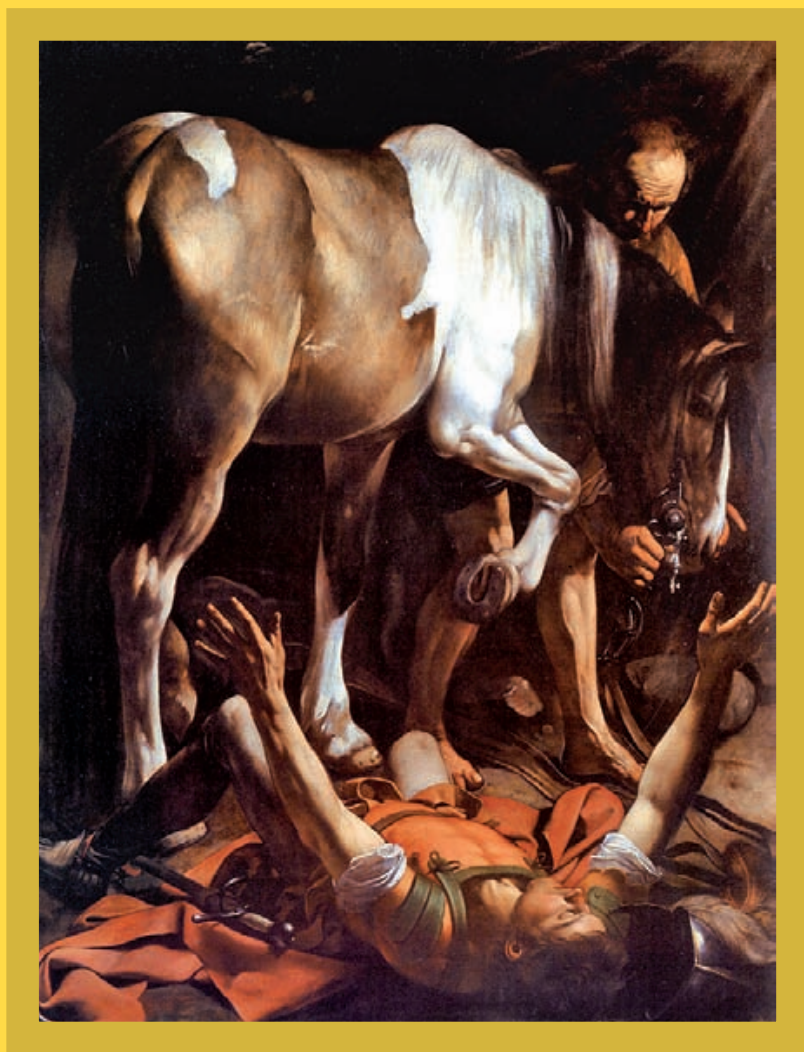


L'anti-Babele

Sulla mistica degli antichi e dei moderni



a cura di

ISABELLA ADINOLFI, GIANCARLO GAETA,
ANDREINA LAVAGETTO



il melangolo

*Volume pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali
dell'Università Ca' Foscari di Venezia*

Copyright © 2017, il nuovo melangolo s.r.l.
16123 Genova, Via di Porta Soprana 3-1
www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-6983-031-0

GAETANO LETTIERI

PIÙ A FONDO.
L'ONTOLOGIA APOCALITTICA VALENTINIANA E LE ORIGINI
DELLA TEOLOGIA MISTICA CRISTIANA

A volte piangeva e si addolorava, perché abbandonata sola nella tenebra e nel vuoto, a volte invece pensando alla luce che l'aveva abbandonata si riprendeva e rideva, poi di nuovo temeva, e altra volta era presa dal disagio e dallo stupore¹.

In una celebre notizia su un compatto gruppo settario infiltratosi nella scuola di Plotino, divenuto oggetto di accesa polemica da parte del maestro e dei suoi due principali allievi Amelio e Porfirio, quest'ultimo riferisce dell'assurda pretesa vantata da quei fanatici, eppure arditissimi "cristiani eretici": "insegnavano che Platone non era penetrato sino nel fondo dell'essenza intelligibile (ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος)"². Questi "gnostici", come li definisce Porfirio, pretendeva-

1. TOLOMEO, *Grande notizia valentiniana*, in IRENEO, *Adversus Haereses* I,6,1, trad. it. in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Milano, Lorenzo Valla-Mondadori, 1993, p. 303. Gli scritti di Nag Hammadi saranno citati tenendo presenti le traduzioni ospitate in *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (éd.), Paris, Gallimard, 2007; *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson (ed.), Leiden-New York-Köln, Brill, 1996; e *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di M. Erbetta, vol. I, *Vangeli. Testi giudeo-cristiani e gnostici*, Casale Monferrato, Marietti, 1975.

2. "C'erano a suo tempo numerosi e diversi cristiani, nonché eretici (τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ), che provenivano dalla filosofia antica (ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας) e tra gli altri Adelfio e Aquilino, che possedevano parecchi scritti di Alessandro di Libia, di Filocomo, di Demostrato di Lidia e mostravano Apocalissi (ἀποκαλύψεις τε προφέροντες) di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogeno, di Meso e altri simili. E così ingannavano molti ed essi stessi erano ingannati (ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι); ed insegnavano che Platone non era penetrato sino nel fondo dell'essenza intelligibile (ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος). Perciò

no, insomma, di andare *più a fondo* di Platone, quindi di conoscere qualcosa di più intimo e segreto dell'essere intellegibile e della sua stessa scaturigine, forse (considerati alcuni tratti evidentemente valentiniani delle dottrine confutate da Plotino in *Enneadi* II,9) di sprofondarsi nell'Abisso stesso (ὁ βυθός), nome che Tolomeo e i valentiniani assegnavano al Padre o Pre-Padre³, “il Senzapprincipio (ὁ ἄναρχος)”⁴ del pleroma divino, corpo mistico della filialità *patiens*, da lui emanato, quindi caduto, redento e in lui eternamente convertito. Lo stesso ricorrere ad apocalissi (i cui titoli corrispondono ad alcuni trattati non valentiniani ritrovati a Nag Hammadi), cioè a rivelazioni elettive, testimonia come la pretesa di questi eversivi discepoli plotiniani fosse, comunque, quella di accogliere l'intima parola di un Dio personale, l'avvento della salvezza da un altrove: gnosi cristiana di un donarsi, un eleggere, un patire antropomorfo, eccedenti l'ordine impersonale del cosmo, dell'anima e della ragione (pure culminanti nell'Uno), per questo ignoti a Platone e ai suoi fedeli interpreti razionalisti, per i quali quel desiderio anarchico di assoluta libertà e di intimità con il segreto di Dio era soltanto demente ed empia tracotanza (ὑβρις) di miserabili ciarlatani⁵.

Plotino ne fece parecchie confutazioni nei suoi corsi, scrivendo anche un Trattato che io ho intitolato *Contro gli gnostici* (Πρὸς τοὺς Γνωστικούς). Ma a me lasciò di esaminare il resto. Amelio scrisse contro il *Libro di Zostriano* e compose ben quaranta libri. Io invece feci parecchie critiche a quello di *Zoroastro* e dimostrai che era un libro recente, fabbricato dai fondatori della setta (ἄρχεις) per far credere che le dottrine che si volevano far valere erano quelle dell'antico Zoroastro” (PORFIRIO, *Vita di Plotino* 16, in PLOTINO, *Opera*, vol. I, edd. P. Henry, H.-R. Schwyzler, Leiden, Brill, 1951, trad. it. di G. Faggin in PLOTINO, *Enneadi*, Milano, Rusconi, 1992).

3. Cf. le notizie relative ai tolomeani riportate in IRENEO, *Adversus Haereses* I,1,1, in *Testi Gnostici*, cit., p. 285: “Dicono che nelle altezze invisibili e incomprensibili c'è un eone perfetto preesistente: lo chiamano anche Preprincipio e Prepadre e Abisso (προαρχὴν καὶ προπάτορα καὶ Βυθόν)”; I,2,1, *Ivi*, p. 289; I,8,4, *Ivi*, p. 325; I,19,1-2; IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,30,7, *Ivi*, p. 331, ove il Padre è definito “profondità e abisso (βάθος καὶ βυθός)”; CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 29, *Ivi*, p. 363. Ma cf. anche la notizia sulla cosiddetta *Lettera dogmatica dei Valentiniani*, in EPIFANIO, *Panarion* XXXI,5,7-8 e 6,3-4, *Ivi*, pp. 219-221; quella sul valentiniano Marco, in IRENEO, *AdvHaer* I,21,2, *Ivi*, p. 349: “Dicono che la redenzione è necessaria a coloro che hanno conseguito la gnosi perfetta... altrimenti sarebbe impossibile entrare nel pleroma, poiché essa è quella che introduce nella profondità dell'Abisso (εἰς τὸ βάθος τοῦ βυθοῦ)”. Il Padre è definito Abisso anche nella notizia sui “Barbelognostici” o “sethiani”, prodotta da IRENEO, *AdvHaer* I,30,1, *Ivi*, p. 101.

4. Cf. IRENEO, *AdvHaer* I,2,1, *Ivi*, p. 289.

5. Per un approfondimento, cf. G. LETTIERI, *Della patologia del pensiero: note su Plotino e gli gnostici*, in *Gnosi. Nostalgia della luce*, P. Vitellaro Zuccarello (ed.), Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 31-51.

Giudizio analogo di recisa condanna, seppure proveniente da un contesto intellettuale e religioso del tutto diverso, è quello che Ireneo, l'autore dell'*Elenchos* o Tertulliano avevano solennemente pronunciato contro il dualismo gnostico, in particolare valentiniano: bestemmiare l'ordine del cosmo, che per di più gli eresiologi facevano dipendere non dal fluire naturale dell'intelligibile dall'Uno, ma dall'atto libero di creazione del Dio giudaico-cristiano; degradare quindi il "Demiurgo" a dio inferiore, estrinseco, alienante; pretendere di abbandonare qualsiasi "legge" e creaturale carne storica, per affermare un'intimità assoluta con il divino, nel Nome di una grazia elettiva, possesso di una filialità del tutto anarchica, eccedente qualsiasi morale e la stessa *nuova* religione rivelata dal vangelo di Gesù. E questo magari esibendo nuove, ulteriori rivelazioni segrete, vere e proprie super/apocalissi⁶.

Greci e cristiani della grande chiesa, pertanto, concordavano nello scorgere in questa quasi inafferrabile e comunque ibrida αἴρεσις filosofico-apocalittica una folle pretesa di scarto rispetto all'ordine divino stabilito, alla razionalità dell'essere emanato dall'Uno o alla legge rivelata dal Dio creatore. Un perverso desiderio d'intima fusione con "qualcuno" che eccedeva il divino "comune", una gnosi forsennata di assoluta libertà, un dissacrante pathos di distacco dal mondo e dalla religione stabilita, spingevano *più a fondo* del principio razionale, creativo, religiosamente onorato nei culti stabiliti o condivisi. Lo gnostico pretendeva di essere dio in Dio, figlio nel Figlio del Padre, parola della Parola dell'Abisso; il resto era nulla, o apparenza, riflesso ingannevole, ciò che poteva e doveva essere oggetto di scarto, abbandono, persino violento ludibrio, tutt'al più (nelle forme di dualismo più mitigato) segno imperfetto, ambiguo, critico di un'eccedenza amorosa, che soltanto l'eletto era in grado di decifrare. E quest'amore finiva per coincidere con una gnosi patica: se, in Cristo, la teologia diviene un'antropologia e se l'antropologia è una patologia (l'uomo pecca e soffre), la teologia non potrà che rivelare una patologia.

Mi chiedo se proprio in questa a) folle, estatica pretesa di deposizione, scarto e inabissamento (andare più a fondo, proiettarsi aldilà dell'intelligibile e del divino manifestato), che paradossalmente coincide con b) una pretesa di

6. "Inoltre presentano un'infinita moltitudine di Scritture apocrife e spurie (ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν), inventate da loro per impressionare quelli che sono stolti e non conoscono le lettere della verità" (IRENEO, *AdvHaer* I,20,1). La corrispondenza con l'accusa dei neoplatonici è davvero singolare.

perfetta intimità con l'Altro, non sia da rintracciare l'origine della mistica cristiana, nella sua duplice esigenza di differenza apocalittica e identità patica: di critica radicale della violenza del mondo e filiale abbandono fusionale a un nascosto, eppure effusivo mistero d'amore.

Certo, ognuna delle categorie storico-concettuali qui chiamate in causa – mistica, gnosticismo, apocalittica e... cristiano! – denuncia immediatamente la sua natura puramente approssimativa e strumentale. Cosa significherebbe “mistica”? E in che senso si darebbe una sua specificazione “cristiana”? E se certo il valentinismo, in riferimento al quale è qui circoscritto il riferimento all'ambito gnostico, presenta un'evidente struttura cristiana, perché pretendere ingenuamente di collocare nelle sue sfuggenti spire “l'origine” (categoria massimamente problematica) della mistica cristiana? Paolo non è già un mistico (si pensi all'opera-capolavoro di Schweitzer)⁷? E come negare l'esistenza di una mistica specifica della tradizione giovannea⁸? E come non definire mistico Ignazio di Antiochia, proteso a conformarsi a Gesù nel martirio⁹? In cosa, allora, i valentiniani sarebbero degli iniziatori? Una risposta quanto meno provvisoriamente attendibile dovrà necessariamente rendere conto dell'intimo legame tra il loro dualismo teologico/ontologico e la connotazione cristiana del suo rapporto con l'apocalittica, categoria storiografica talmente equivoca e astratta, da sembrare ad alcuni persino inutilizzabile.

1. *Desiderio estatico e scienza mistica*

I lavori di de Certeau hanno documentato che soltanto nel XVII secolo, dopo la crisi nominalistica dei grandi sistemi scolastici, è attestato il sostanti-

7. Cf. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, Mohr, 1930(1); 1931(2); trad. it. di A. Rizzo, Id., *La mistica dell'apostolo Paolo*, Milano, Ariele, 2011.

8. Cf. l'interessantissimo volume, pubblicato nello stesso anno di quello di Schweitzer, di A. OMODEO, *La mistica giovannea. Saggio critico con nuova traduzione dei testi*, Bari, Laterza, 1930; il presupposto dell'opera è la dipendenza della mistica giovannea dalla gnosi precristiana, interpretata, a partire dalle acquisizioni della scuola storico-religiosa göttinghese, come “forma e moto di religiosità d'origine pagana, che fece irruzione nel cristianesimo, ma che al cristianesimo è anteriore e dal cristianesimo in origine indipendente [...]. La visione gnostica è pregnante: conoscere il divino è insieme trasumanazione, assorbimento d'un elemento nuovo, è rigenerazione dall'alto. E la rigenerazione è assorbimento e fusione dell'umana mente nella mente divina: possesso del primo pensiero di Dio, visione dell'ordine cosmico con gli occhi di Dio, in Dio” (*Ivi*, pp. 9-10).

9. Cf. A. BRENT, *History and Eschatological Mysticism in Ignatius of Antioch*, “*Ephemerides Theologicae Lovanienses*” 65/4 (1989), pp. 309-329.

vo *mistica* come referente di una disciplina teologica specifica, eminentemente *moderna* – *la mistica* come scienza teologica sperimentale –, che nasce dalla sfiducia nei confronti della teologia come sistema dogmatico speculativo unitario, quindi come esigenza di scarto da vie e sistemi “normali e ordinari” di mediazione religiosa: da istituzioni ecclesiastiche e sistemi teologici tradizionali, appunto. Questa *nuova*, singolare, paradossale scienza sperimentale pretende, pertanto, di attingere un’esperienza intima dell’Assoluto, del Senso assolutamente nascosto e sottratto, rifugiandosi in un “luogo a parte” non soltanto rispetto agli ormai sclerotici sistemi teologici dominanti, rispetto ai quali rischia persino l’accusa di eresia¹⁰, ma anche rispetto alle nuove scienze sperimentali, capaci di vantare crescente evidenza oggettiva e potere di trasformazione del reale, che certo mette sempre più in discussione, se non in crisi, ideologie teologiche e poteri ecclesiastici millenari¹¹. D’altra parte, notevolissime sono le indagini di de Certeau sul *luogo dell’altro* come costitutivo – sin dalle assolutamente fondative esperienze del sepolcro vuoto e del sottrarsi del corpo dell’Amato, che l’intera storia del cristianesimo continua a cercare e ad attendere – delle stesse origini cristiane, quindi dell’età patristica e medievale¹². De Certeau ha infatti mostrato come, ben prima del moderno costituirsi della paradossale “scienza mistica”, il desiderio mistico o spirituale sia l’originario, irrinunciabile, anzi fondativo ospite ingrato, liberante proprio perché estaticamente destabilizzante, dell’intera tradizione cristiana, sicché il desiderio eminentemente mistico di un corpo perduto è la scaturigine nascosta dell’intera storia cristiana come eucarestia, scandita dalla provvisorietà delle compensazioni di quella perdita incolmabile (il continuare a farsi corpo

10. Cf. M. DE CERTEAU, *La Fable mystique, 1. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982; trad. it. di R. Albertini, Id., *Fabula mistica XVI-XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1987, quindi Milano, Jaca Book, 2008, pp. 19-24; in part.: “La storia dei secoli XVI e XVII presenta una moltiplicazione incredibile di queste divisioni nel campo dell’espressione religiosa. L’eresia prolifera” (*Ivi*, p. 20); di questo fenomeno partecipa la genesi della *mistica* moderna, sempre più marginalizzata, esclusa, rimossa.

11. Cf. *Ivi*, *Parte Seconda – Una topica*, pp. 119-173; e M. DE CERTEAU, *Mystique* in AA.VV., *Encyclopædia universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis SA, 1971 (1); 1985(2), t. XII, pp. 873-878, quindi in M. DE CERTEAU, *Le lieu de l’autre*, Paris, Seuil/Gallimard, 2005, pp. 324-326.

12. Cf. in M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., il cap. “Il monastero e la piazza: follie nella folla”, pp. 33-51, dedicato soprattutto ad alcuni straordinari testi della *Storia lausiaca* di Palladio.

ed emorragia donativa della Parola dell'assente)¹³. Sarebbe del massimo interesse tentare di interpretare, con queste categorie, l'intero mito valentiniano come eucarestia speculativa, non a caso incentrato su Sophia "Maddalena" *patiens*, che genera il suo corpo mistico, cercando (con il *Cantico dei cantici*) l'Amato avvenuto, perduto, avveniente¹⁴. Forse, proprio nella gnosi eretica si possono rintracciare alcune caratteristiche simili a quelle che, soltanto nella modernità, si specificheranno, seppure in configurazioni del tutto diverse, come *scienza mistica* e relativi *testi e metodi mistici*.

