

Gaetano Lettieri  
*Deus patiens*  
L'essenza cristologica dello gnosticismo

Roma 1996  
©Gaetano Lettieri, via Bonaldo. Stringher 15, Roma  
Stampato pubblicato depositato da  
©Gaetano Lettieri, via Bonaldo Stringher 15, Roma  
Roma 15 luglio 1996

## INDICE

Introduzione  
*Alcune questioni di metodo*  
p. 2

capitolo primo  
*Deus patiens*  
p. 12

capitolo secondo  
*Sophia come Eva*  
p. 19

capitolo terzo  
*L'ipotesi orfico-platonica*  
p. 24

capitolo quarto  
*L'«Uomo celeste» ebraico*  
p. 33

capitolo quinto  
*La teofania sulle acque*  
p. 44

capitolo sesto  
*Il Nuovo Testamento e le metamorfosi di Sophia*  
p. 58

*Conclusione*  
p. 64

## **Introduzione**

### **Alcune questioni di metodo**

..ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (Ioh 1,29)

In ragione della sua evidente attitudine sincretistica, lo gnosticismo è stato spesso interpretato come un aggregato di dottrine eterogenee, un amalgama all'interno del quale risulterebbe dominante un dualismo di origine greca che parassitariamente si innesterebbe come eresia sul nascente cristianesimo, deformandone l'originario *kerygma* storico verso una deriva mitizzante o pseudofilosofica, comunque nella direzione di un'ellenizzazione radicale. In alternativa, lo gnosticismo è stato identificato come un fenomeno di quel magmatico sommovimento teologico che, avviato da preesistenti tradizioni orientali, iraniche in particolare, o giudaiche eterodosse (o samaritane), sarebbe all'origine della stessa teologia del Nuovo Testamento. Comunque, in se stessa, a prescindere dal suo adattamento cristiano, la *Weltanschauung* gnostica sarebbe indipendente dal cristianesimo. Al contrario, ritengo che lo stesso dualismo gnostico sia concepibile soltanto a partire dalla fede nel Cristo crocifisso, rappresentando uno stadio estremo e radicale, innovativo e tutt'altro che parassitario, della presa di coscienza dell'identità e irriducibilità della nuova rivelazione di salvezza proprio nei confronti di giudaismo e ellenismo, estremizzazione in qualche modo inevitabile, dunque, e dialetticamente decisiva - malgrado la sua ambiguità, pur nella sua rapida marginalizzazione - per l'autocoscienza del cristianesimo nascente.

Certo, di fronte agli studi dedicati alle origini dello gnosticismo, sorprende constatare l'oscillazione tra l'abnorme dilatazione storica, geografica, dottrinale di Jonas da una parte (lo gnosticismo come generico, onnicomprensivo dualismo anticosmico) e la sua costrizione e marginalizzazione all'interno di sfuggenti sette eterodosse giudaiche dall'altra; ciò dipende in buona parte dal senso da attribuire al termine "gnosticismo": il documento finale di Messina ci permette di distinguere una vaga *gnosi*, «conoscenza dei misteri divini riservata a una élite», dallo *gnosticismo* come determinato movimento storico testimoniato a partire dal II sec. con connotati dottrinali ben precisi, che riformulerei in:

1) assoluta trascendenza del Dio primo, spesso concepito come Inizio del tutto semplice e ineffabile del *pleroma*, della pienezza o totalità dell'essere divino, realtà in divenire gerarchicamente articolata attraverso la relazione tra una pluralità di ipostasi spesso androgine;

2) degradazione del Dio superiore, ovvero peccato e caduta al di fuori della pienezza divina di un elemento divino più o meno periferico, spesso femminile, comunque consustanziale al Dio supremo;

3) conseguente disporsi della realtà teologica (e quindi ontologica) a due o tre livelli subordinati e conseguente opposizione tra il *pleroma*, la pienezza divina trascendente, e il *kenoma*, il vuoto dell'essere extrapleromatico generato dal peccato divino e organizzato dall'Arconte o Demiurgo (il dio negativo, ignorante e superbo, il prodotto abortivo in cui il peccato divino si personalizza) in creazione materiale, talvolta diabolicamente connotata;

4) provvisoria mescolanza nel *kenoma* tra le due o tre sostanze, soltanto escatologicamente separate (più o meno drasticamente, per riordinamento verticale e/o distruzione dell'inferiore);

5) intervento metastorico, quindi cosmico e storico di un Salvatore-Rivelatore celeste, che, discendendo in maniera più o meno nascosta nel *kenoma*, recupera l'elemento divino decaduto (spesso concepito come suo partner femminile) donandogli la gnosi della sua origine che lo libera dalla prigionia del mondo antidivino e lo riconduce all'unità trascendente perduta, ricostituendo la totalità del pleroma. Bisogna inoltre precisare che, in riferimento alla caduta del divino, si dà all'interno dello gnosticismo, rispetto alla variante sopra descritta, che Jonas definisce "siro-egizia", un'altra variante, meno diffusa e definita da Jonas "iranica": il principio negativo appare come esterno e talvolta persino coeterno al principio divino, che aggredisce o contamina, causando l'alienazione e l'imprigionamento della sua periferia<sup>1</sup>.

Non più percorribile appare l'ipotesi di un proto-gnosticismo orientale, iranico in particolare, sostenuta dalla *religionsgeschichtliche Schule* (Bousset, Reitzenstein; e sulla loro scia Bultmann e più recentemente Widengren<sup>2</sup>), ipotesi viziata dal limite di astrazione inerente ad un comparativismo antistorico, che non solo reduplica il mito gnostico aggregando artificialmente frammenti disparati rintracciati in un nebuloso e onnicomprensivo Oriente, ma risolve con troppa disinvoltura il problema della mediazione tra fenomeni culturali e religiosi cronologicamente e geograficamente così distanti<sup>3</sup>. Mi concentrò pertanto sulle ipotesi dell'origine pagana e dell'origine giudaico/samaritana, per cercare quindi di argomentare a favore dell'origine cristiana dello gnosticismo.

Ma prima di analizzare rapidamente le varie ipotesi da un punto di vista contenutistico, mi pare opportuno soffermarmi brevemente su alcune questioni di metodo,

1) Malgrado il crescente scetticismo nei confronti della risolvibilità e della stessa legittimità della questione delle origini dello gnosticismo<sup>4</sup>, si deve almeno ribadire come

---

<sup>1</sup> Cfr. H. Jonas, *The Gnostic Religion. The message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1958, tr. it. Lo gnosticismo, Roma 1991(2), pp. 252-253; U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male e la salvezza*, Roma 1991, pp. 146-147; A. Orbe, *Hacia la primera teología de laprocesión del Verbo*, Roma 1958, I, pp. 203-285.

<sup>2</sup> Cfr. G. Widengren, *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions*, in U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1967, pp. 18-60.

<sup>3</sup> Decisiva rimane l'opera di C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, Göttingen 1964: Interessanti alcune critiche portate contro *die iranische Urmenschhypothese* da G. Quispel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, in «Eranos Jahrbuch» 12, 1954, pp. 195-234, quindi in *Gnostic Studies I*, pp. 173-195. Cfr. infine le osservazioni critiche di U. Bianchi sulle tesi di Widengren in *Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme*, in U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, pp. 716-746, in particolare pp. 716-721; analogamente, cfr. A. Bausani, *Lecture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di gnosi*, ibidem, pp. 251-264.

<sup>4</sup> Van den Broek conclude un suo importante contributo affermando scetticamente che «Gnosticism... cannot be explained exclusively from Judaism or Platonism, and certainly not from Christianity. Not any of the exclusive explanations of its origin is satisfactory» (R. van den Broek, *The Present State of Gnostic Studies*, in «Vigiliae Christianae» 37, 1983, pp. 41-71, in

in realtà non di questione oziosa o trascurabile si tratti: rispetto alla comoda perché onnicomprensiva tesi dello gnosticismo come fenomeno sincretistico o parassitario, la questione dell'origine conserva tutta la sua importanza in quanto tenta comunque di comprendere e definire (pur se inevitabilmente per approssimazioni) l'essenza dello gnosticismo, l'irriducibile peculiarità della sua struttura mito-*logica* e del suo principio chiave, ovvero quell'autocoscienza che storicamente fondava (e fonda oggi per lo storico) l'identità religiosa e dottrinale dello gnosticismo, quella *Weltanschauung* comune a diversi testi o sistemi teologici e al tempo stesso irriducibile alle fondamentali teologie o teosofie dell'epoca.

Non mi pare pertanto del tutto convincente la pur interessante proposta di Filoramo di sostituire alla ricerca dell'essenza dottrinale dello gnosticismo un suo studio descrittivo, tutt'al più culminante nell'identificazione di una duplice attitudine: 1) mitologizzante, 2) psicologica o riflessiva, sì da subordinare il confronto tra il fenomeno gnostico e le grandi correnti filosofiche e religiose coeve (platonismo, giudaismo, cristianesimo) - per quanto magmatiche, non ancora strutturate in ben definite *ortodossie* tra I e II secolo - all'identificazione di una «mitologia della riflessione» come prospettiva peculiare dello gnosticismo, irriducibile ai suoi pur numerosi prestiti esterni<sup>5</sup>. Mi pare infatti che la proposta di Filoramo possa essere sviluppata in due direzioni assai diverse: a) un'accezione troppo generica del principio individuante («la mitologia della riflessione»), che rende quindi inevitabile l'esito di una riduzione dello gnosticismo a fenomeno sincretistico; b) una più convincente e feconda identificazione della peculiarità dello gnosticismo con la paradossale affermazione - a mio parere di origine cristiana - dell'identità *radicale e sistematica* tra umano e divino, capace di catalizzare l'attitudine mitologica per il paradosso. Ma è opportuno in proposito considerare rispettivamente che:

a) In realtà, nessuna religione (tantomeno il cristianesimo paolino e quindi cattolico: basti considerare il mito della caduta adamitica) può prescindere da un contenuto mitico più o meno sviluppato, persino il pensiero metafisico è - mi si consenta il paradosso - mitologia *sub specie rationali*, qualsiasi religione o metafisica è quindi ricerca di un'identità non immediatamente evidente o fruibile, tentativo di autocoscienza, di redenzione attraverso il racconto archetipale, l'anamnesi del divino principio originario (l'Altro o il Sé assoluto che solo fonda e "identifica" il sé contingente) da cui la realtà

---

particolare p. 71). Cfr. in tal senso le considerazioni di G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1987, pp. 222-228. La negazione più convinta della legittimità di una ricerca intorno all'essenza dello gnosticismo è comunque quella recentemente sostenuta da A. Magris, *Trasformazioni del modello biblico di Dio nello gnosticismo*, in «Annali di storia dell'esegesi» 12\2, pp. 233-251, in particolare pp. 233-236.

<sup>5</sup> «Il mito gnostico costituisce il frutto di una trasformazione culturale. Da buon bricoleur, il mitologo gnostico non si dà certo pena di inventare nuovi contenuti, ma riprende più antichi materiali trafugati, con la disinvoltura propria dei processi sincretistici, dalle più diverse tradizioni religiose. Ma nel corpo, talora esangue, di questi temi motivi immagini, egli è ora in grado di immettere una linfa vitale che scaturisce dal suo nuovo "fuoco mentale" permeato dal rifiuto radicale del mondo e del corpo e animato da un'angosiosa, lancinante ricerca della propria vera natura e identità. Per chi cerchi di coglierne l'aspetto caratterizzante, quella gnostica si presenta come la specie di un genere mitologico particolare: la mitologia della riflessione» (G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Bari 1990, p. 180); cfr. Id., *L'attesa della fine*, pp. 74-85; G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984, pp. 1-4.

dipende; né mere valutazioni quantitative (l'essere più o meno preponderante l'attitudine mitologizzante, l'essere più o meno pronunciata l'ansia soggettivistica nella ricerca religiosa) possono decidere da sole dell'identità di un fenomeno religioso.

b) Ovviamente il mito ha per lo storico valore solo se riconosciuto e studiato razionalmente, ovvero se traducibile in *logos*, che non vuoi dire misconoscerne l'irriducibile eterogeneità (genetica e espressiva) al pensiero discorsivo, ma confidare nel valore linguistico, comunicativo del mito: il mito ha un senso, una finalità razionalmente comprensibile (ad esempio lo stesso gnostico attingimento dell'autocoscienza divinizzatrice). Nelle pagine che seguono, quindi, il mito gnostico non verrà considerato come un casuale aggregato di materiali preesistenti, o come un mero involucro fantastico rispetto ad un'essenza razionale o dottrinale da svelare, ma come "logica intuitiva" che, violando il principio onto-logico di identità e di non contraddizione<sup>6</sup>, ha la peculiarità di antropomorfizzare *radicalmente* (sino alla stessa *kenosi* del peccato e della morte) il principio assoluto e di divinizzare l'uomo e le sue passioni, sino a far coincidere con la teogonia drammatica rivelata la stessa anamnesi della natura divina dell'uomo; il che non vuol dire neutralizzare il mito gnostico nell'astorico, invariabile meccanismo di un processo para-logico, ma rimandare al fondamento storico, al principio storico catalizzatore e ordinatore dell'universo mitologico gnostico, a quello che potremmo definire il virus o la chiave che introduce il caos delle passioni umane in Dio, ovvero i miti orfici e misterici nella impassibile trascendenza dell'Uno platonico o le angeleologie apocalittiche e lo stesso mito della caduta di Adamo e Eva (generalmente reinterpretata come caduta di Sophia) nel sempre più remoto Jahve giudaico ellenistico: la fede nell'Uomo-Dio crocifisso Gesù Cristo, che subendo nei sistemi gnostici uno slittamento mito-logico dal singolare (l'identità personale dell'Uomo-Dio e la storica irripetibilità dell'evento dell'incarnazione) all'universale (la sua essenzializzazione e indeterminata moltiplicazione nella natura degli *spirituali*), produce quindi l'abbattimento delle barriere tra Figlio e Padre, tra umano e divino quindi tra l'io e il Sé (simbolicamente il femminile e il maschile), peccato e redenzione, morte e salvezza eterna, tutto questo comunque paradossalmente all'interno di una teologia filosoficamente nutrita, logicamente raffinatissima.

Insomma, non basta descrivere la natura mitopoietica dello gnosticismo, né identificare le molteplici tradizioni mitologiche (ebraiche, greche ed egizie) che vi convergono, ma bisogna cercare di spiegare storicamente come e perché questa sovrabbondante componente mitologica si presenti all'interno di un pensiero teo-*logico*

---

<sup>6</sup> Scrive Tardieu, applicando allo gnosticismo le categorie di J.-P. Vernant (di cui cfr. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1969(2), tr. it. *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1970, pp. 5-6, 257-258; 271-273): «L'impression d'incohérence, que donne un texte gnostique, vient de ce qu'on cherche à comprendre une pensée qui est mythique à travers les schémas de la rationalité. Le mode propre de la pensée dans le mythe s'organise autour du principe d'ambiguïté, toute construction reposant sur l'équilibre et la tension de notions polaires et ambivalentes, associées par contrastes et couples d'opposés, qui se renversent successivement. Par opposition à ce type de pensée, la pensée rationnelle s'articule autour du principe de non-contradiction, tendant à distinguer ce qui est uni dans le mythe... D'autre part... la pensée mythique à l'œuvre dans la gnose est une pensée qui a rationalisé et systématisé le mythe, jusqu'à le faire entrer dans une dogmatique ou une mécanique du pur signifié» (M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques. A dam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5)*, Paris 1974, pp. 47-48).

estremamente evoluto: il tentativo di risposta qui abbozzato è che logica e mitologia, ovvero differenza metafisica e radicale identità tra umano e divino, si incrociano nello gnosticismo a partire dall'intuizione paradossale del Dio che diviene uomo rivelandosi nella *kenosi*, che quindi toglie e assume il peccato, che redime morendo per l'uomo peccatore.

2) Dunque contro l'interpretazione sincretistica dello gnosticismo<sup>7</sup>, mi pare importante ribadire come solo a partire da un'intuizione fondante, da un già definito principio ordinatore può svilupparsi, come da un seme vitale, un organismo dottrinale, che, pur vivendo ovviamente di molteplici contributi, non si risolve in un'astratta addizione, in un casuale amalgama di elementi eterogenei (categorie filosofiche, dottrine orfiche e oscuri miti orientali e giudaici, testimonianze evangeliche e speculazioni astrologiche), reciprocamente indifferenti, se non refrattari. Se astrattamente tutto ciò dovrebbe risultare ovvio, concretamente le ipotesi finora formulate su questo possibile principio ordinatore sono state troppo generiche: se infatti si accetta l'onnicomprensivo dualismo anticosmico di Jonas, o il dualismo orfico-platonico di Bianchi, solo problematicamente si può affermare l'irriducibilità sostanziale dello gnosticismo nei confronti del pensiero di un Empedocle, di un Plotino, persino di un Heidegger<sup>8</sup>, se non aggiungendo, aggregando estrinsecamente elementi cristiani, implicitamente considerati come inessenziali rispetto al cuore della *Weltanschauung* gnostica.

3) Bisogna inoltre evitare di ricadere nel vizio metodologico, ormai diffusissimo e sistematicamente stigmatizzato da Simonetti<sup>9</sup>, di postulare una pretesa gnosi precristiana

---

<sup>7</sup> Interpretazione sostenuta ad esempio da F.M.M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, pp. 575-614, in particolare pp. 609-614; H. Jonas, *Lo gnosticismo*, pp. 53-54; M. Simonetti, *Gnosticismo e cristianesimo*, in «*Vetera Christianorum*» 28, 1991, pp. 337-374, ora in *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina 1994, pp. 101-140: cfr. in particolare pp. 136-140.

<sup>8</sup> Cfr. H. Jonas, *op. cit.*, pp. 83; 335-355; U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, pp. 269-271. In particolare sulla valutazione di Filone, Origene e Plotino come pensatori partecipi (pur se dialetticamente) della *Weltanschauung* gnostica, cfr. H. Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist*, Göttingen 1954, II, pp. 171-223; Id., *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago 1974, tr. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna 1991, ove cfr. in particolare l'articolo del 1971 riportatovi: *L'anima nello gnosticismo e in Plotino*, pp. 451-463; in proposito cfr. infine le precisazioni di Jonas nell'intervista (del 1975) concessa a e riportata in I. P. Couliano, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma 1985, pp. 141-143; per una più prudente riconsiderazione della tesi di Jonas e un parallelo tra Valentino, Origene e Plotino, cfr. G. Quispel, *From mythos to Logos*, in «*Eranos Jahrbuch*» 39, 1973, quindi in *Gnostic Studies*, Istanbul 1974, I, pp. 158-169. Sul rapporto tra lo gnosticismo e la filosofia di Heidegger, cfr. H. Jonas., *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1963, tr. it. *Tra il nulla e l'eternità*, Ferrara 1992: cfr. in particolare il cap. *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, pp. 19-47.

<sup>9</sup> Cfr. M. Simonetti, *Gnosticismo e cristianesimo*, pp. 114-116; 124-125; 129-130. Ancora valide in proposito le osservazioni metodologiche di E.M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, London 1973, pp. 170-186; cfr. inoltre M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1977(2), tr. it. *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984; cfr. in particolare le sue importanti osservazioni metodologiche contro Bousset, Bultmann, Heitmüller (pp. 39-41) e contro Adam, Schmithals, Bartsch (pp. 57-60): contro l'astorica postulazione di un mito gnostico precristiano

o non cristiana (ovvero sorta del tutto indipendentemente dal cristianesimo) della quale non riusciamo ad avere che testimonianze gnostiche assai dubbie (i pochi testi di Nag Hammadi che sarebbero privi di influenze cristiane sono tardi, confusi residui di dottrine sethiane solo in questi prive di elementi cristiani, rimpiazzati da prestiti neoplatonici estrinsecamente assimilati)<sup>10</sup> o testimonianze esterne tarde (il *Poimandres* e qualche altro passo ermetico, Zosimo, il *corpus mandeo*<sup>11</sup>), esse stesse condizionate proprio da quel cristianesimo che dovrebbero precedere o da cui dovrebbero prescindere. Circolo vizioso, questo, spesso applicato allo stesso rapporto tra testi gnostici e NT, invertendo il rapporto causa/effetto, considerando quelli che rimangono spunti o intuizioni gravide di conseguenze come effetti (positivi o reattivi) di dottrine gnostiche precristiane postulate senza la minima prova storica (clamoroso mi pare il caso della relazione tra il Prologo giovanneo, la *Protennoia* triforme di Nag Hammadi, e la fantomatica loro fonte comune precristiana<sup>12</sup>). Occorre invece attenersi al dato storico accertato: all' anteriorità (fino a prova contraria) dei testi del NT rispetto a quelli gnostici, alle antiche testimonianze

---

condizionante lo stesso NT, Hengel ribadisce che «proprio il primo cristianesimo ha avuto un effetto determinante nella formazione dei sistemi gnostici, o per dirla con A.D. Nock, “fu l'emergere di Cristo, e della credenza che egli fosse un essere soprannaturale comparso sulla terra, a far precipitare elementi precedentemente sospesi in soluzione”» (p. 59). In tal senso cfr. anche la lunga e importante nota dello stesso M. Hengel, *L'ellenizzazione della Giudea nel I secolo d. C.*, Brescia 1993 (ed. tedesca 1991), pp. 131-132, nota 2. Cfr. A.D. Nock, *Gnosticism*, in «The Harvard Theological Review» 57, 1964, pp. 257-279, quindi in *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, II, pp. 940-959, in particolare pp. 954-958 (l'affermazione sopra citata da Hengel è a p. 958).

