen Erfahrungshintergrund. Das Denken von Platon und Aristoteles faßt Heidegger dann als 'Fortgang', sofern deren Denken von der *Aletheia* fortgeht anstatt es versucht, denkerisch in die *Aletheia* einzudringen. Die Geschichte des Fortgangs vom Ersten Anfang der Vorsokratiker führt dazu, daß die *Aletheia* und mit ihr das frühe Walten der *Physis* und des *Logos* in wachsendem Maße sich verschließt, entzieht, verhüllt. Die Wahrheit als *Aletheia* wird zur Wahrheit als *Homoiosis*, Übereinstimmung, Richtigkeit. Der Erste Anfang als solche verhüllt sich, und diese Verhüllung führt nicht dazu, die *Aletheia* als solche zu erfahren, denkend zu enthüllen und offen walten zu lassen. Die Selbstverhüllung der *Aletheia* läßt es nicht zur Erfahrung der *Aletheia* als der Wahrheit des *Seyns* kommen. Diese Selbstverhüllung des Wesens des Seins ist selbst eine Verbergungsweise, die zum vollen Wesen der *Aletheia* gehört. Heidegger erfährt die Möglichkeit und Notwendigkeit einer denkenden Entfaltung des Wesens, der Wesung der *Aletheia*. Mit dieser denkerischen Erfahrung zeigt sich der Andere Anfang, in dem die *Aletheia* erstmals als die Wahrheit des *Seyns* gedacht und entfaltet wird. Der Erste Anfang, der Fortgang von diesem bis zu dessen äußerstem Entzug und der Andere Anfang, der Übergang vom Ersten zum Anderen Anfang - das ist die Geschichte des *Seyns*. Hegel hat die Geschichte des Seins als die Geschichte des Absoluten Geistes gedacht; Heidegger denkt die Geschichte des Seins als die Geschichte des Ersten Anfangs, des Fortgangs vom Ersten Anfang und des Anderen Anfangs. Die mit Platon und Aristoteles beginnende Geschichte des Fortgangs vom Ersten Anfang ist die Geschichte der Metaphysik, die nicht die Wahrheit (*Aletheia*) des Seins, sondern das Sein als Seiendheit und die Geschichte als die der sich wandelnden Gestalten der Seiendheit denkt. Aber Heidegger gibt nicht etwa eine billige Kritik der Metaphysik, sondern auch die großen Metaphysiker von Platon bis Hegel sind für Heidegger "ragende Berge, unbestiegen und unbesteigbar" (GA 65, S.187), d.h. unbesiegt und unbesiegtbar, weil sie ihre eigene geschichtliche Wahrheit aus der Geschichte des *Seyns* haben.

In risposta alla quarta domanda si è già detto qualcosa di importante in precedenza. L'origine della filosofia occidentale, secondo Heidegger, è il primo inizio, le cui parole di base sono *physis*, *aletheia* e *logos* (ossia il pensiero presocratico). Nell'orizzonte di queste parole fondamentali c'è 'essere' [*Sein*], 'essere-presente' [*Anwesen*]. Anche per Platone e Aristotele 'essere' significa 'essere-presente', ma con loro il senso della *physis* e della *aletheia* come complessivo sorgere nella svelatezza è già indietreggiato, nascosto. Anche nel primo inizio i pensatori non indagavano e spiegavano l'*aletheia* nella sua essenza, tuttavia essi davano forma all'esperienza basilare del pensiero. Secondo Heidegger la filosofia di Platone e Aristotele si allontana da ciò che li precede poiché il loro pensiero si distanzia dall'*aletheia* invece di cercare di addentrarsi in essa. La storia dello sviluppo del primo inizio del pensiero presocratico comporta in sé il fatto che l'*aletheia*, e con essa il dominio iniziale della *physis* e del *logos*, va chiudendosi, ritraendosi, coprendosi in misura crescente. La verità intesa come *aletheia* diventa la verità come *homoiosis*, concordanza, correttezza. L'inizio originario [del pensiero] nasconde se stesso, e tale nascondimento impedisce di cogliere l'*aletheia* come tale, di scoprirla nella comprensione e lasciare che domini. Il nascondimento non consente di arrivare a cogliere l'*aletheia* come verità del *Seyn*. Il coprirsi dell'essenza del *Seyn* è di per sé una forma di velamento che appartiene alla piena essenza della *aletheia*. Heidegger avverte la possibilità e la necessità di sviluppare il pensiero dell'essenza, dell'essenziale permanenza dell'*aletheia*. Con questa esperienza di pensiero si rende visibile l'altro inizio, in cui l'*aletheia*, per la prima volta, viene concepita e spiegata come verità del *Seyn*. Il primo inizio e la sua continuazione fino all'estremo sottrarsi di esso, e l'altro inizio, l'oltrepassamento quindi del primo in direzione dell'altro – questa è la storia del *Seyn*. Hegel ha concepito la storia dell'essere come storia dello spirito assoluto; Heidegger pensa la storia dell'essere come storia del primo inizio, del proseguimento del primo inizio e dell'altro inizio. La storia del proseguimento del primo inizio, storia che comincia con Platone e Aristotele, è la storia della metafisica; essa non pensa la verità (*aletheia*) dell'essere ma pensa l'essere come enticità e concepisce la storia come storia delle mutevoli forme dell'enticità. Heidegger però non offre una qualche critica a buon mercato della metafisica, tant'è che anche le grandi metafisiche da Platone a Hegel sono per lui «cime che s'innalzano, mai scalate e impossibili da scalare» (GA 65, p. 187), cioè invitate e invincibili, perché derivano la loro particolare verità storica dalla storia del *Seyn*.

5) In occasione del seminario del 1969 a Le Thor, Heidegger fa una affermazione interessante: alcuni dei Greci «sono tanto coinvolti nell'ἀλήθεια che normalmente sono presi nelle loro faccende trovandosi nell'ἀλήθεια, mentre coloro che sono più greci tra i Greci, cioè i filosofi, trattano dell'ἀλήθεια, senza peraltro mai pervenire a porre la domanda dell'ἀλήθεια (in quanto tale)»²⁷. Mi ha colpito in particolare la chiusa: porre la domanda dell'*alétheia* in quanto tale. Proprio qui io vedrei un riferimento alla gnosi (a prescindere dal fatto che Heidegger ne fosse consapevole o meno): porre in questione l'essenza del dis-velamento potrebbe essere il segno distintivo, o anche solo l'accenno, di un'interrogazione gnostica del fondamento universale, dell'unico Principio del tutto. Può espormi la sua lettura di questo passaggio?

Zu Frage 5: Die Antwort zu dieser Frage ist im Grunde schon gegeben: Die Griechen leben aus der Aletheia, aus der Unverborgenheit des Seienden, sowohl die Griechen des alltäglichen Lebens wie die Griechen etwa der künstlerischen Hervorbringungen. Die griechischen Philosophen stehen darüberhinaus so zur Aletheia, daß sie diese mehr oder

²⁷ M. Heidegger, *Seminari (Seminare [1951-1973], Le Thor [1966, 1968 und 1969] Zähringen [1973])*, Hrsg. von Curd Ochwadt, GA 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005), trad. it. di M. Bonola, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992, *Le Thor 1969*, p. 96.

weniger erfahren und aus dieser Erfahrung denken und überhaupt das Wort 'Aletheia', die Unverborgenheit, prägen. Aber sie kommen darin nicht so weit, daß sie eigens die Frage nach der Aletheia stellen und das Walten der Aletheia zur Entfaltung, zur Auslegung bringen. Heidegger ist in der Tat der erste Denker in der Geschichte des abendländischen Denkens, der die Frage nach der Aletheia als solcher stellt. Und dies nicht erst und nur auf dem zweiten Weg der Seinsfrage, sondern schon auf dem ersten Weg, wenn Sie an den § 44 von SuZ denken. Damit habe ich Ihnen die Sie besonders interessierende Textstelle aus "Seminare" erläutert. Erst wenn in die Aletheia hineingefragt wird, kann auch der Grundzug unseres Zeitalters, das Technische Zeitalter zu sein, erfahren werden: daß das Wesen der modernen Technik das Gestell ist. (Siehe hierzu Heideggers Text "Die Frage nach der Technik" in: Vorträge und Aufsätze). Nur aus der denkerischen Erfahrung des Wesens der Aletheia kann das Gestell als solches denkerisch erfahren werden und kann dazu übergegangen werden, das Wesen der modernen Technik, das Ge-stell, zu verwinden, d.h. denkerisch als den äußersten Entzug der Aletheia in das Wesen der Aletheia einzuwinden und so zu überwinden.

Per quanto riguarda la quinta domanda, la risposta, fondamentale, è già data: i Greci vivono dentro l'*aletheia*, vivono della svelatezza propria dell'*aletheia*, sia all'interno della dimensione quotidiana dell'esistenza sia in quella, ad esempio, artistica. I filosofi greci sono inoltre così impegnati nell'*aletheia* che in qualche modo ne fanno esperienza, pensano dalla prospettiva di questa esperienza e soprattutto danno forma alla parola '*aletheia*', svelatezza. Ma non si spingono così lontano da sollevare espressamente la questione dell'*aletheia* e da condurre all'interpretazione e allo sviluppo del suo dominio. Heidegger è infatti il primo pensatore nella storia del pensiero occidentale a porre la questione dell'*aletheia* in quanto tale. E questo non solo nella seconda via della *Seinsfrage*, ma già nella prima, se Lei considera il paragrafo 44 di *Sein und Zeit*. Con ciò Le ho spiegato il passo dei *Seminare* che Le interessa particolarmente. Solo se viene indagato nell'ambito della domanda sull'*aletheia* il tratto fondamentale della nostra epoca, la tecnicità, può essere compreso ed esperito: [cioè si comprende] che l'essenza della tecnica moderna è l'impianto [*Gestell*]. (Veda in proposito il testo di Heidegger "Die Frage nach der Technik" in *Vorträge und Aufsätze*). Soltanto attraverso l'esperienza teoretica dell'essenza della *aletheia* è possibile comprendere l'impianto in quanto tale e inoltre superarlo – superare l'essenza della tecnica moderna, il *Ge-stell*, vale a dire fronteggiarla nella propria esperienza di pensiero come l'estremo venir meno dell'*aletheia* nell'essenza dell'*aletheia* e in questo modo oltrepassarla.

6) Nei *Seminari* è interessante anche il riferimento all'essenza dell'Essere come «il lasciare stesso, il dono (*Gabe*) del "dare che dà solo il suo dono, ma che, in questo suo darsi, si cela e si sottrae"»²⁸. L'Essere è il darsi che lascia, o concede, solamente se stesso. Attraverso tale concessione, secondo Heidegger, si compie l'*ἐποχή* dell'Essere. Comprendere tale *ἐποχή*, afferma inoltre Heidegger, significherebbe trovarsi «davanti all'essere *in quanto* essere e non più a una delle figure del suo destino»²⁹. Tuttavia, nel fenomeno dell'*ἐποχή*, l'Essere non continua forse a velare se stesso? Non sottrae la sua integrità e completezza da qualsiasi esperienza e percezione se ne possa avere? L'umano non è sempre – anche trovandosi «davanti all'essere *in quanto* essere» – nell'indisponibilità del fondamento?

²⁸ Ivi, p. 136, citazione interna in M. Heidegger, *Tempo e essere*, trad. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1980, p. 106.

²⁹ Ivi, p. 137.

Zur 6. Frage: Heideggers Wendung von der "Gabe des Gebens, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch in solchem Geben verbirgt" ist aus der Wesung der Wahrheit (Aletheia) des Seyns als Ereignis gedacht. Die Gabe ist die jeweilige Entbergungs- oder Lichtungs-weise des Seyns; das Geben ist das lichtende Freigeben einer Lichtungsweise, während das Freigegebene eben die Gabe ist. Doch dieses lichtende oder entbergende Geben gibt seine Gabe so, daß das Geben selbst und das Gebende sich verbirgt. In der Sprache des Ereignisses heißt dies: das Geben der Gabe ist das Ereignende Zuwerfen der Entbergungsweise für das daseinsmäßige ereignete Entwerfen. In der Geschichte der Metaphysik empfängt jeder Denker die Gabe einer geschichtlichen Entbergungsweise, in der der Denker denkt. Aber das Geben selbst und das Gebende dieses Gebens bleibt für den Denker verschlossen, es verbirgt sich. Wenn das Geben und das Gebende sich in einer Entbergungsweise der Seiendheit verbirgt, dann bleibt das Ereignen des Ereignisses und mit ihm das Ereignis als ganzes verborgen. Die in jeder metaphysischen Entbergungsweise der Seiendheit waltende Verbergung des Gebens und des Gebenden, des Ereignens und Ereigneten, ist eine geschichtliche Weise des Ansichhaltens des Ereignisses als eines solchen, ist also die jeweilige geschichtliche Epoché. Erst dann aber, wenn im Denken des Anderen Anfangs das Sein in seiner ihm eigenen Wahrheit und die Wesung der Wahrheit des Seyns als Ereignis erfahren wird, kommt die Epoché, das seinsgeschichtliche Ansichhalten des ereignenden Ereignisses, zum Abschluß. Zwar ist damit das Ge-stell noch nicht verwunden, aber es ist der Weg gefunden, auf dem das Ge-stell als eine Gestalt des Ge-schicks, des schickenden Waltens des Ereignisses, erfahren wird, um das Ge-stell in das Ge-viert sich wandeln zu lassen. Aber auch dann, wenn das Ereignis als Geschick erfahren und gedacht ist, verbirgt sich das Ereignis selbst in seiner ereigneten Gabe, aber so, daß diese ereignete Gabe zurückgedacht werden kann in das Ereignis-Geschehen. Und ferner, die Überwindung der Verschlossenheit und Selbstverbergung des Ereignisses im Ge-stell ist derart, daß sich das ereignende Geben des Ereignisses wesentlich nie erschöpft. Die Lethe als die ständige Herkunft alles ereignenden Entbergung hört wesentlich nie auf, Lethe, Verborgenheit, zu sein. Das besagt dann aber, daß der Mensch als ereignet-entwerfendes Da-sein sich wesentlich in der Unverfügbarkeit des Ereignisses, zu dem sein ereignetes Entwerfen gehört, findet. Der daseinsmäßige Mensch bleibt der geworfene aus dem ereignenden Zuwurf.