Eppure, proprio il costituirsi soltanto moderno della *scienza mistica* come disciplina singolare, come specificazione critica ed estraneante del campo teologico e spirituale, segna una differenza rispetto alla *teologia mistica* antica, che si poneva come culmine e profondità dell'intero sapere teologico-speculativo. L'antica continuità tra costruzione della teologia razio-

13. Nota de Certeau, in riferimento all'eucaristico *Hoc est corpus meum*: "Il cristianesimo si è costituito su *la perdita di un corpo* – perdita del corpo di Gesù, raddoppiata dalla perdita del "corpo" d'Israele, di una "nazione" e della sua genealogia. Una scomparsa effettivamente fondatrice. Essa specifica l'esperienza cristiana rispetto alla certezza che mantiene il popolo ebraico ancorato alla sua realtà biologica e sociale, dunque a un corpo presente, distinto e localizzato, separato in mezzo agli altri dall'elezione, ferito dalla storia e inciso dalle Scritture. La parola cristiana assume forma 'cattolica' (universale) e 'pentecostale' (spirituale) solo grazie al distacco che la separa dalla sua origine etnica e da un'eredità... Nella tradizione cristiana, una iniziale privazione di corpo non cessa di suscitare istituzioni e discorsi che sono gli effetti e i sostituti di tale assenza: corpi ecclesiastici, corpi dottrinali, ecc. Come 'fare corpo' a partire dalla parola? La questione riconduce a quella, inobliviabile, di un lutto impossibile: 'Dove sei?'. Entrambe mobilitano i mistici. E popolano già i cominciamenti evangelici. Davanti alla tomba vuota, viene Maria di Magdala, figura eponima dei mistici moderni: 'Non so dove l'hanno messo'. Interroga il passante: 'Se l'hai portato via tu, dimmi dove l'hai messo'. Articolata da tutta la comunità primitiva, questa domanda non si limita a una circostanza. Essa organizza il discorso apostolico... Il suo corpo [di Gesù] è strutturato dalla disseminazione, come una scrittura. Da allora i credenti continuano ad interrogarsi – Dove sei? – e, di secolo in secolo, domandano alla storia che passa: 'Dove l'hai messo?'. Con gli avvenimenti che sono echi venuti d'altrove, con i discorsi cristiani che codificano l'ermeneutica di nuove esperienze, e con le pratiche comunitarie che rendono presente una carità, essi 'inventano' un corpo mistico – mancante e cercato – che sarebbe anche il loro" (*Ivi*, pp. 87-88). Cf. G. LETTIERI, *Storia come promessa del corpo perduto*, in Michel de Certeau. *Un teatro della soggettività*, a cura di D. Napoli, = "Aut Aut" 369/1 (2016), pp. 31-46. Per un'indagine sulla teologia e la spiritualità protocristiana, dal Nuovo Testamento allo Pseudo-Dionigi, cf. G. LETTIERI, *Materia mistica. Spirito, corpi, segni nei cristianesimi delle origini*, Milano, Mondadori, 2017.

14. Per un approfondimento, cf. *Ivi*, cap. III, *Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei cantici dal Vangelo di Giovanni ai Padri*, in particolare III,5.

nale e apice mistico (si pensi al rapporto tra teologia positiva e teologia negativa da Clemente e Origene, passando per lo Pseudo-Dionigi ed Eriugena, sino a Cusano e Ficino) si rivela pertanto irriducibile alla scissione moderna, alla rottura della continuità, al costituirsi de “la mistica” (finalmente sostanziata a partire dalla fine del XVI secolo) come “‘scienza’ particolare”¹⁵, luogo e metodo sperimentale, “verbale”, pragmatico, sociologico di alterazione dei linguaggi religiosi e scientifici dominanti: scienza eminentemente eterologica, disciplina residuale, eccedente, *nuova*¹⁶, perché straordinaria¹⁷ ed eversiva, eppure... effimera! “Alla fine del XVII secolo si disperde”¹⁸, perché necessariamente incapace di definire il suo oggetto inappropriabile, perché “in-finito [...] instabile metafora di un inaccessibile. Ogni ‘oggetto’ del discorso mistico si rovescia in traccia di un Soggetto sempre passante”¹⁹, ridotto quindi a “fantasma” che continua a “ossessionare l’epistemologia occidentale [...]. Al di là dei sistemi verificabili o falsificabili, esso evoca un’estraneità ‘interiore’ [...] l’enunciabile continua a essere ferito da un indicibile”, comunque ormai ridotto a “rumori, frammenti di estraneo [...] disorbitati”, ormai capaci soltanto di essere “l’indicazione e il nome di ciò che è scomparso”²⁰.

Ebbene, se il movimento specifico della moderna “scienza nuova” della mistica è quello del differire, del forzare la chiusura del sistema unitario de “la” teologia, del balbettare modi di dire singolarissimi e non universalizzabili, essa non si presenta come l’esatto rovescio della teologia gnostica eretica e cattolica protocristiana, che è un movimento di raccoglimento ascetico, concentrazione, unificazione, semplificazione? Se, poi, si pretende di identificare nello gnosticismo cristiano la scaturigine della teologia mistica cristiana, la sua pretesa di possesso ontologico del Senso, di gnosi dell’origine univoca, non si presenta come irriducibile antitesi rispetto alla moderna esperienza mistica della ricerca dell’Uno come differire infinito, disseminazione senza ritorno, fuga irrefrenabile che spinge sino alla scomparsa del Senso?

15. Cf. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 82.

16. Cf. *Ivi*, l’intero cap. III, *La scienza nuova*, pp. 85-127.

17. Cf. *Ivi*, pp. 110-112.

18. *Ivi*, p. 83.

19. *Ibidem*.

20. *Ivi*, pp. 83-84.

2. *Dal mistero apocalittico al mistero pleromatico valentiniano*

Seppure rigorosamente contestualizzate in ambito moderno, teorie e pratiche (storicamente ricostruite) della mistica di de Certeau sono restituite come vere e proprie estasi del vangelo, re-invi del'apocalisse cristologica, appunto estatica, carismatica, patica, eucaristica, escatologica: tutti termini che cercano di esprimere l'esperienza del differire del Senso, dell'irriducibile darsi in altro del proprio, quindi della carità come emorragia della verità, attingibile soltanto nel *lieu de l'autre*. Mistica, per de Certeau, significa *eterologia*, definizione non a caso riferita alla sua stessa interpretazione di teoria e pratica storica. La storia della mistica, allora, è un'eterologia di doppio grado: consente di risalire all'ispirazione mistica dell'operazione storica, che, di fatto, è per de Certeau un'ispirazione evangelica²¹. Se, quindi, la storia è memoria di corpi perduti e chiamati a tornare, la storia è eucarestia: nutrirsi del dono dell'altro scomparso, che pure si continua a desiderare e a invocare.

Occorre, pertanto, tornare al Nuovo Testamento. Senza pretendere di elaborare una rigorosa definizione preliminare di "mistica"²², è necessario premettere alcune precisazioni. Com'è noto, sostantivo *mistica* e aggettivo *mistico* non ricorrono mai nel Nuovo Testamento; abbastanza attestato, soprattutto nei testi paolini e deuteropaolini, è, invece, il sostantivo *μυστήριον*, che generalmente ha il significato di eterno ed escatologico segreto redentivo di Dio, che sta manifestandosi grazie al vangelo di Cristo e alla sua progressiva, seppure enigmatica e contrastata, realizzazione²³. La

21. Cf. G. LETTIERI, *Storia come promessa del corpo perduto*, cit.

22. Per un'indagine introduttiva sul termine "mistica" e sulla sua evoluzione semantica, cf. i notevoli saggi di L. BOUYER, *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, "La Vie Spirituelle. Supplément" 9 (1949), pp. 3-23, e di G. SFAMENI GASPARRO, *Dai misteri alla mistica: semantica di una parola*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. Ancilli e M. Paparozzi, Roma, Città Nuova, 1984, I, pp. 73-113. Per una notevole storia della mistica cristiana dalle origini ad Agostino, cf. B. MCGINN, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. I. The Foundations of Mysticism*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1994, trad. it. di M. Rizzi, Id., *Storia della mistica cristiana in Occidente. Le origini (I-V secolo)*, Genova, Marietti, 1997. Ancora stimolante è il volume di L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, Aubier, 1966, I vol. di AA.VV., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris, Aubier, 1966.

23. L'unica ricorrenza di *μυστήριον* nei vangeli è quella di Mt 13,11 (paralleli = Mc 4,11; Lc 8,10), ove Gesù riserva ai suoi discepoli la rivelazione apocalittica de "i misteri del regno dei cieli", che ai non eletti, cioè a "coloro che invece sono fuori (ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω)" dalla comunità, è enigmaticamente comunicato, di fatto nascosto tramite le parabole. In Rm 11,25, il profon-

ricorrenza più significativa e complessa è quella di *1Cor* 2,1 e 7, ove Paolo esalta “la sapienza di Dio nel mistero, che è rimasta nascosta (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην) e che Dio ha preordinato prima dei secoli” (2,7): questa è dunque identificata con il mistero economico-redentivo, preordinato dall’eternità, della morte di Gesù Cristo crocifisso (cf. 2,1-16). D’altra parte, in questo stesso contesto, Paolo connette il μυστήριον della σοφία/sapienza nascosta, identificato con lo stesso elettivo “intelletto del Cristo (νοῦς Χριστοῦ)” (2,16), con la conoscenza de “le profondità di Dio (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ)” (2,10), che possono essere sondate soltanto da “l’uomo spirituale [che] giudica ogni cosa, senza potere essere giudicato da nessuno (ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει [τὰ] πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται)” (2,15). Questi può sondare i misteri di Dio in quanto è abitato dallo Spirito di Cristo, mentre “l’uomo psichico non comprende le realtà dello Spirito di Dio, esse sono follia per lui (ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν)” (2,14-15). Insomma, il mistero apocalittico della redenzione storica, oggetto di diretta rivelazione all’eletto, pare slittare verso un mistero abissale celeste, nel quale “lo spirituale” è chiamato a sprofondarsi. Per gli gnostici (che non considero affatto già attivi nell’ambito della polimorfa comunità di Corinto, cui Paolo si

do, davvero apocalittico μυστήριον è quello dell’indurimento temporaneo di gran parte di Israele, finalizzato alla conversione di tutte le genti: esso, pertanto, indica l’intimo e comunque misericordioso segreto della volontà redentiva di Dio, operante nella storia attraverso una dialettica economica umanamente paradossale. Il termine è frequente soprattutto nelle deuteropaoline *Lettere agli Efesini* e *ai Colossesi*, ove indica “il mistero del vangelo (τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου)” (*Ef* 6,19) della redenzione in Cristo, quindi il mistero dell’universale volontà redentiva di Dio (*Ef* 1,9; 3,9; 6,19; *Col* 1,26-27), eternamente preordinato e finalmente rivelato da Cristo e apocalitticamente svelato a Paolo (*Ef* 3,3-4; *Col* 2,2; 4,3). In *Ef* 5,32, “mistero” è invece utilizzato come sinonimo di tipologia o simbologia scritturistica, che tramite l’unione tra Adamo ed Eva o tra l’uomo e la donna simboleggia quella tra Cristo e la chiesa. Chiara è la dipendenza di tutte queste ricorrenze deuteropaoline dalla dossologia finale della *Lettera ai Romani* 16,25-27. Notevole è, in *2Ts* 2,7, l’espressione “il mistero dell’iniquità che è in atto (τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας)”, ove evidentissima è la connotazione apocalittica del dispositivo teologico sotteso, quello della dialettica tra la rivelazione salvifica di Dio e la resistenza perversa del maligno, operante tramite ὁ ἄνομος, l’uomo “anticristico” dell’“apostasia”, il cui avvento precederà l’annientamento del male e il trionfo escatologico di Cristo. Le ricorrenze in *Ap* 1,20 (“il mistero delle sette stelle”), 10,7 (“il mistero di Dio” annunziato dai profeti e presto compiuto) e 17,5 (“mistero” è il nome scritto sulla fronte della grande prostituta Babilonia; cf. quanto si rilevava in riferimento a *2Ts* 2,7), sono tutte piuttosto generiche e comunque continuano a indicare l’eterno disegno redentivo e punitivo di Dio che si sta rivelando nella storia.

rivolge²⁴, ma più tardi lettori e interpreti della lettera dell'apostolo), questo passo rivestirà un'importanza capitale, tanto più in quanto l'elettiva conoscenza spirituale degli abissi di Dio è rivelata come radicata nel mistero della divina σοφία/sapienza anteriore al tempo cosmico e intimamente connessa con la rivelazione della crocifissione di Cristo. Si pensi alla pretesa valentiniana:

Tutto l'elemento spirituale sarà formato e perfezionato con la gnosi: costoro sono gli uomini spirituali (μορφωθῆ καὶ τελειωθῆ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικὸν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι), che hanno perfetta conoscenza di Dio e di [Sophia] Achamoth, iniziati ai misteri; [i tolomeani] sostengono che costoro sono essi stessi (οἱ τὴν τελείαν γνώσιν ἔχοντες περὶ Θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ· μεμνημένους δὲ μυστήρια εἶναι τούτους ὑποτίθενται)²⁵.

La gnosi ha per oggetto la conoscenza del teogonico dramma nuziale di Sophia/carne pneumatica e del Cristo/Salvatore celeste, che soltanto gli spirituali sono in grado di attingere, identificandosi con esso, riconoscendovi l'intima scaturigine del seme spirituale, dal quale sono generati come figli divini²⁶. Il mistero dell'apocalissi della redenzione universale è divenuto mistica ontologica, retroproiettando la comunione escatologica, che Paolo annuncia come corpo di Cristo/Spirito che si dissemina nella storia, nell'intimo segreto di Dio stesso, partecipato ontologicamente (e non più soltanto apocalitticamente) dai perfetti, iniziati all'intimo segreto di Dio. Il pleroma della grazia apocalittica si è trasformato nel pleroma ontologico trinitario (seppure *litteraliter* scandito nei trenta eoni tolomeani), ricapitolato nell'èone di Gesù Salvatore, chiamato Καρπός, frutto comune generato da tutto il pleroma²⁷ (anche se, logicamente, sua storica scaturigine concettuale, secondo il principio dell'esemplarismo inverso):

24. Cf. il discutibile e stimolante volume di W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth: eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956(1); 1969(3).

25. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,6,1, in *Testi Gnostici*, cit., p. 311.

26. Sul sacramento valentiniano della camera nuziale, come iniziazione misterica al mistero ontologico della sизigia Sophia/Salvatore, cf. la notizia su MARCO IL MAGO, in IRENEO, *AdvHaer* I,21,3: "Alcuni di loro preparano una camera nuziale e fanno un'iniziazione misterica (μυσταγωγίαν) con alcune invocazioni per gli iniziati (τοῖς τελουμένοις) e definiscono nozze spirituali queste fatte da loro a imitazione delle sизигie superiori".

27. Cf. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,2,6, in *Testi Gnostici*, cit., pp. 293-295; I,8,6, *Ivi*, pp. 283-285; *Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,32,1-2 e 4-5, *Ivi*, pp. 333-335; VI,34,3, *Ivi*, p. 339; VI,36,4, *Ivi*, pp. 343-345.

Questi sono i trenta eoni del loro errore... Per questo dicono che il Salvatore (non lo vogliono chiamare Signore) per trent'anni non ha fatto nulla di manifesto, volendo mostrare il mistero di questi eoni (τὸ μυστήριον τούτων τῶν Αἰώνων)... Questi sono i grandi e mirabili e indicibili misteri che essi presentano come loro frutto (ταῦτ'εἶναι τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστά καὶ ἀπόρρητα Μυστήρια, ἃ καρποφοροῦσιν αὐτοὶ)²⁸.

Così, ancora la tolomeana *Grande notizia* ricapitola l'intera liturgia gnostica nel "mistero della sizigia (τὸ τῆς συζυγίας μυστήριον)", che gli adepti devono "esercitare (μελετᾶν)" tramite il sacramento dell'unione mistica della camera nuziale, pure maliziosamente degradata da Ireneo a strumento di circonvenzione per fini sessuali. In effetti, la prima sizigia del Padre e della Madre, cioè dell'Abisso/Sigé (Silenzio), rappresenta la ricapitolazione del mistero pleromatico, "incarnato", come abbiamo appena documentato, in Gesù/Καρπός, cioè nel Figlio Salvatore. La struttura artificiosissima (troppo artificiosa per essere realmente pensata come oggettiva!) del mistico pleroma tolomeano è, di fatto, riassumibile nella Trinità Padre, Madre/Silenzio/Spirito, Figlio, quest'ultimo distinto nella sua duplice dimensione di Logos/Carne, ovvero di Dio/Uomo(umanità), rappresentata dalla sizigia soteriologica Salvatore(Καρπός)/Sophia. L'intera prima ogdoade tolomeana può essere ricapitolata in questa struttura, che incrocia relazione trinitaria e incarnazione nella stessa scaturigine del pleroma eterno: a) la prima tetradè Abisso/Silenzio e Nous(Unigenito)/Verità descrive il movimento trinitario, cioè la generazione del Figlio/Verità dalla prima sizigia Abisso/Silenzio(Grazia); b) la seconda tetradè Logos/Vita e Uomo/Chiesa descrive il movimento dell'eterna incarnazione di Dio in se stesso, cioè del Logos/Uomo nella sua carne femminile e umana, Vita/Chiesa. L'importante e barocca "*Lettera dogmatica valentiniana*", riportataci da Epifanio, identifica apertamente la prima ogdoade con i misteri ineffabili, che descrivono una vera e propria ontologia mistica:

Io vi faccio memoria dei misteri indicibili segreti iperurani (ἀνονομάστων ἐγὼ καὶ ἀρρήτων καὶ ὑπερουρανίων μνείαν ποιούμεαι μυστηρίων πρὸς ὑμᾶς), che né i principati né le potenze né gli esseri loro soggetti né alcun essere composito può comprendere e che sono manifesti solo al Pensiero dell'Immutabile²⁹.

28. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,1,3, *Ivi*, pp. 287-289.

