

**13/12/1989**

***“La gnosi del nostro tempo”***

***a cura di  
Rocco Buttiglione***

Questo testo si divide in due parti. Nella prima cercheremo di dare una definizione della gnosi e di chiarire il significato di questo concetto. Nella seconda ci domanderemo in che senso esso sia attuale e quali siano quindi le forme della gnosi del nostro tempo. La nostra preoccupazione non si rivolge quindi alle forme consolidate della gnosi, quelle per intenderci che ritroviamo nei testi dei primi secoli del cristianesimo, bensì alle sue forme attuali. Ciò presuppone un certo concetto di gnosi. La gnosi, in questa prospettiva, non è semplicemente un concetto empirico, che ordina materiali diversi classificati come gnosi dagli studiosi della storia del cristianesimo. La gnosi viene qui trattata come una essenza intellettuale, che possiede una propria struttura e che può quindi presentarsi in tempi diversi ed in modi diversi. Bisognerà poi, in questo contesto, considerare la connessione fra gnosi e cristianesimo, il modo in cui una certa concezione del cristianesimo può travalicare nella gnosi, o anche le vie del passaggio dalla gnosi al cristianesimo, compreso il problema di una gnosi cristiana.

A questo punto credo sia evidente il motivo per cui dobbiamo iniziare la nostra ricerca con una accurata definizione del nostro concetto.

1. Etimologicamente gnosi significa conoscenza e, nel lessico platonico, ha più o meno lo stesso significato della parola episteme<sup>(1)</sup>. Si tratta della conoscenza certa, sicura, che non è soggetta al dubbio, e che si oppone pertanto alla doxa, alla opinione. L'opinione, a cui la gnosi si oppone, non è solo quella

arbitraria, costruita solo sulle proprie fantasticherie o sulle impressioni personali. E' anche l'opinione ben fondata, la ortodossia (che significa appunto opinione corretta), quella opinione che tiene conto di tutti i fattori in gioco e da loro una sistemazione conveniente. Anche una simile opinione ha il difetto di presentare la verità dall'esterno, a partire dalle modalità della sua manifestazione nel mondo. A questo modo di conoscere la verità la gnosi ne oppone un altro. Si tratta della conoscenza non dall'esterno bensì dall'interno stesso dell'atto creatore divino.

Fin quando ci limitiamo ad avere una opinione ortodossa, così argomenta la gnosi, non possiamo possedere una assoluta certezza. Un punto di vista simile possiamo trovarlo nella concezione epistemologica di autori moderni come K. Popper o H. Albert. Quando noi formuliamo una teoria per spiegare un insieme di dati di fatto non possiamo mai sapere se da quella teoria non potranno essere dedotte un giorno delle conseguenze in contrasto con l'esperienza, o tali comunque che non ci sentiremmo di accettarle. Per questo ogni sapere umano è, in un certo senso, ipotetico. Anche l'opinione ben fondata rimane, in un certo senso e ad un certo livello, ipotetica. Per questa ragione noi non possiamo possedere alcuna certezza nel mondo e la vita, <sup>peraltro</sup> ~~per questa ragione~~, manca di un fondamento ed è quindi rigorosamente invivibile. La gnosi vive drammaticamente la precarietà e l'incertezza della condizione umana e l'incapacità degli sforzi umani di trovare una soluzione o una risposta. (2)

Se ci limitiamo a questo aspetto della gnosi diventa per noi facilmente comprensibile il motivo per cui il cristianesimo sia subito diventato estremamente popolare negli ambienti gnostici. Quella nostalgia di assoluto era pronta ad aprirsi alla

ipotesi di una rivelazione divina. La gnosi, come tendenza intellettuale e religione misterica, è probabilmente anteriore al cristianesimo, tuttavia fin dal suo insorgere intrattiene con esso rapporti strettissimi.<sup>(3)</sup> E se fosse Gesù di Nazareth colui che porta agli uomini la conoscenza delle cose segrete, a cui la gnosi aspira?

Tuttavia la storia del rapporto fra gnosi e cristianesimo non è così semplice e fin dal principio appare anche una opposizione invincibile. Potremmo riassumerla in questi termini: la gnosi cerca una conoscenza, il cristianesimo offre una fede. Per il cristianesimo il Logos di Dio, secondo il quale tutte le cose sono state fatte e che solo conosce il ritmo segreto dell'universo, si è fatto carne. Lo si conosce entrando nella familiarità amicale dell'uomo Gesù di Nazareth. Ciò non significa che Gesù di Nazareth abbia comunicato ~~ad~~<sup>ai</sup> i suoi amici la chiave del mistero della creazione del mondo, ma semplicemente che Egli era quella chiave e che il lasciarsi compenetrare dalla sua presenza è tutto ciò in cui il cristianesimo consiste.