Sulla sesta domanda: l'espressione heideggeriana del «dono del dare che dà solo il suo dono, ma che, in questo darsi, si nasconde» è pensata in riferimento al presentarsi della verità (*aletheia*) del *Seyn* come *Ereignis*. Il dono è la forma della radura o dello svelamento propria del *Seyn*; il dare è il diradante lasciar-essere [*Freigeben*], mentre ciò che è lasciato essere è appunto il dono. Tuttavia tale dare diradante o svelante dà il suo dono in modo tale che il dare stesso [*das Geben*] e ciò che dà [*das Gebende*]³⁰ si nasconde. Nel linguaggio dell'Evento questo significa: il dare del dono è l'evento in cui è gettato e appropriato il disvelare, che diventa ciò che è proprio dell'esserci, del suo progettare. Nella storia della metafisica ogni pensatore riceve in dono una forma storica dello svelamento, quella in cui il pensatore pensa. Ma il dare stesso, e ciò da cui è dato questo dare, rimane chiuso al pensatore, si nasconde. Se il dare e ciò che dà resta nascosto in una forma di svelamento dell'entità, allora l'appropriare dell'Evento [*das Ereignen des Ereignisses*] e con ciò l'Evento nella sua interezza rimane velato. Il velamento del dare e di ciò che dà [*des Gebens und des Gebenden*], dell'evento appropriante e di ciò che è appropriato – velamento che domina in ogni forma metafisica di svelamento dell'entità – è un modo storico di manifestarsi dell'Evento come tale, dunque è l'*epoché* che vige ogni volta nella storia. Allora, soltanto quando nel pensiero rivolto all'altro inizio si fa

³⁰ *Das Gebende*: ciò che dà, ciò cui appartiene l'atto del dare, il principio o motore indefinito, neutro, che principia e mantiene l'eventuarsi dell'intero.

esperienza dell'essere secondo la sua propria verità e del dispiegarsi della verità del *Seyn* come *Er-ignis*, giunge a conclusione l'*epoché*, la visione storico-ontologica dell'evento appropriante. Certo, con ciò l'impianto [*Ge-stell*] non è ancora oltrepassato, ma è stata trovata la via in cui l'impianto viene vissuto come una configurazione del destino [*eine Gestalt des Ge-schicks*] – del destinante imporsi dell'Evento – e attraverso cui esso può mutarsi nella Quadratura [*Ge-viert*]. Comunque, anche quando si vive e si coglie l'Evento come destino, l'Evento cela se stesso nel dono che ha fatto emergere senza che questo però impedisca di ripensare il dono avvenuto in rapporto all'accadere dell'Evento [*in das Ereignis-Geschehen*]. E inoltre, mentre nell'impianto [cioè attraverso una certa esperienza dell'impianto] si oltrepassano la chiusura e l'autovelamento dell'Evento, l'Evento nel suo dare appropriante non si esaurisce mai. La *lethe*, come origine permanente di ogni svelamento, per essenza non cessa mai di essere *lethe*, velatezza. Ciò vuol dire allora che l'uomo, come progetto che accade [*ereignet-entwerfendes Da-sein*], si trova per essenza nell'indisponibilità dell'Evento al quale appartiene il suo progettare appropriato. L'esistenza umana rimane gettata da ciò che la lascia avvenire.

7) In generale è possibile, secondo lei, individuare una tendenza del pensiero heideggeriano verso la gnosi?

Zur 7. Frage: Allein von dem, was Sie als die Wesensmerkmale einer Gnosis bestimmen, hängt es ab, ob das jetzt in seinen Grundzügen skizzierte seins- oder ereignisgeschichtliche Denken Heideggers eine Tendenz zur Gnosis zeigt. Man müßte dann von einer ereignisgeschichtlichen Gnosis sprechen, während man auf dem ersten Weg der Seinsfrage Heideggers von einer transzendental-horizontalen Gnosis sprechen könnte.

Per quanto riguarda la settima domanda: dipende da come Lei definisce le caratteristiche essenziali di una gnosi se il pensiero storico-ontologico o storico-eventuale di Heidegger, ora delineato nei suoi tratti fondamentali, mostra una tendenza verso la gnosi. In questo caso, peraltro, sarebbe necessario parlare di una gnosi storico-eventuale, mentre si potrebbe parlare di una gnosi orizzontale-trascedentale nella prima via della *Seinsfrage* di Heidegger.

8) Abbiamo detto che il *Seyn* è quel dare che dona soltanto il proprio dare e in tal modo concede l'esser-ci, il luogo della manifestatività dell'ente. Una tale comprensione del fondamento universale può tradursi e svilupparsi in un pensiero religioso? Un pensiero, quindi, che risulterebbe basato sulla filosofia di Heidegger?

Zur 8. Frage: Das Seyn als die Wesung der Wahrheit des Seyns als Ereignis ist oder waltet als ein Geben einer Gabe. Die Gabe ist das jeweils gegebene, gelichtete Da des Da-seins, und dieses Da ist die geschichtliche Gelichtetheit für alles, das dieser Gelichtetheit des Seyns bedarf: das Da-sein selbst, das existierende Selbst in seinem In-der-Welt-sein, alles Seiende in seinen unterschiedlichen Seinsweisen: Stein, Pflanze, Tier, Kunstwerk..., aber auch alles, was zum Gotthaften gehört. Damit beantworte ich Ihre 8. Frage mit einem Ja!

Sull'ottava domanda: il *Seyn*, il presentarsi della verità del *Seyn* e cioè dell'*Ereignis*, è o si impone come darsi di un dono. Il dono è ogni volta il "ci" dato, diradato dell'esser-ci, e tale "ci" è il diradamento storico per tutto ciò che ha bisogno di questo diradarsi dell'Essere: l'esser-ci stesso, il sé esistente nel suo *In-der-Welt-sein*, l'ente nei suoi

diversi modi di essere: pietra, pianta, animale, opera d'arte...ma anche tutto ciò che appartiene all'essenza della divinità. E dunque rispondo alla sua ottava domanda con un sì!

9) Nella *Lettera sull'umanismo* Heidegger scrive: «Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola "Dio"»³¹. E più avanti: «Ma questa è la dimensione del sacro, che rimane chiusa persino come dimensione, se l'apertura dell'essere non è diradata e, nella sua radura, non è vicina all'uomo. Può darsi che la caratteristica di quest'epoca del mondo consista nella chiusura alla dimensione di ciò che è integro (*das Heile*). Forse questa è l'unica sventura (*Unheil*)»³². Qui non sembra che pensiero dell'Essere, presenza del sacro e Dio siano una sola identica cosa?

Zur 9. Frage: Sie bezieht sich auf die berühmte Textpassage aus dem "Brief über den Humanismus". Die Wahrheit oder Lichtung oder Unverborgenheit des Seyns ist die Voraussetzung für den Aufgang der Dimension des Heiligen. Die Dimension des Heiligen in der Lichtung des Seyns ist der Bereich, in dem sich das Wesen von Gottheit zeigt (Gottheit ein Begriff, den Heidegger von Meister Eckhart her nimmt). Und erst wenn sich das Wesen der Gottheit als solcher gelichtet hat, kann gedacht und gesagt werden, was das Wort 'Gott' nennt. Heidegger selbst denkt hier an jenen Gott, den er in den "Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)" den "Letzten Gott" nennt. Das wäre ein Gott, dessen Gottheit sich aus der Wahrheit des Seyns als Ereignis bestimmt, dessen göttliche Gestalt nicht vorweg bestimmt werden kann, die sich vielmehr in der und aus der Wesung der Wahrheit des Seyns zeigen muß. Diesem sich zeigenden Aufgang läßt sich nicht vorgreifen. Heidegger ist in seinem Denken des Letzten Gottes als des Gottes in der Wahrheit des Seyns geleitet einerseits von Nietzsche und andererseits von Hölderlin. In der dichterischen Erfahrung Hölderlins von der geschichtlichen Flucht der griechischen Götter und des christlichen Gottes gedenkt Hölderlin zugleich der geschichtlichen Wiederkehr des Göttlichen und der Götter auf Erden. An diesen dichterischen Gedanken anknüpfend, denkt Heidegger den Letzten Gott. Die Wahrheit als Lichtung des Seyns, das Heilige und der Gott sind zwar nicht dasselbe, aber sie bilden ein Stufengefüge: aus der Lichtung des Seyns lichtet sich das Heilige, innerhalb des Heiligen lichtet sich die Gottheit des Gottes und innerhalb der gelichteten Gottheit erscheint der Gott. Ich selber finde diesen neuen Ansatz Heideggers großartig, aber ich denke den Gott nicht als den Letzten Gott, sondern als den alttestamentarischen und neutestamentarischen Gott, der sich auch nur in seiner Gottheit zeigen kann, wenn die Dimension des Heiligen aufgegangen ist, die ihrerseits nur aufgehen kann innerhalb der Wesung der Wahrheit des Seyns als Ereignis.

Sulla nona domanda: Lei fa riferimento al famoso brano del "Brief über den Humanismus". La verità o la radura o la svelatezza dell'Essere è il presupposto per il sorgere della dimensione del sacro. La dimensione del sacro nella radura dell'Essere è la regione in cui si mostra l'essenza della divinità (*Gottheit* è un termine che Heidegger prende da Meister Eckhart). E solo quando l'essenza della divinità è diventata chiara, si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola "Dio". Heidegger qui pensa a quel Dio che nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* chiama "l'ultimo Dio". Sarebbe un Dio la cui divinità si determina dalla verità del *Seyn* e cioè dell'*Ereignis*, un Dio la cui

³¹ Id., *Segnavia*, cit., *Lettera sull'umanismo*, p. 303.

³² *Ibidem*.

forma divina non può essere determinata in anticipo ma deve invece mostrarsi nella e dalla permanenza essenziale della verità del *Seyn*. La rivelazione di questo sorgere non può essere prevista. Nel pensare l'ultimo Dio come Dio nella verità dell'Essere, Heidegger si lascia guidare da Nietzsche da un lato e da Hölderlin dall'altro. Nel fare poeticamente esperienza della fuga degli dèi greci e del dio cristiano, Hölderlin commemora allo stesso tempo il ritorno storico del divino e degli dèi sulla terra. Sulla scia di questo pensiero poetico Heidegger pensa l'ultimo Dio. La verità come radura dell'Essere, il sacro e il divino, in realtà, non sono la stessa cosa, ma formano una struttura a gradini: dalla radura dell'Essere si dirada il sacro, all'interno del sacro si dirada la divinità di Dio e all'interno della divinità rischiarata appare Dio. Trovo che questo nuovo approccio di Heidegger sia grande, non penso però Dio come l'ultimo Dio ma come il Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, che può mostrarsi nella sua divinità solo quando la dimensione del sacro si è aperta, dimensione che sua volta può sorgere all'interno dell'essenziale permanenza della verità dell'Essere, dell'*Ereignis*.

10) Infine una domanda sul significato della comprensione in Heidegger. Da diversi luoghi dell'analisi ontologico-esistenziale condotta da Heidegger sembrerebbe che l'autocomprensione piena e completa del Sé sia una forma d'illuminazione elitaria e isolata; che una comprensione simile avvenga soltanto in una momentanea e occasionale dimensione di estraniamento del singolo io dal mondano; che essa non possa avere effetti reali non avendo un valore e una forza normativa per l'autoprogettualità dell'umano. Si tratta di alcune osservazioni critiche, abbastanza note, rivolte da più parti a Heidegger. Eppure è chiaro che secondo Heidegger la comprensione ontologico-esistenziale può e deve provocare il mutamento più determinante e radicale della vita umana. Ad esempio ne *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul 'Teeteto' di Platone* la comprensione dell'essere in quanto *Seyn* (o meglio, in quanto *Un-verborgenheit* e *Lichtung* del *Seyn*) dissolve la dimenticanza dalla quale siamo colpiti e accecati, ha la forza di liberare l'esistenza umana dalla sua dimensione tenebrosa e minacciosa, trasforma l'esserci nel liberatore del suo proprio buio – potremmo dire: ha la forza di restaurare la condizione originaria dell'ente, di compiere l'apocatastasi di esso. Risalendo al modo in cui l'Essere si disvela, essa può custodire il mistero dell'intero essente, cioè del principio che concede l'essere degli enti e lo mantiene in se stesso, lo salva. Tutto ciò non consente forse di caratterizzare la comprensione ontologica, o il pensiero essenziale, come una gnosi? Lei come descriverebbe i risvolti effettivi della comprensione della verità dell'Essere?

Zur 10. Frage: Was Sie hier als erstes zitieren, die Kritik, daß das eigentliche Erschlossensein des daseinsmäßigen In-der-Welt-seins eine Erleuchtung sei, die nur für wenige Menschen möglich sei, -diese Kritik und das dazugehörige Verständnis von der Eigentlichkeit des Da-seins, ist grundfalsch. Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit sind die beiden Vollzugsmodi des existierenden In-der-Welt-seins: im Vollzugsmodus der Uneigentlichkeit existiert das Da-sein nicht in und aus einem selbsteigenen aufschließenden Entwerfen der jeweiligen Möglichkeit des In-der-Welt-seins, sondern es existiert in und aus der in Geltung stehenden Erschlossenheitsweise des In-der-Welt-seins, die die Erschlossenheitsweise des Man ist. Hier bleibt der selbsteigene Entwurf aus und an seine Stelle tritt der Entwurf der vom Man vorgezeichneten Erschlossenheitsweise des In-der-Welt-seins und der vom Man vorgezeichneten entdecktheitsweise des innerweltlichen Seienden. Beides ist nicht ursprünglich aufgeschlossen und entdeckt. Jedes Da-sein kann sich vom Gewissensruf an- und aufrufen lassen und sein wesenhaftes Sein-zum-Tode selbsteigen, also ursprünglich, vollziehen, um so in die Eigentlichkeit des Existierens überzugehen. Nur daß das eigentlich existierende Da-sein zumeist auch

wieder von seiner Eigentlichkeit abfällt in die Uneigentlichkeit. Das eigentliche, also selbststeigene Existieren ist aber niemals eine Abkehr von der Welt und dem innerweltlichen Seienden, ist niemals ein weltloses Existieren in einem geschlossenen Raum des Selbst. Diesen von der Welt und dem innerweltlichen Seienden abgeschlossenen Raum des Selbst gibt es gar nicht, weil das Da-sein wesentlich, nicht nur in der Uneigentlichkeit, sondern ebenso in der Eigentlichkeit ein In-der-Welt-sein und Sein-beim-innerweltlichen-Seienden ist. Das sagt Heidegger in "Sein und Zeit" unmißverständlich deutlich. Nur muß man solche hermeneutischphänomenologischen und das heißt philosophischen Analysen nicht wie sonstiges Geschriebenes lesen, sondern man muß sich in die methodische Blickstellung bringen, in der vom Denker die Analysen durchgeführt worden sind. Der Eigentlichkeitsmodus des aufgeschlossenen In-der-Welt-seins ist kein Wissen ohne Auswirkung auf den alltäglichen Zustand der Existenz, sondern der Eigentlichkeitsmodus verändert zwar nicht das In-der-Welt-sein und Sein-beim Seienden inhaltlich, aber er verändert das In-der-Welt-sein und das Sein-beim Seienden in seinem Erschlossenheitsmodus als einem nunmehr ursprünglich aufgeschlossenen, der nicht mehr vom Man bestimmt ist. Und ebenso ist die Entdecktheitsweise verändert, sie ist jetzt eine ursprüngliche Entdecktheitsweise des innerweltlichen Seienden, die frei ist von den Verstellungen und den Verdunkelung des in Geltung stehenden Man. Die denkerische Sicht auf den Wandel der uneigentlichen Erschlossenheits- und Entdecktheitsweise in die eigentliche-ursprüngliche Erschlossenheits- und Entdecktheitsweise – die denkerische Einsicht kann als eine Gnosis ausgelegt werden, zumal dann, wenn Sie hervorheben, was das Entscheidende für die Kennzeichnung einer Einsicht und Erkenntnis als Gnosis ist. Damit habe ich, wie ich denke, auch Ihre 10. Frage weitgehend zureichend beantwortet.