<sup>10</sup> Indicativo il vero e proprio paralogismo di R. van den Broek, *The Present State*, p. 67, che, si badi bene, è l'unica argomentazione portata in questo contributo, comunque fondamentale, contro l'ipotesi dell'origine cristiana dello gnosticismo: «There are no gnostic works which in their present form are demonstrably pre-Christian. But the Nag-Hammadi Library contains several gnostic tractates which are certainly non Christian. These writings show that Gnosticism did not arise as a Christian heresy»; pur volendo accettare l'apodittica (e problematica) asserzione dell'esistenza di testi non cristiani a Nag Hammadi, comunque i pochi trattati di Nag Hammadi apparentemente del tutto privi di elementi cristiani (ad esempio *Eugnosto*, *Norea*, *Zostriano*, *Allogene*) non possono essere portati a prova inconfutabile dell'origine non cristiana dello gnosticismo («Gnosticism did not arise as a Christian heresy»!), essendo almeno altrettanto plausibile l'ipotesi che essi siano testi decristianizzati (cfr. in proposito R.McL. Wilson, *The “Trimorphic Protennoia”*, in M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism, Papers Read at the VIII International Conference on Patristic Studies*, Leiden 1981, pp. 50-54), risultando comunque evidente il loro essere non solo testi anteriori al cristianesimo, ma anche testi piuttosto tardi, rivelando chiare influenze neoplatoniche. La stessa argomentazione di van den Broek si ritrova in H.-M. Schenke, *Was ist Gnosis? Neue Aspekte der alten Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Gnosis*, in J.B. Bauer e A.D. Galter (edd.), *Gnosis*, Graz 1994, pp. 179-207.

<sup>11</sup> Sul mito storiografico del mandeismo come remota testimonianza di una gnosi non cristiana, cfr. il demitizzante E. Lupieri, *I mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia 1993, in particolare pp. 150-154.

<sup>12</sup> Indicativo in proposito l'articolo di J.M. Robinson, *Sethians and Johannine Thought. The “Trimorphic Protennoia” and the Prologue of the Gospel of John*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden 1981, II, pp. 643-662; G. Iacopino, *Il Vangelo di Giovanni nei testi gnostici copti*, Roma 1995, pp. 161-173 e in particolare lo *status quaestionis* alla nota 99, pp. 161-162.

pagane e cristiane che sono unanimi nel considerare l'origine cristiana dello gnosticismo, resistendo all'abuso dell'ipotesi della "cristianizzazione" dei testi gnostici e alla loro odierna conseguente, arbitraria manipolazione, che, attraverso la parossistica dilatazione delle incrostazioni cristiane da espungere, finisce per disintegrare il testo ricostruendolo a proprio comodo.

4) Di fronte a questo inverificabile relativismo filologico, che subordina il testo al presupposto ideologico, mi pare si ponga un imperativo di metodo: si può dire qualcosa di significativo nei riguardi dell'ipotesi dell'origine cristiana dello gnosticismo non basandosi sulla valorizzazione di singoli dettagli o termini cristiani in testi considerati non cristiani da alcuni studiosi, ma soltanto individuando in essi strutture portanti, nodi concettuali decisivi (ad esempio la caduta divina, la relazione tra la prima teofania extrapleromatica e la creazione demiurgica dell'uomo) che si dimostrano inspiegabili, inconcepibili senza la dipendenza dalla fede in Cristo e dal NT.

Prima di entrare in *medias res*, occorre quindi almeno accennare agli studi più recenti e importanti sull'origine cristiana dello gnosticismo, indispensabili punti di riferimento, in positivo come in negativo<sup>13</sup>.

a) L'importante testo della Pétrement ha avuto il grande merito di mettere in questione, contro corrente, il dogma di una gnosi pre- o non cristiana e di evidenziare l'indissolubile relazione tra il NT e alcuni nodi concettuali gnostici (cfr. ad esempio il cap. sulla grazia e la predestinazione, pp. 259-297), con risultati comunque alterni, commettendo l'errore strategico di ostinarsi a voler forzare ogni singolo elemento dello gnosticismo all'interno del cristianesimo, misconoscendone di fatto l'attitudine sincretistica (eccessiva appare in particolare la minimizzazione della componente giudaica). Il limite essenziale del suo contributo sta comunque nell'identificare l'intuizione chiave dello gnosticismo con un sentimento esasperato della trascendenza ovvero con un dualismo anticosmico - in questo ancora dipendendo da Jonas (cfr. pp. 45; 58-60; 245-247; cfr. infra nota 12) - specificato in senso gnostico soltanto in quanto facente capo ad un dualismo teologico tra vero Dio e dio inferiore (cfr. pp. 22-23), considerato cristiano perché originato dall'esperienza della croce di Cristo, ma poi nuovamente tradotto in un'opposizione irriducibile tra mondo terreno e mondo celeste che si distingue solo a fatica dal dualismo metafisico platonico. La Pétrement risulta pertanto molto persuasiva nel radicare nel conflitto tra AT e NT, tra economia della Legge e rivelazione della grazia la genesi dell'idea della condanna gnostica di Jahve (cfr. p. 52), ma non mette a fuoco il problema per me decisivo della passione intradivina, della caduta del Figlio o di Sophia (cfr. il deludente capitolo dedicato alla Madre, pp. 113-140); insomma per la Pétrement «la croce separa Dio dal mondo» (p. 60) (e quindi dal Demiurgo), e non Dio da Dio, ovvero rimane un segno estrinseco, che si limita a rivelare ancora soltanto un dualismo cosmologico o ontologico, e non la sua causa, il più profondo segreto del dualismo intrateologico, dello scindersi di Dio in ipostasi decaduta e

---

<sup>13</sup> S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984; B. Aland, *Gnosis und Christentum*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II, pp. 319-342; M. Simonetti, *Gnosticismo e cristianesimo*; non potranno essere ovviamente trascurate le labirintiche ma illuminanti, indispensabili analisi di Orbe, che, pur in assenza di un'esplicita e organica teoria sulle origini, proprio l'essenza cristiana dello gnosticismo presuppongono; mi limito a rimandare a A. Orbe, *Estudios valentinianos*, Roma 1955-1966; Id., *Cristologia Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, I-II, Madrid 1976.

in ipostasi redentrice.

b) Il contributo della Aland, pur limitato all'analisi del valentiniano *Vangelo di verità*, mi pare riesca a cogliere con grande lucidità l'intuizione-chiave della teologia gnostica, avendo identificato nella fede nella croce e nella resurrezione di Cristo l'origine del mito gnostico della caduta divina e del trionfo di Dio sul nulla (dell'alienazione, della morte, del peccato), possibilità sempre aperta nella relazione tra il Padre e gli eoni da lui derivati: «Gott will dem Nichtigen verfallen, damit Gott das Nichtige überwindet. Der Satz impliziert eine Trennung von fallendem und rettendem Gott. Das ist ein häretischer Satz, aber er ist nicht ohne das Christentum denkbar» (p. 339). Malgrado lo gnosticismo sia qui tradotto in un troppo "hegeliano" processo speculativo, all'interno del quale la stessa tragica scissione divina è provvidenzialmente e doceticamente risolta, malgrado la troppo disinvolta utilizzazione dell'opposizione ortodossia/eresia e l'estrema limitatezza del tema trattato, il saggio della Aland contiene alcune delle pagine più profonde dedicate al nostro problema.

c) È già stata evidenziata la decisiva importanza del contributo di Simonetti da un punto di vista storico e metodologico. Ma se Simonetti ha convincentemente dimostrato come *de facto* il fenomeno gnostico sia attestato soltanto in ambito cristiano, qui si cercherà di affrontare il problema *de iure*, da un punto di vista essenzialmente dottrinale, chiedendosi perché solo in ambito cristiano esso sia, almeno in origine, concepibile.

d) È di recentissima pubblicazione un libro radicalmente innovativo e destinato, ci si augura, a duratura fortuna nel campo degli studi sullo gnosticismo: si tratta del lavoro di A. H. B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy*<sup>14</sup>; dedicato essenzialmente allo studio dell'*Apocrifo di Giovanni* e della sua complessa tradizione, filologicamente accuratissimo, esso rappresenta una vera e propria demolizione della tesi di una tradizione gnostico-sethiana indipendente dal cristianesimo: «The form or forms of Gnosticism found in the so-called "Sethian" texts cannot be understood apart from Christianity, and that the attempts to derive the phenomenon from Jewish sectanism break down both because of the lack of evidence of the existence of the Jewish sects and heterodox opinions that require to be posited, and because of the lack of any coherent rationale for the revolutionary position adopted by these Gnostics» (p. XVIII). Pur respingendo giustamente la pretesa della Pétrement di dedurre dal cristianesimo ogni singolo aspetto della dottrina gnostica, Logan identifica comunque «at the heart of the Gnostic phenomenon some form of myth or myths, some unified way of seeing the world, arising from genuine experience, often visionary, on the part of a religious genius or geniuses» (XIX): ora Logan identifica nella notizia barbelognostica di Ireneo 1,29 la documentazione più prossima all'intuizione originaria dei sistemi gnostici, unitariamente riconducibili, nella loro stessa varietà, ad un genio creatore cristiano (operante ad Antiochia tra il 120 e il 130), da cui quindi dipenderebbero sia la tradizione sethiana che quella valentiniana.

Ma dietro quest'ipotesi del mito creatore non si nasconde la difficoltà a ricostituire la logica interna del mito gnostico? Affermando la creazione dal nulla di una dottrina ad opera di un singolo teologo o visionario, non si aggira in realtà la questione delle origini, dei contesti e dei debiti culturali? Non ci si limita a ridurre questo carattere cristiano ad una collezione di elementi? Non a caso la definizione del mito originario

---

<sup>14</sup> A.H. B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Edinburgh 1996.

identificato da Logan è assai debole: «The Gnostics were Platonists from the first... the heart of the gnostic myth would seem to be the archetypal experience of Christ and of Sophia. The reception, in ones alienated state of exile or oblivion, of the saving revelation or gnosis through a vision or experience of the Saviour and his attendant angels» (p. 34). Il grande limite di Logan è quindi quello di dover in qualche modo sdoppiare il mito gnostico (cfr. pp. 173-183), rischiando di riproporre una visione sincretistica dello gnosticismo, giustapponendo senza connettere sufficientemente alienazione divina (identificata con un personaggio femminile instabile, di origine giudaica, rappresentante la stessa comunità degli gnostici) e redenzione divina (personaggio maschile, Gesù Cristo). Ma da dove e perché, si è tentati di chiedere a Logan, irrompe attraverso il *deus ex machina* del genio creatore l'intuizione del peccato di Sophia (cfr. l'evasivo capitolo dedicato alla caduta di Sophia, pp. 127-138)? Chi è Sophia e perché è accomunata a Cristo? Non dice forse Sophia il vero segreto di Cristo stesso, piuttosto che limitarsi a rappresentare lo stato d'animo della comunità gnostica? Pur attribuendo un rilevantissimo valore scientifico all'opera di Logan, filologicamente ineccepibile, capace di ricostruire una tradizione gnostico-cristiana assai complessa, che va dall'*Apocrifo di Giovanni* sino a *Zostriano*, bisognerà cercare di procedere oltre il suo tentativo, chiedendosi: qual è la relazione tra il peccato e Dio, tra Cristo e Sophia, ovvero tra Cristo e la sua passione? Quale l'intima connessione tra il mito di caduta e quello di redenzione? Non è proprio il mito del Redentore Redento, identificato da Bousset e Reitzenstein come intuizione fondante dei sistemi gnostici, la chiave di accesso al segreto di Cristo e di Sophia?

## 1- *Deus patiens*

È ora opportuno tentare una definizione del principio genetico, della fondamentale intuizione ordinatrice dell'universo concettuale gnostico: *un dualismo intrateologico, prima che antropologico o cosmologico*<sup>15</sup>, che radica nel Dio unico, trascendente, santo, onnipotente del giudaismo la passione e l'impotenza dell'uomo, ovvero la caduta e il peccato, la morte e l'alienazione nel *kenoma* dell'errore e del male, dell'idolatria persino<sup>16</sup>.

Quest'intuizione gnostica nasce e dipende, a mio parere, dal fatto storico della fede in Gesù di Nazareth confessato come decisiva epifania divina, compimento e al tempo stesso rivoluzionario superamento della religione ebraica; l'intuizione gnostica presuppone quindi una cristologia alta, condividendo con la cristologia paolina e giovannea la paradossale dottrina del farsi-uomo, dell'incarnazione fino alla morte in croce (del Figlio) di Dio: la Sophia crocifissa di *ICor*, l'Agnello immolato sul trono di Dio dell'*Ap*, il Logos, l'ἔγώ εἶμι (il nome di Dio di *Ex* 3,14) crocifisso di *Giovanni*. La peculiarità o meglio la sconvolgente *novitas* della riflessione gnostica su questo dato di fede sta nel trascendimento della storicità dell'evento cristologico, tendenzialmente risolto in immagine contingente del modello eterno, in *typos*, ombra, fenomeno dell'essenza pleromatica (sì che la teopaschia gnostica spesso coesiste con un docetismo cristologico), comunque con l'esito paradossale di inserire la stessa processualità storica nell'assoluto, generando una vera e propria teogonia, una storia eterna di Dio; ove non attribuirei la causa di questa essenzializzazione del kerygma né esclusivamente

---

<sup>15</sup> Le analisi di Jonas, pur lucidamente consapevoli dell'essenza teologica del dualismo gnostico, tendono a risolverla completamente - e antistoricamente - a livello antropologico, considerando «le affermazioni della sofferenza (del Dio decaduto) fatte in prima persona come proiezioni dell'esperienza di coloro che lo fanno parlare in tal modo, anche se tali asserzioni si riferiscono ad eventi precosmici. Di conseguenza nel commento seguente non faremo distinzione e ci atterremo all'esistenza dell'uomo nel mondo, qualunque sia la fase o il personaggio del dramma mitico a cui si riferisce l'affermazione» (*Lo gnosticismo*, p. 84); questa traduzione o meglio riduzione esistenziale e antropologica del dramma teologico o mitologico (cfr. in tal senso H. Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist*, II, pp. 1-23), finisce però per appiattare il dualismo intrateologico gnostico su un orfico platonizzante dualismo ontologico o cosmologico: «La caratteristica basilare del pensiero gnostico è il radicale dualismo che governa il rapporto di Dio col mondo e conseguentemente quello dell'uomo col mondo. La divinità è assolutamente transmondana, la sua natura del tutto estranea a quella dell'universo... in rapporto al quale il divino è in completa antitesi: al regno divino della luce, in sé perfetto e remoto, si contrappone il cosmo come regno della luce» (H. Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 63; cfr. pp. 267-270). Insomma, ridotta la teogonia gnostica a mera proiezione antropologica, per Jonas (ma cfr. anche G. Filoramo, *L'attesa della fine*, pp. 63-74 e 87-91, e quanto si diceva *supra* sul libro della Pétrement) la negazione finisce per essere un qualcosa di esterno a Dio (il mondo materiale come prigione dell'uomo) e non qualcosa di intimo a Dio (l'alienazione e il peccato di Dio).

<sup>16</sup> Malgrado la sua identificazione di una gnosi giudaica pre- o non cristiana mi pare poco convincente, Quispel sintetizza assai bene l'intuizione fondante comune alle varie dottrine gnostiche: «The real issue of Gnostic theology... is to my mind the concept of the suffering God, the fallen God... God in redeeming man, redeems himself» (G. Quispel, *Gnosticism and the New Testament*, in J.P. Hyatt (ed.), *The Bible in the Modern Scholarship*, Nashville 1965, pp. 252-271, quindi in *Gnostic Studies* I, p. 196-212, in particolare p. 203).

all'influenza del platonismo, né esclusivamente ad una mentalità apocalittica<sup>17</sup>, essendo quest'astrarre e essenzializzare peculiare di un'universale *forma mentis* metafisica e persino mitologizzante. Se dunque l'uomo Gesù Cristo è la compiuta rivelazione di Dio, il Figlio «immagine del Dio invisibile» (*Col* 1,15), il *typos* in cui il Padre si mostra (cfr. *Ioh.* 14,7-11 e Clemente Alessandrino, *Excerpta ex Theodoto=ExcTh* 33,3), allora Dio in se stesso è Uomo, o meglio è, nel suo eterno dispiegarsi pleromatico, quest'uomo Gesù: incarnazione, croce e resurrezione del Cristo storico rivelano pertanto non solo e non tanto l'economia temporalmente definita di Dio nel mondo, ma – e questa è la gnosi che salva – l'eterna passione di Dio, il suo generarsi e riconoscersi nell'alterità del Figlio (e del Pleroma di cui è *immagine* (*ExcTh* 32,3) e attraverso il quale diviene), il peccato e la caduta dello stesso Figlio di Dio o di una sua ipostasi sostitutiva di cui lo gnostico è un frammento, infine l'autoredenzione che eternamente Dio compie in se stesso: «Per loro (i basilidiani) il vangelo è la gnosi delle realtà sopramondane» (Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie=Ipp.* VII,27,7); «(i Valentiniani) affermano che tutte queste realtà di quaggiù (la passione e la resurrezione del Cristo storico) sono *typoi* di quelle realtà superiori (della passione di Sophia e della sua redenzione)» (Ireneo, *Contro le eresie=Ir.* 1,7,2); «Il Signore è venuto a patire negli ultimi tempi del mondo per mostrare la passione che aveva preso l'ultimo degli Eoni, e con questa fine ha fatto vedere la fine dell'attività intorno agli Eoni»<sup>18</sup>. In tal senso, l'incarnazione di Dio e la sua passione temporale rivelano la caduta pleromatica, l'eterna passioe di Sophia come «carne» (cfr. *ExcTh* 67,1), caduta che, secondo la logica gnostica dell'esemplarismo inverso<sup>19</sup>, diviene invece causa della chenosi divina e della teofania storica del Salvatore: l'incarnazione e la croce storica di Cristo, credute come togliamento dei peccati del mondo, generano nell'immaginario gnostico il peccato di Sophia e la redenzione, tramite la Croce (Limite) pleromatica, della sua passione, «espulsa e crocifissa e messa fuori del Pleroma» (*Ir.* 1,2,4), cui è attribuito il grido: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (in *Ir.* 1,8,2; cfr. *EvPh* 68,26-37). Così l'Anima o la Vita di Cristo stesso è l'Eone che decade e viene fatto prigioniero, e il suo abbandono redentivo alla morte (cfr. *Ioh.* 10,17) coincide con la sua stessa caduta che avvia la cosmogonia: «Egli non depose la sua vita solamente quando si manifestò volontariamente, ma depose la sua vita volontariamente sin da quando il mondo cominciò ad esistere. Poi venne innanzi tutto per riprenderla, perché essa era stata presa come ostaggio. Era caduta nelle mani dei predoni, i quali l'avevano

<sup>17</sup> Cfr. quanto scrive sulla teologia apocalittica del libro celeste J. Danielou, *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Paris 1958, tr. it. *La teologia del giudeocristianesimo*, Bologna 1974, pp. 195-211.

<sup>18</sup> *Ir.* 1,8,2; cfr. l'intero 1,8,2-4. Eccezion fatta per i testi copti di Nag Hammadi, da me utilizzati nella traduzione inglese a cura di J.M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, Leiden 1988(3), per tutti gli altri testi gnostici citati mi sono soprattutto servito dell'edizione e della traduzione, oltre che del prezioso commento, di M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993. Per i testi di Nag Hammadi maggiormente citati, utilizzerò le seguenti abbreviazioni: *Vangelo di verità=EvVer*; *Trattato Tripartito=TrTrip*; *Apocrifo di Giovanni*, nella redazione lunga del II codice=*AJ*; *Vangelo di Tommaso=EvThom*; *Vangelo di Filippo=EvPh*; *Ipostasi degli Arconti=HA*; *Sull'origine del mondo=OrM*; *Esegesi dell'anima=ExAn*; *Vangelo degli Egiziani=EvAeg*; *Eugnosto=Eugn*; *Sophia di Gesù Cristo=SJCh*; *Il Tuono=Bront*; *Parafrasi di Seem=ParSeem*; *Secondo discorso del grande Seth=2LogSeth*.

<sup>19</sup> Sulla legge dell'esemplarismo inverso, cfr. F.M.M. Sagnard, *op. cit.*, pp. 239-265, in particolare pp. 244-249.

fatta prigioniera, ma Egli la salvò» (*EvPh* 53,6-14). La coincidenza degli opposti, della natura divina e della natura umana in Cristo, diviene nel medio della passione coincidenza tra redenzione e peccato, tra Eone salvatore e Eone salvato. La stessa cristologia di Mario Vittorino, per alcuni aspetti profondamente influenzata dalla tradizione valentiniana, tende a identificare il *motus* della caduta dell'Anima - *petulans potentia vivificandi* che pecca quindi per *licentia* (*Adversus Arium* 1,61) - con quello redentivo dell'incarnazione di Cristo, che, riconvertendo(si) al Padre, da femmina (si) riconverte in maschio, in Spirito<sup>20</sup>. Lo scandalo di un Dio che muore per una creatura contingente viene al tempo stesso tolto e potenziato: Dio può patire solo per se stesso, il simile può redimere solo il simile, ma al tempo stesso la passione divina in Cristo è così abissalmente pensata da non poter essere un atto meramente storico e quindi contingente, ma da dover coincidere con la stessa gnosi di Dio, la rivelazione della sua eterna essenza.

Ma in che senso Dio patisce e il divino decade, quale Dio si aliena da Dio? Tutti i sistemi gnostici non insistono nel differenziare le passioni dell'ipostasi decaduta dalla beata impassibilità del principio? L'apparentemente irrazionale e certo tediosa moltiplicazione degli eoni intermedi non assolve comunque proprio la decisiva funzione di schermo tra il principio e il trauma del peccato e della caduta? Ma fino a che punto ha senso parlare di centro e di periferia nel pleroma gnostico? Certo, il Padre rimane assolutamente trascendente, abissale rispetto alla Madre o al Figlio che ne derivano esprimendolo e definendolo, eppure il divino gnostico appare comunque come un tutto ove le ipostasi derivate sono soltanto la manifestazione della gloria e della inesauribile potenza del primo Dio<sup>21</sup>, l'articolarsi successivo e "temporale"<sup>22</sup> della sua infinita ed eterna volontà; ma come può allora la volontà anche dell'ultimo degli eoni sfuggire alla provvidenza del Padre, introdurre la contingenza nell'eterno? Il peccato, la caduta e il loro superamento rientrano in realtà nella stessa economia intrapleromatica<sup>23</sup>, in quel farsi divino di Dio che nello gnosticismo sostituisce la creazione e la redenzione del mondo dell'unico Dio dei cattolici.