Lo gnostico è invece sempre convinto che, dietro questa facciata buona per il popolo, un'altra più segreta e più sublime dottrina debba esistere. L'uomo Gesù di Nazareth è interessante o credibile solo come mezzo e strumento di comunicazione della sapienza, che tuttavia non può non mantenere un carattere concettuale. Ciò che salva può essere solo il possesso di una qualche verità segreta che ha il carattere di dottrina universale.<sup>(4)</sup> Colui che viene messo a parte di questa dottrina diventa capace di esercitare un potere assoluto sulla natura, perché la conosce non dal di fuori, ma dal di dentro. Egli si identifica con il Dio, anzi prende coscienza di essere fin dal principio un frammento del Dio che si era smarrito e

adesso, attraverso la giusta conoscenza, ritorna a prendere il posto che gli è proprio nell'ordine del mondo.

In questa prospettiva si comprende anche l'atteggiamento degli gnostici verso l'Antico Testamento e l'ebraismo. Lo gnostico si eleva al di sopra della legge e vede nel Dio della legge non il Padre di Cristo ma il suo avversario. La Legge mostra e conferma la differenza fra Dio e l'Uomo, quella differenza che viene superata solo attraverso la croce di Cristo. L'essere posto sotto la legge conferma la natura finita dell'uomo. Proprio in questo consiste l'inganno che lo gnostico denuncia. L'uomo non fa parte del mondo delle cose regolato dalla legge, l'uomo per sua natura è datore di legge al mondo delle cose. Egli ha però dimenticato quel suo atto originario con cui ha dato legge al mondo. Il Dio dell'Antico Testamento è posto a custodia di quella originaria dimenticanza, in modo che l'uomo, soffrendo sotto il giogo della legge, non possa più elevarsi alla coscienza della sua superiorità sulla legge.

Questa superiorità dell'illuminato sulla legge può trovare espressione in due modi diversi e contraddittori. La Legge è ciò che fa sussistere il mondo nella sua limitata forma presente. Proprio questo è però il mondo che deve perire, perché in esso l'uomo è imprigionato dal limite della legge. La legge, inoltre, definisce sempre un "giusto mezzo", mantiene l'uomo nel suo luogo egualmente distante dal mondo delle cose semplicemente finite e dall'Infinito. Ciò che dissolve questo mondo è la TRASGRESSIONE. La trasgressione può assumere la forma di una rigorosa osservanza della legge che, in un certo senso, eccede il comandamento. In questo caso l'eletto mostra la sua superiorità rispetto all'intera sfera sensibile del mondo finito e si ritira completamente da essa. La morale non è più una

guida ed un aiuto per muoversi nel mondo finito ma piuttosto cio'che condanna l'esserci in quel mondo e distoglie da esso. In questa chiave si spiega per esempio l'avversione al matrimonio degli gnostici.

La TRASGRESSIONE puo'pero'anche assumere la forma opposta. Qui l'eletto vive la sua liberta' dalla legge agendo oltre il limite della legge. Cio'che è importante, infatti, non è l'osservanza della legge bensì il possesso della conoscenza segreta, l'appartenenza alla societa'degli iniziati.

Abbiamo detto che cio'che si oppone alla gnosi è la fede. Come possiamo comprendere la fede in questo contesto? La fede dice semplicemente che l'accesso a Dio ci è aperto in Cristo. Cristo è il Logos di Dio, a cui sono ontologicamente sospese tutte le cose, ed attraverso Lui noi siamo chiamati a diventare Figli di Dio. Tutto questo sta già avvenendo, e tuttavia non è ancora manifesto. Il cristiano è già libero dalla legge, perchè la possiede dall'interno identificandosi con Cristo, e tuttavia è ancora sottomesso alla Legge, benchè in un modo diverso rispetto a prima, non per il timore ma perchè la deviazione rispetto alla Legge gli segnala l'imperfezione e l'impurità del suo amore. Il cristiano sa che tutte le cose gli sono già misteriosamente sottomesse, e puo'talvolta trovarsi a compiere miracoli; tutto questo pero'egli possiede perchè gli è stato donato e nella misura in cui continuamente gli viene donato. Di conseguenza non ne dispone cose se cio'fosse un potere che gli appartiene. Propriamente parlando il cristiano non FA miracoli. Talvolta essi accadono attraverso di lui. Se guardiamo agli ATTI DEGLI APOSTOLI vediamo che proprio sul tema dei miracoli si verifica il primo grande scontro fra il

cristianesimo e lo gnosticismo. Simon Mago vuol comprare il potere di far discendere lo Spirito Santo.<sup>(5)</sup> Il cristianesimo viene considerato, da questo punto di vista, come una tecnica nuova e piu' efficiente, <sup>per</sup> ~~di~~ dominare il mondo degli spiriti.