Ich würde mich sehr freuen, wenn Sie mit meinen Darstellungen der Gedankenzüge Heideggers und mit meiner Beantwortung Ihrer Fragen zufrieden sein können. Ich wünsche Ihnen ein gutes Gelingen der Ausarbeitung und grüße Sie aus Freiburg herzlich,

Riguardo alla decima domanda: ciò che Lei ricorda per primo, la critica secondo cui l'autentico schiudimento dell'essere-nel-mondo dovrebbe essere un'illuminazione possibile soltanto per pochi uomini – questa critica e il modo in cui essa comprende l'autenticità del *Da-sein* sono fondamentalmente errati. Inautenticità e autenticità sono le due modalità in cui si realizza l'essere-nel-mondo esistente: nell'inautenticità l'esser-ci non esiste in e grazie a un progettare che schiude da sé ciò che gli è più proprio, bensì esiste nella e grazie all'apertura [*Erschlossenheitsweise*] vigente dell'essere-del-mondo, che è l'apertura del Si. In questo caso l'autoprogetto di ciò che è più proprio non si dà e al suo posto subentra la forma d'apertura dell'essere-del-mondo indicata dal Si e la forma di scoprimiento dell'ente intramondano indicata dal Si. L'essere-aperto e l'essere-scoperto sono entrambi non originari.

Ogni esserci può essere appellato dalla chiamata della coscienza e attuare da sé, in maniera originaria, il proprio essenziale essere-alla morte, così da vivere nella condizione autentica dell'esistenza. Solo che il *Da-sein*, pur esistendo in modo autentico, per lo più cade nuovamente nell'inautenticità. L'esistenza autentica e dunque più propria non è mai, comunque, un distaccarsi dal mondo e dall'ente mondano, non è mai un esistere privo di mondo, in uno spazio chiuso del sé. Questo spazio del sé fuori dal mondo e dall'ente intramondano non esiste affatto, perché l'esserci è essenzialmente, non soltanto nell'inautenticità ma anche nell'autenticità, un essere-nel-mondo e un essere-presso-l'ente incontrato nel mondo. Heidegger lo afferma chiaramente e inequivocabilmente in *Sein und Zeit*. Tali analisi ermeneutico-fenomenologiche e cioè filosofiche non vanno

lette però-come note a margine, ma bisogna osservarle dalla prospettiva metodica in cui esse sono state condotte dal pensatore.

Il dischiudimento dell'essere-nel-mondo, nel suo stato di autenticità, [*Eigentlichkeitsmodus*], non equivale a un sapere che non ha effetti sulla condizione quotidiana dell'esistenza, esso bensì muta l'essere-nel-mondo e l'essere-presso l'ente, ma non per quanto riguarda il contenuto: l'essere-nel-mondo e l'essere-presso l'ente si trasforma invece nel modo del suo dischiudersi, che diventa un'apertura originaria, non più determinata dal Si. Lo stesso vale per l'apertura dell'ente intramondano, che adesso è originaria, libera dall'alterazione e all'oscuramento del Si dominante. Lo sguardo teoretico volto alla trasformazione della condizione inautentica dell'essere-aperto e dell'essere-scoperto nella condizione autentica e originaria – questa visione teoretica può essere interpretata come una gnosi, ma soltanto una volta che Lei abbia messo in rilievo ciò che è determinante per definire gnostica una forma di conoscenza. Penso così di aver risposto in modo ampio e adeguato anche alla sua decima domanda.

Sarei molto contento se Lei potesse essere soddisfatta della mia esposizione dei tratti del pensiero heideggeriano e delle mie risposte alle sue domande. Le auguro di completare con successo il suo lavoro di ricerca e le mando i miei saluti affettuosi da Friburgo.

Suo

F.-W. von Herrmann

Heidegger: una *Kehre* nella gnosi

5.1 Orientarsi nel presente: l'*ἰδέα* e l'*ἀλήθεια*

Il primo dei testi raccolti nel volume nono della *Gesamtausgabe*, *Wegmarken*, curato da Friedrich-Wilhelm von Herrmann, sono le *Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Welt-anschauungen«* scritte tra il 1919 e il 1921. Nell'edizione italiana del volume il curatore Franco Volpi pospone invece le *Note* in appendice, nella convinzione che il testo, per la sua data di stesura, le tematiche e lo stile, non rispecchi lo sviluppo del pensiero heideggeriano successivo a *Sein und Zeit*, di cui gli altri testi raccolti in *Wegmarken*, stesi tra la fine degli Anni Venti e l'inizio degli Anni Sessanta, segnano invece le tappe. Tappe peraltro su cui Heidegger è ritornato più volte, appuntando sulle copie personali di questi testi (già editi) le osservazioni ulteriori da inserire – è possibile leggerle in nota nell'edizione curata da von Herrmann e ripresa da Volpi – per rendere più chiaro il significato di un termine, e nella maggior parte dei casi spiegando nuovamente lo stesso termine dalla prospettiva di un pensiero differente, che si tiene finalmente saldo alla verità dell'Essere, ossia che ripercorre e riesamina le fasi del proprio percorso partendo dalla meta a cui tendeva già in *Sein und Zeit*. La *Kehre* heideggeriana, infatti, «non è un cambiamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero, che là veniva tentato, raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere»¹.

Le *Note* al lavoro di Jaspers sono effettivamente distanti dagli altri scritti di *Segnavia* per diversi aspetti; tuttavia, spiegano cosa debba caratterizzare un metodo che voglia essere filosofico e in questo modo preparano agli altri testi, ne anticipano il senso: perché gli altri testi tracciano un sentiero e il sentiero come tale è il metodo filosofico, ossia è fenomenologia.

Per comprendere la reciproca corrispondenza di metodo e sentiero bisogna innanzitutto cogliere il significato dei suoi termini. Un metodo d'analisi è filosofico quando mostra i fenomeni nella relazione con il loro fondamento primo e ultimo, procedendo oltre essi e raccogliendoli in unità di significato sempre più ampie, così da consentire a chi indaga di pronunciarsi sulla totalità in cui si trova, a cui partecipa, da cui è condizionato e che pone in questione; così da consentirgli, dunque, di rivelare il senso dell'esistenza in quanto tale. Heidegger riconosce nella cura la dimensione esistenziale ed esperienziale su cui deve fondarsi un metodo che voglia essere filosofico. La cura è infatti il modo in cui avviene e secondo cui si svolge l'esistenza umana, o detto altrimenti, è il modo attraverso cui autocomprendiamo sempre noi stessi, la nostra ontologia. Il fenomeno complessivo dell'esistenza «si dischiude soltanto a un'attuazione dell'esperienza che si sforzi di essere radicalmente storica, che non sia diretta a un atteggiamento d'osservazione, a un classificare per regioni, oggettivante, ma che abbia essenzialmente cura di sé.

¹ Ivi, *Lettera sull'«umanismo»*, p. 281.

Quest'attuazione d'esperienza non è di per sé qualcosa di spiccatamente straordinario, ma va compiuta nell'effettiva esperienza di vita in quanto tale e a partire di qui va fatta propria; ma questo, daccapo, non nell'unicità isolata di un momento, ma in un rinnovamento della cura, a sua volta storicamente diretto, che ha necessariamente la sua motivazione nella cura di sé in quanto tale»².

Affinché un metodo sia filosofico, allora, non dev'essere un procedimento che stabilisce schemi, categorie, esercitazioni o modelli a partire dai quali ricavare una rappresentazione oggettiva di un fenomeno, di un processo o di una legge e di conseguenza giustificare il procedimento eseguito – come avviene nelle scienze –, ma dev'essere «l'esplicazione dei modi concreti dell'esperienza fondamentale dell'avere se stesso che si cura effettivamente di sé, esplicazione che interpreta e che è storica nel senso dell'attuazione»³. Il sentiero è la metafora più adatta ed eloquente per riferirsi a un'esplicazione di questo tipo. Chi lo percorre si sofferma su qualcosa per imparare a orientarsi in rapporto alla sua meta, non perché sia esclusivamente interessato a conoscere l'oggetto osservato; aguzza la vista per apprendere la sua posizione rispetto all'intero e non per apprendere qualcosa in modo dettagliato; non deve ingannarsi su ciò che incontra ma lasciare che le cose si mostrino in se stesse per capire in che modo mettano in questione o possano ostacolare il suo cammino, cioè come debbano essere interpretate affinché risulti chiaro anche il senso dell'insieme e il suo proprio senso in esso; prosegue cercando via via migliori punti d'appoggio, segnali che gli indichino come sta proseguendo e come deve proseguire dal luogo in cui è partito al luogo in cui è diretto. Trovarsi nel sentiero significa impegnarsi a conoscere e ad assicurare la propria destinazione: cioè prendersi cura di sé nell'incontro con l'Altro per trovare il senso di tutto ciò che avviene. Altrimenti il sé erra e si smarrisce.

“Attraversando” *Segnavia* si scopre come mantenere se stessi nella destinazione o nel senso di ciò che è presente; si conquista, del tempo presente e per il presente, la σοφία. Σοφία infatti «significa il sapersi orientare in ciò che è presente in quanto svelato, e che, in quanto è presente, è ciò che è stabile. Il sapersi orientare non coincide col mero possesso di conoscenze, ma vuol dire il mantenersi in un soggiorno che ha già ovunque il suo sostegno in ciò che è stabile»⁴. Heidegger dà questa breve spiegazione della σοφία analizzando ne *La dottrina platonica della verità* il soggiorno dei prigionieri nel mito della caverna di Platone. Nel racconto mitico il soggiorno dei prigionieri muta in base al fatto che essi vedano o meno l'essenza delle cose che giacciono davanti a loro, per l'appunto: che possano orientarsi o meno sulla base di ciò che è stabile. Prima soltanto all'ombra della caverna, poi al chiarore del fuoco ancora dentro la caverna, poi alla luce del sole fuori dalla caverna, infine di nuovo nella caverna ma rischiarate dalla memoria di ciò che si è appreso all'esterno, le cose appaiono in condizioni diverse di visibilità, perciò gli uomini non possono affidarsi sempre allo stesso modo su di esse ma devono maturare consapevolezza, certezze, verità differenti; imparano quindi a orientarsi e conoscono ciò che c'è e avviene in rapporto al modo in cui gli enti si manifestano ed è possibile comprenderli.

La visibilità degli enti cresce all'aumentare della luce e al mutare della fonte, ma nelle diverse situazioni del mito essa dipende sempre da un certo contrasto di luce e ombra. Ciò che si comprende in tale contrasto è l'essenziale: l'ἰδέα degli enti sensibili e percepiti. L'idea platonica è l'essenza dell'ente che giace davanti, ciò grazie a cui l'ente può mostrare una propria stabilità e costanza. “Ciò che giace davanti” è infatti anzitutto per i Greci “ciò che è costante” (*das Ständige*), e lo è nel duplice senso di «ciò che ha in sé e da sé il suo stare, ciò che sta “li”, e nello stesso tempo ciò che permane e dura. Se invece assumessimo ciò che è costante come ciò che sta *di fronte*, ciò che è oggettivo,

² Ivi, *Note sulla “Psicologia delle visioni del mondo” di Karl Jaspers*, p. 461.

³ Ivi, *Note sulla “Psicologia delle visioni del mondo” di Karl Jaspers*, p. 463.

⁴ Ivi, *La dottrina platonica della verità*, p. 189.

penseremmo in un modo assolutamente non greco»⁵. “Ciò che giace davanti” non è cosa, di un certo ente presente, è oggettivo per un soggetto che lo percepisce; ma è il permanere di una certa struttura, ossia dell’ente in quanto ente. Se l’ente in generale è ciò che è essente, allora la condizione grazie a cui l’ente è stabile e costante in se stesso è l’essere. Le idee «sono il modo in cui l’essere si mostra negli enti. Un libro, ad esempio, è composto di carta, inchiostro, spessore, altezza, forma ma non coincide con nessuno di questi specifici elementi. L’idea del libro è la struttura che rende quella carta, quell’inchiostro, quello spessore, quell’altezza, quella forma, il libro che *vediamo al di là di ogni specifico e singolo libro*. L’essere è dunque questo manifestarsi. La verità dell’essere è il processo in cui il manifestarsi accade. La struttura intrinsecamente dinamica di questo dis-velare è espressione della struttura interamente temporale dell’essere che manifesta se stesso nell’infinito venire alla luce degli enti»⁶.

L’*idéa* individua l’essenza dell’ente non perché corrisponde a una qualità dell’ente, a un concetto secondo cui l’ente è rappresentato, appreso e comunicato; ma perché essa stessa è il “che cosa” in cui l’essere si fa presente, visibile, individuabile. Presentandosi, qualcosa diventa anche percepibile dai sensi e rappresentabile. Come una canna da pesca porta in superficie ciò che nel fondo marino è già abboccato all’amo anche se non si vede, l’idea «realizza il venire alla presenza (*Anwesenung*), cioè il presentarsi di ciò che un ente di volta in volta è. Nel “che cos’è” dell’ente, questo viene di volta in volta alla presenza. Ma il venire alla presenza è in generale l’essenza (*Wesen*) dell’essere. Per Platone, quindi, l’essere ha la sua esistenza autentica nel “che cos’è”»⁷.

Se le idee «rendono atto a che qualcosa possa apparire in ciò che è, e così essere presente in ciò che ha di consistente», ciò che «rende ogni idea atta ad essere un’idea, o, detto platonicamente, l’idea di tutte le idee, consiste nel rendere possibile l’apparire di tutto ciò che è presente in tutta la sua visività. [...] Perciò l’idea delle idee è semplicemente ciò che rende atto, τὸ ἀγαθόν. Quest’ultimo fa risplendere tutto ciò che può risplendere, e perciò è esso stesso ciò che propriamente appare, ciò che nel suo risplendere massimamente risplende»⁸. Come elemento che accomuna e rende individuabile in base a un’identità comune le idee, come essenza intrinseca all’essenzialità di ogni ente, il τὸ ἀγαθόν è l’essere in quanto essere: l’essere non in quanto essere dell’ente, ma in quanto condizione di possibilità dell’essere dell’ente, della manifestatività di qualcosa.

L’essere infatti è sì, la consistenza intrinseca a qualcosa, la condizione per cui qualcosa è stabile e permanente in se stesso, ciò che risulta individuabile ed è effettivamente individuato dalla stessa stabilità e permanenza di qualcosa, la manifestatività dell’ente; ma è anche la possibilità, o meglio il potere del rendere effettivo tutto ciò. Questo, in linea generale, è ciò che Heidegger rileva e argomenta nella *Dottrina platonica della verità*, presentando la propria interpretazione di Platone e cercando di indirizzare il pensiero del filosofo greco verso un’altra direzione, cercando, in realtà, di fargli compiere un passo indietro verso una concezione più originaria della verità.