29. *Lettera dogmatica valentiniana*, in EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* XXXI,5,2, *Ivi*, p. 217.

La sistematicità con la quale le testimonianze valentiniane restituiscono la gnosi dell'ontologico pleroma divino come "il grande mistero dell'abisso (τὸ μέγα μυστήριον τοῦ Βυθοῦ)"³⁰ non trova corrispondenze in altri testi cristiani dei primi due secoli, se non nella gnostica *Predica dei Naasseni*³¹, che prospetta una sistematica *retractatio* di culti misterici e mitologie pagane nella rivelazione di Gesù Logos come redentore celeste *patiens*.

Tornando alla *Grande Notizia* tolemeana, il dramma teogonico del pleroma è restituito come mistero che culmina nella generazione del Salvatore: "il Frutto perfetto Gesù (τέλειος Καρπὸς ὁ Ἰησοῦς)"³², futuro redentore e compagno di sизigia della Sophia Achamoth. Questa generazione è apertamente identificata con l'eterna eucarestia mistica:

Lo Spirito Santo insegnò loro, diventati tutti uguali, a render grazie (εὐχαριστεῖν) e li introdusse nel vero riposo. [...] Tutti gli eoni uno per uno portarono insieme, riunirono, disposero opportunamente e accuratamente unificarono ciò che in sé avevano di più bello e fiorente (ὅπερ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ κάλλιστον καὶ ἀνθηρότατον συνενεγκαμένους καὶ ἐρανισαμένους): emisero un'emanazione a onore e gloria dell'Abisso, perfettissima per bellezza e astro del Pleroma (τελειότατον κάλλος τε καὶ ἄστρον τοῦ Πληρώματος), Gesù il Frutto perfetto, che chiamano anche Salvatore e Cristo e Logos... Tali eventi [quelli del dramma pleromatico di Sophia e della generazione di Gesù suo Salvatore] non sono espressi apertamente, perché non tutti hanno la possibilità di conoscerli, ma sono rivelati misticamente (μυστηριωδῶς) dal Salvatore per parabole (διὰ παραβολῶν) a coloro che li possono comprendere... Noi poi, quanto nell'eucarestia diciamo 'Per gli eoni/secoli degli eoni/secoli', riveliamo quegli eoni [del pleroma]³³.

30. *Notizia sui marcosiani* in IRENEO, *AdvHaer* I,19,2. Ma ancora: "[Sophia al Demiurgo] ha rivelato e insegnato il grande mistero riguardante il Padre e gli eoni (τὸ μέγα τοῦ Πατρὸς καὶ τῶν αἰώνων μυστήριον) ed egli non lo ha rivelato a nessuno" (*Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,36,1, in *Testi Gnostici*, cit., p. 343). Cf. ancora la *Notizia sui marcosiani*, in IRENEO, *AdvHaer* I,21,4, *Ivi*, pp. 351-353, in cui si riferisce de "il mistero della potenza indicibile e invisibile (τὸ τῆς ἀρόρητου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον)..., il mistero delle realtà inconcepibili e incorporee (τῶν ἀεννοήτων καὶ ἀσωμάτων)".

31. *Predica dei Naasseni*, in IPPOLITO(?), *Elenchos* V,7,2-9,2, *Ivi*, pp. 51-85; cf., inoltre, il *Salmo dei Naasseni sull'anima*, in IPPOLITO(?), *Elenchos* V,10,2, *Ivi*, pp. 85-86. Rimando al bel volume di M.G. LANCELOTTI, *The Naassenes: A Gnostic Identity Among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Traditions*, Münster, Ugarit-Verlag, 2000.

32. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,2,6, in *Testi Gnostici*, cit., pp. 293-295.

33. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,2,6-3,1, *Ivi*, pp. 293-295.

Il testo è di straordinario interesse, non soltanto perché consente un perfetto parallelismo con l'*Epistola a Flora* di Tolomeo³⁴ e con la notizia dell'*Elenchos* sui valentiniani, ma anche perché mostra con assoluta chiarezza come il pleroma fosse interpretato come eterna celebrazione misterica della Chiesa/Vita del Logos/Uomo, incentrata sull'eucarestia, quindi sulla generazione, derivata “dalla comune colletta (ἐξ ἐράνου σύνθετος)”, dell'eone “sacrificale” (nel quale tutti i nomi del Figlio convergono), destinato ad entrare nel kenoma e a liberare Sophia e gli gnostici. La mistica pleromatica è, pertanto, una cristologia, interpretata come offerta eucaristica che toglie in sé e redime la passione del femminile, di quella che, come vedremo, è la carne spirituale, cioè l'umanità del Figlio.

Inviarono fuori del pleroma il Frutto comune del pleroma, perché fosse compagno di sизigia della Sophia di fuori (σύζυγον τῆς ἔξω Σοφίας) e correggesse le passioni, per cui soffriva nella ricerca di Cristo (διορθωτὴν παθῶν ὧν ἔπαθεν ἐπιζητοῦσα τὸν Χριστόν)³⁵.

Il Frutto è l'eone pleromatico estatico, l'eone sacrificale generato per essere donato al *Pathos*, che è “la Sophia di fuori”. Il Frutto Gesù è l'Amato spasmodicamente cercato da Sophia, dall'Amata mistica del *Cantico*; è la persona che sola può colmare il desiderio infinito e informe della Donna, l'eucarestia mistica alla quale è destinata, sprofondandosi nell'unione estatica della sизigia.

34. Cf. TOLOMEO, *Epistola a Flora*, in EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* XXXIII,3,1-7,10, *Ivi*, pp. 266-281, in part. 5,10, *Ivi*, p. 275. Sarebbe qui necessaria un'analisi puntuale di ogni singolo termine e dell'impressionante, raffinatissimo tessuto allegorico attraverso il quale Tolomeo fa riferimento agli eventi pleromatici (testimoniati dalla *Grande Notizia*), a partire dalla lettera dei testi veterotestamentari; rinvio, in proposito, a G. LETTIERI, *Tolomeo e Origene: divorzio/lettera e sизigia/Spirito*, “Auctores nostri” 15 (2015), pp. 79-136, e a G. LETTIERI, *Il Frutto nascosto. Ontologia delle Scritture e Sophia cifrata nell'Epistola a Flora di Tolomeo gnostico*, di prossima pubblicazione. Ricordo come l'ultimo sostantivo dell'*Epistola a Flora* sia “il frutto (ὁ καρπός)”, che Flora è chiamata a produrre in seguito agli insegnamenti che le sono stati impartiti, il che dimostra inequivocabilmente a) la natura simbolica del nome (Flora) della destinataria della lettera, e soprattutto b) il carattere sistematicamente mistico e allegorico del trattato, che di fatto, replicandola nel processo di formazione del lettore, descrive allegoricamente la stessa generazione pleromatica del Καρπός in seguito all'insegnamento eucaristico al quale tutti gli eoni sono iniziati dallo Spirito Santo. Sul Frutto comune del pleroma, cf. *Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,32,1-2, in *Testi Gnostici*, cit., pp. 333-335.

35. *Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,32,4, *Ivi*, p. 335.

Passando all'aggettivo *μυστικός*, rarissimo negli stessi testi gnostici – seppure nel valentiniano Marco ricorra nella pregnante espressione “Silenzio mistico (*μυστική Σιγή*)”, in riferimento alla compagna di sizigia di Padre/Abisso³⁶ –, esso risulta utilizzato con una certa frequenza nei testi cristiani soltanto a partire dalla fine del II secolo, in particolare in Clemente d'Alessandria, soprattutto per designare l'aspetto interiore, nascosto – “‘mistico’, in greco, vuol dire ‘nascosto’”³⁷ –, profondo della rivelazione cristiana, in particolare delle Scritture e dell'esperienza sacramentale. Mi limito, in questa sede, a riportare un brano paradigmatico di Clemente, che rivela chiaramente il primo innesto della logica e del linguaggio dei misteri sulla sua nozione di gnosi cristiana cattolica, che presuppone una restituzione in termini ontologici platonici della rivelazione salvifica del Logos:

Promotore di salvezza è colui che si assimila al Salvatore (*σωτήριος γάρ τις ὁ τῷ σωτήρι ἕξομοιούμενος*), per quanto è lecito alla natura umana contenerne l'immagine [...]. E come la gnosi non è congenita agli uomini, ma acquisita, e il suo apprendimento necessita di attenzione, fin da principio, e di educazione e crescita, e solo poi grazie ad ininterrotto esercizio diventa un abito (*ἔπειτα δὲ ἐκ τῆς ἀδιαλείπτου μελέτης εἰς ἕξιν ἔρχεται*), così, resa perfetta nell'abito mistico, permane immutabile per l'amore (*οὕτως ἐν ἕξει τελειωθείσα τῇ μυστικῇ ἀμετάπτωτος δι' ἀγάπην μένει*) [...]. [Lo gnostico] si è impadronito ed è in possesso delle cose dette dal Signore, in modo chiaro ed evidente, e anche se agli altri restano tuttora nascoste, egli ha su tutte acquistato la gnosi (*κὰν τοῖς ἄλλοις ἦ ἔτι κεκρυμμένα, ἤδη περὶ πάντων εἴληφε τὴν γνώσιν*) [...]. Nelle cose di scienza, egli solo, che di scienza è dotato, eccellerà (*μόνος ὢν ἐπιστήμων, κρατιστεύσει*) e dominerà il discorso sul bene (*τὸν περὶ τὰγαθοῦ λόγον πρεσβεύσει*), sempre aderendo agli intellegibili (*τοῖς νοητοῖς προσκειμένος αἰεί*)³⁸.

36. Cf. l'invocazione di MARCO IL MAGO, in IRENEO, *AdvHaer* I,13,6, *Ivi*, p. 347: “O tu che siedi accanto a Dio e alla mistica Sigé (*ὡ πάρεδρε Θεοῦ καὶ μυστικῆς πρὸ αἰώνων Σιγῆς*) anteriore agli eoni, grazie alla quale le grandezze contemplano continuamente il Volto del Padre”. Ricordo come per la tradizione valentiniana il Volto del Padre sia identificato con il Figlio rivelatore: cf. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 23,5, *Ivi*, p. 363. Il tema del Volto è sistematicamente presente nei valentiniani *Vangelo di verità* = NH I,3 e XII,2, in *Écrits gnostiques*, cit., pp. 55-84 = *Nag Hammadi Library*, cit., pp. 40-51 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., pp. 521-534; e *Trattato tripartito* = NH I,5, in *Écrits Gnostiques*, cit., pp. 125-204 = *Nag Hammadi Library*, cit., pp. 60-103.

37. “‘Mystique’, en grec, veut dire ‘caché’” (M. DE CERTEAU, *Mystique*, cit., p. 325).

38. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* VI,9,77,5 e 9,78,4-79,1.

La dottrina filosofica dell'assimilazione dell'anima al divino è fondata sulla nozione biblica dell'uomo ad immagine, comunque restituita (contro l'elezione ristretta degli gnostici) come naturale capacità che ogni uomo ha di appropriarsi dell'eterno insegnamento del Logos, sino ad attingere la mistica intimità con il bene intellegibile, dunque con Cristo rivelatore della semplicità assoluta del Padre. Conseguentemente, mistica può essere detta l'interpretazione allegorica delle Scritture, cristologicamente centrata e comunque platonicamente scandita su una duplicità di piani ontologici, il più profondo dei quali è quello immateriale dell'intellegibile, nel quale solo è possibile fissarsi nell'intimità con Dio³⁹; così, mistica può essere definita la conoscenza più intima, segreta, profonda di Dio, cui Cristo stesso introduce⁴⁰.

Non è un caso, allora, che le prime ricorrenze del termine mistico siano in massima parte attestate in ambito alessandrino (già a partire da Filone), prima di tutto nei valentiniani, quindi in Clemente, Origene⁴¹, per poi passare all'origeniano Eusebio di Cesarea (ma si potrebbe procedere avanti in quest'eredità alessandrina, sino a Gregorio di Nissa, lo pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore, Eriugena, Eckhart, Cusano). Questo significa che la teologia

39. "Per molti cristiani alessandrini e per i primi Padri greci, 'mistico' significava interpretazione allegorica della Scrittura e, in modo particolare, rivelazione di Cristo come chiave per entrare nei segreti dell'Antico Testamento" (H. EGAN, *An Anthology of Christian Mysticism*, Colledgeville (Minnesota), The Liturgical Press, 1991, trad. it. L. Borriello, Id., *I mistici e la mistica. Antologia della mistica cristiana*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995, p. 12).

40. Cf. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Stromati* V,6,34,4 e 7, ove "il tetragramma o nome mistico (τὸ τετράγραμμον ὄνομα τὸ μυστικόν)" di Iahvé è identificato con "il mondo intellegibile nel quale *entra solo* colui che è divenuto dominatore delle passioni, penetrando nella gnosi dell'ineffabile (εἰς δὲ τὸν νοητὸν κόσμον μόνος ὁ κύριος <ἀρχιερεὺς> γενόμενος εἰσεισι, <διὰ> τῶν παθῶν εἰς τὴν τοῦ ἀρρήτου γνῶσιν παρεισδυόμενος), trascendendo ogni altro nome conoscibile con la parola (ὑπὲρ 'πάν ὄνομα' ἐξαναχωρῶν ὁ φωνὴ γνωρίζεται)". Cf. ORIGENE, *Commento al vangelo di Giovanni* I,89: "L'intelletto mistico (ὁ μυστικὸς νοῦς)" è la comprensione profonda del vangelo, che introduce all'intimità con il Logos/Noῦς divino; ed EUSEBIO DI CESAREA, *Dimostrazione evangelica* III,7,40 e 4,1,1, ove "la teologia più mistica (ἡ μυστικώτερα θεολογία)" è quella che, trascendendo la conoscenza dello storico uomo Gesù, si approfondisce nella conoscenza del Logos divino.

41. Sulla mistica di Origene, come fluidificazione allegorizzante dei dualismi gnostici, mi limito a rinviare a G. LETTIERI, *Origene interprete del Cantico dei cantici. La risoluzione mistica della metafisica valentiniana*, in *Origene maestro di vita spirituale*, a cura di L.F. Pizzolato-M. Rizzi, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 141-186; e Id., *Il νοῦς mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel "Commento a Giovanni"*, in *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, a cura di E. Prinzivalli, Villa Verucchio, Pazzini, 2005, pp. 177-275.

cristiana diviene propriamente mistica quando diviene alessandrina, cioè speculativa, assumendo una configurazione ontologica (pure culminante in una me-ontologia) platonica: è mistica quella teologia che penetra nell'intimità dei segreti di Dio, non più storico-economici, ma ontologici, intellegibili, cogliendone la trascendenza assoluta, quindi la semplicità assolutamente principale, che è al di là della stessa ousia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)⁴². La teologia mistica protocristiana presuppone, infatti, un fondamento ontologico del soggetto – l'anima, un sostrato intelligente, immateriale e immortale per natura –, che lo rivela sottratto alla dimensione corporea, contingente, storica e apparentato intimamente a Dio stesso, con il quale desidera (ri)congiungersi, unificarsi. Insomma, difficilmente contestabile mi pare un'affermazione di Festugière: “Quando i padri “pensano” la loro mistica, platonizzano”⁴³.

3. *La mistica gnostica come ibrido tra apocalisse ebraico-cristiana e ontologia platonica*

I) Soltanto il platonismo, infatti, consente a) di identificare l'uomo interiore con una componente ontologicamente divina, eccedente il mondo; b) di pensare l'unione con il divino nei termini dell'unione ontologica, della partecipazione o persino della consustanzialità (*homoousia*). La dimensione spirituale dell'uomo “evangelico”, capace di ascoltare la nuova, beatificante rivelazione della liberazione dal male e dal mondo, diviene da carismatica, ontologica, da escatologica, metacosmica e persino metateologica: il mondo storico e materiale diviene apparente, ingannevole, precario; il mondo autenticamente divino è pienezza metacosmica, naturale donazione di Spirito, seppure storicizzata attraverso un'esperienza di visitazione, rivelazione, comunione del superiore con l'inferiore. Ove lo scarto economico-rivelativo ebraico che oppone la vecchia alla nuova alleanza viene a corrispondere a quello ontologico greco tra inferiore/derivato (*kenoma*) e superiore/originario (*pleroma*). La dialettica tra a) *kenoma* e b) *pleroma* è, quindi, la traduzione ontologica spazializzata della dialettica temporale tra a) creazione e rivelazione della *littera occidens* e b) apocalisse dello *Spiritus vivificans*.

II) Seppure ontologizzato, il dualismo orizzontale storico-rivelativo di origine ebraica rimane sostanzialmente egemone: l'essere eccedente, il

42. PLATONE, *Rep.* VII, 509b.

43. A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936, p. 5.

profondo indisponibile, è comunque interpretato come volontà assoluta, che si comunica, rivela, salva, pure se il dono di grazia viene tradotto in cessione di seme/sostanza spirituale. Così, la vecchia economia diviene non soltanto l'immanente, il disponibile, l'immediato illusorio, ma anche l'ordine dominato da una volontà perversa di autoesaltazione idolatrica. La gnosi della trascendenza rimane caratterizzata non soltanto dalla scoperta della *novità* eversiva del pleroma spirituale, ma anche dall'avvento storico del Salvatore, che restituisce una storicizzazione donativa dell'essere e una crisi/un giudizio tra elemento spirituale ed elemento ilico-psichico, ove la manifestazione dell'elettiva gnosi salvifica è pensata come *novum* e *donum*. Si pensi all'ambigua creazione/generazione barbelo-agnostico/sethiana o valentiniana dell'uomo (su cui torneremo), straordinaria protologizzazione ontologica dell'antropogonia escatologica di *1Cor* 15,43-53: il primo Adamo è l'uomo coico-psichico, creato dall'Arconte/Demiurgo, l'ultimo Adamo è l'uomo spirituale, generato dall'insufflazione del seme pneumatico nell'uomo puramente animale. L'archetipo protologico degli spirituali è, quindi, la sostanza *nuova, avvenuta, donata*, che ha fatto irruzione nella creatura sottomessa e animale del Demiurgo, rendendola eccedente e anarchicamente libera rispetto al suo dio creatore. La natura gnostica è dualistica, perché sostrato mortale visitato da un successivo, divinizzante, "storico" evento spirituale. Questa scissione storicizzante dell'essere è, dal punto di vista della filosofia greca, schizofrenia antropomorfa, indegna corruzione patica e contingente dell'eterna processualità dell'essere autenticamente divino.