Il miracolo, la capacità di un dominio piu' efficace del mondo delle cose e del mondo degli spiriti, che nel cristianesimo è una conseguenza possibile della fede, regolata in ogni modo da Dio stesso, occupa qui il centro dell'attenzione, diventa cio' che veramente nel cristianesimo è importante, la sua essenza. L'avvenimento di Gesu' di Nazareth, invece, diventa un elemento che rimane sullo sfondo. Lo gnostico vuole, in forza di una conoscenza, disporre dello Spirito.

Fino ad ora abbiamo opposto l'atteggiamento dello gnostico a quello del cristiano, cioè dell'uomo di fede. Riassumiamo i risultati a cui siamo pervenuti: l'uomo di fede non pretende di possedere il segreto di Dio. Tale segreto gli è rivelato, ma secondo una misura che lo eccede e che egli non pretende di esaurire. Alla fine dei tempi diventera' chiaro come Gesu' sia il centro del cosmo e della storia. Adesso noi già conosciamo questa verità, senza tuttavia poter costruire su di essa un sistema, senza che da essa ci derivi un sapere assoluto sulla natura o sulla storia. Abbiamo ricevuto dei segni sufficienti per credere che è cosi^, ma ogni nostro tentativo di renderne ragione puo' essere solo provvisorio e frammentario. La fede è la convinzione della verità di una proposizione che si fonda non sull'evidenza intrinseca di quella proposizione ma sulla autorità di chi la propone.<sup>(6)</sup> L'incontro con Cristo, la trasformazione e trasfigurazione della vita sperimentata nella sua compagnia è motivo sufficiente per credere che tutto cio' che Egli ha detto è vero. Questa verità non puo' pero' essere ridotta a

dottrina ,per lo meno non ad una dottrina omnicomprensiva che fornisce un potere assoluto sul cosmo e sulla storia.

Introduciamo adesso una nuova prospettiva. Accanto alla prospettiva della fede introduciamo quella della filosofia. Per diverse ragioni la gnosi è nemica della filosofia così come lo è della fede. La filosofia, cioè l'esercizio della ragione umana, conduce l'uomo davanti al mistero dell'esistenza, gli insegna a riconoscerlo, senza pretendere di poterlo svelare. La filosofia, cioè, conosce il mondo andando dagli effetti alle cause, proponendo schemi di interpretazione degli eventi, senza però mai poter porre il filosofo dal punto di vista di Dio, in modo tale da ripercorrere l'intenzione creativa di Dio nel portare all'essere tutte le cose . Il movimento della ragione umana va sempre dall'esterno verso l'interno della realtà, mentre quello della Ragione Divina che crea il mondo va dall'interno, dall'essenza, verso l'esistenza. Dice Tommaso d'Aquino che Dio conosce tutte le cose in modo tale che nella loro essenza sono comprese tutte le loro determinazioni reali, il loro intero svolgimento. Le essenze che gli uomini conoscono non hanno questa stessa natura. Costruite a partire dalla conoscenza della pluralità e del disordine empirico delle cose del mondo la imitano, in un certo senso, rimanendo però da essa infinitamente lontane. La filosofia può conoscere con certezza le determinazioni generalissime delle cose, ma non il loro destino. Il concetto di filosofia ci introduce a quello di gnosi cristiana. I Padri della Chiesa hanno sempre affermato la possibilità di una gnosi cristiana. Essa ha due lati. Per un aspetto essa riprende ed approfondisce i risultati a cui la filosofia già era pervenuta. Essa conduce l'uomo alla conoscenza della sua sproporzione rispetto al mistero di Dio, gli da una