Comunque, proprio perché momento del divenire di Dio stesso, l'ipostasi decaduta rimane un principio divino *homoousios* rispetto al Padre<sup>24</sup> e autonomamente

---

<sup>20</sup> Valentino è esplicitamente citato da Mario Vittorino in *Adversus Arium* I,16. Su alcune suggestioni gnostiche della cristologia di Mario Vittorino e sul suo rapporto con la teologia neoplatonica, cfr. G. Lettieri, *Plotino, Mario Vittorino e l'esegesi neoplatonica del "Sofista"*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 10\2, 1993, pp. 451-493.

<sup>21</sup> Cfr. *TrTrip*, 73,8-74,18 e Tertulliano, *Adversus Valentinianos* 4.

<sup>22</sup> Intendo ovviamente un tempo intrapleromatico, un tempo eterno, dotato di durata, che arriva persino a prolungarsi nello stesso tempo storico o kenomatico: cfr. G. Filoramo, *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Brescia 1993, pp. 2945 (cfr. in particolare p. 39) e la sua convincente polemica contro la tesi dell'inconsistenza del tempo gnostico sostenuta da H. Puech, *La Gnose et le Temps*, in «Eranos Jahrbuch» 19, 1952, pp. 57-113, e quindi in *En quête de la Gnose*, Paris 1978, tr. it. *Sulle tracce della gnosi*, Milano 1985, pp. 241-291.

<sup>23</sup> Cfr. *EvVer.*; *TrTrip* 76,30-77,11, ove lo stesso peccato del Logos è predestinato dalla provvidenza del Padre; sul consolidamento e la formazione nella gnosi del pleroma, e la conseguente generazione del Salvatore, in seguito al "provvidenziale" peccato di Sophia, cfr. la *Grande notizia* valentiniana in Ir. I,2,5-3,1.

<sup>24</sup> Cfr. lo scritto dei Nasseni riportato da Ipp. V,8,9; Basilide in Ipp. VII,22,7; *Grande notizia* valentiniana in Ir. I,5,6; *ExcTh* 42,1-3; Tolomeo, *Ep. a Flora*, in Epifanio, *Panarion* 33,7,8.

dotato di potenza creatrice (che trasmette inavvertitamente al Demiurgo), ma soprattutto capace di sconvolgere gli equilibri interni al pleroma stesso, di spingere l'intero Pleroma a commuoversi, la Madre ad intercedere, il Padre a turbare la sua assoluta imperturbabilità o apatia, sino a costringerlo ad emanare e\o ad inviare un Redentore, intra- ed extrapleromatico: «Se colui che è disceso era l'assenso del Tutto - “in lui infatti c'era tutto il pleroma corporalmente” *Col 2,9* -, e anche lui ha subito la passione, è chiaro che hanno patito insieme anche i semi che erano in lui, e per mezzo di questi troviamo che ha patito il Tutto. E ancora, educati grazie alla passione del dodicesimo, tutti gli Eoni insieme hanno provato compassione. Allora infatti vennero a conoscere che ciò che essi sono, lo sono per grazia del Padre»<sup>25</sup>. Pur non decadendo, il Padre stesso com-patisce per la passione di Sophia, e questa compassione risale in realtà sin al suo primo rivelarsi ad “altro”, come scrive Clemente in riferimento ai Valentiniani: «Dimentichi della gloria di Dio, empivamente affermano che egli è soggetto a passione: il fatto che il Padre, per natura rigido e inflessibile, come dice Teodoto, ha provato compassione e si è presentato cedevole, perché il Silenzio potesse comprendere questo, tutto ciò è passione. Infatti la compassione è passione di qualcuno a causa della passione di un altro. Certo: e sopraggiunta la passione, il Tutto ha provato anche lui compassione, per la correzione di chi aveva subito la passione» (*ExcTh 30,1*; sul «proiettarsi del Padre al di fuori di sé» e sul suo «sbocciare verso coloro che ama» cfr. *TrTrip 64,28-65,34* e *71,19- 73,28*). Ciò che Clemente non può assolutamente, filosoficamente, accettare è che il patire di Dio sia relativo al suo stesso costituirsi come assoluto, piuttosto che alla sua umana relazione alla creatura; ovvero, per Clemente Dio può patire umanamente per l'uomo, ma non può patire in se stesso, essendo la sua divina natura assolutamente immutabile e impassibile. Per gli gnostici, invece, la passione è il mezzo attraverso cui il divino si espande, si forma conoscendo se stesso, si compie nell'amore: «(Il Padre) non era amante della solitudine. Era tutto amore, e l'amore non è tale se non ci sia l'oggetto amato. Pertanto il Padre, in quanto era solo, emise e generò» (*Ipp VI,29,5-7*). Ma già nella passione della generazione si annida la passione della caduta: la necessità di generare coincide con la necessità di amare ovvero di rivelarsi all'altro; ma introdurre l'alterità in Dio significa introdurre un inarrestabile processo centrifugo, sino alla scissione, all'alterità portata alle estreme conseguenze del peccato e della morte, del nulla. Come vedremo, il Figlio è il più o meno occulto peccatore, colui in cui si incrociano la ricchezza della rivelazione del Padre e la chenosi di tutto ciò che è “altro” rispetto alla pienezza; ma nell'amore del Figlio il Padre stesso patisce la necessità del peccato e quindi quella della sua redenzione. Ma non è questa teogonia nient'altro che una variante mitizzante della dialettica (neo)platonica, del determinarsi del Padre trascendente nella forma del Figlio derivato dall'alterità della Madre (cfr. a livello cosmologico *Timeo 50d-5b*)? Al di là dei tanti prestiti tecnici platonici nello gnosticismo, le due metafisiche rimangono irriducibili: nel platonismo e nelle sue più profonde esegesi il Padre trascende assolutamente l'alterità della materia e la passione del divenire che accadono al di fuori del principio, nello gnosticismo il Padre stesso si rivela nel divenire, si compie nella passione, è appunto Padre solo nella relazione con il Figlio e il pleroma tutto, nell'assunzione e redenzione del suo stesso

---

<sup>25</sup> *ExcTh 31,1*; cfr. *AJ 14,1-8*; *Ir. I,30,12* e le importanti obiezioni in *II,17,3-7*; *Ipp. V,10,2*; *V,19,16*; *VI,32,4*. Sul “dramma degli eoni” e la divinizzazione pleromatica della relazione tra Salvatore e creatura spirituale, cfr. A. Orbe, *La uncion del Verbo*, Roma 1961, pp. 120-149.

destino di caduta.

Nello gnosticismo, pertanto, lo stesso peccato è talmente intimo a Dio, che se in alcuni testi diviene persino difficile distinguere ipostaticamente il Principio trascendente dall'elemento divino decaduto e prigioniero del kenoma<sup>26</sup>, generalmente o vi è piena identificazione tra l'eone decaduto e l'eone redentore<sup>27</sup>, o l'elemento decaduto si rivela comunque come parente intimo o partner del Redentore<sup>28</sup>; ad esempio, nella notizia di Ireneo sui barbelognostici (I,30), Sophia peccatrice si rivela come l'altra faccia, la natura occulta di Cristo: non solo la generazione del Terzo Uomo, Cristo Redentore, coincide con la generazione di Sophia Prunicos<sup>29</sup>, ma addirittura l'immediata ascesa di quello all'interno del pleroma divino coincide con la caduta della sua controparte femminile<sup>30</sup>. Ancora, in *ExcTh* 32 e 33, la parentela di Cristo è ancora più scandalosa: egli viene generato da Sophia decaduta fuori del Pleroma, ma abbandona la Madre risalendo nel pleroma; Sophia allora genera il Demiurgo per sostituire il Figlio immagine del Padre, ma nasce da questo suo desiderio di continuare a possedere il Padre, da quest'immagine dell'immagine, un aborto; comunque il Demiurgo è il *typos* e il fratellastro di Cristo, come lui figlio di Sophia<sup>31</sup>. Ancora, quando si dà distinzione tra i due Eoni, il loro destino è quello di ricongiungersi, di identificarsi nel Pleroma formando una sizigia Salvatore-Salvato, proiezione eterna dell'identità cristologica terrena tra Eone trascendente (il Salvatore) e la natura spirituale di Gesù (cfr. Ir. I,7,2), tipo di tutti gli spirituali decaduti.

L'unica spiegazione che riesco a proporre di queste scandalose parentele (ove l'essere fratello e sorella come origine e come sostanza coincide con l'essere sposo e sposa come ultimo destino: cfr. Ir. I,30,12-13 e I,7,1; o dove l'essere madre per natura coincide con l'essere figlia nella redenzione) tra il Redentore e Sophia Prunicos, l'Eone prostitutosi<sup>32</sup>, è che - come sempre accade nel pleroma gnostico, le cui inesauribili variazioni rivelano l'origine, l'agire e il compiersi pleromatico del Figlio nei riguardi del Padre<sup>33</sup> - i due personaggi rappresentano i due atti o le due funzioni fondamentali dell'unico soggetto divino (spesso androgino) del Figlio, dedotti dalla ipostatizzazione, dalla divinizzazione delle sue due "nature": il Cristo (o Sophia) preesistente, visto 1) nel

---

<sup>26</sup> Cfr. ad esempio *Predica dei Naasseni* e *Parafrasi di Seth* in Ipp; *ParSeem* e *Bront*.

<sup>27</sup> Cfr. il Logos del *TrTrip*; lo sdoppiamento di Sophia in *AJ* e nei testi di Nag Hammadi con questo connessi; Elohim come Dio che pecca e che, risalito al Bene, opera attraverso Baruch la Redenzione del suo seme imprigionato nel mondo, nell'*Apocalisse di Baruch* di Giustino gnostico in Ipp.

<sup>28</sup> Cfr. *ExAn*; la stessa Ennoia simoniana in Giustino, *I Apologia*, 26,3 e in Ir. I,23,2; cfr. A. Orbe, *Cristologia gnostica*, I, pp. 52-54.

<sup>29</sup> Come in *Eugn* 76,14-77,9, ove Uomo-Sophia è il primo androgino di luce generato dall'Autopadre.

<sup>30</sup> Così in *SJCh* 100,16-102,2 e seguenti, l'androgino Cristo Salvatore-Sophia, replicato a diversi livelli con diversi attributi, è sia causa di caduta che principio di redenzione.

<sup>31</sup> «(I Valentiniani) dicono il Demiurgo immagine dell'Unigenito (εἰκόνα τοῦ Μονογενοῦς τὸν Δημιουργὸν λέγουσιν)» (*ExcTh* 15,5). Cfr. F.M.M. Sagnard, *op. cit.*, pp. 543-544.

<sup>32</sup> Cfr. l'Anima dell'*ExAn*; i testi valentiniani (per es. Ir. I,7,1) e i testi apparentati all'*AJ*; la Santa Prostituta (13,19), la Prima e l'Ultima (13,16), la Madre del Padre e la Sorella del marito (13,31-32), la Vita Morte (16,11-13) di *Bront*, l'inno di Eva in *OrM* 114,4-15; la notizia simoniana di Ipp. VI,17,3.

<sup>33</sup> Cfr. la Chiesa degli Eoni in relazione al Padre e al Figlio in *TrTrip* 59,4-74,18.

suo eterno, redentore atto rivelatore e 2) nel suo eterno destino di incarnazione e passione, di “caduta” e di morte, 1) come Figlio perfetto, generatore e illuminatore che espande la gloria del Padre e 2) come Figlio alienato e umiliato che decade da essa ovvero come elemento defettivo, femminile da recuperare: la chiesa gnostica, la sposa prostituita, il corpo di Cristo o la sua carne (ambiguamente simbolo del peccato e strumento della salvezza), l’ipostasi kenomatica crocifissa. Questo sdoppiamento di un unico soggetto divino tra eone redentore e eone decaduto è evidentissimo nella figura del Logos del *Trattato tripartito*: il Logos è l’eone peccatore: «Egli non fu capace di sostenere la visione della luce (del Padre), ma guardò nella profondità e dubitò. Ne conseguì una frattura - egli ne fu profondamente turbato - un’alienazione a causa del suo dubitare di se stesso, una divisione, oblio, ignoranza di se stesso e di ciò che è» (77,19-25). Ma il Logos è lo stesso eone redentore del suo sé decaduto e *patiens*, il Figlio, che replica in se stesso l’ambigua natura del Logos redentore-redento: «Ma persino il Figlio stesso, che è stato stabilito come luogo della redenzione di ogni cosa, ha bisogno della redenzione, lui che si è fatto uomo, dando se stesso ad ognuna delle cose di cui abbiamo bisogno noi, che nella carne siamo diventati la sua chiesa. Egli quindi ha ricevuto in principio la redenzione attraverso il Logos che è sceso su di lui, e tutte le altre cose hanno quindi ricevuto la redenzione per mezzo di lui» (124, 25-125, 24); ove si noti come il testo gnostico non faccia soltanto riferimento a Gesù uomo, ma proprio al Figlio preesistente, «che si è fatto uomo».

Rivelativo inoltre l’esempio di Sophia nella *Grande notizia* valentiniana: essa si sdoppia nella Sophia redenta e stabilizzata all’interno del pleroma (che finisce per coincidere con lo stesso Redentore, o comunque con il pleroma), e nella Sophia Achamoth, la Sapienza-Morta, Giuda e Cristo insieme (cfr. Ir. I,3,3 e II,20,1-5), che assume la morte, non solo perché vive la vera morte gnostica, quella extrapleromatica dell’ignoranza, ma anche perché origina con le sue passioni inferiori il vaneggiare omicida del suo aborto e il non essere della materia destinato alla distruzione. Achamoth significa appunto Sapienza morta, derivando presumibilmente da *hokhma* (sapienza) e *mot* (morte)<sup>34</sup> ed esprime immediatamente, a livello terminologico, la sua origine cristologica: l’essere un Dio morto, un Dio (Figlio-a come Gesù) abbandonato da Dio (Padre-Madre come Logos). Ma proprio per questa indissolubile relazione intraipostatica tra azione della redenzione e passione del peccato, ambiguamente, spesso la Sophia peccatrice si confonde con la sua Madre pleromatica, la quale decade, patisce ma, mantenuta nel pleroma, avvia e guida la stessa redenzione-illuminazione della sostanza spirituale caduta nel kenoma, operandola attraverso una sua immagine (cfr. Sophia Zoe in

<sup>34</sup> Cfr. G.A.G. Stroumsa, *Savoir et salut*, Paris 1992, p.89; in *EvPhil* 60,11-15, Sophia Echmoth, distinta dalla superiore e non decaduta Sophia Achamoth, viene definita «Sophia della morte, colei che conosce la morte, la piccola Sophia». In Ir. II,20,5, la Sophia extrapleromatica dei valentiniani viene definita come «l’Eone che rischiò di perire e che si dice sia perito di fatto». «Eone soggetto a passione e quasi perduto» (I,3,1), «eone paziente» (Ir. II,18,1-5e7). Quispel, *From Mythos to Logos*, in *Gnostic Studies* I, pp. 166-167, sottolinea l’influenza del *TrTrip* (attribuito ad Eracleone e datato al 160 ca.) su Origene: dunque l’“Eracleone” del *TrTrip*, con la sua dottrina di una caduta dipendente dal libero arbitrio del Logos, sarebbe un punto intermedio del processo che dalle rigide contraddizioni del mito (per il quale la caduta è un evento divino) condurrebbe alle mediazioni del *logos*, ovvero all’ortodossia cattolica e alla sua apologia del libero arbitrio. Per il rovesciamento di questa prospettiva, cfr. A. Camplani, *Per la cronologia di testi valentiniani: Il Trattato Tripartito e la crisi ariana*, in «Cassiodorus» 1, 1995, pp. 17 1-195.

*HA*); così in Ir. I,30, la seconda Donna, la Sophia decaduta, pentitasi avvia il processo di rivelazione del pleroma e preannuncia la discesa dal cielo del fratello Cristo (I,30,11); unitasi con lui come sua sposa, discendono insieme sull'uomo Gesù operando la redenzione dell'elemento spirituale (I,30,12).

## 2- Sophia come Eva

Bisogna quindi approfondire questa relazione di intimità sino all'identità androgina tra Sophia Prunicos e il Cristo: essa mi pare comprensibile soltanto se si coglie una fondamentale caratteristica dei sistemi gnostici, evidenziata in maniera significativa, pur se parziale, da MacRae e poi, pur se ripresa, non sufficientemente approfondita<sup>35</sup>: la caduta di Sophia è esemplata sulla caduta di Eva. Ciò comporta il trasferimento nel pleroma del peccato di Adamo e Eva e il loro corrispondere anche terminologicamente ai due Eoni Figlio-Cristo-Adamas (=Uomo, appunto) e Sophia (spesso Zoe, cioè Eva=Vita nelle sue manifestazioni inferiori), che significativamente viene definita, come Eva, «madre di tutti i viventi» (*Gen* 3, 20)<sup>36</sup>. Così, nel *Libro di Baruch* dello gnostico Giustino, Adamo ed Eva sono creati come simbolo esso stesso contraddittorio (ricevono l'anima dal padre e lo spirito dalla madre) dell'ambigua unione di Elohim e Eden (Ipp. V,26,8-10), delle ipostasi divine del Padre (subordinato al Bene) decaduto e incarnatosi nella materia e della Donna tentatrice causa di questa caduta (cfr. V,26,8-9). Ma soprattutto la caduta di Sophia, sia nella variante barbelognostico-sethiana che in quella valentiniana, riproduce il peccato di Eva: 1) la variante barbelognostica, e per Ippolito VI,30,7 valentiniana: Sophia vuole generare senza il proprio compagno (cfr. *AJ* 9,25-10,19; *SJCh* 114,14-19), il suo è dunque un desiderio di generazione o creazione, che implica comunque un desiderio sessuale disordinato, segno non tanto di un concepimento verginale, quanto di un adulterio ai danni di Adamo; 2) la variante valentiniana in Ireneo, I,2,2: Sophia pecca per *tolma*, superba curiosità, per il *pathos* (che solo apparentemente è *agape*) di voler conoscere il Padre inconoscibile. Le due varianti sono concordi nell'indicare come abortivo e mostruoso il prodotto del desiderio perverso, della *hybris* di Sophia: il Demiurgo dall'aspetto di dragone=serpente, o di dragone-leone, che se riceve un residuo della potenza materna, sembra rivelare con le sue fattezze animali l'identità di suo Padre: il serpente, il diavolo, da cui Eva ha ricevuto il frutto, ovvero Eva ha accolto il seme del fallo, di cui il serpente è simbolo diffusissimo nei testi gnostici<sup>37</sup>, la superbia

---

<sup>35</sup> Cfr. G. W. MacRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, in «Novum Testamentum» 12\2, 1970, pp. 86-101, in particolare pp. 99-101; K. Rudolph, *Sophia und Gnosis. Bemerkungen zum Problem "Gnosis und Fruhjudentum"*, in K.W. Troger (ed.), *Altes Testament-Fruhjudentum- Gnosis*, Berlin 1980, pp. 221-237; G.A.G. Stroumsa, *Another Seed*, pp. 35-70. Indicativa la conclusione di Mac Rae: «The Jewish myth of the descent of Wisdom could be transformed by the Gnostic into a cosmic catastrophe when combined with the mythical precedent for the fall of Eve. But once more it must be stressed that this explanation is meant to account only for the materials out of which the myth was made, not for the basic anticomic attitude that inspired the making of it. That at least was an element for which nothing within Judaism itself can adequately account» (p. 101).

<sup>36</sup> Cfr. la notizia su Valentino di Ipp. VI,34,3; cfr. Ir. I,30,2, ove la Prima Donna (=Sophia prelapsaria) viene appunto definita «madre dei viventi»; cfr. *AJ* 10,17-18.

<sup>37</sup> Non escludo una possibile influenza, sulla variante giudaica e gnostica del peccato di Eva come peccato sessuale, di alcuni curiosi passi del *Timeo* (91b-d), che potevano essere letti come chiavi interpretative del racconto genesiaco della caduta: «Negli uomini l'organo genitale risulta essere non ubbidiente e prepotente, come un animale che non vuole sentire ragione e cerca di avere predominio su tutto con le sue furibonde passioni. E a loro volta, nelle donne, quelle che sono chiamati matrice e utero, per queste medesime ragioni sono come un animale desideroso di

serpentina di volere essere come il Dio trascendente, o esauendone l'abissalità, mangiando il frutto dell'albero della conoscenza, o creando come lui da sola, si accompagna al peccato di prostituzione o di adulterio (cfr. *OrM* 98,14-15, ove i due peccati si sovrappongono). L'adulterio serpentino di Eva, evidentemente presupposto da una tradizione mitologica ebraica ereditata dallo gnosticismo<sup>38</sup>, ci è confermato anche dal *EvPhil* 61,6-12: «(Caino) fu generato con l'adulterio: era figlio del serpente... Ogni relazione sessuale tra individui non simili costituisce adulterio»; così in *AJ* 24,8-24,34 (cfr. *OrM* 116,9-117,18), Ialdabaoth violenta Eva - immagine della Sophia di luce - generando due figli, Eloim e Jahve, identificati con Caino e Abele (sugli angeli generati dal rapporto sessuale tra Eva e gli arconti, cfr. *Ir.* I,30,7). La stessa ambigua natura di Eden del *Libro di Baruch*, metà donna e metà serpente, sensuale e maligna, rivela come il nome del luogo del tradimento e del peccato identifichi indissolubilmente i due protagonisti<sup>39</sup>.