Che l’*idéa* consenta di individuare l’essere, di portare alla luce l’essenza dell’ente sottraendola alla velatezza in cui permane finché s’ignorano le idee; che essa sia «lo svelato» da apprendere fuoriuscendo dalla caverna, nella prospettiva di Platone significa: l’idea determina l’ontologia del mondo e a essa bisogna volgere il pensiero per comprendere come orientarsi nel mondo. Significa anche che per raggiungere la verità su qualcosa bisogna conoscerne l’idea: ciò che il pensiero deve apprendere per acquisire una conoscenza corrispondente all’essenza dell’ente e perciò corretta. Con Platone inizia la lunga tradizione di pensiero secondo la quale verità significa *adaequatio rei et intellectus*.

⁵ Ivi, *Sull’essenza e sul concetto della φύσις*. Aristotele, *Fisica*, B, 1, p. 201.

⁶ A.G. Biuso, «Platone a Colmar. Una lettura gnostica de “L’essenza della verità” di Heidegger», in *In Circolo – Rivista di filosofia e culture*, Numero 4 – Dicembre 2017, pp. 112-113.

⁷ M. Heidegger, *Segnavia*, cit., *La dottrina platonica della verità*, p. 180.

⁸ Ivi, *La dottrina platonica della verità*, pp. 182-183.

Heidegger rileva come il primato che l'ἰδέα detiene sull'essere e sulla verità sia dovuto, in Platone, a un mutamento radicale e non chiarito nella comprensione appunto dell'essere e della verità. L'ἰδέα platonica, infatti, individua l'essenza dell'ente perché – stando alla spiegazione e all'interpretazione che ne dà Heidegger – essa stessa è l'ente, è “ciò che è” ed essendo mostra in sé l'essere.

Per comprendere l'ἰδέα e formarsi nella conoscenza del reale è necessario allora, innanzitutto, comprendere l'essere che le appartiene e ne costituisce l'essenza. Come comprendiamo l'essere? Qual è la sua verità?

Con molta chiarezza ne *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul 'Teeteto' di Platone*, l'opera che raccoglie il corso tenuto da Heidegger a Friburgo nel semestre invernale 1931/32, si afferma:

*Che cosa i Greci chiamavano ἀληθής (svelato, vero)? Non l'asserzione, né la proposizione e nemmeno la conoscenza, ma l'ente stesso, l'intero costituito dalla natura, dall'opera dell'uomo e dall'agire di Dio. Quando Aristotele dice che nel filosofare ne va περί της ἀλήθειας [*Metafisica*, 983 b], 'della verità', non intende dire che la filosofia debba formare proposizioni corrette e valide, ma vuol dire che la filosofia cerca l'ente nella sua svelatezza in quanto ente. L'ente pertanto deve essere prima esperito anche nella sua *velatezza*, come qualcosa che si nasconde. Questa esperienza fondamentale rappresenta manifestamente il terreno dal quale soltanto scaturisce la *ricerca* di ciò che è dis-velato. Solo se l'ente viene prima esperito nella sua *velatezza* e nel suo nascondersi, solo se la *velatezza* dell'ente circonda l'uomo e lo angustia nella sua interezza e nel suo fondamento, è necessario e possibile che l'uomo si metta all'opera per strappare l'ente a questa *velatezza* e portarlo nella svelatezza, ponendosi così egli stesso nell'ente disvelato⁹.*

Nell'etimologia della parola ἀλήθεια, e quindi nel modo più originario in cui essa fu pensata, si dà la risposta. Ἀλήθεια significa: realtà dimenticata (λήθη) che perde qualcosa della sua essenza (α-), aprendo una fessura in se stessa, lasciando trasparire il suo mistero. «Significa inizialmente ciò che è strappato a una *velatezza*. Verità è dunque questo strappare che di volta in volta si realizza nel modo dello svelamento»¹⁰.

Lo stesso strappo avviene nell'esistenza dello gnostico nel momento in cui egli svela il proprio πνεῦμα dalla tenebra di cui è fatta la sua natura umana e mondana: egli infrange in sé la compattezza e la resistenza della tenebra, ne indebolisce il dominio sottraendole la parte su cui essa si estende. Si tratta di un'esperienza fondamentale del sé che avviene proprio perché, parafrasando Heidegger, l'ente è prima esperito nella sua condizione tenebrosa: solo se la tenebra circonda lo gnostico e lo angustia nella sua interezza e nel suo fondamento, lo gnostico può mettersi all'opera per liberarsi della sua componente tenebrosa attraverso la manifestazione della sua essenza autentica, che è lo spirito/la luce. Luce e tenebra nello gnosticismo non sono specificità dell'uomo ma determinazioni ontologiche del mondo, ossia dell'ente in quanto ente; costituiscono dunque la verità dell'essere. L'uomo, in quanto autocomprensione di sé in quello schiudimento che lascia avvenire e fonda gli enti, identificazione di se stesso nell'esser-ci del mondo, può comprendere in sé lo s-velamento, lo strappo dell'essere, la dinamica e la condizione che rende possibile l'apertura dell'esser-ci, gli enti e tra gli enti l'uomo. Solo perché l'essere si dis-vela nell'ente, l'uomo può anche interrogare ciò che appare, porre in questione l'ente.

⁹ Id., *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul 'Teeteto' di Platone (Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [1931/32], Hrsg. von Hermann Mörchen, GA 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997) a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2009, § 2, p. 35.

¹⁰ Id., *Segnavia*, cit., *La dottrina platonica della verità*, p. 178.

La verità dell'essere è il dis-velamento dell'essere, nel duplice senso del genitivo: l'essere si dis-vela strappando alla propria velatezza qualcosa, togliendole una parte velata; ma è anche lo svelato sottratto alla sua stessa velatezza, cioè l'essere dell'ente. Essa è sia il principio immanente alla struttura dell'essere dell'ente, sia l'essere dell'ente come tale, l'unità in sé differenziata che risulta dal reciproco appartenersi dei distinti: essere ed ente. Ἀλήθεια, in tedesco *Entbergung*, appunto 'disvelamento' o 'svelamento', e *Unverborgenheit* 'svelatezza': «In tutti e tre i termini si tratta, come si vede, di un processo temporale che conduce ciò che esiste da una situazione e condizione di *nascondimento* a una situazione e condizione di *manifestatività*»¹¹.

È l'essere che si rivela quando l'ιδέα si manifesta, o per meglio dire, quando si mostra un'essenza stabile e costante: l'ente. L'essere non equivale, perciò, alla quiddità ma si distingue come darsi che porta con sé, che com-porta con sé qualcosa di strutturato, percepibile, conoscibile e dicibile, cioè, per l'appunto, l'ente.

La verità come ἀλήθεια dell'essere, allora, è la condizione di possibilità di un pensiero conforme e giusto perché fondato sull'idea, ossia è il fondamento della verità intesa come ὀρθότης. La seconda accezione deve includere la prima, altrimenti non è né ontologicamente né logicamente possibile. In Platone però questa gerarchia ontologica tra il pensiero vero/corretto, la verità dell'ente o ιδέα, e la verità dell'essere o ἀλήθεια, non è riconosciuta o semplicemente non è esplicitata, per questo la sua dottrina resta ambigua. Da un lato, infatti, nella dottrina platonica, bisogna sottendere il disvelarsi dell'essere, dato che l'ente è inteso come "ciò che giace davanti", ciò che in qualche modo viene a stare e a permanere in se stesso. Dall'altro lato, però, il disvelamento ontologico in cui l'ente appare in quanto ente viene subordinato all'idea intesa come unico mezzo di individuazione dell'essere, e dunque alla capacità dell'uomo di attenersi o meno all'idea, di sviluppare una conoscenza corretta o errata, vera o falsa.

Con Platone «l'essenza della verità non si dispiega più come essenza della svelatezza a partire da una propria pienezza essenziale, ma si trasferisce nell'essenza dell'ιδέα. L'essenza della verità abbandona il tratto fondamentale della svelatezza»¹². Ma questo cambiamento interpretativo non si verifica soltanto nella filosofia di Platone e non rimane circoscritto al pensiero dei filosofi a lui successivi; si tratta in realtà di mutamento strutturale e universale che coinvolge l'esistenza umana nella sua interezza, ossia che avviene all'interno del *Dasein*: l'umano non è più in grado di comprendere l'essere come svelamento/ἀλήθεια fondante l'ente/l'ιδέα; pensa invece che l'essere sia l'atto o la condizione tramite cui e grazie a cui l'ente porta a compimento se stesso, vale a dire: scambia l'essere con l'ente inteso e rappresentato come *causa sui*. In sintesi, l'umano non è più in grado di distinguere l'essere dall'ente, non è più in grado di comprendere questa distinzione in se stesso, e si trova perciò a dimenticare l'essenziale differenza ontologica che gli dà fondamento.

5.2 Dall'essere dell'ente alla svolta per l'Essere

Chiarire nel modo più rigoroso possibile il cambiamento che si è verificato nell'interpretazione dell'essenza della verità è un compito ineludibile per chi riconosca in Platone l'origine della filosofia occidentale e consideri ancora attuale e dominante la struttura di pensiero che da essa è emersa ed è proseguita. Ma lo è ancora di più per chi, come Heidegger, pensa anche che sia necessario rifondare le basi della filosofia occidentale per salvare l'umano dal suo declino.

¹¹ A.G. Biuso, «Platone a Colmar. Una lettura gnostica de "L'essenza della verità" di Heidegger», cit., p. 112.

¹² M. Heidegger, *Segnavia*, cit., *La dottrina platonica della verità*, p. 185.

Sia il compito di chiarire a fondo il mutamento di pensiero testimoniato dalla filosofia di Platone, sia il compito (comunque legato al precedente) di rifondare la filosofia e con essa, più in generale, il pensare umano, individuando il terreno autentico e originario del suo radicamento, avvengono soltanto se e perché si è consapevoli, sulla scia dell'insegnamento heideggeriano, delle due direzioni che a partire da Platone si aprono nella storia del pensiero occidentale. La prima va indietro verso la Grecia degli inizi, che custodisce «l'entrata nella sconosciuta verità dell'essere»¹³ e il cammino verso una nuova forma di pensiero che potrà essere appropriata a ciò che resta ancora sconosciuto e da pensare. La seconda va avanti verso i filosofi successivi a Platone, che partecipano alla fondazione e al mantenimento dell'architettura della metafisica, cioè del «sapere in cui l'umanità occidentale storica conserva la verità dei riferimenti all'ente nella sua totalità e la verità su di esso»¹⁴. Da un lato un sapere antico e velato dell'essere; dall'altro lato il sapere già assunto e ancora attuale dell'ente.

La conoscenza della verità dell'ente, in effetti, presuppone la conoscenza della verità dell'essere (che dell'ente è il fondamento), ma il percorso che conduce alla comprensione unitaria, coerente e completa di entrambe le verità si è suddiviso da quando il pensiero metafisico – sviluppo storico del pensiero platonico – considera l'essere semplicemente come l'ovvio punto di partenza da cui svolgere la sua interrogazione sull'ente. Un punto “ovvio” ma possiamo dire anche “evidente”, per usare un termine che ci riporta ancora a Platone. L'evidenza dell'essere è infatti l'e-videnza di *ciò che* è manifesto e viene visto nell'*ιδέα*: appunto l'ente con cui si equivoca l'essere.

Abbandonare l'impostazione metafisica del pensiero per fare spazio alla possibilità di un pensiero radicalmente differente, nella consapevolezza che c'è già stato un tempo per questa possibilità e che tendere e dedicarsi al compimento di essa sia l'unica soluzione per salvaguardare nel tempo l'esserci umano: cosa garantisce e giustifica questo quest'obiettivo heideggeriano? Primo, il fatto che l'uomo è un ente che nel suo modo di relazionarsi all'altro, di prendersi cura di quel che incontra e avviene, è determinato dall'esser-ci; l'esserci in sé finito e temporale, il *Dasein*, è la sua identità. Secondo, l'attuale modalità in cui l'uomo si rapporta all'essente gli torna contro; resta naturale e persino ovvia, nel senso che rispecchia una dinamica esistenziale, avviene secondo ciò che è essenzialmente possibile all'esserci; ma comunque essa consiste in un atteggiamento ostile proprio verso l'esserci, quindi è rovinosa, è nefasta per l'identità umana. Per dirla con Heidegger, il comportamento che la vita umana tiene nei confronti di se stessa testimonia la sua «malaessenza»¹⁵ (*Unwesen*). Terzo, la cattiva disposizione dell'uomo nei confronti dell'essente è il lato fattuale (o esistentivo) di una condizione ontologica (o esistenziale) segnata dall'incomprensione e dalla dimenticanza della verità dell'Essere. Quarto, la metafisica è sia il risultato che il motore della dimenticanza della verità dell'Essere; essa si origina ed è mossa dalla propria essenziale dimenticanza e con il suo sviluppo continua a riprodurla, condizionando anche il modo in cui la scienza e la tecnica moderna (che poggiano su un'implicita precomprensione metafisica dell'ente) si sviluppano e affermano. Questo è il motivo per cui, secondo Heidegger, il pensiero metafisico deve farsi carico del suo destino, cioè interrogare se stesso alla radice, svegliarsi dall'oblio ed estrarre da sé una comprensione differente dell'ente, la quale svolta dall'ente, da tutto ciò che può pensare e dire dell'ente, per approdare all'Essere, o per meglio dire, per rammemorare l'Essere come fonte assoluta da cui l'ente proviene e in rapporto a cui dev'essere ricompreso. La «metafisica è il domandare oltre l'ente, per ritornare a comprenderlo come tale e nella sua totalità»¹⁶.

¹³ Ivi, *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, p. 266.

¹⁴ Ivi, *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1*, p. 196.

¹⁵ Ivi, *Dell'essenza del fondamento*, p. 130, e *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B, 1*, p. 254.

¹⁶ Ivi, *Che cos'è metafisica?*, p. 74.

La svolta della metafisica, dunque, non mette capo a un pensiero che dismette completamente la propria struttura e logica metafisica, così come non esclude da sé, per la sua formazione e per i suoi traguardi, la logica rappresentativa e oggettivante della sua forma scientifica. La *Kehre* di cui parla Heidegger rappresenta infatti un tornante che si avvolge su stesso aumentando lo spessore di ogni suo passaggio; ciò vuol dire che il compito della metafisica, appunto la sua svolta, sta nel fondare la propria condizione di possibilità, quindi di permanenza, non in se stessa o da se stessa, ma oltre se stessa, in ciò che da essa differisce: la verità dell'Essere, che non è la verità dell'ente ma a questa verità sempre conduce. Oltrepassando l'ente per approdare al senso dell'Essere, il pensiero metafisico muta in un pensiero più essenziale da cui il primo può sempre scaturire. Detto altrimenti: una certa forma logica s'integra dentro un'altra forma logica nella quale essa scopre già inclusa con le sue specificità.