conoscenza della Legge morale iscritta nel cuore degli uomini, ma gli mostra anche la sua inadeguatezza rispetto ad essa. S. Agostino dice, a questo proposito che Platone (per lui il più grande dei filosofi e la personificazione della filosofia) ha per i pagani la stessa funzione che Mosè ha avuto per gli ebrei: li conduce al limite della terra promessa, fa loro contemplare il loro destino senza poterli concretamente introdurre ad esso. <sup>(3)</sup> Per un altro aspetto la gnosi cristiana è riconoscimento della necessità e della ragionevolezza della fede, il metodo cioè il cammino che introduce in quel destino. Il cristiano può certo cercare di comprendere dal punto di vista dell'avvenimento di Cristo la storia che si svolge sotto i suoi occhi (per esempio lo ha fatto S. Agostino nel suo libro sulla CITTÀ DI DIO). Tuttavia Dio ha riservato per se stesso l'ultimo <sup>re</sup> disvelamento del mistero della storia. Noi sappiamo soltanto che tale senso ultimo è già presente e che ad esso è possibile aderire attraverso la persona di Cristo. Quella persona è il senso. E' qui anche il fondamento del mistero della Chiesa, cioè della continuazione di quella presenza nel tempo e nello spazio. Alla luce di queste ulteriori considerazioni sul rapporto fra filosofia e gnosi possiamo dare una nuova definizione della gnosi. La gnosi è una filosofia che si rifiuta di accettare il proprio limite costitutivo, che non si accontenta di condurre l'uomo davanti alla questione del mistero di Dio ma pretende di appropriarsi del contenuto della fede in termini concettuali o comunque di rendere l'uomo capace di disporre di esso. Un simile tentativo, come corrompe l'essenza della fede, corrompe necessariamente anche quella della ragione. Non è un caso che Simone lo gnostico sia al tempo stesso Simone il Mago.

A tutti noi è familiare, credo, il concetto di PAROLA MAGICA. Lo ricordiamo nella versione inoffensiva che ce ne danno i films di Walt Disney o le fiabe di streghe e di fate. Tuttavia nella sua origine prima la parola magica è qualcosa di estremamente serio e terribile. E' la parola, ovvero il concetto, attraverso cui Dio ha creato le cose fornendo loro dall'interno la legge del loro sviluppo. Conoscere la parola magica significa allora disporre del potere di Dio, che trasforma, creandola o ricreandola dall'interno, la natura delle cose. In un certo senso questa parola è il Logos stesso di Dio, Cristo stesso. Ad un altro livello questa parola è quella della concacrazione eucaristica, attraverso cui il pane ed il vino sono trasformati nel corpo e nel sangue di Cristo. L'uomo può pronunciare quella parola, ma solo in persona Cristi, solo nella misura in cui nel pronunciarla si identifica con Cristo ed offre se stesso perchè si compia non la propria volontà ma quella di Cristo, proprio come Cristo offre se stesso perchè si compia la volontà del Padre. Nella gnosi l'uomo vuole disporre di quel potere aggirando in qualche modo la necessità della radicale appartenenza a Cristo, dandogli la propria misura. Cristo diventa allora non l'avvenimento che introduce nella vita di Dio ma piuttosto il portatore della dottrina attraverso cui l'uomo diventa consapevole della sua propria natura divina e se la riappropria. Non è un caso, allora, che lo gnosticismo sia in qualche modo mescolato a tutte le eresie cristologiche. Esso è vicino al cristianesimo in quanto è attratto dall'idea della unità della natura umana con quella divina, non accetta però che tale unità avvenga nella persona di Cristo e, per tutti gli altri uomini, non per la via di una personale illuminazione bensì per quella di una appartenenza a Cristo.

2. In che senso possiamo parlare di una attualità dello gnosticismo nel nostro tempo secolarizzato? Un tempo che non crede più in generale nel soprannaturale, che sembra provare un interesse decrescente per il cristianesimo, come può essere interessato ad una eresia cristiana dei primi secoli o, peggio ancora, ad una religione precristiana che in un determinato momento della storia ha assunto la forma di una eresia cristiana?

Cominciamo con una osservazione di carattere storico. Sconfitto nei primi secoli lo gnosticismo continua a condurre una esistenza sotterranea all'interno del cristianesimo e <sup>è</sup> rimerge continuamente in tempi diversi come una tentazione che inevitabilmente lo accompagna: quella della riduzione dell'avvenimento a dottrina, ovvero quella della determinazione da parte dell'uomo del modo e del tempo dell'<sup>suo ultimo</sup> ~~ultimo~~ compimento <sup>in</sup> della storia.

Di tempo in tempo riemergono nella storia della Chiesa movimenti che pretendono di disporre di un senso ulteriore e nascosto della scrittura ovvero di una rivelazione particolare che apre il segreto di Dio sugli ultimi tempi. L'annuncio della presenza imminente della fine dei tempi è in genere accompagnato dalla abolizione della legge morale. Essa salvaguarda e difende le condizioni di vita dell'uomo sulla terra, ma se questa vita è terminata, se è giunto il tempo della <sup>trasformazione</sup> totale, se le forme finite in cui l'individualità umana ha fino ad ora vissuto stanno per essere abolite, allora il rispetto dei diritti e dei doveri con esse connessi è diventato privo di senso.