Non dobbiamo inoltre trascurare, nella relazione tra Sophia e Eva, l'identificazione tra queste, il loro desiderio superbo e sensuale di generare, e lo Spirito (*Ruah*, femminile in ebraico) di *Gen* 1,2<sup>40</sup>, per alcuni gnostici altro personaggio femminile che scende sulle acque tenebrose (ovvero sulla materia informe), illuminandole, fecondandole, avviando la genesi del mondo materiale, ma al tempo stesso rimanendo imprigionato in esso: in Ireneo I,30,3, questo movimento discensivo è il peccato, in qualche modo necessario, di Sophia Prunicos<sup>41</sup>; così nella *Parafrasi di Seth* (Ipp. V,19,17; cfr. l'analoga *ParSeem*) «lo Spirito luminoso che vagava sopra le acque» di *Gen* 1,2 è identificato con «un raggio disceso dall'alto, dalla Luce perfetta (il Dio trascendente), e... rimasto imprigionato nell'acqua tenebrosa, spaventosa e scellerata». In questa versione della caduta di Sophia, il principio materiale e negativo non è generato dall'interno dell'Eone decaduto e quindi da lui espulso, ma preesiste alla caduta stessa; il

---

generare suoi figli, il quale, quando rimanga senza frutto per molto tempo dopo la sua stagione, lo sopporta male e si irrita e va errando per ogni parte del corpo... E questo dura fino a quando il desiderio e l'amore dei due sessi, congiungendosi insieme, spingano a cogliere un frutto come quello degli alberi e a seminare nella matrice, quasi come in un campo arato, esseri viventi invisibili a causa della loro piccolezza e non ancora formati...» (in Platone, *Tutti gli scritti*, Milano 1991, p. 1410); ricordo inoltre che la bizzarra descrizione della creazione arcontica del corpo adamitico (cfr. *AJ* 15,13-19,15) dipende evidentemente, persino nei dettagli della creazione delle unghie e dei capelli, dalla descrizione della creazione del corpo umano da parte degli dei creati dal Demiurgo in *Timeo* 69c-78e.

<sup>38</sup> Cfr. G.A.G. Stroumsa, *Another Seed*, pp. 35-70.

<sup>39</sup> Ipp. V,26,22-23.

<sup>40</sup> Cfr. la notizia di Ippolito sulla protognostica Ennoia simoniana, esplicitamente identificata con lo Spirito di *Gen.* 1,2 (VI,14,4-6 e 17,1-3) e con la Sophia di *Prov.* 8,23-25 (VI,14,3); in *Ir.* I,23,2, l'Ennoia viene definita *mater omnium*; da Giustino e Ireneo viene identificata con la prostituta Elena.

<sup>41</sup> Ma cfr. anche I,30,2, ove la Prima Donna, «la Madre dei viventi», è appunto identificata con lo Spirito di Dio di *Gen.* 1,2 che aleggia sopra il caos degli elementi, senza discendervi; in *Ir.* I,29,4, Sophia Prunicos è esplicitamente identificata con lo Spirito Santo che, alla ricerca di un compagno con il quale generare, guarda in basso (dunque verso il kenoma della materia) alienandosi; il peccato di concupiscenza e quello di abbassamento verso la materia sono quindi fusi: *adseverabat et extendebatur et prospiciebat ad inferiores partes, putans hic invenire coniugem; et non inveniens, exsiliit.*

peccato sta appunto nella debolezza e/o nell'audacia dell'elemento femminile (cfr. in Ir. I,30,3 il *petulanter agere* di Sophia Prunicos) che cade preso dalla brama di espandersi e (in quanto androgino) di creare, di ordinare illuminando, ove il dominio biblico di Dio nei confronti della materia informe si rovescia nella prigionia di Dio, catturato da questa stessa materia. Significativamente, il rapporto tra Intelletto-Luce-Spirito decaduto e prigionia delle Tenebre materiali viene tradotto in termini sessuali e complicato attraverso la personalizzazione della malvagità dell'elemento inferiore (cfr. V, 1,17-19): lo Spirito (Eva) viene imprigionato in un utero impuro (=la materia)<sup>42</sup> posseduto dal serpente-Demiurgo (ovvero dal fallo impuro, dal vento-Spirito perverso); questo complesso accoppiamento (ulteriore testimonianza del rapporto sessuale tra Eva-Spirito-Sophia e il serpente tentatore) genera l'uomo, ambigua creatura materiale e intelligente, frutto contraddittorio dell'audace desiderio di processione dello Spirito.

Se certo in questa valutazione comunque non ebraica della creazione come tentazione e caduta della stessa potenza divina possono interferire motivi orfici (l'anima che decade e diviene prigioniera del *soma-sema*) o platonici (la dottrina di origine pseudo-platonica, esegesi di *Leggi* 896d-898b, di un'anima malvagia che muove caoticamente la materia in Plutarco, Numenio e Attico; la stessa Anima del Mondo plotiniana, a contatto con la materia, si rivela come ipostasi inferiore, se certo non degradata), si deve qui constatare qualcosa di ulteriore, di assai più profondo e irriducibile ad una tradizione greca: lo stesso Dio luminoso e trascendente si rivela colpevole e impotente nella sua intenzione creativa. Non può dunque essere platonica l'idea di un principio demiurgico che, destinato a realizzare la luce dell'ordine e l'armonia razionale persino nella amorfa irrazionalità della materia, viene piuttosto vinto e catturato da quest'informe ricettacolo; ma certo non può essere giudaica l'idea di tenebre capaci di contraddire il "*Fiat lux*" divino, di una materia o di un angelo inferiore capace di imprigionare la *dynamis* dell'onnipotente. Da dove deriva allora l'assurda identificazione tra la potenza di Dio e il peccato, tra la Sophia (=Spirito) creatrice e l'Eva decaduta? Cosa trasforma l'idea ebraica di un Dio assoluto, santo, onnipotente, che manifesta la sua gloria nella creazione, in un Dio che diviene schiavo egli stesso della sua creazione (o del suo arconte), sì che questa stessa finisce per essere un colpevole errore?

È la croce il luogo teologico ove Dio decade nel mondo, ove la creazione materiale sembra avere Dio stesso in suo potere. Si può forse considerare orfica questa tremenda rivelazione ove lo stesso Dio supremo, e non come vedremo una sua debole eco, muore? Dunque solo in Cristo, nell'Uomo-Dio crocifisso, il rapporto con la materia inferiore può essere interpretato come imprigionamento di Dio, creatore e signore della materia, o di una sua ipostasi in un corpo (di uomo o del mondo) fino alla passione, come chenosì negatrice della stessa onnipotenza di Dio; solo nella mediazione del Figlio incarnato e della sua assunzione del peccato dell'uomo e della materia mortale, il Dio creatore e signore della materia può peccare e cadere prigioniero della sua creatura materiale, divenuta scandalosa e da rimuovere radicalmente proprio perché così misteriosamente, scandalosamente capace di contenere Dio stesso, di unirsi a lui così intimamente da soffocarlo. La demonizzazione della materia può quindi paradossalmente

---

<sup>42</sup> Interessante in proposito l'identificazione tra l'utero (la terra materiale ove Dio plasma l'uomo) e il paradiso terrestre presentata dalla *Megale apophasis* simoniana in Ipp. VI, 14,5-8; cfr. il *Libro di Baruc*, ove Eden è l'oggetto terreno del desiderio di Elohim (Ipp. V,26,2).

spiegarsi solo a partire dalla sua rivelata intimità rispetto allo stesso Dio supremo: una vera e propria rimozione freudiana, dunque, ove l'es, l'indegna, infima realtà della passione divina dev'essere espulsa dalla beata, impassibile, trascendente onnipotenza dell'Io del Dio supremo. La creazione è infatti l'immagine censurata del dramma teogonico: l'audace, concupiscente o sprovveduto discendere dello Spirito, l'imprigionamento dell'elemento spirituale nel mondo inferiore, l'ambigua, contraddittoria creazione dell'uomo, la cattura dell'Adamo celeste o di una sua parvenza ad opera degli arconti, comunque sono tipi del divenire di Dio, del suo patire, del suo incarnarsi. Ancora secondo il principio dell'esemplarismo inverso, la chenosi, lo scandaloso incarnarsi in Maria diviene l'immagine (ma in realtà la causa genetica a livello mitopoietico) del peccato di Dio, del suo creare come decadere nella materia.

È forse una mera fortuita coincidenza, o non piuttosto una delle inconsapevoli ma rivelative associazioni dell'immaginario mitico, l'analogia (non sempre) antipatica tra la generazione verginale di Cristo e la *hybris* concupiscente della vergine Sophia, tra la discesa redentiva dello Spirito su Maria e quella peccaminosa dello Spirito sulle acque? La *Parafrasi di Seth* definisce esplicitamente la nascita di Cristo come un «essere penetrato nei misteri impuri dell'utero» di Maria-Natura, ad imitazione della nascita-caduta dell'«Intelletto perfetto, che era stato generato nell'impurità dell'utero dal primogenito dell'acqua», il serpente perverso (Ipp. V,19,20-21); nel *Libro di Baruc* Maria viene addirittura identificata con la materia concupiscente: Cristo sulla croce lascia il proprio corpo alla Madre-Eden (Ipp. V,26,3 1-32); così Eden è l'utero-natura-matrice in cui Elohim (Adamo-Logos) discende contaminandosi, per poi risalire al Bene, avviando il processo di redenzione della natura spirituale. L'ambigua relazione tra caduta e incarnazione redentiva è ancora ribadita dalle *Parafrasi di Seth e Seem*: nell'incarnarsi, il Logos Cristo (o Derdekeas) assume «la forma del servo» facendosi simile al peccato, al serpente-fallo che è nell'utero impuro della natura tenebrosa, per recuperare la Luce-Spirito, il raggio dell'intelletto incarnato-decaduto «nella natura umana come in un tempio» e imprigionato nella corporeità (Ipp. V,19,15-21; *ParSeem* 18,1-23,8). La redenzione imita il peccato per sconfiggerlo, si incarna, ma così facendo rivela l'intimità a Dio stesso della caduta: 1) Il serpente della materia rappresenta il peccato; 2) Dio cade prigioniero del peccato-serpente; 3) Dio per redimere si fa peccato-serpente (decisivo in tal senso *Ioh.* 3,14); 4) In realtà, secondo il principio dell'esemplarismo inverso, il serpente, il male sono in Dio, sono il suo kenotico essere entrato nella materia. L'incarnazione è *simul* la caduta-peccato e la redenzione, la chenosi negativa e positiva, il male e la grazia di Dio: cfr. il decisivo *EvPh* 53,1-14.

Così nella *Predica dei Naasseni* in Ippolito, l'Uomo superiore (il Padre Adamas), l'Uomo decaduto (il Logos incarnato nella natura) e il «Figlio dell'Uomo» redentore (Cristo) sono in realtà un unico personaggio che si rivela nella materia; lo stesso imprigionamento arcontico deriva dal desiderio dell'Uomo-Figlio di vivificare una sua immagine corporea, di darle Anima, ovvero si confonde sino ad identificarsi con il cristologico desiderio di incarnarsi (di farsi «verme e obbrobrio»: V,8, 18) per redimere un materiale, potente verme che striscia (cfr. V,7,6-7; cfr. Saturnino in Ir. I,24,1).

Inoltre nel Basilide di Ipp. VI,20-27, incarnazione, passione, morte, resurrezione, ascensione di Cristo determinano il destino finale delle nature (cfr. VI,27,7-13): la cristologia articola una vera e propria ontologia. Certo nel sistema riportato da Ippolito non si dà una traumatica e peccaminosa frattura del divino, un dramma originario di

caduta, ma certo si dà una progressiva chenesi della sostanza spirituale: il processo è meno drammatico, più ontologico, ma i presupposti e gli esiti di una divinità in sé debole, instabile, bisognosa di redenzione sono del tutto coincidenti. Per Basilide, l'ammasso, la confusione cosmica originata dalla devoluzione della realtà divina, è la passione del divino imprigionato in un corpo («La filialità che era restata nella deformità a guisa di aborto» Ipp. VII,26,7) e desideroso di liberazione (cfr. i Sethiani di Ipp. V,21); come il Limite valentiniano (cfr. *ExcTh* 42,1), solo la croce di Cristo è capace di rivelare e ricostituire l'integrità del divino, ovvero di separare le nature, di giudicare e riordinare il reale abbandonando il corpo all'annullamento, formando la realtà psichica, permettendo agli uomini spirituali di risorgere e di ascendere al divino: «Infatti tutta la teoria dei Basilidiani si fonda sulla confusione della semenza, sulla distinzione secondo la specie e sulla reintegrazione degli elementi confusi nelle loro sedi proprie. Gesù è stato il principio della distinzione secondo la specie e la passione non è avvenuta per altro motivo che al fine di distinguere secondo la specie gli elementi. In tal modo infatti tutta la filialità lasciata giù nella deformità per dare e ricevere benefici deve essere distinta secondo le specie, così come anche Gesù è distinto secondo le specie» (Ipp. VII,27,12-13).

Comprendiamo allora l'importanza strategica della identificazione tra Eva (o l'Adamo decaduto) e Sophia da una parte e l'Adamo celeste e Cristo dall'altra<sup>43</sup>. Se Dio in Cristo si rivela come Uomo, come il secondo Adamo celeste e redentore, allora lo stesso primo Adamo decaduto (cfr. *Rom.* 5 e *ICor.* 15) è dagli gnostici assunto in Dio sino all'identificazione: Eva-Sophia peccatrice, l'instabile elemento femminile bisognoso di redenzione (=Adamo decaduto=la chiesa degli spirituali) è in tal senso veramente la carne di Cristo-Adamo celeste (cfr. *Gen.* 2,23 e *Eph.* 5,22-33), la passione e la causa della caduta di Dio (cfr. il decisivo *ExcTh* 67), come il corpo spirituale da recuperare<sup>44</sup>.

Ma proposta la chenesi di Cristo come origine del dualismo gnostico, dobbiamo ancora verificare più in profondità la consistenza delle ipotesi alternative: quella orfico-platonica e quella giudaica.

---

<sup>43</sup> Cfr. *ExcTh.* 21,1-3; A. Orbe, *Cristologia gnostica*, I, pp. 302-305 e 318. Per quanto riguarda l'attestazione di spunti di androginia anche nel cristianesimo ortodosso, mi limito a rimandare a Teofilo di Antiochia, *Ad Autolyicum* II,10, il Padre genera il Verbo insieme con la sua Sophia; il Verbo viene identificato con il Pneuma (lo Spirito Santo), con Sophia stessa (cfr. anche II,22).

<sup>44</sup> Sul peccato di Eva-Sophia e il pleroma, cfr. A. Orbe, *La uncion del Verbo*, pp. 127-135; Id., *Introduccion a la teologia de los siglos II y III*, Roma 1987, I, pp. 308-310 e 325-329. Sulla dialettica Adamo-Eva, Cristo-Chiesa, Maschile-Femminile, soprattutto in rapporto all'*EvPh* e agli *ExcTh* (cfr. in particolare 17; 21; 23; 32-33; 39; 58; 67-68; 79), cfr. A. Orbe, *La teologia del Espiritu Santo*, Roma 1966, pp. 235-269, in particolare pp. 250-260, e pp. 501-515; cfr. inoltre Id., *Introduccion*, I, pp. 269-279; in riferimento all'*OrM*, cfr. M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, pp. 100-117.

### 3- L'ipotesi orfico-platonica

A partire dalle stesse indicazioni degli eresiologi antichi, Ugo Bianchi ha cercato di evidenziare l'influenza determinante sullo gnosticismo del dualismo anticosmico e misteriosofico di origine orfica, ereditato e speculativamente approfondito dalla tradizione filosofica pitagorica, da Empedocle e soprattutto dal platonismo<sup>45</sup>: questo dualismo affermerebbe, infatti, l'origine divina dell'anima spirituale imprigionata nel corpo-tomba (cfr. la doppia creazione del *Timeo*), un mito della caduta o della frantumazione di un'unità assoluta originaria (cfr. il *Fedro*), l'idea della metemempsiosi come espiazione finalizzata alla reintegrazione nella sfera pleromatica l'idea del ciclo cosmico, dell'eterno e progressivo alternarsi tra riagggregazione dell'unità divina e sua disgregazione nella molteplicità (cfr. la dialettica tra Amore e Odio in Empedocle o il mito dell'età di Crono e di Zeus nel *Politico* di Platone). Affermando questa persistenza "dualistica", Bianchi non vuole certo escludere la decisiva influenza del cristianesimo nel ridare nuova forma - "lo gnosticismo", appunto, con il suo Rivelatore, l'escatologia, l'antilegalismo - a questa secolare corrente misteriosofica, quanto sottolineare come il dualismo anticosmico dell'orfismo pitagorico e platonico possa essere considerato come l'essenza del sentire e del pensare gnostico: «In conclusione, invertendo la formula di Harnack, definiremo lo gnosticismo come "giudaizzazione" e "cristianizzazione" acuta della misteriosofia greco-ellenistica»<sup>46</sup>. Lo stesso Simonetti, nelle sue prudenti ipotesi sull'origine dello gnosticismo, formulate «solo di sguincio» (*op. cit.*, p. 104), si avvicina in qualche modo a questa tesi: identifica nello gnosticismo la «compresenza di una componente cristiana con una pagana», un «amalgama..., opera di cristiani, più specificamente di etnocristiani di tendenza fortemente antiggiudaizzante e per converso ancora sensibili al richiamo della religiosità pagana» (p. 137), delle due dottrine gnostiche essenziali: 1) la caduta di un elemento divino nel mondo e 2) il dualismo teologico subordinato; mentre Simonetti considera quest'ultima di origine neotestamentaria, derivata dalla «radicalizzazione dell'antilegalismo di Paolo» (p. 134), considera la prima come dottrina di origine ellenistica «orfica e platonica» (136)<sup>47</sup>.

Ribadisco invece che si dà in realtà nel cristianesimo un caso decisivo di «decadenza di un principio divino nel mondo»: quello dell'incarnazione di Cristo, ove la chenesi è certo volontaria e non peccaminosa, ma può ben spiegare l'origine del dualismo in questione, a mio parere indeducibile a partire dal dualismo orfico-platonico.

Si deve in primo luogo notare come l'orfismo rimanga per noi in gran parte una

---

<sup>45</sup> Cfr. Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma 1983(2), pp. 13-25; Id., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriesophy*, Leiden 1978; Id., *Prometeo, Orfeo, Adamo*; Id., *Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Délimitation*, in B. Aland (ed.), *Gnosis*, pp. 33-64; Id., *Le origini dello gnosticismo. Nuovi studi e ricerche*, in «Augustinianum» 32/2, 1992, pp. 205-216.

<sup>46</sup> U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, p. 151; cfr. Id., *Le problème des origines du gnosticisme et l'histoire des religions*, in «Numen», 12/3, 1965, pp. 161-178, ora in *Selected Essays*, pp. 219-236, in particolare pp. 234-236; Idem, *Le Gnosticisme*, in *Gnosis*, pp. 61-64.

<sup>47</sup> Cfr. inoltre M. Simonetti, Introduzione a *Testi gnostici*, pp. XXVI-XXVII; G. Filoramo, *L'attesa della fine*, p. 83.

dottrina del tutto vaga, evanescente: quei pochi elementi ricostruibili non mi paiono capaci di spiegare l'origine dello gnosticismo: a) l'orfismo si rivela talvolta connesso al culto entusiasta, orgiastico e cruento di Dioniso/Zagreo, culto agrario della fecondità: il mito del Dio che muore e risorge (vastamente attestato: cfr. Tammuz, Adone, Osiride) è quindi riferito al ciclo naturale delle stagioni e sembra rivelare assai poco di una crisi intrateologica o del destino immortale dell'anima umana<sup>48</sup>, se non per un estatico e quindi temporaneo sentimento di identità con la morte e la resurrezione del Dio, di coscienza della propria precarietà e di una vaga aspirazione all'immortalità<sup>49</sup>. b) Il mito orfico dell'origine ambigua dell'uomo, creato dalle ceneri dei titani (natura corporea e mortale) fulminati da Giove per aver divorato Dioniso (natura divina), è attestato soltanto da Olimpiodoro (VI sec. d.C.), e comunque solo superficialmente ricorda il mito di caduta gnostico: Dioniso è del tutto passivo, non pecca, non vuole creare né vuole rivelarsi, Giove punisce i titani ma è del tutto estraneo alla passione di Dioniso, né interviene per liberarlo o riunificarlo. c) I riti di purificazione e le prassi ascetiche dell'orfismo e del pitagorismo, pur esprimendo un'ansia di liberazione dal corpo, non hanno nulla a che vedere con il rivelato e predestinato destino delle nature gnostiche. d) Il dualismo pitagorico, empedocleo, platonico tra l'anima immortale e il corpo-tomba mortale è una categoria troppo generica, vorrei dire antropologica, comune a più tradizioni religiose e filosofiche. Comunque, per Platone l'anima è certamente immortale, eppure non identificabile con il divino: la sua è una metà instabile mai del tutto trascendibile, proprio perché naturalmente propria di un essere inferiore, mutevole; insomma, lo gnostico si riconosce Dio (decaduto e redento), l'orfico o il platonico pensa di essere immortale, ovvero il Dio platonico rimane del tutto trascendente e impassibile rispetto alla mutevolezza e alle passioni dell'anima naturalmente decaduta, mentre il Dio gnostico compatisce con il suo sé alienato, sino a ricongiungersi nella chénosi con esso. E proprio per la sua mutevolezza e defettibilità, per Platone è del tutto naturale, provvidenziale persino che l'anima entri a contatto con la materia vivificandola (Tauro e Plotino saranno in questo fedeli esegeti del *Timeo*), in un processo ciclico, armonico di discesa e ascesa (cfr. Empedocle), che con la sua eterna regolarità rivela infine la divinità stessa del cosmo, la bellezza razionale della natura in cui la stessa materia è redenta. Il dualismo gnostico è invece tragicamente irriducibile a questa musicale armonia dei contrari, a questa panteistica luminosità del cosmo, capace di riconciliare, in Platone, l'opposizione antropologica anima/corpo: nello gnosticismo, l'anima decaduta è Dio stesso, la pienezza o il cuore della stessa realtà divina, con la quale è destinata a ricongiungersi definitivamente; il suo rapporto con il corpo è del tutto "innaturale", scandaloso; la realtà inferiore è una creazione abortiva da de-creare, un male assoluto destinato alla distruzione.

Ma per dimostrare l'irriducibilità del dualismo gnostico alla tradizione dualistica platonica è opportuno dedicare qualche cenno a Celso e Plotino, che nel nome di Platone, di cui si consideravano fedeli interpreti, lo gnosticismo condannarono come barbaro antropomorfismo, assolutamente irriducibile alla spiritualità del logos platonico.

Nella polemica anticristiana di Celso riportata da Origene, lo gnosticismo non

---

<sup>48</sup> Cfr. lo stesso U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, pp.131- 134.