III) Se l'elemento ebraico presente nel dualismo gnostico è un dispositivo di rivelazione ulteriore, di evento donativo che irrompe a liberare la creatura dalla sottomissione alla Legge, esso non è riconducibile al giudaismo testamentario, ma unicamente all'apocalittica enochica⁴⁴: la nuova rivelazione

44. La bibliografia è, in materia, sterminata. Optando ovviamente per un'interpretazione concettuale e non meramente letteraria del termine "apocalittica", mi limito a segnalare P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia, 1990; G. BOCCACCINI, *Beyond the Essenic Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, trad. it. del testo, riveduto e ampliato dall'autore, di A. Bardi, Id., *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia, Morcelliana, 2003; James H. Charlesworth, *A Rare Consensus among Enoch Specialists. The Date of the Earliest Enoch Book*, in *The Origins of Enochic Judaism. Proceedings of the First Enoch Seminar*, a cura di G. Boccaccini = "Enoch" 24/1-2 (2002), pp. 225-234. Per un'attenta e originale ricostruzione storiografica della controversa categoria di *apocalittica*, cf. C. FLETCHER-LOUIS, *Jewish Apo-*

diretta di Dio è *κατάργησις*, superamento, *retractatio* dell'antica rivelazione della Legge e della sua istituzionalizzata mediazione attraverso il Tempio, sicché l'unico Dio di Israele è colui che sostituisce la vecchia rivelazione con la sua nuova apocalisse (in alcuni testi del tutto svincolata dalla Legge e dal Tempio, in altri testi finalizzata a prospettare una nuova Legge e un nuovo Tempio). Se, poi, l'apocalittica enochica è centrata sulla rivelazione straordinaria di Dio, concessa ad eletti capaci di vedere Dio direttamente, senza mediazioni religiose tradizionali, quindi di entrare nello stesso cielo aperto che Dio ha loro dischiuso, si comprende come essa possa cominciare a fornire ragioni per svalutare il mondo creato buono da Dio nella *Genesi*, caduto in preda alle potenze demoniache moltiplicatesi dopo la caduta degli angeli vigilanti enochichi, rispetto a una dimensione celeste di comunione con Dio, alla quale gli uomini eletti sono chiamati. In questo senso, ruolo centralissimo assumeranno il racconto genesiaco della creazione dell'Uomo ad immagine (*Gen* 1,26-27) e quello del rapimento di Enoch da parte di Dio (*Gen* 5,24).

Proprio perché è all'interno della tradizione enochica che l'ebraismo comincia a pensare un'ulteriorità del regno di Dio nella storia e rispetto alla storia stessa, enigmatico scenario del trionfo degli empi pagani e dell'umiliazione storica del popolo eletto, non sorprende ritrovare ai suoi esordi, negli strati più antichi del *Libro dei Vigilanti* (il primo testo dell'*Enoch etiopico*), la prima formulazione della sopravvivenza personale del soggetto (l'immortalità dell'anima oltre la morte del corpo), del tutto assente nell'Antico Testamento. È quindi soprattutto a partire dalla tradizione enochica che è possibile pensare una "mistica ebraica", cioè un regno di Dio celeste accessibile per gli uomini e rivelato agli eletti, quindi una struttura della creazione sdoppiata, capace di corrispondere al dualismo platonico e alla sua affermazione di una componente umana assimilabile al divino. La stessa dottrina della resurrezione dei corpi (comune ad esseni, farisei e comunità protocristiane) pare, da sola, non garantire una mistica unitiva in senso proprio. Insomma, soprattutto nella tradizione enochica, pare svilupparsi una "mistica" ebraica, un giudaismo effettivamente estatico, visionario, capace di immaginare un'intimità

calyptic and Apocalypticism, in *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, T. Holmén and S.E. Porter (ed.), Leiden-Boston, Brill, 2011, I, pp. 1569-1607. Per l'identificazione del *proprium apocalittico* nella pretesa di attingere per estasi, visione, sogno, rivelazione una relazione diretta, non tradizionalmente mediata con Dio, cf. il grande libro di CH. ROWLAND, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London, SPCK, 1982.

dell'eletto con Dio, illuminato e chiamato a vedere il cielo aperto, persino a essere introdotto nell'intimità celeste con Dio, sino a configurarsi, nel caso del rivelatore di salvezza, come uomo divinizzato e identificato con il Figlio dell'Uomo manifestatosi⁴⁵.

Sorge la questione: nello sdoppiamento ontologico della realtà attestato da alcuni suoi testi (non, ad esempio, dal *Libro dei sogni* contenuto nell'*Enoch etiopico*), l'enoichismo è già una forma di contaminazione con l'ellenismo e in particolare con il platonismo? Certo, la "scoperta" dell'immortalità dell'anima, attestata nel *Libro dei Vigilanti*, quindi nelle più antiche tradizioni enochiche, è un cuneo platonico conficcato nelle tradizioni religiose ebraiche. Quanto questo ha influito sui testi poi raccolti nel Nuovo Testamento? Poco sembrerebbe (per Paolo, ad esempio, il corpo pare essere ancora l'unico sostrato antropologico, nel quale pure avviene l'atto immortalizzante dello Spirito), eppure presto esso dovrà essere riattivato, quasi postulato dall'annuncio del regno di Dio pensato, in particolare a partire dalla crocifissione di Gesù, come realtà sempre più altra rispetto al piano orizzontale della storia. Il regno di Dio, infatti, viene riconfigurato come apocalittica fine della storia stessa, quindi come ingresso elettivo in una dimensione di eccedente beatitudine e immortalizzante intimità con Dio. Insomma, alla "cristologia" celeste del Rivelatore apocalittico comincia ben presto a corrispondere un'antropologia celeste e un culto del Tempio/città/popolo eletti celesti, governati da una nuova Legge celeste. Questo sdoppiamento della storia sacra in una dimensione metastorica, certo sempre più fortemente attestata nel giudaismo intratestamentario, troverebbe nel dualismo gnostico la sua estrema e paradossale radicalizzazione.

45. Pur senza condividerne tutte le prospettive, mi limito qui a segnalare l'importante volume di D. BOYARIN, *The Jewish Gospels*, New York, The New York Press, 2012, trad. it. di S. Buttazzi, Id. *Il vangelo ebraico. Le vere origini del cristianesimo*, Roma, Lit-Castelvecchi, 2012, cf., in particolare le pp. 75-96, ove, a partire dal *Libro delle Parabole* e dal *Quarto libro di Ezra*, si insiste sulla genesi enochica (quindi pre-gesuana) delle categorie chiave della cristologia protocristiana, in particolare mettendo in intima (e, a mio avviso, troppo disinvolta) correlazione dialettica a) cristologia adozionistica dell'apoteosi con b) cristologia teofanica dell'incarnazione. Sicché: "Tutte le idee riguardanti Gesù sono antiche: la novità è Gesù. Non vi è nulla di nuovo nella dottrina del Cristo, salvo la proclamazione di *quest'uomo* quale Figlio dell'Uomo" (*Ivi*, p. 96). Di fatto, Bojarin finisce per identificare l'enoichismo più tardo con la gnosi della scuola storico-religiosa di Göttingen, influente su Bultmann, che appunto interpretavano la cristologia del salvatore celeste come dispositivo gnostico pre-cristiano, applicato da Paolo e Giovanni sul Gesù storico.

L'apocalittica enochica testimonia, pertanto, una tendenziale autodecostruzione estatica della religione tradizionale, sicché l'*apocalisse* è appunto la *rivelazione* nuova di Dio concessa per *visione* o *illuminazione* a un eletto, quindi ai suoi adepti, ma non alla massa degli ebrei: si dà un patto ulteriore, elettivo, segreto, che consente un'esperienza/visione diretta di Dio, che disvela la sua trascendenza e si dona. Negli stessi testi qumraniti, pure così rigorosamente legati all'osservanza scrupolosa della Legge, si manifesta la pretesa enochica di essere il vero, ristretto Israele, il vero Tempio carismatico, la vera comunità degli eletti, guidati da un mediatore illuminato. Lo gnosticismo potrebbe spiegarsi come radicalizzazione platonizzante e dualistica di queste tendenze, quindi come variante antinomistica dell'estasi apocalittica, spinta sino allo sdoppiamento radicale dei piani di realtà e alla degradazione di quello storico-mondano a creatura, oltre che a dominio delle potenze maligne enochiche?

4. *Paolo e Giovanni come necessari presupposti storico-religiosi del dualismo gnostico*

Ebbene, ritengo che lo gnosticismo non possa spiegarsi senza ammettere la variante cristiana, in particolare paolina e giovannea, dell'apocalittica ebraica, che Käsemann definiva come "la madre della teologia cristiana"⁴⁶; questo significa riconoscere come enochiche molte delle categorie presupposte dalla e sovrappostesi alla predicazione del Gesù storico, che non è possibile in questa sede nemmeno sfiorare⁴⁷. In particolare, ritengo che sia stata proprio l'esperienza storica della morte e la fede nella resurrezione di Gesù (ove la resurrezione era per la tradizione enochica e persino per quella farisaica il segno dell'avvento dell'escatologico regno di Dio) l'evento storico decisivo che ha radicalizzato la tensione apocalittica tra a) antica rivelazione, quindi Legge (mai messa in discussione dal Gesù storico) e Tempio (forse messo in discussione da

46. E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 57 (1960), pp. 162-185, quindi in Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen, I-II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 1964(2), trad. it. V. Gatti in Id., *Saggi esegetici*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, cap. V, *Gli inizi della teologia cristiana*, pp. 83-105, in particolare p. 101.

47. Per un tentativo ancora del tutto embrionale di messa a fuoco di temi apocalittico-enochici nella predicazione del Gesù storico e per la discussione della bibliografia relativa, rimando a G. LETTIERI, *Materia mistica*, cit., cap. IV, *Lo Spirito nella lettera. Estasi, testo sacro, ermeneutica da Gesù "apocalittico" ai Padri*.

Gesù, che ne attendeva probabilmente la rivivificazione o persino la traslazione o la distruzione/ricostruzione), e b) nuova rivelazione, identificabile con l'effusione dello Spirito che caratterizzava l'irruzione del Regno, che Gesù annunciava imminente, anzi operante attraverso i suoi stessi atti. Soltanto a partire dalla contrapposizione tra a) la morte di Gesù, messia di Dio misconosciuto dalla maggior parte di Israele e mandato a morte dai sacerdoti del Tempio, e b) la fede nella sua resurrezione nello Spirito, la relazione tra le due economie cessa di essere pur dialetticamente progressiva e tende a divenire dualistica.

L'opposizione paolina tra *littera occidens* della Legge e *Spiritus vivificans* della grazia donata da Cristo ai suoi credenti rende, infatti, la nuova comunità carismatica estatica rispetto all'Israele storico; lo stesso innesto dello scarto tra le due economie nella persona di Gesù, ucciso dalla Legge come maledetto, ma risorto nello Spirito come Messia (cf. *Gal* 3,10-14), rende l'economia della Legge e del Tempio come "il tolto/annientato/superato/reso effimero (τὸ καταργούμενον)" (*2Cor* 3,11; 13-14), così come tolto, superato, reso ormai effimero è il potere sulla creazione di "quegli arconti di questo mondo che vengono ridotti al nulla (τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων)" (*1Cor* 2,6), di quel "dio di questo mondo (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου)" che tenta di velare le menti degli israeliti, per impedire loro la manifestazione salvifica della gloria di Dio che è Cristo Immagine di Dio (*2Cor* 4,3-4). A una religione della subordinazione (quella del Tempio e della Legge), Paolo sostituisce un'apocalisse o un mistero dell'immanenza carismatica dello Spirito di Cristo. Come proclama chiaramente *2Cor* 3,17-18, il rapporto tra lo spirituale e Dio non è più mediato da Legge, culto, separazioni e gradi di purità del Tempio (simboleggiati dal velo sul volto di Mosè che impedisce la visione diretta del riflesso della Gloria di Dio e la comprensione pneumatica della Scrittura), ma è del tutto risolto nella visione diretta di Cristo, Immagine e Gloria di Dio (cf. *2Cor* 4,4-6). In Cristo, viene a conformarsi il corpo carismatico della comunità credente, nuovo e autentico Tempio eucaristico (cf. *1Cor* 10,16-17; 12,12-27; *Gal* 3,27-29) abitato dallo Spirito di Dio (cf. *1Cor* 3,13; 6,17; 19-20).

Quello che potremmo definire dualismo economico-rivelativo paolino è, comunque, un dualismo relativo, proprio perché dipendente dalla paradossale volontà apocalittica dell'unico Dio onnipotente, che decide una catastrofica novità di economia, che rovescia il rapporto tra eletto e non eletto, Israele e genti, sicché il maggiore reietto (le genti) diviene, proprio per la sua minorità spirituale, il minore "nuovo" che sostituisce il minore "vecchio" eletto (gran parte dell'Israele storico), divenuto però maggiore, perché superbo della sua

proprietà elettiva: Paolo intende in realtà affermare una rivelazione storica progressiva dell'inappropriabilità dell'elezione, che esclude sempre colui che pretende di possederla e detenerla (cf. *Rom* 9-11). Questo dualismo tra tradizionale Legge di proprietà ed evento del dono dello Spirito può essere assunto come radice storica sulla quale si è innestata la radicalizzazione gnostica, che ha a) inasprito l'opposizione teologica tra il Dio di Cristo e gli enochici arconti maligni che imprigionano il mondo e gli uomini, finendo per attribuire loro la sua stessa creazione⁴⁸; b) ontologizzato in sostanze diverse lo scarto rivelativo delle due economie paoline.

La teologia della giustificazione carismatica di Paolo, quindi la sua nozione di Spirito, si congiunge precocemente, nel processo di tendenziale unificazione ideologica che caratterizza la grande chiesa all'inizio del II secolo (si pensi ad Ignazio), con le tradizioni giovanee. Al loro interno, emerge la proclamazione eversiva della divinità preesistente e creatrice di Gesù come Logos eterno di Dio, generando una teologia della comunità carismatica che, nello Spirito appunto, è introdotta a condividere l'intimità con Dio che è propria del Figlio divino, che è nel Padre come il Padre è in lui (cf. *Gv* 10,38). Se, quindi, Dio è nel Figlio che è carne/uomo, gli uomini/carne sono chiamati a divenire uno con il Figlio nel Padre stesso: “Io e il Padre siamo una cosa sola (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν)” (10,30); ma “voi conoscerete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi (γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν)” (14,20); “Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola (ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν)” (17,20). L'identificazione del Figlio con il Logos, quindi con quella Verità (cf., tra tanti testi, 14,6), che appunto con lo Spirito che è Dio è identificata (cf. 4,23-24; 14,17), non potrà che favorire l'ontologizzazione gnostica, prima, clementina e origeniana, poi, dello Spirito con l'essere intellegibile. Queste impressionanti affermazioni rendono partecipi i credenti in Cristo Dio della stessa realtà divina dello Spirito, sino all'affermazione, iperbole apocalittica divenuta ebraicamente scandalosa, insieme entusiasta e freddamente sapienziale, di essere ἓν, un'unica realtà con Dio Padre. Il seme di Dio, nato

48. Sul rapporto tra enochismo e valentinismo, segnalo la notevole tesi di dottorato di F. BERNINO, *Il libro aperto. Indagine sulla ricezione valentiniana della tradizione enochica*, Roma, Sapienza Università di Roma, 2017.

da Dio e per questo impeccabile⁴⁹, diviene non soltanto figlio nel Figlio, spirituale nello Spirito, ma persino dio in Dio. È questa quella che i giudei sentono come “bestemmia, perché tu, che sei uomo, ti fai Dio”. Rispose loro Gesù: ‘Non è forse scritto nella vostra Legge: *Io ho detto, voi siete dèi* (Ps 82,6)’?’ (Gv 10,33-34). Del tutto evidente risulta il retroterra apocalittico della prospettiva giovannea, quando il celeste Logos rivelatore messianico è interpretato come luce contrapposto alla tenebra, identificata con il regno del “l’Arconte di questo mondo” (Gv 12,31). Cristo libera e illumina, deponendo “Belzebùl arconte dei demonii (Βεελζεβοὺλ ἄρχων τῶν δαιμονίων)” (Mt 12,24)⁵⁰, “il dio di questo mondo (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου)”⁵¹, che, per Paolo, acceca le menti dei “suoi” per negare loro la visione salvifica “della luce del vangelo della Gloria di Cristo che è l’Immagine di Dio (τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ)” (2Cor 4,4).

Non è questo il luogo per insistere sul diverso, eppure convergente processo di fuoriuscita che comunità paoline e comunità giovannee attraversano in seguito al rifiuto di gran parte di Israele di riconoscere il messia atteso in Gesù crocifisso e annunziato risorto dai suoi discepoli: la rottura è favorita a) dalla svalutazione paolina della Legge al cospetto dello Spirito, quindi dall’abbattimento del muro di separazione religiosa tra ebrei e gentili, che costituisce una nuova comunità contaminata che pretende di sostituirsi al Tempio di Gerusalemme come suo carismatico inveramento; b) dall’autocoscienza sempre più antiggiudaica maturata dalla perseguitata comunità giovannea, ormai fautrice di una cristologia talmente alta da risultare inaccettabile da parte della schiacciante maggioranza del popolo ebraico. L’ebraismo messianico gesuano viene pertanto a costituirsi come nuova religione, gemmata

49. “Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino dimora in lui (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει), e non può peccare perché è nato da Dio (καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται)” (1Gv 3,9).

50. In 2Cor 2,6, Paolo stesso esalta la “sapienza divina, nascosta nel mistero” di Cristo crocifisso “che non è di questo mondo, né degli arconti di questo mondo che vengono ridotti a nulla (σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων)”.