Nel suo libro LA POSTERITA' SPIRITUALE DI GIOACCHINO DA FIORE H. de Lubac ha seguito la traccia di questi movimenti dal secolo

XIII ai nostri giorni ed ha mostrato in essi la presenza di evidenti tratti gnostici. Ricorre il tema della fine dei tempi e legato con esso, quello della povertà intesa non come distacco evangelico che permette un giusto uso dei beni del mondo ma piuttosto come abolizione delle regole che permettono l'agire economico in generale. La legge è allora interpretata programmaticamente in modo tale da metterla in contrasto con la vita e con le sue esigenze elementari. Il moralismo si accompagna poi all'immoralismo, inteso come elevazione degli eletti al di sopra della legge o giustificazione di qualunque comportamento in nome della causa. E' evidente, del resto, che se il Regno di Dio sta per compiersi, e se gli eletti sono responsabili di dargli compimento, i loro avversari incarnano il male assoluto e non possono disporre di nessun diritto. I conflitti di questo mondo sono sottratti alla loro relatività ed assumono un valore salvifico assoluto .

Questi schemi di comportamento non esistono solo in una forma religiosa. E. Topitsch ed E. Vögelin hanno mostrato come essi ricorrono egualmente nelle forme della politica secolarizzata. Pensiamo per un momento alla Rivoluzione Francese, di cui ricorre il secondo centenario. Non è difficile individuare nel giacobinismo una forma di pensiero gnostico. Il vecchio mondo, in cui gli uomini vivono ciascuno rinchiuso nella propria individualità isolata, concentrati sulla difesa del proprio interesse particolare, deve essere distrutto. Il nuovo mondo è costituito da soggetti che hanno rinunciato alla loro esistenza individuale per esistere solo come membri di una nuova comunità politica, lo stato nazionale. Attraverso l'alienazione della loro individualità particolare essi si reintegrano nell'assoluto, da cui si sono separati. Attraverso l'appartenenza

al soggetto storico rivoluzionario essi riscattano la loro finitezza e divengono parti o momenti della totalità. Qui l'Assoluto o il Divino non sono piu' pensati religiosamente ma politicamente. Il marxismo penserà questa necessità in modo assolutamente conseguente, ma essa è egualmente evidente nel nazismo. Al di sotto della individualità finita esiste un livello piu' profondo, in cui il singolo si scopre come appartenente alla razza. Quando le potenze intellettuali tacciono questa voce del sangue e della terra diventa percepibile. Alienando interamente se stessi in questa appartenenza si riceve in cambio la partecipazione alla sua onnipotenza e, di conseguenza, la liberazione del proprio desiderio dai limiti finiti in cui esso è ristretto dalla normale esperienza della vita. (11)

Qui l'esistenza finita stessa, per un aspetto, viene considerata come un male. Essa non deve semplicemente essere riconciliata con l'Infinito, ma radicalmente abolita. Identificandosi con la forza vitale della natura o con il senso della storia l'individuo si libera dal suo limite, riconosce la propria identità finita come illusione. Rinunciando ad essa, esso fluisce nel circolo eterno del divenire del mondo e, in questo senso, diventa libero. Anche l'immoralismo gnostico si spiega in questa chiave: in fondo la vita del singolo non ha affatto quell'importanza che il cristianesimo le ha attribuito. Nel fluire eterno della vita impersonale del tutto l'assassino e la sua vittima, come ha scritto una volta R.W. Emerson, sono una cosa sola.

La gnosi si presta facilmente ad essere secolarizzata perchè fin dal principio non ha accettato il concetto cristiano di persona come soggetto che si apre comunionalmente all'altro restando però se stesso e mantenendo l'intera responsabilità per le proprie azioni e per il proprio destino. L'idea cristiana di

comunione o di appartenenza nella gnosi viene privata di questa dimensione personale. Di conseguenza il divino (che non è concepito in modo personale) perde necessariamente la sua trascendenza per identificarsi con il ritmo vitale del mondo finito o con la sua anima e l'uomo, concepito anch'esso in un modo non personalistico, diventa anch'esso un momento del tutto nel quale viene riassorbito. Panteista fin dal principio la gnosi è anche troppo a suo agio in un mondo moderno che, dopo avere negato il Dio cristiano, è tuttavia alla ricerca di un momento di identificazione e di senso sia per il cosmo che per le società umane.