<sup>49</sup> Cfr. H. Frankfort, *The Dying God*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 22, 1958, tr. it. in *Il dio che muore. Mito e cultura nel mondo preclassico*, Firenze 1992, pp. 3-21.

solo viene considerato come del tutto inconciliabile con il dualismo platonico, ma anche sostanzialmente identificato con il cristianesimo, con cui condivide l'idea-chiave, scandalosa per il platonico Celso, della chenesi ovvero della passione e dell'incarnazione (e per Celso persino del peccato) di Dio. Ribadendo l'assoluta immobilità del vero Dio, Celso sottolinea più volte che egli non può discendere nel mondo, perché questo movimento di abbassamento sarebbe contraddittorio rispetto alla sua immutabile perfezione: «Dio è buono e bello e felice, e nello stato della più alta bellezza e magnificenza; se quindi egli discende tra gli uomini, ha bisogno di un cambiamento... dal bene al male, e dalla bellezza alla bruttezza, e dalla felicità all'infelicità, e dalla magnificenza alla bassezza estrema. Ora chi mai potrebbe scegliere un tale cambiamento? E se è vero, per un uomo mortale, che la natura lo porta a cambiarsi e a trasformarsi, per un dio la natura è di rimanere identica e immutabile; perciò un dio non potrebbe nemmeno ammettere un tale cambiamento»<sup>50</sup>; solo entità intermedie e mediatrici come i demoni possono abbassarsi sino alla materia: «Nessun Dio, o Giudei e Cristiani, e nessun figlio di Dio è mai disceso tra noi, né potrebbe discendere... Voi probabilmente pensate ad un'altra specie, cioè ai demoni» (V,2). Così Celso ritiene impossibile «che Dio si muti in un corpo mortale», oppure che faccia «sembrare così a quelli che guardano, ed allora egli trae fuori strada e mente» (IV, 18). Ma soprattutto, e qui tocchiamo il cuore del contrasto, il filosofo deve ribadire contro i cristiani che «il male non viene da Dio, ma è insito nella materia e alberga negli esseri mortali, e che il periodo della vita mortale è identico dall'inizio alla fine ed è inevitabile che, nell'ambito di determinati cicli ricorrenti, le stesse cose siano avvenute nel passato, avvengano ora e sian destinate ad avvenire nel futuro» (IV,65); pur coeterno a Dio, il male-materia è per Celso del tutto indipendente e irriducibile a Dio, incapace di catturarlo o di precipitarlo. Così l'anima è nella sua medietà del tutto inferiore a Dio e in relazione contingente con l'"altra" natura del corpo, che non può mai del tutto abbandonare; essendoci quindi, nell'eterna ciclicità di caduta e di ascesa, eterno ritorno del derivato al principio e eterno reincarnarsi dell'anima nella materia, è del tutto impossibile qualsiasi novità rivelata o escatologica. Ma soffermiamoci sul problema del male o della passione in Dio: per Celso, la materia non può essere originata da Dio, da un suo peccato, né Dio può mai entrare in contatto con questa materia, quindi Dio non può mai essere considerato il malvagio creatore del mondo (evidente il riferimento a dottrine gnostiche, che - secondo l'accusa dello stesso Origene - Celso attribuisce agli stessi cristiani: cfr. i fondamentali VI,52-56): «Dio non è il primo autore del desiderio peccaminoso, né del disordine e del travimento, ma della natura retta e giusta» (V, 14). Altrettanto assurda risulta pertanto a Celso l'ipotesi di un intimo e personale rapporto di Dio con la materia (l'incarnazione), della sua passione e morte nella carne (cfr. l'accusa di insensatezza all'idea di un Dio crocifisso in VIII,42 e IV,52), della sua stessa resurrezione nella carne; queste ipotesi sono considerate da Celso turpi, cattive, attribuendo a Dio stesso con il corpo il male: «Che il grande Dio (per non dire nulla di più offensivo) dovesse patire la schiavitù, ovvero essere infermo o andare incontro alla morte... è una cosa cattiva e empia» (VII, 14). Mi pare a questo punto evidente che la tradizione platonica non può aver generato il dualismo gnostico, fondato proprio sull'idea di caduta di Dio fuori di sé, sull'assunzione divina della morte spirituale

---

<sup>50</sup> In Origene, *Contro Celso*, Torino 1971, IV,14; cfr. l'imbarazzata replica di Origene. al tempo stesso platonico e cristiano, in IV,15, e IV,2-13; 18; VI,64.

e della degradazione sino all'alienazione nel kenoma e alla creazione dello stesso male della materia come propria prigionia; può piuttosto aver influito nel trasformare il concetto cristiano di incarnazione in compromissione divina col male, ovvero aver contribuito a considerare peccaminoso perché contaminantesi con la materia l'atto kenotico d'amore di Cristo annunciato da Paolo e Giovanni. Interessante, infine, in IV,23 e 28 e in V,6, la critica al concetto di rivelazione come elezione che per Celso empicamente opera distinzioni tra gli uomini e, disprezzando l'uniforme dispiegarsi della natura universale, innalza il preteso figlio di Dio al di sopra degli stessi astri.

Nella sua polemica antignostica<sup>51</sup>, Plotino ripropone, pur se con ben diversa profondità speculativa, le stesse obiezioni di Celso contro i cristiani: rimprovera cioè agli gnostici l'*hybris* di innalzare l'eletto, «il figlio di Dio» (II,9,9) e le sue passioni al di sopra degli astri, del cielo e degli dei, dell'eterno ordine razionale del cosmo<sup>52</sup>, giungendo sino alla antropomorfizzazione di Dio stesso e alla sua contaminazione con la passione umana. L'accusa chiave di Plotino - teologica, e non cosmologica - è quella di introdurre nel divino «generazioni e corruzioni di ogni sorta» (II,9,6), di trasferire nell'intelligibile colpa, caduta, pentimento, volontà di creare e redimere, insomma il divenire contingente delle passioni umane («Identificano il Demiurgo con l'anima e gli attribuiscono le stesse passioni che attribuiscono alle anime particolari» II,9,6), producendo un'irrazionale moltiplicazione delle stesse ipostasi divine (cfr. II,9,1-2; 6), sì che «proprio per questa molteplicità essi rendono simile la natura intelligibile a quella sensibile e inferiore» (11,9,6).

Dunque, al di là di specifiche e comunque provvisorie consonanze<sup>53</sup>, al di là di un comune patrimonio platonico comunque ben diversamente onorato (cfr. II,9,6; 17), emerge l'assoluta inconciliabilità delle due prospettive teologiche: «La dottrina degli avversarii si oppone del tutto alla nostra» (II,9,14). Plotino non può accettare un *Deus patiens*, l'assunzione della contingenza da parte dell'eterno: Dio non può patire, alienarsi da sé, doversi ritrovare; infatti la *sophia* superiore di Dio (il Nous) «è vita..., è perfetta in eterno e non viene mai meno così che si debba farne ricerca ed è la sapienza prima e non derivata» (V,8,4), «un solo Nous, identico, sempre lo stesso, fermissimo e imitatore di suo Padre per quanto può» (II,9,2), alieno quindi da qualsiasi *chenosi*. Così gli gnostici identificano impropriamente la loro *Sophia* inferiore con l'Anima del mondo (cfr. II,9,2; 4; 10), perché neanche l'Anima, pur se a contatto con la materia, può vacillare e cadere al di fuori di se stessa, introducendo quindi una frattura e una *chenosi* all'interno dell'eterno diffondersi del divino: «Essi diranno che l'Anima ha creato perdendo le sue ali, ma l'Anima dell'universo non patisce (*πάσχει*) tutto questo. E se diranno che essa è caduta, ci dicano essi la causa di questa caduta. Quando è caduta? Se è caduta ab aeterno, essa rimane... un'Anima caduta. E se la caduta ha avuto inizio, perché non è caduta prima?

---

<sup>51</sup> Per una dettagliatissima bibliografia, mi limito a rinviare a G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Bari 1990, pp. 191-221; Id., *Figure del sacro*, pp. 47-76. Cfr. inoltre R.T. Wallis e J. Bregman (edd.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1992. Sulla inconciliabilità tra pensiero greco (e in particolare Plotino) e gnosi, cfr. il saggio di A.H. Armstrong, *Gnosis und Greek Philosophy*, in B. Aland (ed.), *Gnosis*. pp. 87- 124.

<sup>52</sup> Cfr. Plotino, *Enneadi*, ed. P. Henry e H.R. Schwyzer e tr. it. G. Faggini, Milano 1992, II,9,4-9; 13; 16; 18.

<sup>53</sup> In proposito cfr. le interessanti considerazioni di G. Filoramo, *Figure del sacro*, pp. 47-76.

Noi diciamo che l'atto creatore dell'Anima non dipende dal declinare dell'anima, ma proprio dal suo non declinare» (II,9,4). Alla gnostica chenosi della volontà, alla passione della decadenza, Plotino oppone il procedere della necessità, la ferma trascendenza essenziale di una natura impassibile; infatti è logicamente assurdo che l'ipostasi eterna dell'Anima del mondo patisca e cada: essa non può mutare di stato, cadere, pentirsi e convertirsi, voler essere onorata come creatrice, ottenebrarsi incapace di scorgere o di ricordare i modelli eterni (cfr. II, 9,4; 6); la sua temporalizzazione comporterebbe l'assurda, contraddittoria introduzione della contingenza (il cadere prima o poi) in ciò che è di per sé necessario; l'eternizzazione della caduta dell'Anima, al contrario, renderebbe impossibile la caduta stessa, in quanto renderebbe possibile concepire soltanto il suo degrado, ma non il passaggio (sempre contingente) da uno stato al suo contrario, il peccare o il convertirsi dell'Anima, il creare colpevolmente il mondo o l'ascesi da esso. In realtà, per Plotino, la "creazione" è una necessità involontaria che deriva eternamente dalla stessa perfezione naturalmente diffusiva dell'intelligibile: l'Anima quindi è la causa della "creazione", o meglio dell'organizzazione della materia in cosmo razionale, proprio nel suo non declinare, nel suo non agire intenzionalmente nei confronti della contingenza, nel suo fissarsi nel Nous, connettendo eternamente il sensibile all'eterno modello che solo, procedendo necessariamente, dispiegando la sua inesauribile potenza, gli dà realtà e forma: «Quest'Anima dona al corpo del Tutto ciò che esso può ricevere da lei, eppure essa rimane immobile senza bisogno d'agire e di riflettere o di rettificare e lo governa contemplando ciò che è prima di lei, con meravigliosa potenza. E più essa s'affissa nella contemplazione, più è bella e possente; a ciò che è dopo di lei essa dà ciò che riceve dall'alto ed illumina perché è sempre illuminata» (II,9,2).

Ciò che per Plotino può cadere nella contingenza e nelle passioni del corpo è piuttosto l'anima individuale, che comunque è sottomessa dalla stessa provvidenza divina, ovvero «dalla legge eterna della natura» (IV,8,5) al circolo delle discese e delle ascese; essa stessa, comunque, rimane sempre, pur se spesso inconsapevolmente, radicata nell'ipostasi divina dell'Anima universale (cfr. IV,8,8), che mai cade, ma sempre rimane ferma e impassibile nella contemplazione dell'eterno (cfr. II,9,7), pur illuminando (cfr. II,9,11), ordinando e dominando il corpo. Confondere invece la singola anima umana con l'ipostasi dell'Anima universale, ammettere quindi una caduta dell'Anima divina, significherebbe introdurre non solo la contingenza e la passibilità, ma il male stesso in Dio: infatti o il declinare dell'Anima è qualcosa di necessario e quindi di naturale, e in tal caso questo declinare è un contemplare, un eterno convertire la realtà sensibile all'eterno razionale, oppure, se questo declinare è contingente, non necessario, peccato imprevisto e improvviso, «allora i mali sono anteriori a questo mondo e il mondo non è causa dei mali, ma ne è causa l'Intelligibile. Il male non deriverebbe all'Anima dal mondo, ma al mondo dall'Anima; e così il ragionamento concluderà innalzando il mondo sino ai principi primi. E se è così del mondo sarà così anche della materia da cui il mondo ha avuto origine... Se essi diranno che l'anima ha prodotto (l'oscurità della materia) piegandosi verso il basso, è chiaro che essa non aveva luogo verso cui piegare, e la causa dell'inclinazione non sarà l'oscurità (della materia), ma la natura stessa dell'anima, o, che è lo stesso, ne saranno causa le realtà necessarie che precedono la materia; e così tutta la responsabilità ricade sui principi primi» (II,9,12). Insomma, se si considerasse il rapporto dell'ipostasi divina con la materia una caduta nel male, e non una provvidenziale espansione luminosa che giunge persino a vivificare il residuo oscuro del reale, il male risalirebbe a Dio stesso, la

contingenza irromperebbe nell'eterna necessità: passione, volontà, personalità di Dio cosa sono infatti se non ingenui antropomorfismi che non possono attingere l'impersonale e impassibile necessità dell'essenza divina e del suo naturale procedere?

Infatti, nel sistema plotiniano non esiste alcuna caduta o scissione del derivato rispetto al principio, ma solo necessario, eterno, perfetto, armonico diffondersi e collegarsi (II,9,7-8; 13), persino attraverso la musicalissima dissonanza cosmica dovuta al rapporto tra forma intellegibile e materia sensibile (cfr. II,9,16). Quella del mondo è una creazione bella e necessaria, immagine eterna delle realtà divine (cfr. V,8, 12; II,9,7); e in relazione ad un mondo eterno, come nessuna decisione creativa può essere ammessa in quanto contingente e appunto non eternamente già realizzata, così nessuna *novitas*, nessuna infrazione di quest'ordine razionale, nessuna contingente apocalissi, rivelazione salvifica o distruzione del mondo, può fare irruzione (cfr. V,8,12; II,9,8): qualsiasi *diorthosis* rivelerebbe infatti l'impotenza divina nel creare immediatamente il perfetto, la contingenza divina nel tentativo di correggere il creato imperfetto<sup>54</sup>. Così dinanzi ad un mondo effetto sì ultimo, ma necessario e razionale di Dio stesso che si identifica con i propri eletti, con dei singoli contingenti, rimanendo del tutto estraneo rispetto all'essenza universale ed eterna della natura cosmica: «Perché guardando agli uomini Dio non guarderebbe fuori di sé, mentre guardando al mondo nel quale essi sono, egli guarderebbe fuori di sé?» (II,9,9). Mi pare che solo il cristianesimo possa spiegare l'ellenicamente inconcepibile subordinazione del cosmo all'uomo (cfr. II,9,13), la kenotica identificazione dell'assoluto con la contingenza del singolo, trasfigurato in "sé" intimo di Dio, pur se alienato. Ove lo stesso concetto di arbitraria predestinazione divina, tanto combattuto da Plotino (cfr. II,9,9; 15-16), rivela l'irriducibilità al dualismo orfico platonico di una teologia tragica per la quale Dio non si diffonde nel Tutto universale come «provvidenza che guarda più al tutto che alle parti», ma è «assente dal mondo» (II,9,16) nell'essere presente solo ai suoi eletti; la sua volontà di redenzione non si risolve cioè in una cosmica attrazione dell'intellegibile che muove, circolarmente, il derivato alla conversione verso l'origine; il Dio gnostico, invece, scisso in se stesso tra perfezione e peccato, si scinde nel suo salvifico rivelarsi («Essi dicono che Dio sia provvidente solo per loro»: II,9,16), presupponendo quella scissione di nature determinata dallo stesso insondabile dramma intradivino; nessun ordine naturale, nessuno sforzo umano, nessuna conversione o asceti della volontà può quindi determinare la partecipazione alla libertà dello spirituale: nello svuotamento di senso di qualsiasi etica umana (cfr. II,9,15; 17), la libertà dello gnostico è infatti l'esito di una separazione meta-naturale, di cui solo la rivelazione svela, e unicamente agli eletti, l'eterna e scandalosa origine: la *chenosi*, il peccato di Dio.

Proprio questa irriducibilità della teologia tragica gnostica a quella armonica platonica può aiutare a comprendere come le stesse tanto sopravvalutate immagini "gnosticheggianti" di Plotino siano solo simboli, miti che non descrivono filosoficamente il comunque logicamente ineffabile procedere del divino dall'Uno, ma, drammatizzandolo, vi alludono imperfettamente, allegoricamente: così l'audacia e il desiderio di autopossesso (V,1,1; III,8,8; VI,9,5), l'irrequietezza e la dissipazione (III,7, 11) di ciò che si distacca dall'Uno o dalla contemplazione dell'eterno intellegibile sono immagini espressive della infinita potenza espansiva, del necessario e mai colpevole

---

<sup>54</sup> Cfr. A. Orbe, *Cristologia gnostica*, I, pp. 153-177 e in particolare su Plotino pp. 163-165.

traboccare della luminosa pienezza dell'Uno attraverso le ipostasi successive, sino all'estrema possibilità di essere e di bene. Così mentre la *tolma* valentiniana esprime una passione divina che introduce in Dio la croce dell'alienazione, il peccato della degenerazione sino al nulla irrimediabile della materia e del male, la *tolma* plotiniana, la diade, il principio femminile dell'alterità è la radice della processione, della diffusione dell'immagine dell'Uno (cfr. V,4,1-2; V,8,7-13), di un progressivo affievolirsi, certo, ma che comunque rimane, persino nella formazione della materia, un naturale e necessario, gerarchico dispiegamento della infinita razionale ricchezza del principio<sup>55</sup>: «Essi ignorano l'ordine regolare delle cose, dalle prime alle seconde alle terze e così via sino alle ultime, e non sanno che non bisogna biasimare degli esseri perché sono inferiori ai primi, ma accettare benevolmente la natura di tutti gli esseri» (II,9,13; cfr. V,3,7; III,7,11). Quindi per il platonico Plotino il dualismo paradossalmente non esiste, essendo tutto ciò che è al di fuori dell'Uno (Nous compreso) soltanto un riflesso, irreali in se stesso, del principio<sup>56</sup>: contro la gnostica «tragedia degli orrori» (II,9,13), Plotino afferma che il male è un adombramento necessario che solo in relazione alla pienezza della luce divina può essere concepibile. Il dualismo platonico si ricompone così nella dialettica armonia del tutto: il negativo, proprio perché necessario non può essere considerato una colpa o un peccato, ma soltanto come l'affievolirsi della perfezione, la sua ultima materiale propaggine, senza la quale la perfezione stessa non potrebbe dispiegare totalmente la sua infinita e razionale ricchezza. Ove il male plotiniano, la materia sono l'irreale e inanimato approdo di una graduale devoluzione che si compie soltanto extrateologicamente, ai confini dell'essere, mentre il male gnostico ha origine da una frattura intrateologica e si rivela capace di dinamismo, di creatività persino, di idolatrica negazione dello stesso principio<sup>57</sup>.

E proprio in questa perversione nella vanità della potenza demiurgica, evidente si rivela la sconfessione del platonismo, nell'affermazione dell'assoluta trascendenza dello "pneumatico" rispetto all'anima platonica, alla stessa intelligenza razionale: «E mentre Sophia si chiama *pneuma*, il Demiurgo si chiama *anima*» (Ipp. VI,34,1). Non è per gli gnostici proprio il *kosmos* razionalmente ordinato – immagine deforme del pleroma - e non la sola materia, la prigione del divino decaduto? Il Demiurgo platonico, divina intelligenza immateriale capace di ordinare razionalmente la materia a partire dalla conoscenza dei modelli ideali (cfr. V,8,8), non è forse degradato dagli gnostici ad un aborto destinato alla dannazione o, tutt'al più, ad una tardiva, impotente sottomissione e ad una malinconica, talvolta idiota (cfr. Basilide in Ippolito VII,27, 1-4), sopravvivenza

<sup>55</sup> Cfr. H.A. Armstrong, *Dualism: Platonic, Gnostic and Christian*, in R.T. Wallis e J. Bregman (edd.), *Neoplatonism and Gnosticism*, pp. 33-54, in particolare pp. 43-45.

<sup>56</sup> «Per portare all'estremo il paradosso plotiniano, tutto ciò che è altro dall'unità dell'essere è nulla» (H.-C. Puech, *Sulle tracce della gnosi*, p. 104).

<sup>57</sup> I notevoli lavori di Tardieu, ΦΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ, *Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckart*, in «Revue des Etudes augustiniennes» 21, 1975, pp. 225-255, e soprattutto *La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, I, pp. 194-231, tendono comunque a minimizzare l'irriducibilità della teologia paschica gnostica alla cosmologia dialettica platonica: il concetto di dualismo gnostico di Tardier risulta pertanto estremamente debole (*La gnose valentinienne*, p. 217 e 227-229), come la sua definizione dell'essenza di gnosticismo troppo vaga e platonizzante (cfr. p. 201), risolta in conoscenza della propria alienazione e della necessità del ritorno alla patria; del tutto rimosso risulta il problema della gnostica frattura intradivina e della passione alienata di Dio.

extra pleromatica<sup>58</sup>?

Insomma, contro la tesi di Bianchi, il dualismo orfico platonico può essere considerato come elemento secondario e aggregato, non come l'intuizione fondante la tragedia intrateologica dello gnosticismo, l'alienazione di Dio da Dio, irriducibile all'opposizione anima-corpo, intellegibile-sensibile<sup>59</sup>.

Ma constatata l'irriducibilità al dualismo platonico della dottrina gnostica delle nature, è necessario soffermarci sul nuovo paradosso che essa rivela nella mito-logia gnostica: 1) il principio della consustanzialità tra Dio e passione umana, dell'identità tra ipostasi eterna e ipostasi decaduta dilatata a natura degli uomini spirituali, coesiste con 2) il principio della assoluta differenza tra le nature - pneumatica, psichica e ilica - dell'essere<sup>60</sup>: mentre la natura pneumatica conserva la sua identità malgrado la passione del peccato, dell'alienazione, della sua ansia di conversione, quella psichica e quella ilica, ipostatizzazioni di queste stesse passioni, vengono la prima sospesa in un precario o comunque insuperabile stato intermedio e la seconda destinata all'annientamento escatologico (cfr. ad es. il valentiniano *Exc.Th.* 56,1-3). Dunque la dottrina delle nature gnostiche si basa sull'essenzializzazione del singolo e non replicabile uomo-Dio Gesù Cristo del NT, ma al tempo stesso sull'affermazione della non universalità di questa natura umano-divina, replicando a livello ontologico la sua assoluta, irriducibile singolarità.