Tralascio ogni ulteriore chiarimento delle tesi heideggeriane sulla metafisica. Le considerazioni svolte, infatti, servono (o almeno vorrebbero servire) soltanto a introdurre il tema principale posto in questione: il modo in cui Heidegger, interrogando la verità dell'ente e la verità dell'essere, svoltando dall'una per risalire all'altra, definisce il percorso per arrivare a pensare l'essenziale e fondare la possibilità del pensiero, ossia dell'umano. Mostrando come avviene, secondo Heidegger, la *Kehre* del pensiero, osserveremo anche come avvenga la *Kehre* di Heidegger nella gnosi.

La svolta per l'Essere, come si è già detto, prosegue dalle conclusioni raggiunte in *Essere e tempo*; prenderò perciò in riferimento, innanzitutto, il saggio *Dell'essenza del fondamento* in *Segnavia*, uno dei primi testi in cui si riconoscono sia le tesi esposte nell'analitica esistenziale sia le indicazioni di un cambiamento di percorso.

Qui si discute del fondamento in termini generali, presentandolo come ciò che fonda e giustifica la verità. La verità non come caratteristica di un enunciato che corrisponde alla realtà dell'ente percepito e predicato, non come ὀρθότης, ma la verità originaria, ἡ ἀλήθεια. Infatti «cosa viene comprovato tramite la percezione? Null'altro se non *che* l'ente stesso è, ed è quello inteso nell'enunciazione. [...] A comprova sta unicamente l'esser-svelato dell'ente stesso, *esso* nel *come* del suo stato di svelamento [...] La conferma si compie sulla base di un mostrarsi dell'ente». Tale mostrarsi dell'ente, ossia la verità/lo stato di svelamento dell'ente, «è possibile solo in questo modo: che il conoscere enunciante e conformantesi, secondo il suo senso ontologico, sia uno svelante *esser-all'ente* reale stesso»¹⁷. In generale ogni comportamento umano (un'enunciazione, una volontà, un'azione) è riferito all'ente, è sempre diretto ed esposto all'ente, e questo vuol dire anche che l'umano è per essenza recettivo alla manifestazione di qualcosa, ossia può svelare e svela ciò a cui è sempre esposto.

Fin qui Heidegger intende la verità sia come *esser-svelato* dell'ente, stato intrinseco a ciò che per essenza è; sia come *esser-svelante* l'ente: ente che comprende l'esser-svelato, la verità dell'ente, ovvero la propria verità. In proposito Heidegger parla anche di verità ontica e ontologica: «La verità ontica e la verità ontologica concernono in modo rispettivamente diverso *l'ente nel* suo essere e *l'essere dell'ente*. Esse si appartengono l'un l'altra in modo essenziale in base al loro riferimento alla *differenza di essere ed ente*»¹⁸.

Come ente che comprende la verità ontica sul fondamento della propria verità ontologica, l'uomo è nella sua essenza il fondamento trascendente dell'ente. Ed essendo trascendente è anche libero: possiede la libertà distintiva del *Dasein* che fonda il mondo, non perché possa causarlo ma perché il *Dasein* è da sempre, per costituzione, ciò che si rapporta agli enti mettendo in luce che essi sono, per l'appunto, enti; è ciò che è sempre presente come compresenza di enti, come schiudimento dell'essente in quanto essente, avvento, dato. La

¹⁷ Id., *Essere e tempo*, cit., § 44, p. 310.

¹⁸ Id., *Segnavia*, cit., *Dell'essenza del fondamento*, pp. 89-90.

trascendenza di cui è fatta la libertà del *Dasein* consiste dunque nell'oltrepassare qualsiasi dato che nella propria immediatezza non è direttamente riferito al proprio fondamentale esser-dato/esser-manifesto, per presentare, svelare, mettere in luce appunto la sua datità, il suo essere manifesto ed essere compreso, o detto altrimenti, il suo essere-fondato in una relazione trascendente che si dispiega dall'esserci. L'esserci, nella sua costitutiva libertà, è «l'origine del fondamento in generale. La libertà è libertà di fondamento (Freiheit zum Grunde)»¹⁹.

La fondazione si articola come unità dell'istituire, del prender terreno e del dare fondazione e può essere compresa soltanto come temporalità. L'essere-futuro dell'esserci è l'istituzione di un mondo a venire. L'essere-stato dell'esserci è il mondo già strutturato, il terreno già preso in vista di ciò che avverrà. L'essere-presente dell'esserci è la continua fondazione temporale dell'istituzione mondana nel terreno già abitato. «L'essenza del fondamento è la triplice disseminazione, che scaturisce a livello trascendentale, del fondare: disseminazione nel progetto di un mondo, nel coinvolgimento nell'ente e nella sua fondazione ontologica»²⁰.

Avendo sostenuto che la libertà, «che nella sua essenza è trascendenza, pone l'esserci, come poter-essere, in possibilità che si spalancano davanti alla sua scelta, cioè al suo destino»²¹, Heidegger noterà successivamente il suo equivoco: «Ancora l'inutile tentativo di pensare l'esser-ci schermando la verità dell'essere (*Seyn*) nella sua svolta (*Kehre*)»²². Heidegger intende dire che osservare e interpretare – come aveva fatto in precedenza – il fatto che l'uomo, esponendo o presentando l'ente in quanto ente, si trova a sua volta esposto alle possibilità svelate dal proprio esserci, dal proprio poter istituire e abitare un mondo, stare in mezzo agli enti e curarsene, di per sé non dice nulla all'uomo e dell'uomo riguardo l'originaria verità dell'Essere²³. Lo stesso appunto Heidegger farà sulle sue affermazioni relative alla verità ontica e ontologica: «Qui l'essenza della verità è concepita come “biforcata” dalla prospettiva della differenza quale contrassegno stabile, anziché *oltrepassare* la “differenza” a partire dal dispiegarsi dell'essenza della verità dell'essere (*Seyn*) o pensare la “differenza” come l'essere (*Seyn*) stesso e, in esso, come l'ente dell'essere (*das Seyende des Seyns*) – e non più come essere dell'ente (*Sein von Seiendem*)»²⁴.

Heidegger è quindi consapevole del fatto che la differenza tra essere ed ente analizzata ne *L'essenza del fondamento* è ancora pensata in riferimento alla stabilità dell'ente, ossia a una struttura che porta e racchiude in se stessa il principio garante della sua presenza. Si tratta di una concezione riduttiva della differenza ontologica perché dà risalto soltanto alla verità dell'ente: infatti, rispetto alla definizione dell'ente come essere-svelato (verità ontica), la definizione dell'essere del *Dasein* come *ciò che* svela e dà permanenza a una certa struttura (verità ontologica) in effetti non aggiunge nulla sull'essere in quanto essere. Se “ente” significa “ciò che è”, parlare dello svelamento, della fondazione o più in generale dell'essere dell'ente (*Sein von Seiendem*) significa ribadire che l'ente è essente, cadendo nell'equivoco di pensare che l'ente si lascia essere, si essenzia da sé.

Per acquisire la conoscenza più piena e originaria dell'esserci umano è necessario pensare diversamente la differenza tra l'essere ed ente, scoprendo qualcos'altro sulla verità di entrambi. Dalle analisi ulteriori di Heidegger, perciò, apprendiamo che alla verità dell'ente e alla verità dell'Essere corrispondono rispettivamente il dispiegarsi dell'unità dell'essere dell'ente (il *Sein von Seiendem*), un'unità in sé differenziata nella quale essere ed ente sono reciprocamente vincolati l'un l'altro mantenendo così integra e stabile la

¹⁹ Ivi, *Dell'essenza del fondamento*, p. 121.

²⁰ Ivi, *Dell'essenza del fondamento*, p. 127. I corsivi, qui e altrove, sono sempre di Heidegger.

²¹ Ivi, *Dell'essenza del fondamento*, p. 130.

²² *Ibidem*.

²³ Userò la maiuscola ogni volta che con ‘essere’ intendo il *Seyn*.

²⁴ M. Heidegger, *Segnavia*, cit., *Dell'essenza del fondamento*, p. 90.

loro unità; e il dispiegamento dell'Essere nel suo proprio differenziarsi (il *Seyende des Seyn*), dal quale proviene l'enticità, l'unità dell'essere dell'ente prima indicata, la quale richiama e conserva in sé, come sua condizione di provenienza, l'Essere. Per indicare il passaggio dal *Sein von Seiendem* al *das Seyende des Seyns* Heidegger adotta una morfologia differente come il concetto che essa lascia pensare: pensare l'essere-ente dell'Essere (*das Seyende des Seyns*) significa infatti comprendere il modo in cui l'Essere si autodetermina e limita, in cui si concede da sé in qualcosa; pensare l'essere (verbo) di ciò che è essente (*Sein von Seiendem*), significa invece focalizzare lo sguardo sull'ente determinato e delimitato distogliendolo dall'Essere, dal suo proprio differenziarsi come essere-ente. Infatti «l'enticità come tale è già una determinata verità dell'essere (*Seyn*), radura del dispiegarsi della sua essenza (*Lichtung seiner Wesung*)»²⁵.

Il senso delle annotazioni heideggeriane diventa via via più chiaro alla luce delle analisi svolte nei testi successivi di *Wegmarken*, l'obiettivo dei quali è mostrare come il pensiero sia il luogo della ri-velazione dell'Essere, ovvero l'apertura, la manifestazione, la luce (dei fenomeni, degli enti) nella quale l'Essere avviene ritraendosi nel chiuso, nascosto, ombreggiato del proprio ri-velamento. Tuttavia, affinché l'esserci umano possa vivere in sintonia con ciò gli è costitutivo, è necessario che il pensiero impari a rimuovere gli ostacoli che trova in se stesso. Come sappiamo già da *Essere e il tempo*, il Sé vive in prima istanza e per lo più senza comprendere e conoscere l'interezza, l'articolazione, il senso delle sue possibilità ontologico-esistenziali; si trova in uno stato di smarrimento e dimenticanza di sé che rappresenta, come si è visto, un tema classico e fondamentale della letteratura gnostica. Questo tema, rielaborato e spiegato diversamente, ritorna anche nelle altre opere di Heidegger, suggerendo così la saldezza e la continuità del nucleo dello gnosticismo heideggeriano. Infatti, mentre in *Sein und Zeit* l'uomo dimentica le «possibilità che si spalancano» per il suo proprio poter-essere, cioè per l'unità di esistenza, fatticità e scadimento in cui consiste il suo *Dasein*; mentre qui dimentica se stesso e per superare la sua dimenticanza deve comprendersi come l'essere dell'ente (*Sein von Seiendem*); in opere come *Wegmarken* e *Vom Wesen der Wahrheit*, l'esserci dimentica e deve svelare in sé la fonte del suo costitutivo poter-essere, cioè l'Essere nel suo differenziarsi in essere-ente (*das Seyende des Seyns*). Mentre nell'uomo l'ignoranza quotidiana e immediata della sua essenza è condizionata dal limite intrinseco alla conformazione temporale (*Zeitlichkeit*) del suo proprio *Dasein* – una conformazione che lo getta tra gli enti, lo costringe a occuparsene e a distrarsi da se stesso –, il *Dasein* ignora la verità dell'Essere perché avviene secondo il limite preordinato dall'Essere, o più specificatamente, dall'eventuarsi dell'Essere, dalla temporalità (*Temporalität*) secondo cui avviene l'Ἀλήθεια dell'Essere, la quale non può concedere e concedersi in tutto ciò che appare se non velandosi, se non sottraendo la sua interezza essenziale nell'ente disvelato, ovvero, proprio in ciò che è. Nelle opere ricordate è come se a Heidegger si palesasse la possibilità del Nulla come condizione dalla quale l'Essere è sempre tentato mentre si eventua. Una possibilità naturalmente più radicale – la più radicale in assoluto – dell'essere-per la morte: la possibilità dell'impossibilità dell'esserci per un ente particolare.

5.3 L'essenza della verità

Il cammino heideggeriano verso la verità dell'Essere avviene attraverso un esame costante delle parole più originarie della meditazione filosofica, per liberarle da un apparato di concetti, contesti, usi e segnali lessicali di cui le parole in questione, per essere afferrate, non abbisognano, e da cui tuttavia sono appesantite proprio perché da tempo

²⁵ Ivi, *Dell'essenza del fondamento*, p. 88.

vengono dette senza che siano anche pensate nel loro significato originario. Ritorniamo allora sulle parole libertà e verità.

La libertà dell'esserci è la libertà di «lasciarsi coinvolgere nello svelamento dell'ente in quanto tale»²⁶ e comprendere così l'essenza della verità. La verità infatti «è custodita nel lasciar-si coinvolgere e-sistente, grazie a cui l'apertura dell'aperto, ossia il "ci" dell'esserci, è ciò che è»²⁷. In altre parole: nella libertà di esporci all'ente semplicemente come a ciò che è svelato, è dato, è com-portato dal *Dasein*, si manifesta e si realizza la verità che ci riguarda.

Il fatto però che il rapporto del sé con l'ente compreso semplicemente e originariamente come ente sia un rapporto libero, significa che può anche non avvenire. E quando non avviene, l'ente in quanto ente resta in ombra e nell'ombra resta, incompiuto e dimenticato, anche il senso autentico dell'esserci, la sua specifica svelatezza. La mancata comprensione della svelatezza, ossia la non-svelatezza, o la non-essenza della ἀ-λήθεια alla quale Heidegger si riferisce anche con l'espressione «malaessenza», equivale a uno svelamento (da parte dell'esistenza) che non giunge a compiersi, che non si manifesta e non s'individua per quello che è. Questo significa che l'esistenza si priva "da sola" dalla propria pienezza, perde ciò che potrebbe avere: essa decade da sé. Per dirla con Heidegger: «"Non-essenza" significa [...] innanzitutto e per lo più la deformazione di quell'essenza già decaduta»²⁸. Chiaramente, risulta possibile e sensato parlare di una strutturale e congenita caduta e deformazione dell'esserci soltanto in riferimento a uno stato ontologico-esistenziale pleromatico e originario. È proprio questo ciò che abbiamo appreso dall'analisi dei testi gnostici, là dove si parla della trasgressione commessa da un eone incluso e integrato da sempre nell'ordinamento dell'ontologia divina, e dunque di una colpa originaria, preordinata dall'eternità. Anche la decadenza di cui parla Heidegger, quindi, testimonia un tradimento originario della propria essenza archetipica, tant'è che il filosofo afferma chiaramente che «la colpa è una determinazione ontologica originaria dell'esistenza dell'esserci»²⁹.

La pienezza autoesclusa dalla luce dell'esistenza pubblica e quotidiana è il velato che l'umano porta in se stesso, o meglio, è il velamento d'una realtà dovuto a uno svelamento del sé che non si compie. Il velamento del velato è il mistero proprio dell'esserci. «Non si tratta di un particolare mistero relativo a questo o a quella cosa, ma dell'unico fatto che in generale il mistero (il velamento del velato) pervade e domina come tale l'esser-ci dell'uomo»³⁰.