La secolarizzazione ricrea le condizioni di smarrimento e di crisi di identità del soggetto in cui la gnosi si è formata ed ha potuto trionfare, nella grande crisi culturale e religiosa del mondo antico. In una società che ha perso la dimensione del sacro l'uomo rimane privo di punti di riferimento e di sostegno. Le forme dell'appartenenza, che modellavano organicamente la sua vita conducendolo dal livello del nucleo familiare a quello della parentela allargata, della parrocchia, della nazione, della Chiesa fino a Dio stesso, termine di riferimento ultimo del desiderio dell'uomo, sono state spezzate. L'uomo isolato, alla ricerca di forme nuove di appartenenza, può facilmente cadere sotto l'influenza dei falsi profeti. Il senso religioso è così immanente alla struttura dell'essere umano che nulla potrà mai sradicarlo. Tuttavia il senso religioso può impazzire, può concentrarsi su di un idolo, può attribuire ad un valore finito quella lealtà assoluta che è dovuta solo a Dio. Quanto più il mondo moderno combatte la fede, tanto più facilita la sua sostituzione con la superstizione e la magia, o con forme di religione secolare che, pretendendo di

nella storia  
 realizzare ~~nel mondo~~ un livello di perfezione che abolisca il limite del mondo, finiscono con il distruggerlo. Come al livello teoretico la gnosi rifiutando la fede distrugge anche la filosofia, caricandola del compito impossibile di dare una risposta alla domanda di felicità e di bene, infine di redenzione, dell'uomo, allo stesso modo la gnosi secolarizzata negando la religione distrugge al tempo stesso l'essenza della politica imponendole il compito di realizzare una utopia che trascende le possibilità del politico.

Già Aristotele aveva notato questo pericolo nella sua critica di Platone. Platone ha concepito il suo stato ideale secondo l'ideale dell'uno. Ottimo è ciò che massimamente è uno. Aristotele è incline a condividere questo principio, però con una importante modificazione. Ottimo è ciò che massimamente è uno NEL PROPRIO GENERE. <sup>(12)</sup> Non è possibile domandare da uno stato un tipo e livello di unità che è proprio di una famiglia. Se lo si fa (come sembra pretendere ~~di farlo~~ Platone nella Repubblica), <sup>13</sup> il risultato è quello di distruggere insieme lo stato e la famiglia.

In riferimento alle forme moderne dell'utopia possiamo dire che qui lo sforzo è quello di realizzare sul piano politico e con i mezzi del potere e della forza quella unità che è propria della Chiesa ed il cui metodo è il dono ~~libero~~ di sé realizzato dalla libertà umana.

Queste considerazioni prolungano la storia della gnosi fino al nostro tempo. È lecito però affermare che ne dimostrano l'attualità? Il crollo del comunismo ormai apertamente in corso nei paesi dell'est non porta con sé anche LA FINE DELLA GNOSI? L'eresia specifica del nostro tempo non è forse per sua natura antignostica, nel senso che la mentalità postivistico-tecnologica dominante rinuncia a qualunque speculazione, a qualunque ipotesi

di trascendimento del mondo così come è, ed anzi dichiara di essere a proprio agio in un mondo solamente finito? Che posto ha la gnosi in un mondo preoccupato solo del proprio benessere materiale?

A questa domanda è possibile rispondere a diversi livelli. In primo luogo la domanda di infinito non può essere spenta nel cuore dell'uomo. Quanto più si radicalizza un'attitudine che pretende di confinare l'uomo in una sfera di esistenza soltanto finita, tanto più cresce un'inquietudine che rende l'uomo disponibile a seguire qualunque richiamo, anche equivoco, che gli prometta una possibilità di definire la propria identità attraverso un'appartenenza. Se il senso religioso non è ancorato alla verità dell'incontro con Cristo, esso è sempre disponibile a nuove avventure.

In secondo luogo esiste oggi, e tende a svilupparsi, un'atteggiamento tecnocratico che assume attitudini gnostiche. Si chiede alla scienza di penetrare nel segreto della vita dell'uomo, nella convinzione più o meno esplicitamente confessata, che essa stessa possa essere portatrice di salvezza. In terzo luogo, dopo il fallimento delle forme fascista e comunista della secolarizzazione, una forma differente di gnosticismo si affaccia nella storia, che investe direttamente la Chiesa cristiana. Essa può essere ricondotta ad una direzione dell'idealismo <sup>(14)</sup> ~~hegeliano~~ ed all'interpretazione che i suoi discepoli moderati e conservatori hanno dato del pensiero hegeliano. (15)

Come è noto la destra hegeliana, si differenzia dalla sinistra a causa della diversa valutazione che le due correnti danno del fenomeno religioso. Per la sinistra il cristianesimo deve essere superato da una nuova religione secolare atea. Per la destra il cristianesimo deve essere conservato come elemento di cultura e come fattore di stabilizzazione sociale; esso è però superato in modo immanente dalla filosofia hegeliana stessa. Essa vede nell'avvenimento di Gesù di Nazareth, uomo e Dio insieme, solo il simbolo del destino dell'uomo, che è destinato a realizzare progressivamente nella storia l'integrazione degli individui e dei popoli in una grande e pacifica comunità che costituirà il contenuto razionale dell'idea teologica di Regno di Dio.