Mi pare pertanto che solo il cristianesimo possa spiegare questa paradossale coincidenza tra l'intimità sino all'identità tra Dio e l'uomo (alienato e peccatore) e la divisione tra le nature, tra l'elezione dell'amore spinto sino alla metamorfosi in natura decaduta e redenta e il suo rovesciamento in giudizio di condanna nei confronti del mondo, della natura separata da questo *pneuma*: il Dio di Paolo e Giovanni, infatti, elegge, sceglie, predestina in Cristo per grazia assolutamente gratuita, e l'uomo e le sue opere nulla possono dinanzi a una salvezza rivelata, che dunque trascende assolutamente la natura "mondana", del tutto vana e perduta in se stessa al di fuori dell'accoglimento di quella rivelazione<sup>61</sup>. Così la *novitas* della grazia di elezione coincide con la spasmodica

---

<sup>58</sup> Cfr. in proposito l'interessante contributo di J.Mansfeld, *Bad World and Demiurge: A "Gnostic" Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, in R. van den Broek (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions.Festschrift G. Quispel*, Leiden 1981, pp. 261-3 14, ora in J. Mansfeld, *Studies in later Greek philosophy and gnosticism*, London 1989, arI. XIV.

<sup>59</sup> Sulla non coincidenza tra il dualismo platonico e le nature gnostiche, cfr. M. Simonetti, *Psyché e psychicos nella gnosi valentiniana*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 2, 1966, pp. 1-47, ora in *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, pp. 14 1-203.

<sup>60</sup> Sul rapporto tra elezione di grazia, libertà e dottrine delle tre nature, e la confutazione di recenti tesi (Janssens, Langerbeck, Schottroff, Aland; cfr. la recente riproposizione di questa tesi ad opera di W.A. Lohr, *Gnostic Determinism reconsidered*, in «Vigiliae Christianae» 46, 1992, pp. 381-390) volte a negare il determinismo gnostico delle nature spirituale e ilica, cfr. l'importante contributo di M. Simonetti, *Eracleone, gli psichici e il Trattato Tripartito*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 27, 1992, pp. 3-33, ora in *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, pp. 205-243.

<sup>61</sup> Scrive a ragione G. Quispel: «Je crois qu'il est assez significatif que les gnostiques s'efforcent de comprendre l'apôtre, car s'ils ont peut-être mal compris les conceptions fondamentales de la théologie paulinienne, il y en a, parmi leurs adversaires catholiques, qui ne les ont pas comprises du tout. J'admets pourtant que les valentiniens ont exprimé leur expérience

attesa escatologica, con la rivelazione eversiva della transitorietà di ogni ordine cosmico (in se stesso a-teo, sì da poter divenire il luogo del male) e della vanità dei suoi criteri di elezione (la Legge ebraica, la morale pagana), con l'annuncio dell'imminenza del giudizio e della separazione dal mondo delle tenebre. La stessa croce di Cristo - nella sua stessa proiezione intrateologica - si carica di questa dialettica di amore/condanna, identità/alienazione: è *simul* rivelazione dell'amore e dell'intimità di Dio all'uomo sino alla chenosi, e rivelazione di condanna, di giudizio e di separazione, è resurrezione della natura spirituale e morte, abbandono della natura inferiore, scandalo e segno di divisione appunto: «La croce è segno del limite nel Pleroma: infatti divide gli infedeli dai fedeli come quello il mondo dal Pleroma ... Perciò è detto: "Chi non porta la propria croce e non mi segue, non è mio fratello" (cfr. *Lc.* 14,27)» (*Exc. Th.* 42, 1-3).

---

de l'élection dans de symboles et des images qui sont très compliquées et très difficiles à interpréter» (G. Quispel, *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, in *Gnostic Studies* I, p. 53); e ancora: «Les Valentiniens ont vu clairement qu'il y a une différence fondamentale entre la justification par les œuvres et la justification par la grâce... Or, si l'on compare la théologie d'un Clément o d'un Origène à la mystique de Valentin, on découvrira qu'il existe entre ces deux doctrines non seulement des analogies frappantes, mais aussi des divergences fondamentales. Cependant mes recherches m'ont poussé vers la conviction que cette différence dans la conception du libre arbitre et de la grâce est essentielle. La solution de Clément et d'Origène prélude au principe catholique: *gratia non tollit naturam sed perficit*. C'est à mon avis une conception optimiste et harmonieuse du christianisme. La mystique valentinienne oppose la nature à la grâce, la "psyche" immanent au "pneuma" transcendant, et le monde à Dieu. Elle est, en effet, un christianisme tragique» (pp. 56-57) (cfr. *Ir.* I,6,4). L'importante studio di E. Norelli, *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, in «*Rivista biblica*» 34, 1986, pp. 543-597 è in tal senso rivelativo.

#### 4 – L' "Uomo celeste" ebraico

Tramontata l'ipotesi dell'Urmensch iranico, appare oggi difficilmente sostenibile<sup>62</sup> anche l'ipotesi di un mito o di una dottrina ellenistica precristiana o non cristiana della caduta di un Uomo divino preesistente collegato o identificato con il mito di un Uomo divino salvatore e rivelatore<sup>63</sup>. Il *Poirnandres*, cavallo di battaglia dei sostenitori della tesi di un mito ellenistico dell'Anthropos primordiale<sup>64</sup>, è in realtà non solo un testo successivo ai nostri testi gnostici, ma soprattutto un testo influenzato direttamente da alcuni di essi, e, tramite questi, indirettamente da dottrine e persino termini cristiani<sup>65</sup>. L'ipotesi della preesistenza rispetto al cristianesimo di una teologia

---

<sup>62</sup> Cfr. U. Bianchi, *Le gnosticisme et les origines du christianisme*, in J. Ries. (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, pp. 211-228, in particolare pp. 224-226; S. Pétrement, *op. cit.*, pp. 147-181; M. Hengel, *Il Figlio di Dio*, pp. 46-67. Cfr. inoltre le ancora valide considerazioni di A.D. Nock, "Son of God" in *Pauline and Hellenistic Thought*, in «Gnomon» 33, 1961, pp. 581-590, quindi in *Essays*, II, pp. 928-939; recensendo H.J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels Im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1959, Nock dimostra, contro le tesi dello studioso tedesco, l'irriducibilità al sincretismo religioso pagano della cristologia paolina, definita da Nock «radikal unhellenistisch» (p. 939).

<sup>63</sup> Cfr. H.M. Schenke, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, in K.W. Troger (ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Gutersloh 1973, pp. 205-229. Di grande significato quanto Quispel afferma, respingendo un'origine ellenistica della soteriologia gnostica, sul rapporto tra gnosticismo, giudaismo e origini della cristologia cristiana: «Gnosticism is not a late chapter of the history of Greek philosophy and therefore a Christian heresy, an acute Hellenisation of the Christian religion. Nor is it a fossilized survival of old Iranian or even Indian religious concepts, and certainly it is not derived from a presupposed, consistent Iranian myth of the Saved Savior. It is rather a religion of its own, with its own phenomenological structure, characterized by the mythical expression of self experience through the revelation of the "Word", or, in other words, by an awareness of a tragic split within the Deity itself. And as such it owes not a little to Judaism. When we try to discern the relations between Judaism and Gnosticism, the problem of Gnosticism and NT may be seen in a new and illuminating perspective... The real issue of Gnostic theology is to my mind the concept of the suffering God, the fallen God» (G. Quispel, *Gnosticism and the New Testament*, in *Gnostic Studies*, pp. 196- 212, in particolare pp. 202-203). Si deve aggiungere che pur avendo individuato mirabilmente nell'idea del Dio che soffre e che cade l'essenza dello gnosticismo, Quispel non riesce a riconnetterla alla rappresentazione cristiana della croce di Cristo, ma cerca improbabili agganci in tradizioni giudaiche all'interno delle quali l'intuizione del Dio che soffre è del tutto assente.

<sup>64</sup> Sull'adesione alla tradizionale tesi di Reitzenstein e Bousset del *Poimandres* come «tipico esempio di una gnosi pagana scevra di influssi cristiani», cfr. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, pp. 164-189; G. Filoramo, *L'attesa dell'attesa*, pp. 168-172.

<sup>65</sup> Cfr. la radicale tesi di J. Büchli, *Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche Untersuchungen zum I Traktat des Corpus Hermeticum*, Tübingen 1987, ove si sostiene una dipendenza diretta e massiccia di CH I dal NT; con temeraria approssimazione, la Pétrement arriva sino a ipotizzare l'origine valentiniana dell'attuale *Poimandres*: cfr. *op. cit.*, pp. 170-181, in particolare p. 180, e pp. 631-637. Il lavoro più intelligente e equilibrato mi pare quindi quello di A. Camplani, *Riferimenti biblici nella letteratura ermetica*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 10/2, 1993, pp. 375-425; cfr. in particolare le prudenti ma convincenti pp. 402-417; particolarmente interessante l'ipotesi di ravvisare in *Poimandres* 12 e 15 un'influenza di *Phil.* 2,6-8 (cfr. p. 406), senza per questo postulare la comune dipendenza da una fantomatica fonte

dell'*Anthropos* divino è stata comunque ripensata da Quispel<sup>66</sup>, Danielou<sup>67</sup>, e tra gli altri più recentemente da Stroumsa<sup>68</sup> venendo però localizzata non più in ambito orientale o ellenistico pagano, ma in ambito giudaico, ove si postula una piuttosto vaga, carsica teologia eterodossa o esoterica ebraica rapidamente marginalizzata e censurata dall'ortodossia rabbinica per le sue scomode affinità con la nascente teologia cristiana, ma riaffiorante nei testi gnostici.

Per Quispel, la nascita dell'idea ebraica dell'Uomo celeste dipenderebbe in primo luogo dalla manifestazione della gloria (*kabod*) di Dio nelle sembianze di un uomo (Adam) di luce in *Ez.* 1,26-28<sup>69</sup>; da questa esegesi dipenderebbe la figura apocalittica del Figlio dell'uomo celeste del *Libro delle parabole* (=1 *Enoc* 37-71), come l'identificazione filoniana tra il Logos-potenza di Dio e l'Uomo ad immagine, ovvero l'Uomo di Dio celeste (cfr. *De confusione linguarum* 146 e 41), comunque platonicamente coincidente con l'idea di Uomo preesistente nell'intelletto divino. Quindi non solo i testi gnostici, ma Paolo - nella sua idea del Figlio come secondo Adamo o Adamo celeste (*I Cor.* 15,45-47) e come *morphé* di Dio (cfr. l'Inno cristologico di *Phil.*) - e lo stesso *Poimandres* erediterebbero queste speculazioni. Stroumsa ribadisce la tesi dell'esistenza in ambienti eterodossi giudaici di una teologia del Figlio Uomo-Adamas, ipostasi del Dio supremo identificabile con la stessa Sophia dell'AT, Arcangelo

---

giudaica, come proposto da G. Quispel, *Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis*, in «Vigiliae Christianae» 34, 1980, pp. 1-13, in particolare pp. 8-13.

<sup>66</sup> Cfr. in particolare G. Quispel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, in «Eranos Jahrbuch» 22, 1954, pp. 195-234, ora in *Gnostic Studies*, I, pp. 173-195: cfr. in particolare pp. 188-193; Id., *Ezekiel 1:26*; Quispel sottolinea comunque l'influenza di importanti elementi platonici e orfici per spiegare la caduta dell'Uomo divino: ne deriva ancora una tesi sincretistica: cfr. *Der gnostische Anthropos*, pp. 191-192. Sull'esistenza di una teologia precristiana o non cristiana dell'Uomo-Dio e sull'esegesi di *Gen.* 1, 26 ss. che la originerebbe, cfr. H.M. Schenke, *Der Gott «Mesch» in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Göttingen 1962; e soprattutto K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spatantiken Religion*. Göttingen 1990(3), in particolare il cap. «Erlösung- und Erlöserlehre», pp. 132-186.

<sup>67</sup> Cfr. I. Danielou, *op. cit.*, in particolare pp. 420-424.

<sup>68</sup> Cfr. G. A. G. Stroumsa, gli articoli ora raccolti in *Savoir et salut*, pp. 9-98; cfr. anche R. van den Broek, *Autogenes and Adamas, The Mythological Structure of the Apocryphon of John*, in M. Krause (ed.), *Gnosis und Gnosticism*, Leiden 1981, pp. 16-25.

<sup>69</sup> Un ruolo decisivo nei confronti della formazione culturale di Quispel e più in generale della tesi dell'origine giudaica dello gnosticismo hanno svolto gli studi di G. Scholem sulla Qabbalà: cfr. in particolare quello apparso in inglese nel 1941 e quindi ampliato e edito in tedesco: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Gerusalemme 1957(2), tr. il. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993(2). Sull'antropomorfa gloria di Dio sul trono di Dio di Ezechiele 1,26, e Metatròn (che comunque rimane sempre nei pur tardi testi presentati da Scholem come la suprema delle creature), cfr. pp. 72-76. Comunque l'intero capitolo «La mistica della merkavà e la gnosi ebraica» (pp. 51-94) attesta svariati sistemi di gnosi mistico-speculativa, ma nessun esempio o elemento effettivamente gnostico: mai si parla di peccato o di caduta di Dio. Già Bousset aveva comunque rivolto la sua attenzione alla dottrina dell'Urmensch giudaico, identificando quegli ambiti apocalittici e marginali che la ricerca successiva avrebbe cercato, con scarsi successi invero, di illuminare: cfr. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, pp. 194-202.

demiurgico quindi, Macranthropos cosmico (immagine visibile ovvero forma, *morphé* corporea di dimensioni cosmiche del Dio invisibile) identificato talvolta con l'Angelo-Figlio-Servo rivelatore Yahael-Metatròn.

Pur dovendo considerare l'esiguità delle testimonianze addotte da Quispel e Stroumsa - invero mai collocabili prima della seconda metà del I sec. d.C., spesso non prima dell'inizio del II sec. o ancora più tarde, e soprattutto quasi sempre tratte, in un circolo metodologicamente vizioso, da testi gnostici o giudeocristiani -, la loro ipotesi su speculazioni ebraiche sull'ipostasi divina del Figlio-Uomo, paragonabile nella sua relazione al Padre come nelle sue funzioni alla Sophia dell'AT o al Logos filoniano, può essere assunta almeno come probabile<sup>70</sup>. Ciò che rimane in questione, comunque, è la possibilità che lo gnosticismo sia potuto sorgere, indipendentemente dal cristianesimo, soltanto a partire da questa teologia dell'Uomo celeste, come sostiene esplicitamente Stroumsa quando postula l'esistenza di «un Macranthropos giudeo precristiano» e afferma che mentre il cristianesimo avrebbe rielaborato questa figura nello spiritualizzato Cristo preesistente paolino, lo gnosticismo giudaico, sottoponendolo alla sua *forma mentis* dualistica e mitologizzante, lo avrebbe trasformato in Demiurgo ribelle demonizzandolo<sup>71</sup>.

Infatti, rimangono irrisolte tre questioni del tutto fondamentali, troppo disinvoltamente superate dai nostri autori: 1) Si confonde l'ipostasi di Dio con un angelo creato; mentre questo, proprio perché creatura, può decadere (ma in tal caso non vi sarebbe nulla di gnostico), l'ipostasi divina - Sophia, il Figlio, il Logos, l'Uomo - è la stessa gloria o potenza assoluta di Dio, il suo inseparabile rifulgere, che non può avere sussistenza autonoma e ribellarsi a colui di cui è fenomeno; 2) Non abbiamo nessuna testimonianza sulla caduta dell'Uomo celeste giudaico<sup>72</sup>: se esso è identificato con l'Adamo celeste, mai è identificato con l'Adamo (o Eva) decaduto; 3) l'Uomo celeste giudaico non è identificato con un Rivelatore-Messia se non in *1 Enoc* 37-71 (testo probabilmente interpolato e di discussa datazione e provenienza), e mai è identificato comunque con un Messia respinto, con il Servo sofferente del Deutero-Isaia, ad esempio<sup>73</sup>. La tesi di Quispel si rivela dunque un'arma a doppio taglio: quanto più si

---

<sup>70</sup> Cfr. in proposito M. Hengel, *Il figlio di Dio*, pp. 68-85.

<sup>71</sup> Stroumsa, *Savoir et salut*, p. 78; cfr. p. 84; cfr. G. Quispel, *The Demiurge in the AJ*, in R. McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis*, Leiden 1978, pp. 1-33, in particolare p. 23-33.

<sup>72</sup> Cfr. R. van den Broek, *The Present State*, p. 60.

<sup>73</sup> Quispel stesso riconosce che questa identificazione può essere stata solo cristiana: cfr. *Ezekiel 1:26*, p. 12. Per quanto riguarda la figura del Figlio dell'uomo in *1 Enoc* 37-71, ovvero nel *Libro delle Parabole*, cfr. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, pp. 142-143; 216-219; 316-317; J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins*, Cambridge 1985, tr. it. *Gli pseudoepigrafi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento*, Brescia 1990, pp. 199-203 e 230-236, con un aggiornato *status quaestionis* sull'oggi contestata tesi di Milik (la datazione assai tarda e l'origine cristiana del Libro delle Parabole come di *2 Enoc*), quindi sulla datazione e sul rapporto di *1 Enoc* 37-71 con il NT. Per l'analoga figura di Melchisedec in *2 Enoc* = *Enoc Slavo* e in alcuni testi qumranici, cfr. P. Sacchi, *op. cit.*, pp. 207-212; 299-300; 316-318; J.H. Charlesworth, *op. cit.*, pp. 65-66; 227-230; il più approfondito studio di C. Gianotto, *Melchisedec e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche*, Brescia 1984, purtroppo esclude dalla sua indagine l'appendice su Melchisedec di *2 Enoc* (comunque considerata, seguendo l'ipotesi di Milik, un testo probabilmente cristiano) per la sua datazione troppo incerta (cfr. pp.

afferma l'esistenza di una dottrina giudaica dell'Uomo celeste, identificato, come Sophia, con la stessa gloria divina, tanto più diviene inspiegabile all'interno del giudaismo la sua caduta e la sua chensosi redentiva, cioè l'identificazione dell'Adamo decaduto con l'Adamo celeste e "il secondo Adamo".

Per ammettere quindi le origini giudaiche dello gnosticismo dovremmo o a) ammettere che l'originaria dottrina gnostica giudaica si risolve, come sembra implicitamente suggerire Quispel (*Ezekiel 1:26*, pp. 6-7), in delle astratte speculazioni sull'Anthropos divino e sulla sua androginia, sul tipo di quelle presenti in *Eugn* o nelle *Tre stele di Seth* di Nag Hammadi, ovvero in una "gnosi" dalla quale sarebbero assenti i tratti distintivi dello gnosticismo, come la caduta di Dio, la concezione negativa del Creatore e della Legge, la redenzione del sé decaduto ad opera di un Redentore respinto dal mondo<sup>74</sup>; o b) ammettere, con Stroumsa, che questa dottrina dell'Anthropos Figlio di Dio si sia radicalizzata in direzione diteistica, fondendosi con una dottrina della rivolta e

---

45-46, nota 1). Il Figlio dell'uomo è una figura celeste e gloriosa, un uomo-angelo destinato da Dio a scendere in terra per giudicare, punire gli empi e salvare gli eletti, con i quali abitare per sempre. Melchisedec (tipo di Cristo nei testi indubitabilmente cristiani, figurasteriologica nel trattato *Melchisedec* di NH IX, nella *Pistis Sophia*, nel secondo dei *Libri di Jeu* [cfr. in proposito C. Gianotto, *op. cit.*, pp. 187-235], identificato con Metatron, l'Angelo di Jahve in alcuni tardi testi rabbinici) o è la proiezione angelica del sacerdozio del Tempio, sì da essere identificato con l'arcangelo Michele e con il redentore escatologico, o è un uomo concepito verginalmente e predestinato all'eterno sacerdozio, rapito e portato nell'Eden dall'arcangelo Michele, quindi innalzato da Dio alla immortale condizione angelica. Bisogna quindi rilevare come sia il Figlio dell'Uomo che Melchisedec siano creature di Dio, tutt'al più identificabili con degli angeli, e comunque del tutto prive di peccato, del tutto fedeli alla Legge di Dio: il monoteismo e l'assoluta santità di Dio sono del tutto scontati. Dunque, il mediatore e giudice glorioso, il Messia-Sacerdote celeste giudaico non può essere considerato un Figlio di Dio divino egli stesso e soprattutto non patisce alcuna sofferenza, alcuna chensosi per amore dei peccatori: cfr. M. Hengel, *Il Figlio di Dio*, pp. 110-111; D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic. 200 BC- AD 100*, London 1971, pp. 334-340. La figura del Figlio dell'uomo in *Daniele* (testo solo formalmente apocalittico in quanto soltanto apocalittico-storico, ma sostanzialmente non apocalittico cioè non apocalittico-cosmico o persino antiapocalittico nel suo ribadire una teologia del Patto per la quale gli uomini storici e la loro infedeltà alla Legge, e non un essere celeste o un peccato originale, sono all'origine del male storico: cfr. Sacchi, *op. cit.*, pp. 72-74; 135-136; G. Boccaccini, *Il Medio Giudaismo*, Genova 1933, pp. 87-121) non appartiene alla sfera divina, né può essere identificato come Messia preesistente, simboleggiando piuttosto l'intero Israele: cfr. M. Delcor, *Studi sull'apocalittica*, Brescia 1987 (ed. francese 1986), pp. 148-160; G. Jossa, *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia*, Brescia 1989, pp. 30-31.