Nello stato di deformazione in cui si trova l'esistenza umana, ciò che per noi è costantemente visibile, praticabile, conoscibile e utilizzabile viene a contrapporsi a ciò che rimane velato nell'esserci. La realtà corrente con le sue dinamiche, le sue istituzioni, i suoi contesti, gli impegni, gli incontri, la cultura, in breve, con tutto, è in contrasto con il suo stesso mistero ontologico ed esistenziale. In altre parole, l'esistenza mondana in quanto tale ha in se stessa e riproduce continuamente in se stessa un contrasto strutturale che il sé umano per lo più è innanzitutto oblia ed ignora. Inoltre, in questa situazione esistenziale, ogni comportamento, ogni misura, ogni giudizio che l'uomo assume verso l'ente incontrato nel mondo (incluso il proprio ente) e in generale verso tutto ciò che può succedergli nel mondo avviene senza che egli comprenda l'essente nel suo legame ontologico e temporale con l'esserci: quindi l'uomo continua a vivere con l'ingannevole e pericoloso sostegno della comprensione inautentica della verità (o dello svelamento mal compiuto) dell'ente.

²⁶ Ivi, *Dell'essenza della verità*, p. 145.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, *Dell'essenza della verità*, p. 149.

²⁹ Ivi, *Fenomenologia e teologia*, p. 20.

³⁰ Ivi, *Dell'essenza della verità*, p. 149.

Non visibile all'orizzonte del calcolabile e del praticabile che l'umanità attuale dà per scontato nella sua necessità; nascosto e coperto da ciò che gli si contrappone, il mistero dell'esserci è costantemente eluso ed obliato. Tuttavia, esso s'impone e domina mentre «lo smisurato oblio dell'umanità insiste nell'assicurare se stessa con quel praticabile che di volta in volta le è accessibile. Questo insistere ha il suo sostegno, che gli è inconoscibile, nel *rapporto* che l'esserci è non solo in quanto e-siste, ma in quanto nello stesso tempo *in-siste*, ossia caparbiamente persiste in ciò che l'ente, quasi da sé e in sé aperto, gli offre. *E-sistendo, l'esserci è insistente*. Anche nell'esistenza insistente il mistero domina e si impone, ma come essenza obliata, e quindi divenuta "inessenziale", della verità»³¹.

Ciò che Heidegger vuole dirci è che il sé umano decade dalla sua pienezza e vive in uno stato ontologico di deformazione perché il velamento del velato, il mistero dell'esserci, si dispiega necessariamente. Il mistero dell'esserci e con esso anche lo svelamento inautentico dell'ente sono eventi necessari, costitutivi della struttura dell'esserci. L'orizzonte del praticabile invece non è necessario, è soltanto una delle prospettive che l'umano assume per autocomprendersi e assicurarsi dell'esistenza.

La radicalità della posizione di Heidegger, comunque, va oltre il rifiuto dell'orizzonte del praticabile (che riduce tutto ciò che vi appare, compreso l'umano, a qualcosa di calcolabile all'infinito e utilizzabile). La sua radicalità è infatti il suo ideale gnostico: l'interesse a comprendere come sia possibile capovolgere il modo complessivo in cui avviene e si va realizzando l'esistenza insistente nell'ente, e questo a prescindere da quale sia la prospettiva specifica assunta (se quella attuale del calcolabile o un'altra) in tale insistere, o come precisa Heidegger, nel persistere in ciò che l'ente gli offre³². La possibilità di un capovolgimento simile, infatti, deve darsi, se l'umano è per l'appunto esistente: aperto all'Essere, ossia fondato e consustanziato dal Trascendente. E coerentemente non può che avvenire nell'autocomprensione in cui si svolge l'esistenza umana: non perseguendo un fine particolare ma meditando su cosa significa pensare, riflettendo sul senso del pensiero come modo d'essere specifico dell'uomo.

Distolto dal proprio mistero e volto a una realtà compresa superficialmente, il sé vive nel regno dell'erranza e vi si affida per tutte le sue necessità. Privato di qualcosa che rivelerebbe l'esistenza mondana sotto un'altra luce, privo della prima fonte di ogni luce, l'erranza è per lui un fuorviamento angustioso. L'uomo si trova «sottomesso al dominare del mistero e tanto più all'angustia dell'erranza. Egli è nella *situazione di necessità della costrizione* (Not der Nötigung) da parte dell'uno e dell'altra. L'essenza della verità nella sua pienezza, che include la sua non-essenza (*Unwesen*) più propria, tiene l'esserci, con questa costante svolta del volgersi di qui e di là, nella situazione di necessità»³³.

L'esserci, fin quando è costretto dalla non-essenza dell'esistenza o dal mancato svelamento di essa, al dominio del mistero e tanto più all'erranza angustiosa, alla pervasività e al condizionamento dell'uno e dell'altra nella sua esistenza, cade costantemente in errore. Perché ogni suo passo avviene controsenso, nella direzione contraria a quella in cui gli si rivelerebbe l'essenza della verità – la ἀλήθεια dell'essenza, come dirà Heidegger. «L'erranza si apre come quell'ambito aperto a ogni opposizione alla verità essenziale. L'erranza è la dimora aperta e il fondamento dell'*errore* (Irrtum). L'errore non è un errore particolare, bensì il regno (il dominio) della storia delle intricate trame di tutti i modi dell'errare»³⁴.

Una considerazione è particolarmente importante nelle analisi di Heidegger, a conferma della sua radicalità gnostica e della svolta in cui la sua filosofia prosegue a partire dalla

³¹ Ivi, *Dell'essenza della verità*, p. 151.

³² Per essere più chiari: il dominio techno-scientifico, e l'autocomprensione del sé che esso sottende, è solo una forma (la forma più estrema) del nichilismo che si genera e riproduce nell'esistenza umana.

³³ M. Heidegger, *Segnavia*, cit., *Dell'essenza della verità*, p. 152.

³⁴ *Ibidem*.

tappa *Sein und Zeit*: la comprensione di un certo ente in quanto propriamente ente non corrisponde già all'ἀλήθεια dell'esserci, non è ancora il compiersi dell'identità dell'esserci, il rilucere della sua essenza. Infatti «il velamento dell'ente velato nella sua totalità domina e si impone già nello svelamento del rispettivo ente»³⁵. In altre parole: l'uomo può comprendere, sì, che il suo senso nell'universo è esser-ci, ovvero partecipare alla manifestatività universale dell'essente grazie alla quale egli mantiene e si mantiene in un rapporto fondativo (perché trascendente ovvero libero) con l'ente; ma se ciò non significa anche svelare l'Essere in quanto Essere, allora «il velamento dell'ente velato nella sua totalità domina». Possiamo sciogliere così questa formula heideggeriana: l'esistenza umana permane all'oscuro di se stessa, pervasa dalla propria essenziale oscurità, se non comprende la verità dell'esserci nella e a partire dalla verità dell'Essere. La verità dell'Essere, pensata secondo il suo significato iniziale, indica il disvelarsi proprio dell'Essere: l'Essere è ciò che si concede nell'esser-ci, nella manifestatività dell'essente, dis-velando continuamente se stesso. L'essenza della manifestatività o della svelatezza è perciò possibile soltanto nel contrasto con ciò che in questa stessa svelatezza si nasconde o che rispetto a essa resta radicalmente differente. È soltanto perché l'Essere si nasconde e diverge radicalmente dall'essente che diventa possibile lo strappo della velatezza, il dis-velamento, il lasciare che qualcosa – la presenza del mondo, l'esserci – appaia.

Svelare il mistero dell'esistenza allora non vuol dire risolverlo ma riconoscere cosa si nasconde in essa, che cosa permane sempre un mistero. Significa riconoscere che l'Essere, come primordiale e universale Ἀλήθεια, si eventua e rivela nel mondo ritraendosi continuamente. Il *Seyn* è una fonte di luce che si nasconde all'ombra della realtà che lascia apparire; è una trascendenza oscurata da un portato delle sue stesse dinamiche, proprio come il Dio degli gnostici. Per questo la parola esatta per indicare il *Seyn* è 'Seyn': perché è ciò che non è dato vedere in se stesso proprio agli occhi che riconoscono come il mondo si apra e possieda e rifletta in sé questo sguardo.

Radicata nel *Seyn* si dispiega una dualità irrisolvibile e anzi necessaria, perché è il Λόγος secondo cui, grazie a cui e in cui avviene la presenza del mondo. Se desidera avvicinarsi alla verità di un radicamento salvifico, che salva concedendo l'essente; se desidera cioè possedere una gnosi salvifica, l'umano deve comprendere la dinamica fondativa del tutto: deve comprendere l'esserci, in cui e grazie a cui si riconosce essente, come ri-velazione dell'Essere.

Se l'Essere si concede in quanto esserci, si dà nella presenza che fa spazio e luce agli enti, allora «non può *essere*. Se fosse, non resterebbe più essere, ma sarebbe un ente»³⁶. Nel detto del «pensatore che per primo ha pensato l'essere, Parmenide [...] (fr.6): ἔστι γὰρ εἶναι “è infatti essere” – “è presente infatti l'essere-presente” [...] Se pensiamo che nell'εἶναι, nell'essere-presente, parla propriamente l'Ἀλήθεια, lo svelare, allora l'essere-presente affermato nell'ἔστι esplicitamente dell'εἶναι dice: il *lasciare-essere-presente*. Essere significa propriamente: ciò che consente la presenza»³⁷.

Concedendo la presenza del mondo, l'Essere si dispiega nella sua Differenza. Come chiarisce ancora Heidegger in un'altra nota ai suoi testi: «Dispiegarsi dell'essenza dell'essere (*Sein*): essere (*Seyn*), differenza; “Essenza” dell'essere in più sensi: 1. Evento (*Ereignis*), non causato mediante l'ente, evento-garante/concedente; 2. Enticità (*Seiendheit*)-Essenza, quiddità (*Washeit*): permanente, perdurante, αἰεί»³⁸. In linea generale possiamo intendere così la nota heideggeriana: la verità dell'essere o l'essenza dell'essere (*Sein*) è il dispiegarsi della Differenza (del *Seyn*), da intendere come evento (*Ereignis*) garante/concedente l'essere dell'ente come tale, la possibilità per cui c'è

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, *La tesi di Kant sull'essere*, p. 426.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, *Poscritto a “Che cos'è metafisica?”*, p. 260.

qualcosa e non assolutamente niente; e insieme come enticità (*Seiendheit*), l'essenza di ciò che appunto è, si manifesta, perdura.

La ricerca di una risposta che ci riguarda così da vicino come nient'altro arriva a concludere che «l'essenza della verità è la verità dell'essenza»³⁹. La prima espressione indica ancora la verità come quiddità, “che cosa” presente, percepibile e conoscibile; riflette un pensiero che segue la via segnata da Platone. La seconda espressione è di chi s'inoltra sulla via di Heidegger e «pensa l'essenza (*Wesen*) in senso verbale e [...] pensa con questa parola l'essere (*Seyn*)»⁴⁰: pensa ciò che si essenzia nell'aprirsi e nel diradarsi della Negatività o Trascendenza originaria. «All'essere (*Seyn*) appartiene un velarsi diradante, esso appare inizialmente alla luce di un sottrarsi che vela. Il nome di questa radura (*Lichtung*) è ἀλήθεια»⁴¹.

Come inoltrarci lungo la via del *Seyn*? Insistendo a praticare l'oltrepassamento; così come nel parlare dell'ἀλήθεια abbiamo oltrepassato una storia secolare di significati inessenziali. Oltrepassando un'autocomprensione fondata sulle rappresentazioni oggettive dell'ente – la logica del pensiero scientifico – la quale riduce l'identità umana a quella di soggetto a confronto con i suoi oggetti; oltrepassando un'autocomprensione fondata sull'universalità e la generalità dell'ente – la struttura onto-teo-logica della metafisica – per cui l'ente (e quindi l'uomo) è erroneamente inteso come un assoluto, un qualcosa che si fonda da sé; oltrepassando tutto ciò che non è pensiero dell'Essere in quanto Essere, sgraviamo l'esistenza umana dal peso che la frantuma: il pericolo di collassare non rammemorando più l'unica condizione grazie alla quale è possibile che essa ci sia.

5.4 Fuori dalla caverna. La gnosi, la filosofia

La metafora più calzante per l'esistenza è la caverna di Platone: dentro offre soltanto la luce del fuoco per vedere ciò che è presente e dell'esterno soleggiato non lascia passare alcuna luce: tiene gli enti al chiuso di un'apertura che la sovrasta⁴². Almeno fin quando qualcuno non sia in grado di esplorare l'esterno dello spazio conchiuso in cui soggiorna; di compiere quindi lo sforzo di distanziarsi da ciò che vede nell'oscurità in cui è nato e a cui si è assuefatto, lo sforzo necessario per sottrarsi all'unica cosa certa e familiare di cui vive. Ma uno strappo così forte da quel che gli appartiene non può compierlo da solo. Nel mito di Platone, infatti, le catene del prigioniero vengono sciolte, qualcuno o qualcosa crea un'occasione, la rappresenta: il senso implicito è che nessuno vorrebbe rinunciare alla propria condizione abituale; e tuttavia se un uomo viene guidato, stimolato, istruito sul senso della rinuncia, dello sforzo che essa richiede, egli può effettivamente compierla. Nel mito qualcuno interviene non solo per sciogliere le catene ma anche per condurre con forza il prigioniero fuori dalla caverna: lo costringe a una condizione estrema, giacché opposta a quella da cui proviene; una condizione alla quale egli oppone a sua volta

³⁹ Ivi, *Dell'essenza della verità*, p. 156.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² «In generale, questo “mito” può essere costruito sull'immagine della caverna solo perché è fin dall'inizio determinato dall'esperienza fondamentale, e ovvia per i Greci, dell'ἀλήθεια, dello svelamento dell'ente. Che cos'è, infatti, la caverna sotterranea se non qualcosa che in sé è aperto, ma che nello stesso tempo è coperto da una volta e che, nonostante l'entrata, resta chiuso entro le pareti della terra? Lo spazio conchiuso, ma in sé aperto, della caverna e ciò che in esso è compreso e quindi velato rinviano al tempo stesso all'esterno, allo svelato che si dispiega nella luce del giorno. Solo l'essenza della verità, pensata come agli inizi della greicità nel senso dell'ἀλήθεια, solo la svelatezza riferita al velato (all'occulto, al nascosto) ha un riferimento essenziale all'immagine della caverna dove il giorno non penetra. Là dove la verità ha un'altra essenza e non è svelatezza, o quanto meno non è determinata da essa, un “mito della caverna” non ha più alcun sostegno per poter illustrare niente». (Ivi, *Dell'essenza della verità*, p. 179).

resistenza, perché ha male agli occhi così esposto d'improvviso alla forte luminosità dell'aperto e vorrebbe tornare nella condizione cavernosa, familiare. Dell'atto di liberazione dalla caverna «fa parte la violenza – quindi l'ἀγανακτεῖν, l'opporre resistenza, tanto più che l'uomo da liberare viene costretto a salire su per una via faticosa, accidentata. L'ascesa esige lavoro e fatica, e comporta sforzo e lavoro»⁴³.