51. 2Cor 4,4. Cf. 1Cor 8,5, che contrappone al Padre, unico Dio, e al Figlio, unico Signore, i “cosiddetti dèi sia nel cielo sia sulla terra e difatti ci sono molti dèi e molti signori (ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί)”.

dalla partizione dell'ebraismo successivo alla distruzione del secondo Tempio e sempre più marcata dai caratteri paolino-giovannei, configurandosi come chiesa escatologico-messianica di natura mistico-carismatica, seppure precocemente dotata di un proprio nuovo codice legale e rituale. Essa vive della nuova esperienza unitiva del dono dello Spirito, contrapposta polemicamente all'esteriore messa in pratica giudaica di una rivelata Legge imperante; vive della fede nella divinità preesistente di Cristo creatore (subito condivisa dalle stesse comunità deuteropaoline) e dell'incorporazione patica nella morte e nella resurrezione di Gesù nello Spirito, ispiratore di un culto razionale polemicamente contrapposto a quello giudaico, messo in crisi dalla distruzione del Tempio, e comunque restituito come materiale e alienante. Nasce un'apocalittica comunità di figli, liberi nella grazia, che riflettono sul loro stesso volto la Gloria di Dio, che è Cristo, escatologica Immagine apocalittica (cf. *2Cor* 3,4-46), ormai fuoriuscita da una religione polemicamente definita di schiavi sottomessi alla Legge (cf. *Gv* 8,31-36) e alla mediazione estrinseca del Tempio, definitivamente tolti in Cristo e nel suo Spirito (cf. *Gv* 3,19-21; 4,21-24).

5. *Equivocità dello Spirito e auctoritates mistiche*

È proprio l'equivocità della nozione di Spirito⁵² che consente questo slittamento dalla "mistica" di tipo eventuale-carismatico, esperienza identitaria delle comunità entusiaste protocristiane, a una mistica speculativa platonizzante, caratterizzata dalla scoperta del piano ontologico dell'immateriale, nel quale l'avvento dello Spirito è restituito come sprofondamento nello Spirito intellegibile o logico, sino all'attingimento del suo eterno fondamento, ritrattando l'escatologica irruzione di un Dono estraneo nella dimensione paradossale di un'archetipica presenza nascosta di un Dono proprio, naturale, inalienabile. Se Paolo e la maggior parte dei membri della comunità giovannea (ma in che senso interpretare *IGv* 3,8-10?) ancora interpretano lo Spirito come irruzione della potenza carismatica di Dio, in ambienti culturalmente ellenizzati e raffinati, quali quelli alessandrini, lo Spirito diviene il segreto ontologico e intellettuale che soltanto l'intelletto degli eletti è in grado di attingere.

52. "L'affinità e la differenza tra la gnosi e il cristianesimo primitivo si precisano infine nel concetto di *pneuma* (spirito)" (R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Artemis, Mürich-München 1949, trad. it. di P. Severi, Id., *Cristianesimo primitivo e religioni antiche*, Genova, Ecig, 1995, in particolare p. 178).

Mentre l'estasi è, per *Mc* 3,20-35 o per *2Cor* 12,1-5, esperienza carismatica dell'essere rapiti e mossi da Dio⁵³, nei testi gnostici essa è divenuta gnosi di un piano ontoteologico eccedente, riappropriazione sostanziale dello Spirito in proprio possesso profondo, che pure spossessa l'io empirico della sua illusoria realtà.

La mistica gnostica è l'estasi ontologicamente introflessa, l'interiorizzazione dello scarto economico tra vecchia e nuova economia, della crisi storica o dell'estasi economica apocalittica, che rende la comunità protocristiana appunto storicamente estatica, proiettata escatologicamente al di fuori della *littera occidens* della religione dominante ebraica. L'avvento dello Spirito divinizzante, che apriva la storia verso un eschaton imminente e indisponibile, è interiorizzato nel processo di autoconoscenza critica del soggetto: lo spirituale si scopre altro rispetto al suo io empirico ed esteriore, trova un sé profondo, abissalmente *arcaico*, originario e per questo del tutto nuovo, "risorto" come eccedente rispetto alla sua vecchia identità storica, illico-psichica, morente.

Per cercare di approfondire l'evoluzione dalla prospettiva neotestamentaria alla mistica speculativa gnostica, definibile come apocalissi cristologica ontologizzata, conviene tornare a riflettere su alcune definizioni *autorevoli* di "mistica", qui assunte soltanto come strumenti di approssimazione, lasciando subito cadere la questione delicatissima del rapporto eventuale tra tradizioni misteriche pagane e genesi della dottrina sacramentale protocristiana⁵⁴.

a) Nella folgorante *Teologia mistica* dello Pseudo-Dionigi, culmine ammutolito del risalimento verso Dio attraverso le rivelazioni gerarchiche della creazione e della rivelazione, s'invita ad attingere "le mistiche visioni (τὰ μυστικὰ θεάματα)" e a sprofondare "per quanto possibile senza conoscenza nell'unione con colui che è al di là di ogni sostanza e conoscenza (πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀναπάθητι τοῦ ὑπὲρ πάσων οὐσίαν καὶ γνῶσιν), abbandonato e sciolto da te stesso e da tutte le cose,

53. "Né Paolo, né Giovanni, né, in genere, il Nuovo Testamento ritengono l'estasi l'acmé dell'esistenza cristiana, nella quale l'Aldilà diventa fatto terreno. Ciò è tanto più sorprendente in Paolo, che conosce bene il fenomeno dell'estasi e, volendo, potrebbe vantare un'esperienza estatica, cosa che invece si guarda bene dal fare, preferendo gloriarsi piuttosto delle sue "debolezze", dietro le quali agisce la potenza divina riposta dentro di lui (*2Cor* 12,10)" (*Ivi*, p. 178).

54. Cf. *Ivi*, pp. 137-150, e il critico bilancio di A.J.M. WEDDERBURN, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background*, Tübingen, Mohr, 1987.

con pura tensione/estasi (τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτω καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκ(σ)τάσει), tutto togliendo, distaccatosi da tutto (πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς)⁵⁵. Forzando contro la stessa intenzione dello Pseudo-Dionigi, risulta comunque chiaro quanto precario divenga qualsiasi fondamento culturale, religioso, teologico-positivo, quando la creatura è chiamata a toccare il fondo mistico, il tremendo abisso di Dio, ad uscire radicalmente fuori di sé e delle mediazioni provvisorie, quindi a tagliare via il proprio intelletto, per unirsi nell'unione estatica con l'inattinguibile tenebra divina. Un corrosivo elemento decostruttivo, scettico è annidato in qualsiasi teologia negativa, che pare minare, almeno latentemente, qualsiasi pretesa di tenere salda la macchina della mediazione religiosa, della teologia positiva. La brama di semplicità non finirà per avvertire ancora come appagamenti estrinseci, ostacoli persino, piuttosto che come platoniche ipotesi di slancio verso l'alto (come in effetti le interpreta lo Pseudo-Dionigi), segni, immagini, conoscenze sacralizzate? Se tutto dev'essere tagliato, la religione di appartenenza come può ancora rimanere "qualcosa" di resistente?

b) Ricordo la nota testimonianza di Erodoto relativa al culto presso il sepolcro di Osiride nella città egiziana di Sais: "Di notte (νυκτὸς), presso quel lago, fanno delle rappresentazioni delle sofferenze di Lui (τὰ δείκηλα τῶν παθέων Αὐτοῦ), che gli egiziani chiamano misteri (τὰ καλέουσι μυστήρια Αἰγύπτιοι)"⁵⁶. Convergente è la relevantissima testimonianza di Sinesio sull'iniziazione misterica, che restituisce un testo attribuito al perduto *De philosophia* di Aristotele, pure attraverso una rielaborazione neoplatonica cristianamente mediata: "secondo il parere di Aristotele, coloro che sono iniziati (τοὺς τελουμένους) non devono apprendere razionalmente (μαθεῖν), bensì provare emozioni (παθεῖν)"⁵⁷. Dunque non conoscere, non comprendere con l'intelletto, ma patire, sarebbe l'atto più proprio del μύστης, chiamato ad entrare in intimità con il dio.

c) Che i misteri patici di Osiride fossero celebrati di notte, spiega la

55. PSEUDO-DIONIGI AEREOPAGITA, *De mystica theologia*, in *Corpus Dionysiacum II*, a cura di G. Heil e A.M. Ritter, Berlin, de Gruyter, 1991, 142,5-6 e 10-11.

56. ERODOTO, *Historiae* II,171.

57. SINESIO, *Dione* 10=ARISTOTELE, *De philosophia*, in *Fragmenta Selecta*, W.D. Ross (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1955, Frammento XV; trad. it. di M. Untersteiner, ARISTOTELE, *Della filosofia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1963, fr. 15: "Avviene come Aristotele pretende, che cioè gli iniziati devono non operare con l'intelletto, ma provare un'emozione", p. 29.

stessa utilizzazione del termine μυστήρια, apparentato con il verbo μύω (che indica l'insegnare/iniziare a un mistero), certamente derivato dal termine μύω, chiudo, chiudo occhi e/o bocca⁵⁸. La τελετή, l'esperienza rituale iniziatica più alta, culmina nei misteri⁵⁹, nella condivisione di un segreto, rispetto al quale deve darsi la cessazione dello sguardo, della parola e della pretesa di comprensione comuni, spinta sino alla morte del proprio esistere immediato, per essere introdotti in un'altra realtà, nascosta e profonda.

Dunque, il mistico a) abbandona estatico qualsiasi proprietà religiosa, b) patisce con dio e diviene il dio che patisce, c) si chiude e nasconde in se stesso, per trovarsi dio in dio. a) Proprio il taglio, l'abbandono persino violento, rispetto alla religione comune stabilita, che può spingersi sino alla stessa *impietas*⁶⁰, caratterizza il dualismo ontoteologico gnostico. Certo, questo è più raffinato e moderato nei valentiniani, che, deposto il giudaismo come idiota, assumono la stessa fede della grande chiesa come religione psichica, ancora alienante, guscio puramente esteriore, all'interno del quale annidare la loro comunità eletta, che sola è capace di leggere la stessa economia psichica cattolica come allegoria del pleroma eccedente. Il dualismo teologico gnostico è l'ontologizzazione mitizzante di un movimento di decostruzione del religioso, nella direzione di un'unitiva estasi mistica, quasi sempre sorretta da una rigo-

58. Cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Dai misteri alla mistica*, cit., p. 75.

59. "I misteri sono il rito più onorato di tutti (τὰ γὰρ μυστήρια πασῶν τιμωτάτη τελετή)" (ARISTOTELE, *Rhetorica* II,b,24,1401a). Di straordinario interesse il fatto che Aristotele deduca questa specificazione dei misteri rispetto al genere dei riti iniziatici partendo dall'etimologia (paradossale) di μυστήρια da μῦς, dal topo, animale sfuggente, spesso cieco, che si rintana in recessi oscuri e irraggiungibili: "Proviene dall'omonimia, dire che il topo è un animale serio (σπουδαῖον εἶναι μῦν), perché da lui deriva il più onorato di tutti i riti (ἀφ' οὗ γ' ἐστὶν ἡ τιμωτάτη πασῶν τελετή). I misteri...".

60. Cf. H. JONAS, *The Gnostic Syndrome: Typology of Its Thought, Imagination, and Mood*, in Id., *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, trad. it. di A. Dal Lago, *La sindrome gnostica: una tipologia del pensiero, dell'immaginazione e dell'atteggiamento spirituale*, in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 375-392, p. 387: "L'atteggiamento gnostico, indipendentemente dal fatto di comportare una scrupolosa dottrina della salvezza, mostra un elemento di ribellione e di protesta. Il suo rifiuto del mondo, lontano dalla serenità o rassegnazione di altre fedi basate sul distacco dal mondo, è particolarmente sprezzante e violento, e possiamo notare in genere una tendenza all'estremismo, all'eccesso di fantasia e di sentimento [...]. La disposizione gnostica è temperata meno di ogni altra dal potere della tradizione, che essa tratta con particolare *impietas*, dato l'uso sprezzante che fa di essa. Questa mancanza di *pietas* [può persino tradursi in] rabbia rivoluzionaria".

rosa teologia negativa, innestata sull'ereditato dispositivo decostruttivo della pretesa apocalittico-enochea. b) Lo gnostico, in particolare il valentiniano, vive il patire di Dio, riconoscendo peccato, angoscia, sofferenza, desiderio come esperienze eterne del Dio in divenire; la stessa angosciata estraneità provata nei confronti del mondo, vissuto come inganno maligno o insopportabile violenza, nutre la convinzione di essere carne *patiens* amata da Dio, seme di Sophia morente e resuscitata dal Salvatore, figlio/Spirito nel Figlio del Padre. c) La pretesa di suprema γνῶσις, visione, ascolto della rivelazione del Rivelatore pleromatico, ubbidisce a una rigorosissima teoria iniziatica:

Il Salvatore ha insegnato agli apostoli dapprima per figure e misticamente (τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς), quindi per parabole ed enigmi (τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως), in terzo luogo chiaramente e apertamente da solo a soli (τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας)⁶¹.

L'occultamento misterico rimuove dallo sguardo comune l'unione con l'abisso, il cui culmine non può che essere ammutolito. La camera nuziale, ove si compie la riunificazione escatologica del sé con il divino, è "luogo" remoto, esclusivo, buio: gli eletti, dopo aver deposto qualsiasi elemento illico e psichico (umano troppo umano), "spogliatisi delle loro anime e diventati spiriti intellegibili (ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους), entreranno nel pleroma senza essere impediti e visti (ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως)"⁶². Il soggetto deve perdere una parte di sé, lasciar cadere quello che è esteriore (la veste psichica), chiudere gli occhi esteriori. La gnosi è segreta, chiusa, sempre cifrata, dispiegata soltanto in un rapporto diretto con il Salvatore, culminante quindi in un'identificazione ontologica che compia estaticamente l'iniziazione (a differenza di quanto verrà affermato nello Pseudo-Dionigi, che forse elabora la sua nozione di estasi proprio per "tagliare via" la pretesa gnostica di intima parentela con il divino, comunque latente, seppure condannata e rimossa, nella stessa tradizione alessandrina ortodossa)⁶³.

61. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 66, in *Testi Gnostici*, cit., p. 387.

62. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,7,7, *Ivi*, p. 315.

63. Segnalo la complessa questione dell'estasi dionisiana e del suo rapporto con l'antropologia intellettualizzante di tradizione origeniana, persuasivamente indagata dall'eccellente contributo di E. FIORI, *Il nous e l'altare. La teologia mistica di Dionigi Aereopagita aldilà di Evagrio*, pubblicato in questo stesso volume. A partire dalla sua raffinata e convincente indagine,

Possiamo, insomma, riconoscere lo gnosticismo valentiniano, culmine speculativo di una polimorfa tradizione dualistica comunque cristiana per origine e per essenza⁶⁴, non soltanto come la prima mistica speculativa cristiana, ma persino come la sua autentica matrice, in quanto soltanto *passando attraverso lo gnosticismo valentiniano*, quindi *ritrattando cattolicamente* a) la sua dualistica ontoteologizzazione della dialettica economica paolina lettera/Spirito e b) la sua radicalizzazione della proclamazione giovannea della divinità del Figlio e della sua unità amorosa con il suo seme spirituale, è stato storicamente possibile approdare a una *teologia spirituale cristiana* dogmaticamente articolata, non a caso scaturita dai due più profondi conoscitori e avversari dello gnosticismo valentiniano: Clemente e Origene, rispetto ai quali l'asiatica teologia di Ireneo si rivela filosoficamente carente, trinitariamente del tutto arretrata e persino reattiva nei confronti di qualsiasi ontologia allegorica e mistica unitiva.

Si tratta, insomma, di riconoscere la genesi valentiniana, pure cattolicamente ritrattata e corretta da Clemente e Origene, dei tre fondamenti della teologia spirituale e dogmatica cattolica al compimento dell'età patristica: a) antropologia dell'anima/intelletto immortale e spirituale per natura, b) dottrina del corpo ecclesiale, animato dallo Spirito di grazia e misticamente proiettato nell'intimità intellegibile di Dio, c) dottrina della Trinità cristiana come monoteismo relazionale, rivelato dalla divinità del Figlio e dalla processione dello Spirito. La teologia alessandrina antignostica, infatti, a) riprenderà l'ontologizzazione e persino (con Origene) la protologizzazione valentiniana del soggetto spirituale, universalizzando l'elettiva natura pneumatica degli gnostici, quindi rifiutandone la dualistica divisione in nature dell'umanità; b) restituirà pertanto un'interpretazione universalistica del concetto di chiesa e di corpo mistico, ove i perfetti rappresenteranno l'avanguardia intellettuale del destino comune dell'umanità redenta, presupponendo quindi una fluidificante teologia del progresso spirituale grazie alla quale ogni soggetto ontologico inferiore è capace di slittare in quello superiore, sicché l'allegoria dei piani ontologici gnostici si compie in un monismo apocatastatico (ritorcendo contro gli gnostici l'arma affilatissima dell'allegoria, che per primi i valentiniani avevano sistematicamente applicato per la *retractatio* mistico-spirituale della rivelazione scritturi-

la mistica dello Pseudo-Dionigi potrebbe essere interpretata come correttivo appunto estatico della sempre latente immanentizzante tentazione gnostica interna alla teologia mistica protocattolica, di matrice origeniana.

64. Cf. G. LETTIERI, *Deus patiens. L'essenza cristologica dello gnosticismo*, Roma, Ed. Gaetano Lettieri, 1996, https://www.academia.edu/11953640/Deus_patiens.

stica e dello stesso ordine della creazione demiurgica); c) respingerà con nettezza il dualismo teologico tra Dio redentore amoroso rivelato dal Figlio Gesù e dio creatore del cosmo, dell'anima e del corpo terreno, proponendo un dialettico monoteismo relazionale giudaico-cristiano.