<sup>74</sup> Si può in tal senso obiettare con Jonas: «Uno gnosticismo senza caduta della divinità, senza un creatore ottenebrato e una creazione malvagia, senza anima straniera, prigionia cosmica e salvezza acosmica, senza l'autoredenzione della divinità - in breve, una gnosi senza tragedia divina - non corrisponde alle nostre specifiche conoscenze. Infatti, sono questi gli aspetti di cui dobbiamo tenere conto quando ci interroghiamo realmente sulle origini dello gnosticismo. Una semplice gnosi dei palazzi celesti, dell'ascesa mistica, della visione estatica del Trono, dei terribili segreti della maestà divina, in breve una gnosi *monoteistica* del *mysterium numinosum et tremendum*, per quanto importante in sé, è comunque tutt'altra faccenda» (H. Jonas, *Response to G. Quispel on "Gnosticism and New Testament"*, in J.P. Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville-New York 1965, pp. 279-293, ripubblicato in H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, pp. 393-409, in particolare p. 409).

della caduta dell'Angelo luogotenente o di Lucifero<sup>75</sup>. Ma se l'ipotesi a) non spiega alcunché dello gnosticismo, l'ipotesi b) deve appunto sdoppiarsi in due elementi diversi (la genesi di una teologia del Figlio-Uomo glorioso e la caduta fino alla demonizzazione dello stesso), non solo non necessariamente connessi, ma anche difficilmente compatibili. La postulazione di una teologia dualistica, quindi eretica giudaica, per noi comunque del tutto sfuggente<sup>76</sup>, può tutt'al più affermare l'esistenza di «due principi nel cielo», subordinando a Dio il suo luogotenente creatore, ma non degradare questo a principio cattivo, ribelle, degradando così la stessa gloria creatrice di Dio!

La stessa tradizione apocalittica giudaica non mi pare affatto in grado di spiegare la caduta divina<sup>77</sup>: basta considerare il *Libro dei Vigilanti* (= *I Enoc* 1-36, esito di una complessa stratificazione che rielabora un più antico *Libro di Noè*), prima testimonianza pervenutaci di questa sotterranea ma vitalissima tradizione apocalittica testimoniataci in particolare dall'*Enoc etiopico*, che attribuisce l'irruzione del male nel mondo non alle colpe dell'uomo storico, ad esempio ad una rottura del patto della Legge, ma ad un peccato angelico o comunque pre-storico. Per quello che probabilmente è lo strato compositivo più antico del *Libro dei Vigilanti*, il peccato originale è il peccato di lussuria sessuale degli angeli, «figli di Dio», puniti da Dio per essersi uniti con le donne, «figli degli uomini» (cfr. *Gen.* 6,1-4); per uno strato successivo, il peccato dipende dalla caduta degli angeli delle sette stelle. Se certo non è difficile scoprire analogie e persino alcuni evidentissimi debiti dello gnosticismo nei confronti di questa tradizione teologica e mitologica, rimane comunque irriducibile la loro differenza: non tanto perché nello gnosticismo generalmente è il personaggio femminile Eva Sophia ad essere tentato e a cadere introducendo il male o il disordine nel mondo (concordemente con *Siracide* 25,24: «Dalla donna ha avuto inizio il peccato, per causa sua tutti moriamo»), ma soprattutto perché nello gnosticismo l'Eone decaduto è esso stesso divino, mentre nell'apocalittica

---

<sup>75</sup> Cfr. G. Quispel, *The Origins of Gnostic Demiurge*, in P. Granfield e J.A. Jungmann (edd.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Munster 1970, pp. 271-276, quindi in *Gnostic Studies*, I, pp. 213-220, in particolare pp. 218-220; A.E. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977, in particolare pp. 244-267; N. A. Dahl, *The Arrogant Archon and the Lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden 1981, II, pp. 689-712; I.P. Couliano, *Les anges des peuples et la question des origines du dualisme gnostique*, in J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-neuve 1982, pp. 131-145; J.E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. The Origins of the Idea of Intermediation in Gnosticism*, Utrecht 1982.

<sup>76</sup> Cfr. l'importante contributo di I. Gruenwald, *Aspects of the Jewish-Gnostic Controversy*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II, pp. 713-723; in particolare le conclusioni: «There is nothing in the Jewish writings of the pre-Christian era and in Talmudic times that can point to the existence of a well-defined Jewish heresy... Thus the views which hold that there was a Jewish Gnosis from which Gnosticism arose, or that Gnosticism arose from within Judaism, appear to me to infer too much from too little» (p. 720); «Although many of the Gnostic texts discovered at Nag Hammadi do not reveal direct dependence on Christian writings or concepts, it still appears that Gnosticism made its first steps in the footsteps of concepts and occurrences that developed alongside, or as a consequence of, the rise of Christianity» (p. 723).

<sup>77</sup> Sull'apocalittica giudaica cfr, oltre alla sopra citata e fondamentale opera di P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, l'intelligente lavoro di M.V. Cerutti, *Antropologia e apocalittica*, Roma 1990, in particolare pp. 109-181. Come esempio della tesi dell'origine apocalittica del dualismo gnostico, cfr. W. Schmithals, *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Göttingen 1973, in particolare p. 69.

cade soltanto una creatura, pur se angelica e pur se definita con il nome (comunque piuttosto generico) di «Figlio di Dio», si che la monoteistica assolutezza di Dio, la sua santità e la sua giustizia non vengono mai messe minimamente in discussione<sup>78</sup>. La risposta alternativa al mistero del male trascendente la libertà dell'uomo, quella rappresentata dal *Libro di Giobbe*<sup>79</sup>, quindi dalla teologia essena e dagli scritti del Maestro di Giustizia<sup>80</sup>, considera il male come creatura di Dio e Satana stesso come angelo che ubbidisce a Dio e si accompagna ai «figli di Dio» (cfr. *Gb.* 1,6), oppure come spirito negativo, personificato nell'Angelo della tenebra e con il suo impero, da Dio stesso predeterminato e opposto (certo solo temporaneamente) allo spirito del bene<sup>81</sup> che viene comunque identificato con l'assoluta fedeltà alla Legge<sup>82</sup>. In ogni modo la concezione di Satana in *Giobbe*, come il predeterminismo essenico, non vogliono certo affermare la presenza del male in Dio, ma al contrario l'assoluta onnipotenza dell'unico Dio nei confronti del male, l'assoluta libertà della grazia divina nei confronti della libertà dell'uomo: il male non è affatto una passione intradivina proprio perché è eternamente in potere di Dio.

Vista l'impossibilità di risolvere all'interno della teologia giudaica l'irrisolvibile paradosso della caduta dell'ipostasi della gloria divina, a partire da Grant si sono postulate cause storico-politiche<sup>83</sup> alla base di questa rivoluzione teologica: ad esempio, il concetto gnostico di un Arcangelo perverso creatore del mondo materiale si spiegherebbe a partire dalla demonizzazione dell'ipostasi divina creatrice, in un primo tempo identificata con il benigno angelo protettore di Israele, successivamente sconfitto e sostituito dall'angelo perverso protettore di Roma, capace di assoggettare tutto il mondo e di distruggere il Tempio stesso, cui si dovrebbe la demonizzazione del titolo prima positivo di Principe del Mondo<sup>84</sup>. Al di là dell'evidente complicata fragilità di questa tesi, qualunque sia l'eventuale detonatore socio-politico, essa ripropone la difficoltà o ambiguità sopra evidenziata: o il dio decaduto è un angelo creato e quindi capace di

---

<sup>78</sup> Contro la pretesa di rintracciare nell'apocalittica giudaica enochica un protognosticismo o peggio la stessa radice del mito gnostico (come propone ad esempio Stroumsa, *Another Seed*), cfr. le convincenti considerazioni di M.V. Cerutti, *Antropologia e apocalittica*, pp. 125-130 e 180.

<sup>79</sup> Cfr. in proposito P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica*, pp. 89-90; 284-286.

<sup>80</sup> Cfr. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica*, pp. 59; 74-77; 96; 120-121.

<sup>81</sup> Degli scritti di Qumran, cfr. ad esempio *La regola della comunità* III,15-IV,26.

<sup>82</sup> Cfr. *La regola della comunità* V.1-10.

<sup>83</sup> Cfr. F.C. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1959, in particolare il cap. 1, pp. 1-38; e il recente tentativo di H.A. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta 1985.

<sup>84</sup> Cfr. TP. Couliano, *Les anges des peuples*, pp. 140-145; Id., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, pp. 94-97; sulle radici storico-politiche della rivolta teologica giudaica sfociata nello gnosticismo, cfr. anche N. A. Dahl, *art. cit.*, pp. 710-712. È comunque significativo che lo stesso Couliano, tornando sulla sua tesi della demonizzazione giudaica dell'Angelo creatore, è costretto ad attenuare la sua ipotesi, confessando, in maniera comunque contraddittoria, che «il diteismo giudaico e samaritano non è estraneo alla nascita del Demiurgo gnostico, ma non spiega in alcun modo le sue vicende nei miti in cui egli è l'attore principale» (I.P. Couliano, *Les gnosés dualistes d'Occident*, Paris 1987, tr. it. *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Milano 1989, p. 146).

caduta, e allora rientriamo nel giudaismo “ortodosso” e non si spiega la degradazione gnostica di Jahve, o chi decade è la stessa ipostasi gloriosa di Dio, la sua potenza creatrice il suo Nome, ovvero la stessa rivelazione di Dio, e questo provoca un non senso da un punto di vista logico e teologico giudaico: dedurre una dottrina teologica dualista da una tradizione religiosa assolutamente monoteista, sì che non si dà più giudaismo senza fede nell’unicità e onnipotenza di Dio, nella santità della Legge che lo rivela, nella bontà della sua creazione originaria, nella creaturalità dell’uomo<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Cfr. W.C. van Unnik, *Gnosis und Judentum*, in B. Aland (ed), *Gnosis*, pp. 65-86. Decisa e decisiva la confutazione delle ipotesi di Quispel ad opera di H. Jonas, *Response to G. Quispel on “Gnosticism and New Testament”*, in *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, pp. 393-409, in particolare pp. 401-409, ove si insiste sull’«*animus antiebraico*», anzi persino sull’«*antisemitismo metafisico*» gnostico (p. 404), ineducibile dal giudaismo; cfr. in particolare alle pp. 406-407 il considerare l’ambiguità delle tesi di Scholem all’origine dei fraintendimenti di Quispel; appare comunque del tutto contraddittoria l’alternativa prudentemente proposta da Jonas di un’origine samaritana (simoniana in particolare) dello gnosticismo (pp. 407-409): comunque i samaritani insistevano quanto e più dei giudei sul monoteismo e sull’osservanza salvifica della Legge. pp. 30-31. La tesi di un’origine samaritana dello gnosticismo è stata difesa soprattutto da H.M. Schenke (cfr. il recente *Was ist Gnosis?*): questi colloca in Samaria - in una tradizione battista pre- o non cristiana (come se il battesimo non fosse un elemento caratterizzante dello stesso cristianesimo!) capace di elaborare una teologia della doppia Sophia (celeste-decaduta: cfr. *Bront*) -, non solo Simone, né solo la comunità primitiva giovanneo-battista all’origine della religione mandaica, ma persino l’intera tradizione sethiana (ciò solo in base alla citazione del samaritano Diositeo in apertura delle *Tre stele di Seth*; cfr. p. 184). Cfr. inoltre Fossum, *The Name of God*, che pur sforzandosi di ricostruire una teologia samaritana dell’Angelo-Nome di Jahve (cfr. pp. 46-255), non può offrire a partire da dottrine samaritane una deduzione logica e della documentazione convincente sul vero e proprio salto teologico gnostico che arriva a demonizzare il luogotenente celeste, essendo quindi costretto a definire «secondario» non solo cronologicamente ma persino logicamente quello che considero l’elemento essenziale del dualismo gnostico, e che invece Fossum sembra considerare quasi implicito o facilmente deducibile a partire dalla distinzione tra il Padre e il suo Angelo-Nome (cfr. pp. 23 1-239); né identificare uno stadio intermedio tra dualismo samaritano e dualismo gnostico nel protognosticismo di Simon Mago, in cui Elena-Sophia viene fatta prigioniera senza peccare, risolve il problema (cfr. J. Fossum, *The Simonian Sophia Myth*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 53, 1987, pp. 185- 197), perché continua comunque a rimanere inspiegato il passaggio come il salto da una tradizione religiosa fortemente legalista, al compiuto dualismo gnostico. Mi pare al contrario che solo a partire dalla fede nell’avvento di Dio in Cristo la dottrina di Simone, uomo-Dio possa essere spiegata: Simone è la vera teofania, la suprema potenza di Dio, «lo stante» (cfr. *Pseudoclementine: Hom. II,22,2, Recogn. II,7; Ipp. VI.12,3 e 17,1; Clemente, Stromati II,52,2*) che si manifesta senza patire e per questo rivelazione compiuta del Padre che è superiore alla sua stessa imperfetta e scandalosa rivelazione in Cristo (cfr. Ir. I,23,1), ove quindi storicamente e logicamente sembra essere proprio l’incarnazione-passione di Cristo, la teofania kenotica del Figlio doceticamente rimossa (cfr. Ir. I,23,3) a condizionare l’autocoscienza di Simone-Padre; ove l’elemento kenotico viene non negato, ma come sdoppiato e identificato con Ennoia (=Sophia)- Spirito- Elena (=Eva), l’umanità eletta come pecora smarrita, figlia o sposa prodiga, prostituta (cfr. Ir. I,23,2), come carne di Dio redenta per grazia (cfr. Ir. I, 23,3); mi pare indicativo in proposito che la teologia androgina riportata in Ipp. VI, 9-18, ove risulta assai difficile identificare elementi cristiani, non conosca la caduta del divino. Mi pare quindi da condividere l’equilibrato giudizio di G.C. Benelli. *La gnosi. Il volto oscuro della storia*, Milano 1991, pp. 79-80: «Se una gnosi ebraica esiste, uno Gnosticismo ebraico - con il

È dunque logicamente più plausibile ipotizzare una deriva verso il dualismo teologico gnostico partendo dal dualismo tra Dio e la sua inseparabile Gloria ipostatizzata o tra Dio e il suo Figlio paziente crocifisso? In quale dei due casi è più aspra la tensione intrateologica? Eventualmente ereditando una riflessione giudaica comunque ancora embrionale e del tutto marginale sull'Uomo-Gloria di Dio di *Ez.* 1,26-27 come esegesi di *Gen.* 1,26-27, la prima teologia cristiana certo la diffonde, la sviluppa, l'approfondisce e la complica enormemente nell'idea del Figlio Logos creatore pensato come Uomo-Dio storicamente rivelatosi non solo come il Messia e Figlio dell'uomo preesistente di *I Enoch* 37- 71, ma come Figlio di Dio crocifisso, quindi decaduto e alienato, abbandonato da Dio stesso sulla croce. In qualche modo la mediazione o relazione tra l'Uomo celeste e la sua caduta sarebbe storica prima che teologica: solo la fede paradossale nel Figlio-Uomo crocifisso, nel Messia divino obbrobrio per Israele, nel secondo Adamo assimilatosi al primo Adamo decaduto, fattosi peccato per lui sino all'assunzione della morte - «agnello di Dio che toglie (o meglio assume, (sol)leva in Dio stesso) il peccato del mondo» (ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) (*Ioh.* 1,29<sup>86</sup>), è per me in grado di spiegare l'assunzione del male umano in Dio, di arrivare a pensare a un Uomo ipostasi divina decaduta, ovvero alla antropomorfizzazione del pleroma coincidente con la scandalosa "divinizzazione" di Adamo ed Eva peccatori. Il terremoto teologico gnostico è infatti scatenato dall'inserzione cristiana, e solo cristiana, di una figura divina paziente all'interno della pienezza divina, ovvero dall'incrociarsi tra problema cristologico e problema trinitario.

E d'altra parte, al di là della reale consistenza, rilevanza e diffusione di alcune intuizioni teologiche all'interno della tradizione ebraica, se si considera con Fossum l'Angelo di Jahve o il Nome di Dio, l'Uomo originario che è la stessa gloria di Dio o anche il Logos (fino a che punto ipostatiticamente distinto?) filoniano come la mediazione ebraica decisiva che conduce da un rigido e statico monoteismo al dramma teologico gnostico, quello che rimane comunque del tutto inspiegato e inspiegabile è il salto dalla forma gloriosa di Dio e delle sue teofanie alla sua caduta, al suo assurdo peccare. Il Dio ebraico, infatti, certo può ma non può di per sé uscire da se stesso, dalla sua stessa assoluta perfezione; infatti, per spiegare la caduta o il peccato di Dio a partire dal giudaismo, si è costretti a ricorrere al peccato di entità angeliche che a questo punto sono del tutto riconducibili allo schema di *Giobbe* o degli esseni, ove il male è comunque esterno a Dio, confinato comunque a livello di quella che, proprio perché pecca, rimane niente di più che una creatura. Ma lo gnosticismo dice altro, dice che Dio stesso in sé patisce, che si scinde, che Dio stesso decade, che Dio stesso deve redimere se stesso; e non è un caso che la *Religionsgeschichtliche Schule* abbia sentito comunque il bisogno di

---

suo diteismo e con il suo disprezzo per Jahve e la sua Legge - è difficilmente pensabile. ... (I vari tentativi di rintracciare le origini giudaiche o samaritane dello gnosticismo) hanno dei fondamenti validi e certamente muovono la propria indagine nell'ambito di una temperie che, comune ai tempi, aveva non pochi addentellati con l'eterodossia giudaica, e sicuri precedenti mitologici nei suoi apocrifi. Tuttavia essi non danno ragione di alcune caratteristiche essenziali dello Gnosticismo, quale il radicale anticosmismo che vede nel mondo l'opera di un Demiurgo malvagio i cui caratteri sono apertamente quelli di Jahve. Nessuna eresia ebraica può giungere a tanto, poiché essa non rientrerebbe più nell'Ebraismo, neppure a titolo eretico».

<sup>86</sup> Cfr. *Iloh* 3,5: «Egli è apparso per togliere i nostri peccati».

postulare un fantastico mito iranico del Redentore-redento, del Dio che pecca e che redime. Assolutamente niente di tutto ciò è riscontrabile nel giudaismo, nè si dà reale e specifico gnosticismo senza questo mito.

Proprio l'intuizione cristiana (di una religione che incontra una rapidissima, impressionante diffusione, e che non rimane confinata in qualche esoterica e marginale setta giudaica) di un divino Figlio di Dio che è *simul* figlio dell'uomo sofferente, che muore da peccatore, maledetto dalla stessa Legge ebraica non è allora - lo si riconosca onestamente - un passo in avanti assolutamente decisivo in direzione dello gnosticismo, ovvero del concetto di un Dio peccatore? Anche se ci si rifiutasse di individuare la vera e propria origine del peccato intradivino gnostico all'interno della spaventosa tensione dialettica che la figura di Cristo, del Dio-Uomo tiene insieme, non si dovrebbe riconoscere come assolutamente evidente che l'Uomo divino cristiano è comunque un grado di approssimazione alla Sophia gnostica certo assai più vicino di quanto non lo sia il Nome di Iahve o la Gloria dell'Uomo? Non è infatti giudaicamente sconvolgente l'intuizione rivoluzionaria cristiana di identificare, vorrei dire incrociare, a partire dall'evento della passione e della morte di Cristo, la figura messianica del servo sofferente del Deutero-Isaia con il Messia celeste e glorioso enochico? Al contrario, identificare in una figura comunque angelica giudaica l'origine dell'idea gnostica di secondo dio-creatore, prossimo alla caduta e comunque figlio di Dio, non significa dimenticare una costante della teologia gnostica: differenziare nettamente gli angeli dallo stesso eone decaduta, affermare il *Deus patiens* come assolutamente al di là della sfera di qualsiasi creatore? E non condivide lo gnosticismo questa tensione a riconoscere il *Filius patiens* come superiore agli angeli (cfr. ad esempio *Ebr.* 1), come paradossale espressione rivelata dell'inalienabile intimità di Dio?

E inoltre, quale più radicale eresia giudaica, quale maggiore tensione teologica dualistica di quella tra un Dio-Figlio ucciso come bestemmiatore del Padre e un Dio-Padre onnipotente? Tra il Dio redentore dei pochi eletti e il Dio creatore di tutti gli uomini? Tra il Dio dei cristiani e il Dio dei giudei (o il Dio di Platone)? Mentre il cristianesimo cattolico riesce in qualche modo ad armonizzare, a smussare monoteisticamente questa terribile tensione, il cristianesimo gnostico la radicalizza, demonizzando (o degradando) non il Figlio-Angelo mediatore, «il secondo principio nel cielo», come ipotizzato da Segal, Stroumsa e da tutti i sostenitori dell'origine giudaica dello gnosticismo, ma il Padre stesso, si da postulare un "altro" e vero Padre trascendente, non degenerare, generato dal sacrificio di suo Figlio, dalla rivelazione della sua assoluta estraneità rispetto al mondo e alle sue potenze. Limitarsi infatti a spiegare il dualismo gnostico con la demonizzazione del secondo principio, dell'angelo creatore, significa astrarre un elemento (il Dio creatore diviene un principio negativo) dal tutto (il Dio supremo si compie attraverso la passione) in cui quell'elemento dev'essere inserito e da cui dipende (il Demiurgo è solo l'ultimo riflesso, il typos, e non il principio del dualismo teologico), comunque misconoscendo il problema essenziale: che il negativo non è un principio meramente opposto a Dio, ma che al contrario lo scandalo della passione, della chinosi antropomorfa, dell'assunzione del peccato e della impotenza della morte è radicato nello stesso Dio supremo. Ora solo il cristianesimo può essere all'origine di un così traumatico sdoppiamento teologico tra un Dio vittima e un Dio carnefice, un Dio rivelatore (di un "altro" Padre) e un Dio creatore geloso della sua unicità e giudice spietato, talvolta identificato con il «principe» o «il Dio di questo

mondo» ove è resa possibile la croce del Dio Salvatore; solo il cristianesimo è capace di rileggere storicamente il dramma dell'abdicazione di un Dio della Legge nei confronti di un Dio della grazia<sup>87</sup>: nello gnosticismo il paradosso cristiano della διόρθωσις divina – che sarà armonizzato o addomesticato dai cattolici Ireneo o Origene nella dottrina della provvidenziale gradualità della divina pedagogia del genere umano – si dispiega compiutamente sino alla schizofrenia teologica: il Dio dei cattolici smentisce e corregge se stesso, e quasi abbandonando la natura universale da lui creata, impone una Legge rivelata come esclusivo, singolare segno d'elezione e di salvezza per Israele, ma poi toglie questa Legge rivelandone la vanità e sostituendola con la rivelazione della grazia, con l'elezione della fede nel suo Figlio; ma a questo punto per gli gnostici, come per Marcione, è preferibile alienare da Dio la creazione e la Legge, opporre a Dio un idolo creatore e giudice, piuttosto che confessare un Dio incoerente e contraddittorio, costretto a correggersi: la rivelazione d'amore del Figlio è talmente assoluta da sconfessare del tutto la creazione e la rivelazione fallace di Jahve, degradato quindi ad Arconte. Indicativo, in proposito, che fundamentalmente il peccato del Demiurgo non sia né il male assoluto né la dipendenza dalla realtà materiale, quanto la superba ignoranza, la pretesa illusoria di proclamarsi unico Dio assoluto, non riconoscendo quindi la necessità di questa abdicazione al Dio superiore che miticamente, spazialmente rappresenta il nuovo Dio rivelato da Cristo<sup>88</sup>. Il dualismo cristiano tra il Dio Padre onnipotente e il Dio Figlio paziente si traduce quindi nella condanna gnostica del primo e nella sua sostituzione con un Dio Padre in se stesso paziente, con un pleroma esso stesso peccatore, operando una sistematica cristologizzazione della teologia, riassorbendo il Padre stesso nel divenire del Figlio-Uomo: «Dicono (i valentiniani) che il Salvatore, che deriva da tutti gli Eoni, è il Tutto» (Ir. I,3,4); «Per il *pleroma* poi si intende il Dio supremo» (Ir. II,1,3 sui valentiniani).