Né la liberazione dalle catene né l'ascesa sono sufficienti per imparare ad abitare l'esterno, ad acquisire cioè una condizione esistenziale estremamente diversa dalla precedente. Sarà necessario «*un lento familiarizzarsi* – non tanto con le cose, quanto con lo stesso chiaro. In un primo tempo gli occhi vengono semplicemente pervasi dallo splendore della luce del sole. Solo lentamente l'occhio avverso si disabituava (nel chiaro) all'oscurità»⁴⁴ e si adatta a condizioni diverse di luminosità e visibilità. Lentamente significa anche gradualmente: l'uomo potrà guardare le cose prima nel buio della notte, poi di giorno ma riflesse nell'acqua, poi saprà guardare le cose stesse alla luce del giorno, infine volgerà gli occhi al sole che illumina ogni cosa. Perseverando nella sua esperienza conoscitiva, l'uomo comprenderà il fondamento di ogni cosa presente e manifesta nell'aperto, visibile/lucente in se stessa – capirà il fenomeno nel suo proprio φαίνεται.

Lo sguardo si abitua lentamente a vedere ciò che riluce [...] da ultimo il sole come *ciò che dà luce* – come ciò che dà il *tempo*, a partire dal quale ogni ente è, come ciò che tutto governa e domina ed è a fondamento persino di ciò che è visibile nella *caverna*, delle ombre, della luce e del fuoco di colà. L'autentica liberazione non riposa soltanto su un atto di violenza, essa esige al tempo stesso una perseveranza e una pazienza sufficienti a percorrere effettivamente i singoli gradi della familiarizzazione con la luce – richiede quell'animo lungimirante che è capace di aspettare, che non patisce contraccolpi, che sa come in ogni autentico divenire, in ogni vera crescita, nessun grado possa essere saltato, e come il vuoto affaccendarsi sia tanto inutile e fatale quanto il cieco entusiasmo. Chi ha subito così (nel proprio sé) una tale trasformazione delle sue abitudini si assicura, liberandosi per la luce, cioè familiarizzandosi con essa e in essa, un nuovo punto di osservazione. Adesso egli non vuole più tornare indietro, perché ora si accorge che l'esistenza della caverna ha la consistenza dell'ombra e che l'affaccendarsi colà dominante e la gloria che vi viene tributata sono parvenza⁴⁵.

Come la tenebra del mondo nei miti gnostici, la caverna del mito platonico non ha autoconsistenza ontologica. La sua essenza si definisce nel confronto con l'esterno soleggiato che essa contrasta con la propria oscurità: non nel senso che l'oscurità ha un'autonoma consistenza da opporre a un'altra consistenza, ma nel senso che l'oscurità è lo scemare di una condizione presente di visibilità; è il negarsi di una luce che si dà e che si degrada fino all'estremo, fino a perdere la sua luminosità e a generare in sé uno stato opposto – che essa stessa potrà riconvertire, sanare, purificare, come ci insegna il mito gnostico valentiniano. Anche dentro la caverna è determinante la luce del fuoco per lo stato in cui vivono gli uomini incatenati: non sono dentro un luogo che non lascia trasparire nulla, ma sono seduti nell'oscurità, dove possono vedere qualcosa sulla parete di fronte a loro – anche se ignorano che sia l'ombra di alcuni oggetti mossi sopra un muretto alle loro spalle. Il buio quindi «è solo un caso limite del chiaro, e ne ha il carattere e la natura: è un chiaro che *non* lascia *più* passare attraverso, che *toglie* e *nega* alle cose la visibilità. Esso è il non-penetrabile, [...] l'impenetrabilità del buio consiste proprio e

⁴³ Id., *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul 'Teeteto' di Platone*, cit., § 43, p. 67.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, § 4, p. 68.

unicamente nell'assenza di luce (e di chiaro). Il buio è il non-trasparente perché è esso stesso una modalità del lasciar trasparire. La parete è non-trasparente perché non è affatto una modalità del lasciar-passare-attraverso (per la vista). Può negare soltanto ciò che ha anche la possibilità di concedere. Il buio nega la visibilità, perciò può anche concedere la vista: nel buio vediamo le stelle»⁴⁶. Nascere nel buio significa nascere nel limite della luce. L'esserci è questo limite.

Per converso, la luce nella sua pienezza e non nella sua degradazione, nella sua essenza quindi, è «ciò *attraverso* cui vediamo. Più precisamente: la luce non è solo ciò che “passa attraverso”, ma è essa stessa l’“attraverso” – ciò che *lascia*-passare, il “vedere” e lo “sguardo”. Il luminoso è il *trasparente*, ossia ciò che si estende, che apre, che è penetrabile. L'essenza della luce e del chiaro è l'essere trasparente [...] ciò che lascia passare attraverso»⁴⁷.

Gli uomini vivono in condizioni contrastanti di trasparenza perché intrinseco all'ente dal quale sono determinati è la duplicità della s-velatezza, dell'ἀ-λήθεια, del divergere e differenziarsi di essere ed ente. Una differenza ontologica che non fonda soltanto l'interno dell'ente – l'esserci umano oppure, in simboli, la caverna, Pistis Sophia – ma anche il rapporto dell'ente con l'intero nel quale esso viene a generarsi, con il fondamento cui è consustanziale ogni ente in quanto ente – l'esserci nel suo rapporto con l'Essere, la caverna nel suo rapporto con l'aperto, Pistis Sophia nel suo rapporto con il Pleroma. Cosa significa per l'uomo che l'essente è il regno della Differenza (*Seyn*)? Che l'uomo si rapporta agli enti e a se stesso ignorando ciò che nell'ente resta velato: ciò che mantiene il manifesto nella sua manifestatività, lo svelato nella sua svelatezza. In effetti egli ignora l'ente, l'essere-manifesto come tale, perché l'essenza del manifesto può essere compresa soltanto nel suo rapporto costitutivo con il nascosto, va afferrata nel suo proprio disvelarsi o differenziarsi dal velato. In prima istanza e per lo più, allora, l'uomo non si rapporta all'ente ma alla parvenza dell'ente, e ignora il senso di questo rapporto perché crede che la parvenza abbia una sua autonomia, che sia già l'ente; come gli uomini incatenati nella caverna che ignorano l'ombra in quanto ombra. Se compie un primo sforzo interrogandosi su ciò che gli appare ovvio e abituale, quindi sul proprio modo di rapportarsi a esso, l'uomo può comprendere ciò che mantiene l'ente in se stesso: il disvelamento del suo fondamento, il differenziarsi tra essere ed ente intrinseco alla struttura stessa dell'ente. Allora capisce che prima si curava non dell'ente ma soltanto della parvenza dell'ente. Lo stesso vale per un uomo che osservi gli oggetti nella caverna: capirebbe che ciò che vede sulla parete è solo la loro ombra. Questo non significa che l'uomo abbia già compreso e non sia più ignorante. Per formarsi nella gnosi deve proseguire oltre nella sua meditazione e interrogarsi sulla forza dello svelamento grazie al quale l'ente si mantiene così com'è mentre muta; grazie al quale ogni cosa, insieme a lui, perdura nel suo proprio manifestarsi; deve domandare quindi del senso dell'essere in quanto essere. Se domanda dell'Essere potrà pensare soltanto il puro concedersi, l'arcano per cui l'essente è essente, per cui la fonte di ogni luce è lucente. È il momento in cui, nel mito di Platone, il prigioniero liberato impara a fissare il suo sguardo nel sole e a riconoscerci ciò che dà luce: coglie il rapporto emanativo del sole con la luce in cui ha potuto vedere sia le cose nella caverna che le cose fuori dalla caverna; comprende la necessità, l'essenzialità della fonte per tutto ciò che a lui è stato possibile incontrare e vivere, cioè per la sua interezza.

L'uomo consapevole ed esperto della parvenza e dell'ente comprende già anche il rapporto di ogni cosa con il principio che dà fondamento e senso a tutto, ossia con il puro concedersi del *Seyn*. Tale concedersi è appunto l'ἀ-λήθεια del *Seyn*: il continuo infrangersi di quel velamento che se fosse totale equivarrebbe al nulla di ogni cosa; lo strappo proprio del dis-velarsi originario e assoluto, quel dis-velarsi che significa

⁴⁶ Ivi, § 6, p. 81.

⁴⁷ Ivi, § 6, p. 80.

mostrarsi, autodeterminarsi come essere-ente o enticità, darsi che limita se stesso e si definisce come qualcosa, darsi che fonda da sé e in sé l'essenza della finitezza e della differenza.

Luce e oscurità, nascosto e manifesto sono due dimensioni opposte dello stesso Essere. Non si oppongono quindi l'una all'altra come due contrari ontologicamente inconciliabili, ma come due contrastanti: «I contrari si escludono a vicenda, mentre i contrastanti si corrispondono facendosi risaltare reciprocamente»⁴⁸.

La gnosi diventa una forma filosofica di autocomprensione nel momento in cui passa a comprendere e a dimostrare non un'esistenza dilaniata da principi contrari, estranei l'uno all'altro, ma un'esistenza determinata dal reciproco appartenersi dei contrastanti. La gnosi filosofica è il pensiero dell'Unico che unisce in sé il velato e lo svelato essendo sia l'uno che l'altro. L'«Unico che si nasconde nella storia, a sua volta unica, dello svelamento del “senso” di ciò che noi chiamiamo essere, e che da lungo tempo siamo abituati a pensare solo come ente nella sua totalità»⁴⁹.

Come gnosi la filosofia è ciò che libera. L'uomo che ha compreso la sua esistenza nella caverna, lo stato in cui in prima istanza vede le ombre e ignora che siano ombre, in cui egli stesso è avvolto dalla parvenza e non lo sa; l'uomo consapevole che nell'esserci la Luce scema fino ad assentarsi, a limitarsi al massimo, a generare la sua non-essenza, la caduta; l'uomo che conosce tutto ciò fa esperienza del velamento dell'Essere, del *Seyn*, come condizione fondante la propria manifestativà e ogni fenomeno; come lato nascosto e necessario dell'esserci affinché l'esserci sia; come caverna che sola gli concede l'uscita nell'essente. È un uomo che riconosce nella luce dell'esistenza il continuo diradersi del buio, e della luce che riceve fa ciò che dirada, ciò che libera.

Così si esprime Heidegger sulla luce che si estende nell'aperto e riempie gli occhi del prigioniero liberato: «La luce dirada e rischiara; dunque vedere nella luce significa: rapportarsi anticipatamente a ciò che libera. Ciò che libera è il liberante, ciò che rende liberi. Vedere nella luce significa diventare liberi per ciò che rende liberi, rapportarsi a esso; in questo rapporto esso mi fa essere *autenticamente* libero: *mi vincola* a ciò che lascia penetrare, e tramite il vincolo mi fa guadagnare potenza, non rinunciare a essa. Vincolo non è una perdita di potenza, ma una presa-di-possesso. Così si spiega la connessione fra libertà e luce»⁵⁰. Heidegger interpreta il mito della caverna in chiave ontologico-esistenziale: guardare alla fonte della luce, una volta liberati dalla caverna, significa cogliere nello s-velamento dell'Essere, nell'Α-λήθεια, l'avvenire dell'esserci, l'eventuarsi che dà all'uomo la sua unica originaria libertà: la libertà di esistere. Il disvelarsi dell'Essere concede l'esistenza salvandola dal nulla.

Come s-velamento dell'Essere, l'esserci è e deve permanere una continua sottrazione del buio, una lotta contro il buio da cui proviene e in cui prende forma. L'ascesa del prigioniero verso l'esterno e l'esperienza delle cose alla luce del sole, cioè, fuor di metafora, la conoscenza delle idee, non serve infatti al raggiungimento di una tranquilla stasi contemplativa. Tant'è che il racconto mitologico si chiarisce e conclude con la ridiscesa dell'uomo nella caverna, per insegnare ciò che sa ai prigionieri e affrancarli dalla sola condizione che conoscono.

Chi uscisse dalla caverna soltanto per perdersi esclusivamente nel “risplendere” delle idee non le comprenderebbe affatto veramente, cioè non le *scorgerebbe* (*er-blicken*) come ciò che lascia passare attraverso, come ciò che libera l'ente, che lo strappa al velamento, come ciò che supera il velamento. Egli farebbe delle idee soltanto un ente, un piano più elevato dell'ente. La svelatività non *accadrebbe* affatto. Ne segue allora

⁴⁸ Id., *Seminari*, cit., *Le Thor* 1966, p. 28.

⁴⁹ Id., *Segnavia*, cit., *Dell'essenza della verità*, p. 155.

⁵⁰ Id., *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul 'Teeteto' di Platone*, cit., § 7, p. 85.

che con la pura e semplice ascesa verso il sole la liberazione non è giunta affatto alla fine. La libertà non è soltanto l'essere-liberati *dalle* catene né *soltanto* l'esser-divenuti-liberi *per* la luce, ma l'autentico essere-liberi è *essere-liberatori* dal buio. La ridiscesa nella caverna non è un divertimento aggiuntivo che il presunto "libero" possa concedersi così per svago, magari per curiosità, per provare come si presenta l'esistenza nella caverna vista dall'alto, ma è, essa soltanto, il *compimento* autentico del divenire liberi. In altre parole: la verità non è un quieto possesso, godendo del quale ci sediamo in pace da qualche parte per pronunciare, da lì, sentenze all'indirizzo degli altri uomini, bensì la svelatezza accade solo nella *storia* della continua liberazione⁵¹.

L'esistenza accade soltanto in «un liberarsi nella luce che significa affrancare se stessi e il nostro mondo dalle tenebre che pure gli sono consustanziali e che chiamiamo *limite*»⁵². Il limite, la finitezza universale, garantisce e mantiene l'esistenza in se stessa perché l'esistenza avviene soltanto nel differenziarsi e limitarsi dell'Essere, che si concede anche come esistenza umana. Originandosi nella finitezza, l'esistenza umana si configura come possibilità ontologica di essere risucchiati nell'abisso, con l'annientamento di un ente che l'Essere non lascia eventuarsì più. L'esistenza è l'effettiva, vissuta e patita possibilità di un fondamento del quale può non trasparire nulla; di un velamento che può non ripiegarsi più su se stesso, non strapparsi più, non contrapporsi più a sé e pertanto venire meno, non essere più niente che venga vissuto e patito. Un'esistenza fondata da un oscurarsi mai definitivo e sempre nella possibilità di essere definitivo, è anche un'esistenza alla quale sfugge di continuo ciò che vela di se stessa, perciò essa non potrà che dimenticarsi di sé. Tuttavia, finché il buio non è totale, finché l'esistenza avviene come strappo e spiraglio del proprio velamento, finché essa stessa è l'incompleta possibilità del Nulla, il perdurare della caduta, allora l'umano vive ancora della possibilità di superare il proprio oblio nella conoscenza dell'avvento originario. Nella gnosi dell'*Ereignis*.

⁵¹ Ivi, § 11, pp. 116-117.

⁵² A.G. Biuso, «Platone a Colmar. Una lettura gnostica de "L'essenza della verità di Heidegger"», cit., p. 117.