6. *Decostruzione apocalittica del monoteismo e articolazione trinitaria della mistica valentiniana*

Dunque, radicata nel kerygma cristologico della relazione trinitaria come intima apocalisse di Dio, la teologia mistica cristiana nasce trinitaria. Pur essendo caratterizzata dall'esigenza di "ritorno" al Padre (apocalittico-ebraico), come all'Uno (medioplatonico e neopitagorico) assolutamente semplice, essa si dispiega come radicale messa in questione del monoteismo, sicché, paradossalmente, il monoteismo pleromatico (mantenuto nel riconoscere la subordinazione degli eoni derivati dal Padre o dalla prima sizigia) è antimonoteistico: "Io sono quello che è sempre con voi. Io sono il Padre, io sono la Madre, io sono il Figlio", proclama l'*Apocrifo di Giovanni*⁶⁵. Il mono-

65. *Apocrifo di Giovanni*, recensione lunga, NH II,1 e IV,1, in part. 2,14-15, 259, in *Écrits Gnostiques*, cit., pp. 258-295, in particolare p. 259 = *Nag Hammadi Library*, cit., pp. 104-123, in particolare p. 105 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., pp. 165-183, in particolare p. 166. Non a caso, la visione donata a Giovanni è quella di "un'immagine dalle molte forme che, nella luce, apparivano sostituendosi e il cui aspetto aveva una forma triplice" (2,6-9, in *Écrits Gnostiques*, cit., p. 259 = *Nag Hammadi Library*, cit., p. 105 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., p. 166). Cf. la notizia sulla "Trinità" barbelo-agnostica, articolata a) nella Trinità Padre, Madre, Figlio, che b) genera poi il Figlio Redentore insieme con la Seconda Donna/Madre/Sophia/Spirito, cioè il corpo mistico del Figlio Redentore o la matrice della chiesa spirituale, destinata a cadere e ad essere redenta: "C'è nella potenza dell'Abisso una prima luce, beata, incorruttibile, infinita: è il Padre di tutto ed è invocato come Primo Uomo. Il Pensiero (*Ennoeam*) che procede da lui dicono Figlio di quello che lo emette ed è questo il Figlio dell'Uomo, il Secondo Uomo. Sotto costoro c'è lo Spirito Santo [...], che chiamano Prima Donna. Poi, esultando il Primo Uomo con suo Figlio per la bellezza dello Spirito, cioè della Donna, e illuminandola, da lei generò una luce incorruttibile (*lumen incorruptibile*), il Terzo Uomo, che chiamano Cristo, figlio del Primo e del Secondo Uomo e dello Spirito Santo, Prima Donna. Mentre il Padre e il Figlio giacevano con la donna, che chiamano Madre dei viventi, essa non potè sostenere e contenere la grandezza delle luci e completamente satura e ribollente (*superrepletam et superebullientem*) le fece traboccare a sinistra. Perciò il loro figlio è solo Cristo, in quanto di destra" (IRENEO, *AdvHaer* I,30,1, in *Testi Gnostici*, cit., pp. 101-103). Dio, rivelato dal Figlio Cristo come principio della donazione assoluta, è quindi eterna, relazionale Trinità d'amore, che non può non "incarnarsi", generare la sizigia Redentore/Corpo mistico; questo Corpo, la Seconda Donna, cade fuori dal pleroma: la carne estatica è la femminile debolezza, eppure il corpo perduto e amato dal Redentore e dal Pleroma.

teismo è ritrattato nella dimensione relazionale dell'amore intratrinitario, quindi della generazione eterna del Figlio e della filialità, nello Spirito, sicché la voce, l'apocalisse redentiva che discende nel kenoma, per annientare (καταργεῖν) l'autoesaltazione solipsistica dell'Arconte, è il nome relazionale di Dio: "Esiste l'Uomo e il Figlio dell'Uomo"⁶⁶. L'enigmatico, apocalittico, eppure kenotico nome gesuano ("il Figlio dell'uomo") finisce per determinare il Nome stesso dell'Assoluto: il Padre è l'Uomo che genera suo Figlio. Umanità e divinità comunicano, si contaminano nella stessa eterna scaturigine dell'essere. Questo spiega perché la mistica unitiva valentiniana rimanga, comunque, una mistica della sizigia, della relazione amorosa ipostattizzata, dell'aprirsi dell'uno nel due. Il mistero apocalittico del vangelo è, allora, l'amore assolutamente unitivo tra il Padre e il Figlio nello Spirito, quindi l'intima generazione dell'altro amato nell'origine, che si rivela eternamente estatica in se stessa.

Se lo Spirito è l'avvento del Dono di Dio, esso può donare soltanto l'identità divina stessa, l'intima sostanza, che, comunicata all'altro, fuoriesca dalla sua gelosa proprietà: l'eone valentiniano e barbelognostico di Sophia è la personificazione della logica passionale e donativa del Padre, spinta sino al dono del Figlio e alla sua crocifissione e morte, che *toglie in sé* il peccato dell'uomo. La mistica, se è definibile come estatico ricongiungimento del derivato nel principio, è possibile soltanto in quanto il principio stesso è "tutto amore", amore assoluto, che evangelicamente e apocalitticamente fuoriesce dalla sua idiota separatezza, dalla sua immutabile perfezione, violando donativamente la Legge subordinante della creazione:

C'era un tempo in cui nulla era stato generato ed esisteva solo il Padre [...]. Era solo, solitario e riposava solo in se stesso. Ma poiché era atto a generare (γόνιμος), gli sembrò opportuno generare e manifestare ciò che di più bello e perfetto aveva in sé: infatti non era amante della solitudine (φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν). Era tutto amore (ἀγάπη γὰρ ἦν ὁλος) e l'amore non è tale se non ci sia l'amato (ἢ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, εἰὼν μὴ ἦ τὸ ἀγαπώμενον)⁶⁷.

66. *Apocrifo di Giovanni*, 14,14-15, in *Écrits Gnostiques*, cit., p. 276 = *Nag Hammadi Library*, cit., p. 113 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., p. 174. Cf. IRENEO, *AdvHaer* I,30,6: "Ialdabaoth, esultando e glorificandosi di tutto ciò che era sotto di lui, disse: 'Io sono il Padre e nessuno è sopra di me' (Is 45,5). Ma la Madre, udendolo, gli gridò: 'Non mentire, Ialdabaoth. Infatti sopra di te c'è il Padre di tutto, Primo Uomo, e l'Uomo Figlio dell'Uomo'".

67. *Notizia valentiniana*, in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,29,5, in *Testi Gnostici*, cit., p. 327.

Lo Spirito, il femminile intradivino, è pertanto la stessa relazione generativa/estatica e conversiva/unitiva tra Padre e Figlio. Lo Spirito è il Luogo dell'apocalissi, la rivelazione eterna dell'amore tra Padre e Figlio:

Infatti il Padre ha aperto il suo seno e il suo seno è lo Spirito Santo che rivela il suo mistero. Il suo mistero è suo Figlio⁶⁸.

Ma l'intimo segreto di Dio, l'amore del Padre per il Figlio, si *comunica*, avvia la processione della filialità. Il Figlio diviene il Volto di Dio, la legge della persona, che è tale solo nella relazione. Il Figlio/Volto è scaturigine di filialità, che in lui si ricongiunge:

Tutte le emanazioni del Padre sono fonti di pienezza e tutte le sue emanazioni hanno radice in chi le fece tutte crescere in sé e diede loro ordine [...]. Esse gioiscono del loro Capo, che è riposo per loro, e si stringono intimamente, trovandosi così vicine a lui, che, per così dire, partecipano del suo Volto per mezzo dei baci⁶⁹.

Il rifiuto della gerarchia diviene assolutizzazione della comunicazione: la stessa subordinazione, implicita nell'emanazione generativa, viene superata nella relazione amorosa. Il vangelo della *nuova* alleanza è divenuto ulteriore, il Dono dello Spirito agli eletti diviene trascendente natura relazionale condivisa da persone divine. Apocalitticamente, il nuovo Dio anarchico distrugge il vecchio Dio padrone; il Dio d'amore, rivelando la filialità come suo intimo segreto, depone il Dio morale con i suoi divieti e i suoi premi⁷⁰; il mistero dell'intimità carismatica abbandona l'estrinseca relazione religiosa. Se il regno avveniva nella storia come Spirito, ora la trascendenza è divenuta intimità fruita da volti che baciano un Volto.

Si dispiega, così, nello gnosticismo un solo apparente "antisemitismo

68. *Vangelo di verità*, 24,9-14, in *Écrits Gnostiques*, cit., p. 64 = *Nag Hammadi Library*, cit., p. 43 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., p. 525.

69. *Vangelo di verità*, 41,14-20 e 41,29-32, in *Écrits Gnostiques*, cit., pp. 79-80 = *Nag Hammadi Library*, cit., p. 50 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., p. 533.

70. "Quello che si fa per amore è sempre al di là del bene e del male" (F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, Naumann, 1886, trad. it. di F. Masini, Id., *Al di là del bene e del male, Preludio di una filosofia dell'avvenire*, Milano, Adelphi, 1968, §153, p. 79). "Gesù disse ai suoi ebrei: 'La legge era per i servi. Amate Dio come io lo amo, come figlio suo! Che cosa importa la morale a noi figli di Dio!'" (*Ivi*, §164, p. 80).

metafisico”⁷¹, che è in realtà *un dispositivo apocalittico di autotrascendimento ebraico* (quindi, niente affatto “antisemita”). Abbiamo già rilevato quanto sia costitutiva, all’origine dello gnosticismo, una modalità apocalittica di ebraismo violentemente carismatico, quindi mistico, capace di attivare all’interno del giudaismo stesso il dispositivo antiidolatrigo del monoteismo giudaico, prima rivolta contro le teologie politiche pagane, quindi convertita a decostruire e deporre la forma dominante di ebraismo. Questa apocalittica è quella che, dispiegatasi con la tradizione enochica, si compie e radicalizza nella radicale variante cristiana, che confessa l’intero giudaismo riassunto, tolto, superato nel divino Messia crocifisso dalla Legge e dal Tempio e risorto nello Spirito. Lo gnosticismo, pertanto, è la radicalizzazione dualistica della tragica radicalizzazione messianica cristiana dell’autodecostruzione enochica dell’ebraismo.

In questa prospettiva – evidentemente polemica, caricaturale, ormai estranea, possibile soltanto in un contesto *non più giudaico* –, il Dio veterotestamentario è dagli gnostici smascherato, demitizzato, depresso, analogamente a quanto i profeti operano nei confronti degli arconti, cioè i sovrani di questo mondo (cf. *Is* 14; *Ez* 28), arroganti potenti esaltati e autodivinizzanti, la cui identità slitta dal re di Babilonia o dal principe di Tiro a soggetti angelico-demoniaci (colui che diverrà Lucifero a partire da Girolamo; il cherubino nell’Eden). L’altro Dio, pure confessato nella sua assoluta potenza e separatezza, è, al contrario, alterato da un movimento centrifugo di relazione, desiderio, passione, disseminazione, kenosis. Rispetto al Dio che dona la sua intimità, la libertà dei figli agli ultimi, agli empi, ai pagani impuri, a coloro che violano la Legge e la morale comune (come i carpocraziani o gli stessi valentiniani,

71. Faccio riferimento alla definizione dello gnosticismo come “il più ampio caso di antisemitismo metafisico”, avanzata da Gershom Scholem in una conversazione privata con Hans Jonas: cf. H. JONAS, *Response to G. Quispel’s “Gnosticism and the New Testament”*, in *The Bible in Modern Scholarship*, J.P. Hyatt (ed.), Nashville, Abingdon Press, 1965, pp. 279-293, in particolare p. 288. La prima ricorrenza dell’espressione è comunque quella di E. BLOCH, *Geist der Utopie*, München-Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1918, p. 330, che definisce il sistema teologico di Marcione come “quest’apparente antisemitismo metafisico (dieser scheinbare metaphysische Antisemitismus)”, comunque salutato come “più vicino alla spiritualità messianica (der messianischen Geistigkeit näher)” di quanto non lo fossero le successive “economie di salvezza” giudaiche e protocattoliche, pedagogiche e comunque pietrificanti. Bloch individua nell’elemento messianico quello che, più propriamente, si potrebbe definire elemento apocalittico, in particolare di tradizione enochica.

almeno nelle malevole testimonianze eresiologicalhe), il Dio identitario giudaico viene definito “idiota”, *proprietario*, prigioniero della sua *libido dominandi*, appunto assoluto, autonomo, non relazionale. Egli pretende di “non avere nulla fuori di sé”, di detenere un illusorio dominio, affermando una potenza che vanta come indecostruibile, capace di sottomettere il tutto, in realtà producendo *fuori di sé* alienazione, differenza, schiavitù religiosa.

La pretesa del monoteismo assoluto è, pertanto, segno di debolezza, ignoranza del dono spirituale, durezza⁷², chiusura solitaria in un’origine che si vuole pura, immune dal rapporto con l’alterità:

Essendo troppo debole per conoscere delle realtà spirituali (διὰ τοῦτο ἀτονώτερον αὐτὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὸ γινώσκειν τινὰ πνευματικὰ), il Demiurgo credeva di essere lui il solo Dio (αὐτὸν νενομιμέναι μόνον εἶναι Θεὸν) e per mezzo dei profeti ha detto: ‘Io sono Dio, nessuno fuori di me (ἐγὼ Θεός, πλὴν ἐμοῦ οὐδεὶς)’ (*Is* 45,5; 46,9; cf. 40,25; 44,6; *Es* 20,2; *Dt* 5,7; *2Sam* 7,22)⁷³.

L’ignoranza del Demiurgo, la sua vana pretesa di affermare la sua assoluta autonomia (cioè il suo non sapere di ricevere essere, movimento, vita, pensiero da altro)⁷⁴, è la follia violenta della sapienza e degli arconti di questo mondo, condannata da Paolo:

Il Demiurgo – essi dicono – non sa proprio niente, ma è stolto e pazzo (ἄνους καὶ μωρός) e non sa ciò che fa e che opera... Cominciò a dire: ‘Io sono Dio e non c’è altri fuori di me (ἐγὼ ὁ θεός, καὶ πλὴν ἐμοῦ ἄλλος οὐκ ἔστιν: *Is* 45,5)’ [...] ‘L’uomo psichico non accoglie ciò che è dello Spirito di Dio: infatti per lui è stoltezza

72. “Sophia provò ribrezzo a vedere la durezza di quello (τὴν ‘ἀποτομίαν’ αὐτοῦ) [del Demiurgo, suo prodotto abortivo]” (CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 33,4, in *Testi Gnostici*, cit., p. 367).

73. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,5,4, *Ivi*, p. 307. Sul delirio solipsistico del grande Arconte, che è il Dio dell’AT, cf. BASILIDE, in IPPOLITO(?), *Elenchos* VII,25,2-4, *Ivi*, p. 167, e VII,26,1-4, *Ivi*, p. 169, ove si descrive anche la sua conversione, operata grazie alla rivelazione del suo stesso Figlio, il Cristo psichico da lui creato. Il Dio dell’AT, grazie alla kenosis del Figlio, diviene “figlio” del Figlio, “bimbo” sottomesso e impotente, educato al NT della Trinità trascendente. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,8,4, *Ivi*, p. 325, paragona il Demiurgo a Simeone (*Lc* 2,25-32), in quanto accoglie tra le sue braccia il Figlio/figlio che lo depone. Cf., in tal senso, TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,7,4, *Ivi*, p. 319; *Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,36,1-2, *Ivi*, p. 343.

74. “Come il Demiurgo, mosso da Sophia senza che se ne accorga (ἀδήλως κινούμενος ὑπὸ τῆς Σοφίας), crede di essere autonomo (οἶεται αὐτοκίνητος εἶναι), similmente anche gli uomini” (CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 53,4, *Ivi*, p. 379).

(μωρία)' (*ICor* 2,14). Stoltezza è – essi dicono – la potenza del Demiurgo (μωρία δέ, φησίν, ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ δημιουργοῦ). Infatti era pazzo e stolto (μωρὸς γὰρ ἦν καὶ ἄνους) e credeva di creare egli il mondo, senza sapere (ἀγνοῶν) che Sophia, la Madre, l'Ogdoade, tutto faceva per lui che era nell'ignoranza, al fine della creazione del mondo. Tutti i profeti e la Legge hanno parlato per opera del Demiurgo, cioè di un dio sciocco (μωροῦ θεοῦ), essi sciocchi che nulla sapevano (μωροὶ οὐδὲν εἰδότες)⁷⁵.

Nel dato, nel cosmo come ordine definito, governato da un potere e da una legge, si nasconde *più in fondo* o *prima*, come sua disdetta nascosta, *il Dono*, autentica origine eternamente dischiusa all'alterità, che *il dato* cerca violentemente di rimuovere. La creazione sarebbe l'oggetto di un atto di potere, che la mantiene subordinata, quindi alienata dall'intimità divina. Pertanto, anche il Demiurgo del *Timeo* platonico, di natura psichica, è soltanto

immagine del migliore (τοῦ κρείττονός ἐστιν εἰκὼν) [...] intermedio, né buono, né cattivo e ingiusto (μέσος καὶ μήτε ἀγαθὸς ὢν μήτε μὴν κακὸς μήτε ἄδικος) [...]. Questo Dio risulterà più imperfetto del Dio perfetto e inferiore alla giustizia di quello (καταδεέστερος τοῦ τελείου θεοῦ καὶ τῆς ἐκείνου δικαιοσύνης ἐλάττων οὗτος ὁ θεός)⁷⁶.

Ciò che rende inferiore la giustizia del Demiurgo è la sua superiorità rispetto alla creazione psichica e illica, il suo dominio gerarchico nei confronti delle creature (delle stesse creature psichiche a lui consustanziali): l'ordine del cosmo è macchina di alienazione, quindi di dolore, imperfezione, male persino, proprio perché la pure armonica gerarchia dell'essere separa, sottomette, espelle l'*altro* dall'*identico*, dal *proprio* egemone. E se è vero che l'intero mito gnostico è fondato su questa separazione e purificazione dalla passione, sicché nature psichica ed illica vengono espulse dalla perfezione restaurata dello spirituale redento, comunque esse rappresentano la resistenza all'unione intima tra Dio e derivato, lo scarto irrigidito che è altro da Dio. Il demiurgo è il dio impassibile onorato da questi scarti, il signore di cose e di uomini, i quali si sentono altro da Dio⁷⁷; gli manca la superiore giustizia del

75. *Notizia valentiniana* in IPPOLITO(?), *Elenchos* VI,33 e 34,8-35,1, *Ivi*, pp. 337-339.

76. Cf. TOLOMEO, *Epistola a Flora* 7,7, *Ivi*, p. 281; 7,5-6, *Ivi*, p. 279.

77. La stessa critica che Plotino porta agli gnostici riproduce questa visione rigidamente gerarchica del reale, empiramente messa in crisi dalla contaminazione gnostica del divino con il patico umano: “[Gli gnostici] identificano il Demiurgo con l'anima e gli attribuiscono le stesse passioni (τὰ αὐτὰ πάθη) che attribuiscono alle anime particolari [...]. [L'Anima del mondo non

Dio buono, del Padre che genera l'altro come suo intimo segreto, come rivelazione o apocalissi di un patico differire in se stesso:

Dimentichi della gloria di Dio, ateisticamente (ἀθέως) affermano che egli è soggetto a passione (παθεῖν αὐτὸν λέγουσιν). Il Padre, per natura rigido (στερεὸς) e inflessibile (ἀνένδοτος), come dice Teodoto, ha provato compassione (συνεπάθησεν) [...]. La compassione è passione di qualcuno a causa della passione di un altro (ἢ γὰρ συμπάθεια, πάθος τινὸς διὰ πάθος ἑτέρου)⁷⁸.