Al cristianesimo, che viene conservato, si chiede di demitizzarsi, cioè di rinunciare all'idea dell'unicità dell'avvenimento salvifico di Gesù Cristo. Cristo continuamente muore e risorge nella storia - così si dice - dovunque un uomo rinuncia al proprio interesse individuale per rinascere nell'autocoscienza nuova di membro della comunità umana. La mediazione fra l'uomo ed il divino qui è fornita dallo Spirito che regola la storia.

Se cade l'unicità dell'avvenimento di Cristo, se esso è ridotto ad esempio o dottrina morale, cade naturalmente anche la necessità di un legame reale con Lui, attraverso i sacramenti e la vita della Chiesa. Nel protestantesimo liberale il momento dottrinale, la riduzione del cristianesimo a proposizioni di valore universale, trionfa sulla appartenenza concreta a Cristo per mezzo di una storia reale. (17)

Il cristianesimo si irrigidisce in una dottrina e trova nella mentalità dominante, cioè nell'insieme di valori che la cultura contingentemente più alla moda riconosce, il criterio al quale

adeguarsi. Per parlare all'uomo del nostro tempo si finisce così con il dirgli soltanto ciò che esso desidera farsi dire. L'orizzonte ermeneutico stabilito da una determinata forma storica di cultura viene accettato come intrascendibile, ed esso infine determina la distinzione fra ciò che nel cristianesimo va accettato come kerygma e ciò che invece <sup>(12)</sup> deve cadere vittima di un implacabile processo di demitizzazione. Infine si arriva al punto di affermare direttamente il valore salvifico di quelle forme di coscienza che il tempo ci offre, anche quando esse rinunciano esplicitamente ad ogni legame con Gesù di Nazareth. ~~(12)~~ (13)

L'uomo del nostro tempo naturalmente è il prodotto di una storia cristiana ed esso continua ad essere formato dai suoi valori anche quando ha cessato di credere. Lo sforzo del teologo sarà allora quello di gestire in un qualunque modo l'istanza etica e religiosa che l'uomo post-cristiano continua a sentire, giustificandosi con il fatto che le forme in cui questa si esprime (i valori morali) sarebbero impensabili senza il cristianesimo. Sarebbe mai possibile la democrazia, o anche l'economia di mercato, senza il cristianesimo? Certamente no, ma questo non è ancora sufficiente per considerare come cristiano chiunque accetti i valori della economia di mercato e della democrazia. Al contrario: democrazia ed economia di mercato hanno poche chances di sopravvivere in un mondo in cui la radice che le alimentava, cioè il cristianesimo e l'esperienza viva dell'avvenimento di un uomo nuovo, capace di essere soggetto libero e responsabile della propria azione, abbia cessato di esistere.

In questa riduzione vetero-hegeliana del cristianesimo ad elemento di cultura, e quindi della fede a dottrina, vive oggi nel nostro tempo una gnosi fredda. Fredda perchè, a differenza di quella secolarizzata-rivoluzionaria, non è in grado di alimentare grandi entusiasmi o grandi movimenti di massa. Il suo pericolo consiste piuttosto nel fatto che essa tende ad impadronirsi dall'interno della Chiesa, sterilizzando l'impulso missionario che il tempo le chiede. Essa, inoltre, fornisce una forma di spiritualità ad élites culturali e sociali che controllano e formano i comportamenti di massa, sostenendo indirettamente il progetto di un mondo in cui la tensione drammatica dell'esistenza umana sia sistematicamente smorzata; in cui, come dice Eliot, "gli uomini non depongono la croce perchè mai se la saranno messa sulle spalle" ed in cui il "caso serio" della vita, la scelta per o contro Cristo, diventa progressivamente irreali o addirittura incomprensibile. <sup>(14)</sup> La gnosi fredda diventa allora il complemento ideale della costruzione di una società tecnologicamente neutra, dove l'uomo rinuncia al desiderio di infinito in cambio di una soddisfazione sempre più accurata dei suoi bisogni.