Bibliografia

Aa. Vv., *Gnosi. Nostalgia della luce*, a cura di P. V. Zuccarello, Mimesis, Milano-Udine 2012

Aa. Vv., *Eraclito: la luce dell'oscuro*, a cura di Giuseppe Fornari, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2017

Baur C.F., *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, C.S. Osiander, Tübingen 1835

Beauchamp P., *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, a cura di L. Arrighi, traduzione di A. Moretti, Claudiana, Torino 2019

Biuso A.G., *L'antropologia di Nietzsche*, Morano Editore, Napoli 1995

Id., *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, Carocci, Roma 2009

Id., «Plotino. La mente nichilistica», in *Vita pensata*, numero 15 – 2012

Id., *Temporalità e Differenza*, Leo S. Olschki, Firenze 2013

Id., *Aión. Teoria generale del tempo*, Villaggio Maori Edizioni, Catania 2016

Id., «Anarchismo e paganesimo», in *Libertaria 2016. Nel nome di nessun dio*, a cura di L. Lanza, Mimesis, Milano-Udine 2016

Id., «Heidegger e Sofocle: una metafisica dell'apparenza», *Engramma*, n. 150, Zum Bild, das Wort, ottobre 2017

Id., «La metafisica si dice in molti modi» in *Rassegna storiografica decennale*, vol. I, Limina Mentis, Monza 2018

Id., «Heidegger e il Sacro», in *Aquinas. Rivista internazionale di filosofia*, n. 2017 | LX | 1-2, Lateran University Press, 2018, pp. 289-299

Id., *Tempo e materia. Una metafisica*, Leo S. Olschki, Firenze 2020

Id., «Mai avvennero e sempre sono», In *Mondi. Movimenti simbolici e sociali dell'uomo*, Anno 3, numero I, aprile 2020

Bultmann R., *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch/mit Beiträgen von Rudolf Bultmann*, hrsg. von H.W. Bartsch, H. Reich, Hamburg-Bergstedt 1960

Id., *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, traduzione di L. Tosti e F. Bianco, Queriniana, Brescia 1970

Id., „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, in *Der Mandäismus*, hrsg. von G. Widengren, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982

Id. *Credere e comprendere. Raccolta di articoli*, Queriniana, Brescia 1986

Id., *Storia ed escatologia*, traduzione di A. Rizzi, Queriniana, Brescia 2017

Capelle-Dumont P., *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, a cura di G. Ferretti, traduzione di L. Gianfelici, Queriniana, Brescia, 2011

Caracciolo A., «Esistenzialismo, ermeneutica, nichilismo», in *Giornale di Metafisica*, anno III 1981/1, pp. 3-32

Chiapparini G., *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della Grande Notizia di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Vita e pensiero, Università Cattolica, Milano 2012

Churton T., *The Gnostics*, Weidenfeld and Nicolson, London 1987

Cioran E.M., *Il funesto demiurgo*, traduzione di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano 1991

Id., *Sillogismi dell'amarezza*, traduzione C. Rognoni, Adelphi, Milano 1993

Id., *Un apolide metafisico. conversazioni*, traduzione di T. Turolla, Adelphi, Milano 2004

Id., *La tentazione di esistere*, traduzione di L. Colasanti e C. Laurenti, Adelphi, Milano 1984 (Collana Gli Adelphi, 2019)

Dodds E.R., *I Greci e l'irrazionale*, a cura di R. Di Donato, traduzione di V. Vacca De Bosis, Bur saggi, Milano 2017

Esposito C., «Sul problema delle fonti cristiane nel pensiero di Heidegger», in *Aquinas. Rivista internazionale di filosofia*, n. 2017 | LX | 1-2, Lateran University Press, 2018, pp. 71-93

Fava L., *L'indisponibilità del fondamento. Heidegger, il Nulla e la Gnosi*, Tesi di laurea a.a. 2017/18

Id., «Gnosi e liberazione», in *Libertaria 2016. Nel nome di nessun dio*, a cura di L. Lanza, Mimesis, Milano-Udine 2016

Id., «Λόγος, linguaggio, tempo. Dai seminari heideggeriani di Le Thor», in *Koiné*, anno XXV – NN° 1-4 Novembre 2018, pp. 241-250

Id., «Un itinerario nel mito gnostico», in *Vita pensata*, N. 18 – Febbraio 2019, pp. 26-37

Id., «Leggere Sloterdijk e ricomprendere Heidegger», in *Vita pensata*, N. 21 – Gennaio 2020, pp. 27-35

Id., «Von Herrmann: intervista su Heidegger e la Gnosi», in *Giornale di Metafisica*, Anno XLII, 1/2020 - Luglio 2020, pp. 261-275

Filoramo G., *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990

Id., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983

Id., «Gnosticismo», in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 952-964.

Id., *Storia antologica delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2019

Filoramo G., Lupieri E., Menozzi D., *Storia del cristianesimo. L'antichità*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Laterza, Roma 1997 (Collana «Economica Laterza», 2001)

Greisch J., *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Presses Universitaires de France, Paris 2004

Guénon R., *L'esoterismo cristiano e san Bernardo*, a cura di C. Cammarata, Arktos, Carmagnola 1997

Id., *Il demiurgo e altri saggi*, traduzione di G. Cillario, Adelphi, Milano 2007

Id., *Oriente e occidente*, traduzione di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2016

Heidegger M., *Sein und Zeit* (1927), Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2018. Traduzione e introduzione di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006. Nuova edizione italiana sulla versione di Pietro Chiodi, con le glosse a margine dell'autore, a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2019

Id., *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, GA 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000. Traduzione di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2016

Id., *Wegmarken* (1919-1961), Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004. Traduzione di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008

Id., *Identität und Differenz* (1955-1957), Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, GA 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006. Traduzione di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009

Id., *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2018. Traduzione di A. Caracciolo, *In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano 2017

Id., *Seminare* (1951-1973), *Le Thor* (1966, 1968 und 1969) *Zähringen* (1973), Hrsg. von Curd Ochwad, GA 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005. Traduzione di F. Volpi, *Seminari*, traduzione di M. Bonola, Adelphi, Milano 2003

Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, GA 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997. Traduzione di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1999

Id., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931/32), Hrsg. von Hermann Mörchen, GA 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997. Traduzione di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul 'Teeteto' di Platone*, Adelphi, Milano 2009

Id., *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), Hrsg. von Petra Jaeger, GA 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2020. Traduzione di G. Masi, presentazione G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2019

Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21), Hrsg. von Matthias Jung und Thomas Regehly; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus*, (Sommersemester 1921), Hrsg. von Claudius Strube; 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19), Hrsg. von Claudius Strube, GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2011. Traduzione di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di M. Jung, T. Regehly e C. Strube, Adelphi, Milano 2003

Id., *Der Begriff der Zeit* (1924), Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, GA 64, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004. Traduzione di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998

Id., *Nur noch ein Gott kann uns retten* («Der Spiegel» 1976), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. Traduzione di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare*, Guanda, Parma 2011

Id., *Gelassenheit*, Günther Neske, Pfullingen, 1959. Traduzione di A. Fabris, introduzione di C. Angelino, *L'Abbandono*, Melangolo, Genova 1989

Herrmann (von) F.-W., *Wahrheit - Freiheit - Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*, Klostermann, Frankfurt am Main 2002

Hoeller A.S., *Il libro della luce. Miti, storia e attualità dello gnosticismo*, a cura di S. Carnazzi e D. Bellon, traduzione di P. Vertuani, Coniglio Editore, Roma 2008

Ippolito, *Apocalisse cristiana. Ippolito sull'Anticristo*, Mimesis, Milano-Udine 2012

I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità e Filippo, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 2015

Jonas H., *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano 2006

Id., «Gnosis, Existentialismus und Nihilismus», in *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963

Id., *Gnosi e spirito tardo antico*, introduzione e traduzione a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010

Id., *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, traduzione di M. Riccati di Ceva, SEI, Torino 2011

Jung C.G. e Kerényi K., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2012

King K. L., *What is Gnosticism?*, Harvard University Press, 2005

Id., *The Secret Revelation of John*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 2009

Kisiel T., *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, University of California Press, Berkeley 1993

La Bibbia di Gerusalemme, testo biblico di *La sacra bibbia* della CEI («*editio princeps*» 1971), note e commenti di *La Bible De Jerusalem* (1973), edizione italiana e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di F. Vattioni, Edizioni Dehoniane Bologna 1974

Lapidot E., *Counter-histories: Hans Jonas' Gnosis and Martin Heidegger's Seinsgeschichte*, paper per la conferenza «The Wisdom of the Ancients. German-Jewish Revaluation of Ancient Philosophy», Pisa 24-26 giugno 2015

Layton B., «Prolegomena to the Study of Gnosticism», in L.M. White e L. Yarbrough (ed.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honour of W.A. Meeks*, Minneapolis 1993

Lazier B., «Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World» in *Journal of the History of Ideas*, vol. 64, n. 4, Oct. 2003, University of Pennsylvania Press

Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966 / The origins of gnosticism. Colloquium of Messina, 13-18 April 1966, a cura di U. Bianchi, E.J. Brill, Leiden 1970

Lettieri G., «L'eresia originaria e le sue alterazioni. I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù», in *B@belonline. Pensare l'eresia. Tra origine e attualità*, a cura di F. Gambetti, Nuova Serie, 2018, n. 4, Roma TrE-press, Università degli studi Roma Tre, pp. 26-78

Id., «L'eresia originaria e le sue alterazioni. II. Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana», in *B@belonline. Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi. Spirito dell'utopia un secolo dopo*, a cura di A. Bruzzone, G. Carbone, E. Colagrossi, Nuova serie 2019, n. 5, Roma TrE-press, Università degli studi Roma Tre, pp. 339-378

Lewis N. D., *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. Under Pitiless Skies*, Brill, Leiden – Boston 2013

- Id., *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, a cura di M. Grasso, Carocci, Roma 2018
- Lodovici E.S., *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1991
- Magris A., *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2011
- Mazzarella E., «Istanza cosmologica tra scienza-tecnica e filosofia», in *Studi filosofici XIV-XV*, Bibliopolis 1991-92
- Id., *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 1993
- Id., «Filosofia e rivelazione», in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, Volume CVII, anno 1996, Francesco Giannini & Figli, Napoli 1997
- Id., «Serietà e inizio della filosofia: Heidegger e la possibilità di una filosofia cristiana», in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, Anno XVIII, n. 55, Nuova serie, Schena Editore, Fasano 2001
- Id., «Futuro ed evoluzione. L'uomo che deve rimanere», in *La coscienza del futuro*, a cura di R. Peluso e R. Viti Cavaliere, La scuola pitagorica, Napoli 2014
- Id., «Fede e sfiducia», in *Hermeneutica*, Nuova Serie, Morcelliana, Brescia 2015
- Id., «Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della cura. Una glossa heideggeriana», in *L'invenzione etica. Per Bruno Moroncini*, Mimesis, Milano-Udine, 2017
- Id., *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet Studio, Macerata 2017
- Id., *Colpa e tempo. Una glossa heideggeriana*, <https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.5.120264>
- Moltmann J., *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo*, traduzione di D. Pezzetta Queriniana, Brescia 2008
- Morselli G., *Dissipatio H. G.*, Adelphi, Milano 1977
- Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*, a cura di W. Hedrick Charles e R. Hodgson Robert, Peabody, Mass., Hendrickson, 1986
- O'Regan C., *Gnostic Return in Modernity*, Suny Press, New York 2001
- Ott H., *Heidegger. Sentieri biografici*, a cura di F. Cassinari, Sugarco, Milano 1990
- Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di P. B. Marzolla, Einaudi, Torino 2015
- Penna R., voce «Paolo» in *Il Grande libro dei Santi* (3 voll.), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, vol. III, p. 1569

- Pincherle A., *Introduzione al cristianesimo antico*, Laterza, Roma-Bari 2006
- Pistis Sophia*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 2014
- Pizzimento P., *L'Apocrifo di Giovanni. Lo gnosticismo, il mito e la metafisica*, Tipheret, Catania 2018
- Plotino, *Enneadi II e III*, a cura di Giuseppe Faggin, Bompiani, Milano 2010
- Pöggeler O., *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, traduzione di G. Varnier, Guida, Napoli 1991
- Puech H.-Ch., *Sulle tracce della Gnosi*, Adelphi, Milano 1985
- Ricoeur P., *Finitudine e colpa*, introduzione di V. Melchiorre, avvertenza di I. Bertoletti, traduzione di M. S. Girardet, Morcelliana, Brescia 2021
- Rinaldi, *Pagani e cristiani. la storia di un conflitto (secoli I-IV)*, Carocci, Roma 2020
- Romano C., *Didachè. Prima lettera de Clemente ai Corinzi. A Diogneto*, a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 2008
- Rosen S., *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, Yale University Press, New Haven 2002
- Rudolph K., *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975
- Id., *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*, a cura di C. Gianotto, traduzione di F. Ronchi, Paideia, Brescia 2000
- Id., *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, A&C Black London 2001
- Rudolf O., *Il sacro*, traduzione di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009
- Scholem G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, traduzione di G. Russo, Il Melangolo, Genova 1986
- Sfameni Gasparro G., *Lo gnosticismo*, in *Storia delle religioni*, UTET, Torino 1971, vol. IV, pp. 713-771
- Simon M. e Benoît A., *Le judaïsme et le christianisme antique. D'Antiochus Epiphane a Constantin*, Paris 1998
- Simonetti M., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, in «*Vetera Christianorum*» 29, 1992, pp. 359-389
- Id., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994
- Sloterdijk P., *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale*, traduzione di A. Lucci, Inschibboleth, Roma 2019

Susanetti D., *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Carocci, Roma 2017

Id., *Il simbolo nell'anima. La ricerca di sé e le vie della tradizione platonica*, Carocci, Roma 2020

Taubes S.A., «The gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism», in *The Journal of Religion*, Volume XXXIV, Number 3, July 1954, <https://doi.org/10.1086/484568>

Testi gnostici, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1982

Testi gnostici in lingua greca e latina, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2009

The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition, a cura di M. Meyer, HarperCollins, New York 2007

The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, vol. I: *The School of Valentinus*, Brill, Leiden 1980, vol. II: *Sethian Gnosticism*, a cura di B. Layton, Brill, Leiden 1981

Theissen G., *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini*, trad. di C. Danna, Queriniana, Brescia 2010

Venturelli D., «Metafisica e πάθος. (Rileggendo *Essere e tempo*)», in *Giornale di Metafisica. Prospettive sulla metafisica*, Nuova Serie XXXVIII 2/2016, Luglio – Dicembre, Morcelliana, Brescia

Vinci M.G., *Martin Heidegger: dallo gnosticismo alla gnosis greca*, de.scribd.com 04.03.2013

Volpi F., *Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'“ascesi” del pensiero*, «Archivio di Filosofia», 1-3, 1989, pp. 256-262

Weischedel W., *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, traduzione e cura di M. Letterio, traduzione di R. Brusotti, Il melangolo, Genova 1996

Weiss G., «Between gnosis and anamnesis. European perspectives on Eric Voegelin». *The Review of Politics*. 62 (4), 2000, pp. 753-776