Clemente scorge proprio nell'indebolimento patico dell'inflessibile principio assoluto l'atea empietà gnostica. Il Padre accoglie in sé il patire dell'altro, abbandona la sua stessa trascendenza, venendo invaso del dolore di quello che è inferiore, innalzandolo a suo intimo essere. Questa è quell'anarchia gnostica che Plotino non poteva tollerare: l'uomo miserabile, lo schiavo incolto, è salutato come dio, fratello capace di partecipare immediatamente della trascendenza del principio, aldilà e contro l'ordine divino del cosmo stesso⁷⁹. La gnosi è un παθεῖν che, fondato su un teogonico mito tragico – “tragedia degli orrori (ἢ τραγωδία τῶν φοβερῶν) da lasciare da parte”⁸⁰ –, disprezza il μαθεῖν, la filosofica conoscenza della gerarchia ontoteologica, dell'ordine impassibilmente proceduto dall'Uno metaontologico: “Essi ignorano l'ordine regolare (τάξις) delle cose, dalle prime, alle seconde, alle terze e così via sino alle ultime”⁸¹. Gli gnostici, empi e superbi, pretendono di essere superiori al cosmo e agli dèi stessi⁸², attingendo immediatamente la gnosi di Dio, che è

è] incatenata dalle cose legate ad essa, bensì le domina (ἄρχει). Essa è impassibile nei loro confronti (ἀπαθής πρὸς αὐτῶν), mentre noi non siamo padroni (οὐ κύριοι) delle nostre cose” (PLOTINO, *Enneadi* II,9,6-7).

78. CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 30,1, in *Testi Gnostici*, cit., p. 365.

79. “Costoro non disdegnano di dichiarare fratelli (ἀδελφούς) gli uomini più vili (τοὺς φαυλοτάτους); ma perché non degnano del nome di fratelli il sole, gli astri del cielo e l'anima del mondo, con la loro bocca folle (στόματι μαινομένῳ)? Non è giusto che i malvagi abbiano diritto a questa parentela (φάλους μὲν οὖν ὄντας οὐ θεμιτὸν εἰς συγγένειαν συνάπτειν)” (PLOTINO, *Enneadi* II,9,18).

80. *Ivi*, II,9,13.

81. *Ivi*, II,9,13.

82. “Gli uomini insensati si lasciano persuadere quando odono ad un tratto simili parole: ‘Tu sarai superiore a tutti, non solo agli uomini, ma anche agli dèi (βελτίων ἀπάντων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν)’. Grande è la presunzione (ἢ αὐθάδεια) degli uomini, fossero anche dapprima umili, modesti e semplici, quando odono: ‘Tu sei figlio di Dio (θεοῦ παῖς); gli altri, che tu ammiravi, non lo sono, nemmeno gli astri che i padri hanno onorato; senza fare

mistica della filialità, di cui il mito è rappresentazione. Esso narra il patire del figlio generato, alienato, prodigo (fuoriuscito dal pleroma), eppure sempre amato dal Padre, mai davvero privatosi della sua spirituale sostanza (“τῆς οὐσίας”: Lc 15,12). Più a fondo dell’ordine, si attinge la passione eterna di Dio; più profonda della filosofia è la patologia divina (delirio antropomorfo, per il greco Plotino), che Cristo ha rivelato come segreto di Dio, che i figli sono chiamati ad attingere nel loro stesso patire.

In questo senso, l’antropologia valentiniana è la retroproiezione, sulla creazione di Adamo, della redenzione cristica, che, tramite il battesimo, dona lo Spirito all’uomo terreno, ilico-psichico, trasformandolo in uomo celeste, pneumatico (cf. 1Cor 15,42-53). Il processo paolino della redenzione carismatica, che trasforma la vecchia creatura in nuova creatura, viene dualisticamente sdoppiato dagli gnostici: gli arconti/angeli creano l’uomo ilico-psichico, che riceve in dono dal pleroma lo Spirito, che insuffla in lui un seme divino superiore. Nel corpo mortale avviene un’assoluta libertà divina, che libera l’uomo dalla prigionia cosmica, donandogli l’intimità mistico-ontologica con Dio, del tutto anarchica, tremenda, persino distruttiva, rispetto all’ordine della creazione:

Una specie di timore (φόβος) prese gli angeli di fronte a quella creatura quando diceva cose superiori alla propria condizione di creatura (ὅτε μείζονα ἐφθέγγετο τῆς πλάσεως), grazie a Colui che nascostamente aveva posto in lei il seme della sostanza superiore (διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας) e che parlava liberamente (παρρησιαζόμενον)⁸³.

Il modello dell’uomo gnostico si rivela cristico: il divino autentico si nasconde nell’ontologicamente inferiore, rivelando l’intimità kenotica di Dio. L’inferiore *rivela* l’eccedente, nel corpo psichico – ontologicamente degrada-

alcuna fatica, tu sei superiore allo stesso cielo (σὺ δὲ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ οὐδὲν πονήσας) [...] E se Dio provvede a voi, perché trascurerebbe la totalità del mondo nel quale voi siete? [...]. Non si può, dunque, diventare buoni disprezzando il mondo, gli dèi che sono in esso e le altre cose belle (Οὐδ’ αὖ τὸ καταφρονῆσαι κόσμου καὶ θεῶν τῶν ἐν αὐτῷ καὶ τῶν ἄλλων καλῶν ἀγαθόν ἐστι γενέσθαι)” (Ivi, II,9,9 e 16).

83. Il frammento è riportato in CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Stromati* II,8,36,2. Il testo sarebbe da leggere in parallelo con *Apocrifo di Giovanni*, 44,9-52,17, in *Écrits Gnostiques*, cit., pp. 236-242 = *Nag Hammadi Library*, cit., pp. 112-116 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., pp. 174-177. Cf., in proposito, G. LETTIERI, *La teofania sulle acque: il fondamento cristologico del mito gnostico*, “Cassiodorus” 1 (1995), pp. 151-165.

to e sottomesso – avviene la libertà dell'intimità spirituale con Dio, il mistico, apocalittico (distruttivo e liberante) annuncio che l'uomo è (seme di) dio. Lo stesso mito gnostico della caduta deriva, allora, dalla retroproiezione della nozione giovannea d'incarnazione storica nell'intima "natura" di Dio, nella quale eternamente è generata la carne umana, sicché lo stesso peccato di Adamo ed Eva (di cui Sophia è la proiezione pleromatica) viene teologizzato ed eternizzato come peccato intradivino. Il *pathos* peccaminoso di Sophia, l'irruzione della morte nel pleroma, quindi la caduta/apostasia di Dio fuori di Dio, è la proiezione in Dio della passione e morte di Gesù, sulla quale si sovrappone la stessa apostasia di Giuda, sicché peccato e morte finiscono per confondersi:

La passione sopravvenuta del dodicesimo Eone [Sophia] è significata dal tradimento di Giuda, dodicesimo degli apostoli (τὸ δὲ περὶ τὸν δωδέκατον Αἰῶνα γεγονός πάθος [ὑποσημαίνεσθαι λέγουσι] τῆς ἀποστασίας διὰ Ἰούδαν), e dal fatto che il Signore ha patito (ἔπαθεν) nel dodicesimo mese. Infatti essi sostengono che egli dopo il battesimo abbia predicato per un anno. Questo fatto è rivelato nella maniera più chiara a proposito della emorroissa (Ἔτι τε ἐπὶ τῆς αἰμορροῦσης σαφέστατα τοῦτο δηλοῦσθαι): infatti quella donna che era malata da dodici anni fu guarita dalla presenza (παρουσία) del Salvatore. Poiché ella aveva toccato il bordo della sua veste, il Salvatore disse: 'Chi mi ha toccato?' (Mc 5,30), per insegnare ai discepoli il mistero (μυστήριον) che si era svolto tra gli eoni e la guarigione dell'eone in preda alla passione (καὶ τὴν ἴασιν τοῦ πεπονθότος αἰῶνος). Infatti, la donna che soffriva da dodici anni rappresenta quella potenza, la cui sostanza si tendeva e scorreva verso l'infinito (ἐκείνη ἡ δύναμις, ἐκτεινομένης αὐτῆς, καὶ εἰς ἄπειρον ῥεούσης τῆς οὐσίας), sì che si sarebbe dissolta nella sostanza universale, se non avesse toccato la veste del Figlio, cioè la Verità della prima tetrade, simboleggiata dal bordo del vestito. Perciò Sophia si fermò e cessò di essere in preda alla passione. Infatti, fattasi avanti la potenza del Figlio – dicono che essa è il Limite (τὸν Ὁρὸν) –, la guarì e separò da lei la passione⁸⁴.

Sophia è l'emorroissa, il desiderio infinito in Dio! E questo perché Sophia è la proiezione in Dio del *pathos* di Gesù, della sua emorragica carne sacrificale. Detto altrimenti, Sophia è la personificazione della logica infinitamente dispersiva del desiderio, che Gesù rivela radicato nel divino stesso. Un'emorragia amorosa, che soltanto il contatto con il margine della veste di Cristo, con il lembo esterno dell'inafferrabile "corpo" amato, può fermare. Il desiderio di Sophia (che come vedremo è la carne stessa di Cristo) è il desi-

84. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,3,3, in *Testi Gnostici*, cit., p. 297.

derio del Cristo divino, del Salvatore, quindi il desiderio patico dell'uomo che diviene divino, desiderio che scaturisce dal Dio-che-è-uomo (Gesù Cristo è la sizigia, essendo *simul* il Salvatore/Logos e Sophia/sarx che lo cerca). Ebbene, questo desiderio rivela comunque la mistica profondità di Dio: il segreto patico del pleroma valentiniano, che spiega la caduta di dio fuori di dio (nell'uomo!), la natura cristologicamente morente della sua assolutezza.

Sophia è l'apocalissi cristologica di Dio, la rivelazione del suo segreto patologico: Dio desidera, fuoriesce da sé, perde sangue, è eternamente eucaristico (si pensi all'agnello sgozzato sul trono di Dio, in *Ap* 5,6-13). Il Limite – τὸ Ὅρον, che è la stessa Croce redentiva⁸⁵ – è, allora, la salvezza del desiderio infinito e assolutamente dispersivo di Sophia, il suo trattenerlo e convertirlo all'interno del mistero di Dio. D'altra parte, Sophia rivela come intima sostanza di Dio lo stesso desiderio dell'uomo mistico, o, meglio, di ogni uomo “in ricerca del suo corpo perduto”. Tutto il mito valentiniano, infatti, è finalizzato alla redenzione della seconda Sophia, Sophia Achamoth, “separata dal pleroma con la sua passione (ἀφορισθεῖσα τοῦ [ἄνω] πληρώματος σὺν τῷ πάθει)”⁸⁶, i cui spasimi sono elencati nella citazione che apre quest'articolo⁸⁷. Più a fondo di Dio, vi è il movimento estatico, quasi schizofrenico, del desiderio umano che lo abita: vi è il desiderio di Achamoth, vi è il desiderio dell'eone Desiderio/Pathos che si strugge, delira, piange, ride, si spaura.

La Trinità gnostica rivelata dal Logos incarnato è, pertanto, il più profondo segreto o mistero dell'Abisso. La Trinità è non solo la comunione tra Padre e Figlio, ma anche la comunione, nello Spirito, con la sua “carne” mistica: la relazione tra Dio, l'umanità peccatrice/eletta e il Figlio inviata a salvarla non avvengono soltanto nella storia, bensì scandiscono il divenire eterno di Dio in sé. L'eterna verità divina è storicizzata, pensata come eterno processo antropogonico, evento di libertà, rischio, caduta, scissione, kenosis, sacrificio, riconciliazione. Il pleroma (la pienezza di grazia di *Gv* 1,16)⁸⁸ è l'eterno regno trinitario del dono gratuito, dello Spirito del NT, della relazione d'amore nella quale il Padre si comunica nel Figlio alla filialità eletta per grazia: a) il Padre genera il Figlio dalla Madre-Spirito, estatico flusso

85. Cf. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,3,5, *Ivi*, p. 299.

86. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,4,1, *Ivi*, p. 301.

87. Cf. TOLOMEO, *Grande Notizia*, in IRENEO, *AdvHaer* I,4,4, *Ivi*, p. 303.

88. “Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia (ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος)” (*Gv* 1,16).

amoroso; b) il Figlio si incarna eternamente nel suo corpo pneumatico “femminile”; la rivelazione storico-salvifica diviene specchio dell’eterno segreto relazionale di Dio (esemplarismo inverso).

La parte visibile di Gesù era Sophia e la chiesa dei semi superiori (τὸ ὄρατον τοῦ Ἰησοῦ ἢ Σοφία καὶ ἡ Ἐκκλησία ἦν τῶν σπερμάτων τῶν διαφερόντων), che egli rivestì per mezzo dell’elemento carnale (διὰ τοῦ σαρκίου), come dice Teodoto; invece la parte invisibile è il Nome (τὸ δὲ ἀόρατον τὸ Ὄνομα), che è il Figlio Unigenito⁸⁹; ‘Padre’ disse Gesù, ‘nelle tue mani rimetto il mio Spirito’ (Lc 23,46). Il Salvatore è disceso rivestendo l’elemento carnale (σαρκίον), cioè il seme spirituale (τὸ πνευματικὸν σπέρμα), che Sophia ha emesso per il Logos. Perciò nella passione rimette Sophia al Padre per riceverla dal Padre (ἐν τῷ πάθει τὴν Σοφίαν παρατίθεται τῷ Πατρὶ, ἵνα αὐτὴν ἀπολάβῃ παρὰ τοῦ Πατρὸς)⁹⁰.

Cristo è il Nome che si fa carne, Sophia è la carne/chiesa del Nome, l’umanità patica che Dio ha assunto in sé, in seguito all’apocalisse escatologica e charislogica del Figlio *patiens*; il Padre riceve il *pathos* di Sophia, cioè la carne (la chiesa spirituale) assunta dal Figlio, per restituirla al Figlio come suo intimo segreto. Dunque, la genesi della nozione di Trinità cristiana vive di una deposizione violenta, davvero apocalittica del monoteismo, che è decostruito per aprirlo all’avvento (per Feuerbach e Bloch davvero eversivo) dell’umanità del Figlio in Dio, quindi alla mistica unione del Padre con l’instabile contingenza delle creature divenute figli. *L’apocalittica decostruzione trinitaria del monoteismo* coincide con la sua cristologica *storicizzazione* (Dio diviene e non è uno), *escatologizzazione* (Dio viene a se stesso, visitato dall’altro in sé che è il figlio), *patologizzazione* (Dio è *pathos*), *comunicazione kenotica* con l’impuro (Dio cade fuori di sé, si perde nel kenoma, luogo del vuoto). Il pleroma diviene la *communitas* degli uomini teologizzata, la chiesa eucaristica che nel sacrificio del Figlio si incorpora con Dio, sicché la Trinità non è che l’Eden di Adamo ed Eva, cioè del Figlio incarnato, che ha come “catturato in sé” e redento il Dio-Demiurgico, redimendolo in Padre *compassionevole*, *patiens*, appunto, che non scaccia, ma cerca, trova e raccoglie in se stesso i suoi figli liberi e perduti.

89. CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 26,1, in *Testi Gnostici*, cit., p. 363.

90. CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 1,1-2, *Ivi*, p. 355.

7. *Il rapporto allegorico tra mito gnostico dualista ed estatica mistica unitiva*

Abbiamo sopra rilevato il ruolo decisivo che, all'interno dell'intelligenza gnostica, svolge il platonismo, indispensabile per riconfigurare ontologicamente l'apocalittica rivelazione cristiana; così come pare superfluo riconoscere un irriducibile e cospicuo nucleo mitico, inseparabile dall'ontologia gnostica (così come da qualsiasi configurazione teologica, metafisica e intellettuale, seppure in gradi ovviamente diversi). D'altra parte, nello gnosticismo, miti e dottrine filosofiche (in particolare platoniche: si pensi al Demiurgo del *Timeo*) divengono comunque anche "materiale" secondario⁹¹, *littera* materiale da trascendere, in direzione della fusione mistica del sé con Dio. In particolare, in Tolomeo, la religione giudaica, ormai abrogata, perfezionata e allegorizzata da Cristo, e persino la fede psichica della grande chiesa, sono lettere allegoriche che la mente spirituale è chiamata a inverare nella fruizione ontologica unitiva con lo Spirito. Mi chiedo, pertanto, se la proliferazione sfrenata e spesso del tutto superflua degli eoni del mito tolemeo non ubbidisca a una duplice esigenza: a) pedagogicamente, essa è utilizzata come rifrazione rappresentativa degli atti dei pochi eoni gnostici (Padre, Madre/Spirito, Figlio e Sophia, impersonificazione dell'eletta carne spirituale umana), in analogia con quanto Origene farà con la sua teoria della molteplicità delle *epinoiai* bibliche e concettuali dell'unico Figlio; b) cifratamente, essa è utilizzata come indicazione di *defectus litterae*, che spinga l'intelligenza ad allegorizzare, fluidificare, semplificare misticamente le *litterae* mitico-pleromatiche, tendendo all'unificazione con l'unico Intelletto mistico⁹². In

91. "Sia la filosofia, sia i miti precedenti sono presupposti dalla gnosi come materiali a portata di mano" (H. JONAS, *La sindrome gnostica*, cit., in particolare p. 388).

92. Jonas fa riferimento a "un certo dualismo tra una rappresentazione oggettiva della realtà da una parte e una realizzazione soggettiva di piani dell'essere, dall'altra. Nella storia delle religioni la rappresentazione oggettiva avviene tipicamente nella forma del mito e precede in generale la fase mistica, che può apparire come una versione interiorizzata dello stesso motivo" (H. JONAS, *Mith and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought*, "The Journal of Religion" 49/4 (1969), pp. 315-329, trad. it. di A. Dal Lago in Id., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, cit., cap. 15: *Mito e misticismo. Un'analisi dell'oggettivazione e dell'interiorizzazione nel pensiero religioso*, pp. 411-426, in particolare p. 411). Ritengo che, almeno nel caso della *Lettera a Flora* e della *Grande notizia* valentiniana, si possa ipotizzare operante questo passaggio dalla rappresentazione oggettiva della realtà all'interiorizzazione mistica del dualismo in stadi del progresso mistico, chiamato a togliere (o quanto meno a "dimenticare") qualsiasi dualismo nella fruizione mistica dell'unione piena con il divino.

entrambi i casi, Tolomeo, pur rimanendo teologicamente dualista, sarebbe assai più vicino a Origene di quanto non appaia dalla lettera dei suoi barocchi sistemi teologici: il suo razionalismo sfrenato tenderebbe quindi a togliere i diversi livelli nel vortice mistico che spinge il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ a ricongiungersi con il Figlio/Καρπός⁹³.