Gnosi "calda" e gnosi "fredda" si incontrano nella negazione del carattere personale dell'incontro fra l'uomo e l'Infinito. In ambedue i casi l'individuo è riassorbito in un processo storico oggettivo di carattere rivoluzionario o semplicemente progressivo. Il divino immanente nel divenire storico riassorbe in se un soggetto umano anonimo ed impersonale. Al contrario il cristianesimo si qualifica per la concezione personale e del divino e dell'umano. La persona è fatta per la comunione ma mantiene in essa la propria individualità e la propria responsabilità.

Dio è persona e l'uomo è persona. Cristo è persona ed in Lui questa verità sull'uomo e su Dio è espressa con il massimo dell'evidenza. Se lo gnosticismo avesse vinto sul cristianesimo noi non vivremmo oggi in un mondo di persone e se esso riuscirà nell'arco di alcuni decenni a svuotare o a sostituire, il cristianesimo è possibile che nell'arco di alcune generazioni noi non vivremo più in un mondo di persone. Certo, gli uomini non smetteranno di essere ontologicamente delle persone, ma la loro autocoscienza personale si indebolirà, fino a divenire quasi impercettibile. Per questo la controversia con lo gnosticismo è attuale oggi come nei primi secoli. Insieme con il senso della Incarnazione di Cristo è in questione il senso dell'essere persona dell'uomo.

## Note

1. Platone CRATILO 440. Su Platone e lo gnosticismo cfr. K. Geiser PLATONS ESOTERISCHE LEHRE in "P. Koslowki (a cura di) "Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie" Zurigo e Monaco 1988.
2. Cfr. E. R. Dodds PAGAN AND CHRISTIAN IN AN AGE OF ANXIETY, Cambridge 1965.
3. Cfr. A. D. Nock (a cura di) HERMES TRIMEGISTE (trad. di A. J. Festugiere 4 vv., Paris 1945-1954. Vedi anche l'opera fondamentale di H. Jonas GNOSIS UND SPAETANTIKER GEIST, 2 vv. Göttingen 1964 (3.)).
4. Cfr. N. Brox "WAS BEFREIT IST DIE GNOSIS". DIE REAKTION DER FRUEHEN KIRCHE AUF EINE ESOTERISCHE RELIGION, "Diakonia" 18(1987).
5. ATTI DEGLI APOSTOLI 8, 9-24.
6. Cfr. S. Tommaso d'Aquino SUMMA THEOLOGICA I, q. 1, a. 2 e II-II, q. 4, a. 1., dove commenta S. Paolo Ebrei 1, 11.
7. S. Tommaso d'Aquino SUMMA THEOLOGICA I, q. 14 a. 11.
8. Cfr. per esempio Massimo il Confessore AMBIGUORUM LIBER Patrologia Graeca (Migne) v. 91, p. 1305. Sulla stessa linea Clemente Alessandrino (STROMATA VI, 7, 61) e Origene (CONTRA CELSUM 3, 12) oltre che fra i moderni von Balthazar. Vedi, del resto, anche S. Paolo I Corinti 12, 8 e II Corinti 4, 6.
9. Cfr. S. Agostino DE CIVITATE DEI VIII, 11; X, 29.
10. Cfr. E. Voegelin SCIENCE, POLITICS AND Gnosticism Chicago 1968.
11. Cfr. J. J. Rousseau CONTRATTO SOCIALE libro II c. 7.
12. Aristotele POLITICA 1264 a31
13. Platone REPUBBLICA 457 10
14. Cfr. A. Del Noce L'EPOCA DELLA SECOLARIZZAZIONE Milano 1970.
15. Cfr. F. C. Baur DIE CHRISTLICHE GNOSIS Tuebingen 1835. In una direzione simile già Fichte (GRUNDZUEGE DES GEGENWAERTIGEN ZEITALTERS in "Saemmtliche Werke" v. VII Berlin 1846 pp. 101 e ss.).
16. Cfr. H. Lübke DIE HEGELSCHE RECHTE Stuttgart 1962.
17. A. von Harnack DAS WESEN DES CHRISTENTUMS Lipsia 1900. Harnack polemizza contro il dogma dal punto di vista della vita morale. Gli sfugge il fatto che il dogma esprime un avvenimento di vita che ha una concretezza ed una radicalità più grandi di quelle proprie della sfera morale.
18. R. von Bultmann HISTORY AND ESCHATOLOGY Edinburgh 1957.
19. Cfr. la recensione di A. MacIntyre a Bultmann HISTORY AND ESCHATOLOGY cit. in "The Philosophical Quarterly" v. 10 (1962).
20. Cfr. H. U. von Balthazar CORDULA ODER DER ERNSTFALL Einsiedeln 1966.