Si prenda quello che forse è il testo più complesso e profondo dell'intero gnosticismo valentiniano, l'*Epistola a Flora* di Tolomeo (140/150ca.), il primo trattato cristiano di ermeneutica biblica, il primo testo che citi un passo del vangelo di Giovanni (1,3) come Scrittura ispirata e il primo testo cristiano che riporti un'esplicita citazione del *Timeo* di Platone. Esso è strutturato a diversi livelli di intelligenza, nascondendo a) al di sotto dell'ormai cattolicamente condivisa interpretazione di Gesù come inveramento della tipologia veterotestamentaria e in particolare templare, b) una più profonda interpretazione del culto templare e della Legge come allegorie dell'abissale mistero relazionale del pleroma, impersonificato nel Figlio Salvatore, il Καρπός, frutto comune di tutto il pleroma e Sommo Sacerdote mistico. Più a fondo dell'interpretazione tipologica cattolica, che legge l'economia giudaica come figura della rivelazione storica di Cristo (si pensi ad Ireneo), si nasconde l'interpretazione più autenticamente cristologica dell'eucarestia pleromatica, sicché non soltanto il Demiurgo e l'Antico Testamento, ma la stessa interpretazione cattolica della Scrittura e della rivelazione di Cristo divengono εἰκῶν, immagine, *littera* dell'eccedenza mistica del pleroma dello Spirito (nella direzione indicata dall'*Epistola agli Ebrei*). Il divieto evangelico del divorzio, il comandamento mosaico di onorare padre e madre, il Tempio e la Legge, sono tutte immagini *psichiche* della trascendenza/novità *pneumatica*. Il culto tem-

93. Ritengo, pertanto, che sia riferibile allo stesso Tolomeo questo profondo bilancio di Harnack: "A Clemente e Origene [...] non ripugna l'unione dell'elemento misterioso, realistico [sacramentale] con lo spiritualistico [logico], perché la loro filosofia religiosa non è così fatta da potersi, per così dire, squadernare e distendere su un'unica superficie piana, ma si compone, al contrario, come di tanti piani l'uno all'altro sovrapposti. Alla sommità scompare ogni traccia di realismo, scompaiono persino tutte le virtù e potenze intermedie di ordine spirituale, ed anche lo stesso Logos. Non restano che Dio e le anime a lui congeneri, che scambievolmente si riconoscono nella loro essenza e si amano e, amandosi, s'immedesimano in una suprema unità. Ma prima di giungere a sì alto fine conviene salire una scala di molti gradi" (A. VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten christlichen Jahrhunderten*, Leipzig, Hinrichs, 1906, trad. it. di P. Mazzucchi, Id., *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Torino, Bocca, 1945, p. 177).

plare del Dio uno e separato diviene immagine (εἰκόν) della generazione pleromatica del Figlio redentore/donatore. Il mistero, razionalmente perseguito, è l'unione dell'eterna sizigia divino-umana (l'eccedente coppia spirituale cui il divieto del divorzio terreno rinvia), quindi la stessa *theo-anthropo-pathia*. Il vangelo di Gesù è, pertanto, quello spirituale riservato agli eletti, ai perfetti, che comprendono come qualsiasi religione di subordinazione (la Legge) o di esteriorizzazione (il Tempio) sia tolta nell'intima del dono dello Spirito, nella partecipazione assoluta del seme spirituale alla consustanzialità condivisa tra Padre e Figlio. Infatti,

È della natura del bene generare e produrre cose simili e consustanziali a sé (τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν)⁹⁴.

Nella proiezione verso l'unione mistica, lo gnostico dimentica pertanto lo psichico e lo stesso illico, abbandonandoli al loro destino di eterna relazione periferica con il pleroma (comunque coincidente con l'escatologia cattolica) o di eterno annullamento (socinianamente più misericordioso dell'inferno eternizzato).

Eppure, se la consustanzialità fosse soltanto attingimento della perfetta sizigia con il divino, essa tornerebbe a rinchiudersi in un'identità idiota, "impersonale". Nel segno di Sophia, l'affermazione della consustanzialità gnostica stava invece a significare relazione amorosa, donazione, contaminazione di Dio con il desiderio spasmodico della creatura. In tal senso, l'intuizione più profonda del valentinismo non può essere davvero contenuta nel suo pleroma separato, ma deve tornare a fuoriuscire kenoticamente al di fuori di esso. Affidandosi a una formula storicamente del tutto peregrina, l'eterologia mistica e storica di de Certeau (certo, gesuita allievo di Origene e di de Lubac!) è l'unico fedele rilancio dell'eversiva e liberante apocalissi mistica gnostica. Il tremendo rischio gnostico è, infatti, quello di tornare ad imprigionare l'eterologia assoluta, che ha apocalitticamente decostruito l'uno della filosofia classica e il monoteismo veterotestamentario, in un'identità separata ed esclusiva, quella della natura spirituale, tornando a riaffermare la separatezza del puro mistico rispetto al comune, al disseminato, al carnale irriducibile allo spirituale, allo psichico-illico abbandonato. A meno che le nature

94. TOLOMEO, *Epistola a Flora* 7,8, in *Testi Gnostici*, cit., p. 281.

antropologiche non rivelassero stadi dell'interiorizzazione, sicché: a) lo spirituale è l'uomo che fa esperienza del Dono come liberante estaticità di me nell'altro e dell'altro in me (il paradosso della carità che lo Spirito attiva), che solo è cristicamente divina; b) lo psichico è l'uomo ancora pauroso, rinchiuso nella sua timorosa subordinazione rispetto alla gerarchia mondana, alla legge, alla religione tradizionale; c) l'ilico è l'uomo che vive come datità del tutto priva di ulteriorità. E se certo un Tolomeo così origeniano non sarebbe più gnostico, d'altra parte lo straordinario pathos razionalistico della sua teologia rivela come un'intuizione mistica radicale spinga ad ipotizzare l'almeno latente presenza di un dispositivo apocalittico, decostruttivo dei livelli ontologici miticamente sclerotizzati.

Ma, se così fosse, il mito valentiniano, almeno da parte di Tolomeo che ne è il suo più geniale interprete, sarebbe nato postumo, assumerebbe un ruolo unicamente sacrificale: una rappresentazione strumentale, pensata soltanto per essere misticamente tolta, per velare la profondità, pure facendola indovinare. Ove comunque, nella sua stessa struttura narrativa, il mito storicità, quindi temporalizza e antropomorfizza l'essere divino, l'impersonale, immota identità dell'assoluto greco, della verità come sovraumana misura. In tal senso, la rappresentazione mitica restituisce come irriducibile la dimensione patica della gnosi: nella sua ibrida dimensione jew-greek, davvero *μαθεῖν* significa *παθεῖν*, identificarsi significa alterarsi, appropriarsi di sé significa espropriarsi nell'altro. Come raccontare la natura assolutamente umana del divino, cioè della verità? Raccontando favole, analoghe a quelle ormai sregolate e singolari, delle quali de Certeau tratta nella sua indagine sulla mistica moderna. Questo significa che la mistica gnostica è più profonda proprio quando rimane più irriducibilmente mitica, quando descrive persone – perdere, cercare, bramare, baciare persone, anzi corpi, che cadono e si vogliono far risorgere. Il mito gnostico, allora, intenderebbe narrare la profondità dell'evento dello Spirito *dopo* la filosofia: il *più a fondo* rimarrebbe, ancora, un a-venire, indicato dalla *fabula mistica*. Che non a caso trapianta e fa pulsare nel cuore dell'ontologia greca la memoria della passione, morte, resurrezione e ascensione di Gesù: l'Amato, che il suo corpo mistico continua a cercare anche nell'intimo dell'essere, alla radice del principio, forzandolo trinitariamente.

Conclusione

Permane un fascino storico innegabile nel meccanismo dualistico gnostico valentiniano, che, in forma certo pesantemente mitizzante, afferma, con

precocissima lucidità, il segreto della novità teologica cristiana. Il Dio metafisico, potente, solitario e assoluto nella sua impassibilità è morto, ormai superato; è al contrario ormai avvenuto un *Deus patiens*, relazionale, autodecostruttivo, kenotico sino alla caduta e alla disseminazione. Soltanto questa radicale, persino *indecente* umanizzazione di Dio può consentire l'accoglimento intimo dell'uomo in Dio. Se soltanto Ireneo, Tertulliano e la tradizione protocattolica fino ad Agostino arriveranno ad affermare, proprio contro il dualismo antropologico gnostico, che la carne stessa dell'uomo è assunta da Cristo Dio e immortalizzata, d'altra parte soltanto la gnostica spiritualizzazione (quindi allegorizzazione, decorporeizzazione) della carne/uomo consente di pensare l'irruzione mistica del contingente nell'intimità dell'eterno mistero trinitario di Dio. Non è un caso, che all'origine della mistica cattolica vi sia un autore-cardine, quale Origene, che comunque continua a prospettare la radicale intellettualizzazione della creatura (fermo restando la permanenza del suo principio materiale creaturale, comunque ridotto alla contingenza ontologica dell'intelletto) come condizione per assicurarne la partecipazione fusiva al Logos, sino alla trasfigurazione della propria stessa identità umano-creaturale.

Il Dio valentiniano è, pertanto, il Dio senza potenza, il Dio emorragico della donazione, della comunicazione, della contaminazione, persino della profanazione di una presunta purezza separata; lo spirituale diviene il κοινός: il comune, impuro, prostituito, condiviso. L'alto è il basso, non vi è dominio di Dio nei confronti delle passioni del desiderio, la carne stessa (Sophia) è rivelata come mistero abissale di Dio, come il suo *umano troppo umano* "peccato originale". Nel Padre, persino nel Pre-Padre gnostico si nasconderebbe, pertanto, un Dio *vulnerabile e vulnerato* che si perde nella storia, si separa da se stesso, si distende, finendo per non riuscire a tornare "tutto" nella sua pleromatica eccedenza, nella garanzia ipermonoteistica del pleroma. Nel peccato e nella morte della filialità, si nasconde il suo più profondo e autentico, perché cristologico destino. Nel principio neoplatonico è assicurata la natura impersonale e impassibile, l'assoluta proprietà dell'Uno, rispetto al quale la processione dell'alterità risulta come del tutto indifferente rispetto alla perfezione della sua scaturigine, per questo chiamata a togliersi nell'unione assoluta con l'Uno. Nello gnosticismo valentiniano la novità apocalittica della filialità rivela il Principio come Persona assolutamente estatica, come Padre, appunto, di un Figlio, che, nello Spirito, genera e mantiene il derivato nella sua precaria alterità. La donazione pleromatica è il riconoscere l'altro eternamente nell'uno, quindi un principio mai assoluto per rimozione dell'alterità, ma al contrario assoluto soltanto nella relazione:

Non c'è alcuna gelosia da parte del Padre, nei confronti di coloro che sono derivati da lui, in quanto essi generano qualcosa di uguale e di simile a lui, poiché è lui stesso che è in tutti, procreando e manifestando se stesso. Ed egli vuole fare Padri coloro dei quali è Padre, o Dèi coloro dei quali è Dio, come fa Tutti coloro dei quali è il Tutto⁹⁵.

La Trinità, allora – seppure rifratta nella molteplicità mitica di configurazioni che la indicano come pleroma della filialità aperta, disseminata, irriducibilmente estatica –, è la causa e circolarmente l'effetto della pretesa mistica che il Figlio ha rivelato ai “suoi”: donare il sé all'altro è a) la legge estatica della Trinità e b) la legge estatica dello spirituale, che in Dio si vuole sprofondare, riconoscendosi come altro nel dono. Come afferma con meravigliosa concisione il *Vangelo di Filippo*, l'apocalissi di Cristo annuncia come regno dei cieli, ai quali tutti gli spirituali sono chiamati, la circolazione d'amore tra Padre e Figlio:

Il Padre esistette nel Figlio e il Figlio nel Padre. Questo è il regno dei cieli⁹⁶.

L'eterno vangelo mistico è la Trinità dello Spirito pleromatico (il regno), nel quale Padre e Figlio esistono l'uno nell'altro. *Più a fondo* del principio, si nasconde la *persona* “che è tutto amore”, l'evento dell'eterna apocalisse del dono, che solo i volti possono manifestare. *Più a fondo* dell'uno, dell'identità, della misura, della verità, dell'essere, di Dio stesso, il mistico è il *pathos* estatico dell'amore⁹⁷...

95. *Trattato tripartito*, 70,20-71,7, in *Écrits Gnostiques*, cit., p. 142 = *Nag Hammadi Library*, cit., p. 70.

96. *Vangelo di Filippo* = NH II,3, logion 96, 74,23-24, in *Écrits Gnostiques*, cit., pp. 343-376, in particolare p. 366 = *Nag Hammadi Library*, cit., pp. 141-160, in particolare p. 154 = *Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., pp. 220-243, in particolare p. 236.

97. “Se il filosofo volesse esprimere il misticismo in una formula, definirebbe facilmente la natura divina. Dio è amore e oggetto di amore; tutto l'apporto del misticismo consiste in questo. Di questo duplice amore il mistico non finirà mai di parlare. La sua descrizione è interminabile, perché la cosa da descrivere è inesprimibile. Ma ciò che dice chiaramente è che l'amore divino non è un aspetto di Dio: è Dio stesso” (H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Puf, 1932, trad. it. di M. Vinciguerra, Id., *Le due fonti della morale e della religione*, Torino, SE, 2001, 193).

INDICE

GIANCARLO GAETA	
<i>Forme storiche del desiderio mistico</i>	IX
ISABELLA ADINOLFI - ANDREINA LAVAGETTO	
Prefazione	
<i>Dalla teologia mistica alla mistica moderna. Un transito</i>	XV
IN FORMA D'INTRODUZIONE	
GIANCARLO GAETA	
<i>La mistica moderna sulla traccia di Michel de Certeau</i>	3
PAOLO BETTIOLO	
<i>Una "vagierende Religiosität". Religione moderna e cristianesimo: E. Troeltsch e M. Maeterlinck</i>	21
TEOLOGIA MISTICA	
MAURO PESCE	
<i>Si può parlare di "mistica" a proposito di Gesù di Nazareth?</i>	51
GAETANO LETTIERI	
<i>Più a fondo. L'ontologia apocalittica valentiniana e le origini della teologia mistica cristiana</i>	71
MARCO RIZZI	
<i>Il luogo della mistica in Clemente Alessandrino</i>	117
LORENZO PERRONE	
<i>La dimora di Dio nell'uomo: l'interpretazione origeniana di Gv 14,23</i>	129

ALBERTO CAMPLANI	
<i>Il dibattito sulla visione di Dio e sull'“uomo ad immagine” nel monachesimo egiziano: interpolazioni e riscritture nei testi copti attribuiti ad Agatonico di Tarso</i>	149
EMILIANO FIORI	
<i>Il nous e l'altare. La teologia mistica di Dionigi Areopagita al di là di Evagrio</i>	185
GIOVANNI FILORAMO	
<i>Mistica e politica. Il caso di Barsanufio di Gaza</i>	217
VITTORIO BERTI	
<i>L'intreccio tra fisiologia e vita spirituale in Simone di Taibuteh, medico e mistico cristiano siriano del secolo VII</i>	231
ANTONIO RIGO	
<i>Isacco il Siro nella mistica del periodo tardobizantino (XIII-XIV secolo)</i>	251
MASSIMO CACCIARI	
<i>Sulla teologia politica di Dante</i>	265
LA MISTICA MODERNA	
DAVIDE DAINESE	
<i>L'uso di alcuni padri della chiesa nell'età della controriforma: contemplazione, meditazione e costruzione dell'ideale del vescovo in Federico Borromeo</i>	281
GIUSEPPE FULVIO ACCARDI	
<i>Il rapporto tra esperienza mistica e pensiero filosofico. Il caso di Blaise Pascal</i>	319
ETTORE ROCCA	
<i>L'analogia revocata. Kierkegaard e il concetto di analogia</i>	345
PATRIZIO TUCCI	
<i>Mistica senza trascendenza. Il caso di Remy de Gourmont</i>	363
LUCA CRESCENZI	
<i>Inconscio, anima e scienza nella cultura tedesca di fine Ottocento</i>	377

GIORGIO BRIANESE	
<i>Mistici senza Dio: Schopenhauer, Nietzsche, Michelstaedter</i>	391
GIOVANNI VIAN	
<i>La mistica nel modernismo cattolico</i>	411
GIUSEPPE CANTILLO	
<i>Mistica e misticismo nella filosofia e sociologia della religione di Ernst Troeltsch</i>	433
GIANFRANCO BONOLA	
<i>Affinità a dispetto di ogni differenza: Rudolf Otto sulle mistiche d'occidente e d'oriente</i>	455
FRANCESCO MIANO	
<i>Mistica ed etica in M. Buber</i>	475
MASSIMILIANO DE VILLA	
<i>La lingua inversa di Walter Benjamin tra mistica e silenzio</i>	487
GIUSEPPE GOISIS	
<i>Fenomenologia dell'esperienza mistica, da Bergson a Stein</i>	511
ISABELLA ADINOLFI	
<i>"Così come uno smeraldo è verde". Obbedienza e unio mystica in Simone Weil</i>	531
ROBERTO GARAVENTA	
<i>La mistica in Karl Jaspers. Un approccio critico</i>	559
GIAN LUIGI PALTRINIERI	
<i>Heidegger interprete di Meister Eckhart</i>	573
SILVIA PICCOLOTTO	
<i>Lo splendore della realtà. Poetica dell'attenzione in Mai devi domandarmi e altri scritti di Natalia Ginzburg</i>	597
LUIGI VERO TARCA	
<i>Il sapere mistico. Un'esperienza filosofica tra Wittgenstein e Panikkar</i>	611
FRANCESCA BISUTTI	
<i>"Necessaria è la visione": Flannery O'Connor e Don Delillo</i>	635