L'articolarsi del pleroma gnostico (valentiniano e sethiano) coincide infatti con l'eterna proiezione, miticamente rifratta, della storia di Cristo, della sua generazione eterna, della sua attività creativa, della sua incarnazione, della sua nascita verginale, del suo battesimo, della sua rivelazione messianica, della sua passione, morte e resurrezione. Se le minuziose analisi di Orbe hanno fornito risultati in tal senso decisivi<sup>89</sup>, qui molto più modestamente ci si accontenterà di qualche sintetico accenno e più in particolare, chiarita la natura cristologica della caduta e della reintegrazione del pleroma, dell'analisi di un singolo ma decisivo aspetto della storia della redenzione gnostica: la prima

---

<sup>87</sup> Cfr. S. Pétremont, *op. cit.*, pp. 49-67; E. Lupieri, *Lo gnosticismo*, in A. Quacquarelli (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, pp. 71-108, in particolare p. 78; e ancora di Lupieri il notevole *Ancora sulla questione delle origini*, in «Cassiodorus» 1, 1995, pp. 213-218.

<sup>88</sup> Nel conciliante sistema di Basilide in Ipp. VII, 20-27, la netta e costante superiorità del Figlio arcontico (di quello dell'Ogdoade come di quello dell'Ebdomade) rispetto al proprio Padre ignorante che riesce a convertire al Vangelo superiore (cfr. VII.25, 5-26, 4), rivela il “parricidio” teologico compiuto da Gesù, il *typos* extrapleromatico della radicale conversione o cristologizzazione del Dio ebraico: non il solipsismo del Padre, stigmatizzato nella sua parodia demiurgica, ma la rivelazione del Figlio è il vero mistero, la vera teologia (cfr. Ipp. VII,23,3-24,2); alla *novitas* della rivelazione del Figlio (il Vangelo) è comunque subordinata la stessa anteriorità ontologica del Padre.

<sup>89</sup> Mi limito a rimandare a A. Orbe, *Cristologia gnostica*, in particolare II, pp. 622-632.

rivelazione nel kenoma dell'Uomo divino.

Già precedentemente si accennava alla impossibilità di ricondurre al monoteismo giudaico o a un problematico dualismo eretico giudaico la complessità sfrenata del pleroma gnostico, riconducendola piuttosto al terremoto teologico prodotto dall'irruzione in Dio dell'uomo crocifisso e del suo Vangelo. Che sia proprio la storia dell'uomo Gesù Cristo a fornire l'ossatura del pleroma gnostico mi pare confermato dall'*AJ*: 1) la nascita verginale di colui che è definito Figlio unigenito del Padre, luce pura, sembra riecheggiare il racconto lucano della generazione mariana di Gesù: Barbelo, la Madre, guardata dal Padre, visitata e avviluppata dal suo trascendente Spirito Santo verginale, rimane incinta, concepisce una scintilla di luce simile, ma inferiore, alla Luce suprema (*AJ* 6,10-18)<sup>90</sup>; 2) l'unzione messianica, il battesimo nello Spirito Santo (*AJ* 6,24-33; cfr. *EvAeg* 44,20)<sup>91</sup>; 3) identificazione di Cristo con la Parola creatrice (cfr. *AJ* 7,9-11); 4) attribuzione al Figlio del Nome che è al di sopra di tutti gli altri nomi (*AJ* 7,22-30; cfr. *Phil.* 2.9); 5) "incarnazione" pleromatica: Adamas, l'Uomo perfetto, emesso, si asside ovvero si unisce con Cristo nel primo luminare (*AJ* 8,29-9,11); così in *EvAeg* IV, 61-III,49-50. il Logos, divino Autogenes, «si mescola all'Uomo incorruttibile Adamas». 6) Che si dia una redenzione cristologica intrapleromatica è chiaramente dimostrato dalla Grande notizia valentiniana di Ireneo, quando non solo Sophia peccatrice, ma tutti gli eoni vengono redenti ovvero formati secondo la gnosi (cfr. in *Ir.* I,2,4-6, l'emissione da parte dell'Unigenito della Croce-Limite e quindi della sизigia Cristo- Spirito Santo, sino alla pleromatica generazione del secondo Cristo); indicativa in proposito l'esegesi valentiniana del Prologo di *Giovanni*, interamente riferito alla redenzione intrapleromatica (cfr. *Ir.* I,8,5-9,3). Ma concentriamoci sulla prima teofania extrapleromatica: identificarvi una struttura concettuale necessariamente dipendente dalla rivelazione cristiana sarà meno semplice, ma proprio per questo ancora più significativo.

---

<sup>90</sup> Sul rapporto tra la Vergine celeste e Maria in alcuni testi gnostici, cfr. A. Orbe, *La teologia del Spirito Santo*, pp. 95-104.

<sup>91</sup> Sul battesimo intrapleromatico, cfr. A. Orbe, *Introduccìon*, II. pp. 653-654 e (in riferimento alla notizia su Tolomeo di Ireneo I,2,5-6) *La uncìon del Verbo*, pp. 136-149.

## 5 - La teofania sulle acque<sup>92</sup>

Mi pare non sia stata sufficientemente studiata e quindi valutata nella sua decisiva importanza una struttura mitica e quindi teologica ben precisa, ricorrente, pur se con alcune variazioni di elementi e di ordine di disposizione, nell'*Apocrifo di Giovanni* (13,5-15,4), nell'*Ipostasi degli arconti* (86,27-87,27; 94,19-34), nell'*Origine del mondo* (103,3-32; 107,18-109,1; 112,25-113,5), nel *Vangelo degli Egiziani* (III,58,23-60,2). Questa struttura estremamente complessa, che vorrei definire come mito della teofania sulle acque, connette la conversione e la redenzione spirituale di Sophia decaduta con la prima rivelazione extrapleromatica dell'Uomo celeste e la creazione demiurgica dell'uomo terreno, coincidendo quindi con uno snodo assolutamente decisivo dei sistemi gnostici, comprensibile, a mio parere, soltanto cristologicamente, a partire da un'esegesi, certo non immediatamente evidente, di episodi della vita di Gesù testimoniati dal NT come da alcuni apocrifi; proprio per il suo ruolo strategico, non secondario all'interno dei testi sopra citati, ritengo li qualifichi pertanto come sostanzialmente cristiani – malgrado le valutazioni di un Quispel o di uno Schenke, ad esempio<sup>93</sup> –, confermando l'idea dell'incarnazione kenotica di Dio nell'uomo come intuizione genetica dei più articolati sistemi gnostici<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Questo capitolo è stato parzialmente pubblicato con il titolo *Il fondamento cristologico del mito gnostico. La teofania sulle acque*, in «Cassiodorus» 1, 1995, pp. 151-165.

<sup>93</sup> Cfr. G. Quispel, *Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John*, in *The Rediscovery of Gnosticism*, I, pp. 118- 127: «The Christ-event... is completely absent from the *AJ*» (p. 119); «The completely non-Christian myth of the *AJ*» (p. 123); cfr. in tal senso G. Quispel, *The Demiurge in the AJ*, in R.McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis*, pp. 6 e 26, e, sulla presunta assenza di strutture cristiane in *HA* e *OrM*, p. 21; cfr. infine di G. Quispel, *From Mythos to Logos*, in *Gnostic Studies* I, p. 164: «As to the *Apocryphon of John*, the introduction has Christian content, but the actual system shows no trace of Christian religion. It has therefore been rightly concluded that the *Apocryphon of John* is an early Gnostic text with elements of Greek philosophy and Jewish religion. At the same time, it also suggests a critical attitude to orthodox Jewish concepts, such as the distinction between the Creator and the Highest God, but in any event it does not reflect the influence of Christian religion»; Valentino avrebbe quindi cristianizzato un mito gnostico pre- o non cristiano, ovvero quello riportato da Ir. I,30 e coincidente con il sistema compiutamente gnostico dell'*AJ* (*ibid.*, pp. 164-165). Su *AJ* come scritto solo superficialmente cristianizzato cfr. inoltre H.M. Schenke, *The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism*, in *The Rediscovery of Gnosticism*, II, pp. 588-616, in part. pp. 611-612 e per il metodo pp. 607-608. Significativa infine (nel dibattito seguito alla relazione di B. Aland su *Gnosis und Christentum*, *ivi*, II, pp. 342-350 e in particolare p. 347) l'affermazione di H. Jonas che assume l'*AJ* (e con esso gli stessi *OrM* e *HA*) come scritto gnostico strutturalmente non cristiano, ove quindi sarebbe del tutto assente una riflessione cristologica, e la sua secca reazione di incredulo dissenso («You have gone further than I realized») in reazione all'affermazione – comunque non argomentata – della studiosa tedesca sulla natura cristiana dell'*AJ* («I dare to contend that even the *Apocryphon of John* can be understood only by presupposing the Christian element»).

<sup>94</sup> Al contrario G. Quispel, partendo dall'*AJ* e cercando di ricostruire l'originario mito gnostico del riflettersi dell'immagine divina (femminile) sulle acque del caos, sostiene che esso non rivela «keine oder sehr geringfügige christliche Einflüsse» (*Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, in *Gnostic Studies* I, p. 186); cfr. dello stesso Quispel *Gnosis and New*

La struttura della *teofania sulle acque* è articolata in *AJ* secondo momenti ben precisi, che ritornano con alcune varianti, talora importanti ma non decisive per l'economia della struttura mito-teologica, negli altri testi sopra citati:

- 1) idolatrica autoaffermazione di assolutezza del Demiurgo;
- 2) conseguente agitarsi di Sophia (cui *AJ* dedica in 13,13-26 un lungo excursus: esso rappresenta l'interiore conversione di Sophia) e suo pentimento «con molto pianto» per il peccato commesso;
- 3) compassione pleromatica per il dolore penitente di Sophia e inizio della redenzione di Sophia inondata dallo Spirito Santo che scende dal pleroma al kenoma<sup>95</sup>, ovvero unzione o meglio battesimo di Sophia, perdonata e quindi convertita;
- 4) contemporaneamente discende dal pleroma («dall'esaltato eone celeste» 14,13) una voce che annuncia: «Esiste l'uomo e il figlio dell'uomo» (14,14-15);
- 5) smarrimento dell'Arconte che ignora l'origine della voce;
- 6) apparizione di una luce celeste, o più precisamente di un'immagine luminosa dell'Uomo che discende dall'alto sulle acque inferiori, provocando il tremore di tutto l'eone del primo arconte: «L'eone del primo arconte tremò tutto, si scossero le fondamenta dell'abisso e per mezzo delle acque che sovrastano la materia, la parte inferiore della luce celeste illuminò la sua immagine, quella che egli aveva manifestato. Tutte le potenze e il primo Arconte guardarono: videro tutta la parte inferiore che splendeva, e per mezzo della luce videro, nell'acqua, l'aspetto dell'immagine» (14,24-34);
- 7) successivo tentativo arcontico di catturare l'Uomo divino scorto in immagine o tramite la creazione di una sua reduplicazione psichico-materiale, o tramite l'utilizzazione di questa come esca affinché l'Uomo superiore scenda a vivificarla e resti imprigionato negli elementi inferiori.

La mia tesi è che questo susseguirsi ben preciso di avvenimenti può spiegarsi soltanto a partire da una esegesi degli episodi evangelici relativi al battesimo di Gesù al Giordano<sup>96</sup> e alla conseguente prima decisiva epifania divina, che, come ha dimostrato Orbe<sup>97</sup>, rappresentava per gli gnostici e non solo per loro, il momento decisivo dell'incarnazione, dell'irruzione di Dio nel mondo inferiore: «Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come

---

*Testament*, in *Gnostic Studies* I, p. 205.

<sup>95</sup> Mi pare possibile un parallelo con *Ioh.* 1,16: ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος, ove ricordo che in *Ioh.* 1,15 è Giovanni il Battista ad indicare la discesa dell'Unigenito nel mondo. Alla manifestazione della δόξα divina nell'incarnazione (*Ioh.* 1,14), alla discesa in Cristo della pienezza della grazia divina sull'umanità peccatrice e alienata corrisponde quindi nell'*AJ* (14,1-13) la discesa di un elemento spirituale, dello stesso Spirito Santo ovvero di «un po' di tutto il *pleroma*» su Sophia, sull'ipostasi divina decaduta che rappresenta la stessa totalità degli uomini eletti. La redenzione di Sophia non è comunque immediata, ovvero la sua controparte pleromatica non si riunisce immediatamente con lei: il suo stesso ingresso nel *pleroma* è rinviato.

<sup>96</sup> Per l'analisi delle fonti neotestamentarie e per una rapida sintesi di alcune interpretazioni del battesimo nel Giordano, cfr. D.A. Bertrand, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles*, Tübingen 1973.

<sup>97</sup> Cfr. A. Orbe, *La unción del Verbo*, pp. 229-293 e 325-394; sulle interpretazioni gnostiche del battesimo di Gesù, assolutamente fondamentale dello stesso A. Orbe, *Cristologia Gnostica*, I, pp. 503-595.

una colomba e venire su di lui. Ed ecco una voce dal cielo che disse: «Questi è il mio Figlio amato, nel quale mi sono compiaciuto»» (Mt. 3,16-17)<sup>98</sup>. Ricordo come in *Matteo* l'epifania sia preceduta dalla predicazione di penitenza di Giovanni Battista: «Pentitevi, perché il regno dei cieli si avvicina» (Mt. 3,2).

Le coincidenze tra il semplice racconto evangelico e il complesso contesto gnostico ad un'attenta analisi mi paiono veramente impressionanti: al battesimo di conversione cioè al pentimento (*metanoia*) di Sophia che ci introduce in un contesto battesimale-crismale, segue la discesa santificante dello Spirito Santo dall'alto del pleroma, quindi il risplendere della luce<sup>99</sup> e il risuonare della voce dall'alto dei cieli, che afferma l'esistenza e pronuncia il Nome dell'Uomo e del Figlio dell'Uomo, ovvero rivela tramite l'apparizione di un'immagine di Uomo la vera identità del Padre e il suo riconoscere come proprio Figlio divino questo "Figlio dell'uomo" apparso in immagine<sup>100</sup>. È chiaro il contrasto tra l'irruzione del regno dei cieli (il Padre e l'intero pleroma sono rivelati dall'immagine del Figlio) nel mondo inferiore e l'affermazione idolatrica e "monoteistica" di Ialdabaoth: il vero Dio non è il Figlio geloso e arrogante del mondo arcontico, che innalzandosi su tutto acquisisce come «rapina»<sup>101</sup> la propria

---

<sup>98</sup> Cfr. *Mc.* 1,9-11 e i racconti assai diversi di *Lc.* 3,2 1-22, ove Gesù non viene battezzato dal Battista e *Ioh.* 1,32-34, dove Gesù non viene battezzato. Sulla complessa questione delle relazioni tra Gesù e il Battista, cfr. E. Lupieri, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Brescia 1988; Id., *Giovanni Battista tra storia e leggenda*, Brescia 1988.

<sup>99</sup> Ricordo che sul Giordano si dà anche un'epifania di luce secondo il *Vangelo degli Ebioniti*, in Epifanio, *Panarion* 30,4; cfr. *EvPh* 69,4,-14 e i testi mandei tradotti in E. Lupieri, *I mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia 1993, pp. 259-263; così in due codici latini del *Vangelo di Matteo* leggiamo due varianti a Mt. 3,16: *Et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua, ita ut timerent omnes qui advenerant* (Ms. Vercelli); *Et cum baptizaretur Iesus, lumen magnum fulgebat de aqua, ita ut timerent omnes qui congregati erant* (Ms. Paris, Sangerman. 15), ove la teofania luminosa determina lo smarrimento di tutti i presenti; evidente risulta l'analogia con lo smarrimento arcontico dinanzi all'epifania luminosa. Sulla discesa di luce al battesimo di Gesù sul Giordano, cfr. A. Orbe, *Cristologia gnostica*, I, pp. 524- 532. Cfr. infine *EvThom* 77a: «Gesù ha detto: Io sono la luce, che è sopra a loro tutti. Io sono il tutto: il tutto è uscito da me e il tutto mi ha raggiunto»; ritengo possibile interpretare questo detto riferendolo alla discesa dello Spirito Santo, ovvero della luce divina su Gesù al Giordano.

<sup>100</sup> Cfr. la dottrina di Marco il Mago in *Ir.* I,15,3: vi si sostiene un'esplicita reinterpretazione della discesa dello Spirito sotto forma di colomba sull'uomo Gesù («che si dichiarò Figlio dell'uomo e rivelò il Padre») battezzato nel Giordano come discesa della pienezza pleromatica e in particolare dello stesso Uomo celeste (identificato con la Verità stessa che, provenendo dal Silenzio, rivela l'ineffabile, l'inesprimibile, impensabile Padre e pronuncia il Logos che coincide con il nome stesso di Gesù: cfr. *Ir.* I,14,1-4): «Gli fu poi dato somiglianza e immagine dell'uomo, che doveva discendere in lui: ricevuto il quale egli possiede l'Uomo stesso, il Logos, l'ineffabile, Sige, Verità, Ecclesia, Vita» (*Ir.* I,15,3); anche in questo caso risulta evidente l'analogia (su cui torneremo) tra la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio (=Uomo) e l'"incarnazione" dell'Uomo nell'uomo Gesù. Per quanto riguarda l'identificazione tra lo Spirito Santo disceso su Gesù e la totalità del pleroma, cfr. *ExcTh* 23,1: «I Valentiniani chiamano Gesù il Paracleto, poiché è venuto pieno (πλήρης) degli Eoni, in quanto proceduto dal Tutto (ἀπὸ τοῦ ὅλου)».

<sup>101</sup> Ritengo significativa l'espressione «rapina» utilizzata in *AJ* 13,22: l'arrogante, superbo e illegittimo autodivinizzarsi di Ialdabaoth mi pare implicitamente contrapposto all'umile chenosi del Figlio dell'uomo ovvero del vero Figlio di Dio: cfr. *Phil.* 2,6-11, e in particolare 2,6 e

divinità dalla Madre, ma il Figlio dell'uomo che, del tutto trascendente, pur uguale al supremo Dio- Uomo, discende (e discenderà) nel mondo, «appare in forma umana» luminosa, sorprendendo e sconvolgendo con la sua *chenosi* gli arconti; mi pare in tal senso certo il riferimento a *Phil.* 2,5-11: «(L'immagine) di Dio apparsa sulle acque» (*HA* 87,32), il primo manifestarsi extrapleromatico del Figlio dell'uomo è immediatamente kenotico, viene a riflettersi sull'acqua (=materia), ovvero la sua immagine (e certo solo questa!) si incorpora, originando quindi la creazione dell'uomo che coincide con il tentativo arcontico di imprigionarlo in un corpo materiale: il che richiama la discesa del Figlio divino che si limita nel corpo dell'uomo Gesù, nelle esegesi gnostiche del battesimo al Giordano. Che il modello della epifania teandrica sulle acque sia cristologico, mi pare confermato da un difficilmente contestabile riferimento oltre che a *Phil.* 2,5-11 a *Col.* 1,13-20; leggiamo in *AJ*: «L'immagine dell'invisibile che è il padre del tutto, colui per mezzo del quale venne all'esistenza ogni cosa, manifestò loro (chi è) il primo uomo, poiché la sua immagine fu manifestata in una somiglianza umana» (14,21-24); in *Col.* ritroviamo la definizione di Cristo come «immagine del Dio invisibile» (1,15) e come colui «per mezzo del quale sono state create tutte le cose» (1,16); così in *Phil.* 2,7 Cristo è definito come colui che «divenendo simile agli uomini, è apparso in forma umana». Particolarmente interessanti le varianti dell'*OrM* (pur considerando l'ipotesi di alcune interpolazioni manichee, comunque un testo si giudica anche dalle connessioni, dalle riflessioni che suggerisce): 1) Dice Sophia all'Arconte: «C'è un uomo immortale di luce che è esistito prima di te e che apparirà tra le tue forme plasmate» (103,19-20; cfr. 107, 25-27; 108, 8-9). 2) «Egli (Ialdabaoth) disse: "Se è esistito qualcosa prima di me, che appaia, perché noi possiamo vedere la sua luce"» (107,35-108,1-2). 3) L'immagine umana di luce - che secondo il principio dell'androginia è la stessa immagine di Pistis Sophia (103,29-30), pur essendo preannunciata come immagine d'uomo - si personifica nell'Adamo di luce, vero e proprio rivelatore cosmico, che assume indiscutibili caratteri cristologici: è «l'uomo luminoso di sangue e la terra si distese su di lui» (108, 22); ancora, «da quel giorno, tutte le potenze onorarono il sangue della vergine. E la terra fu purificata dal sangue della vergine» (108, 25-28). 4) Ma ciò che più conta è che l'apparizione dell'immagine celeste sulle acque purifica l'acqua stessa che diviene «l'acqua santa, in quanto vivifica tutto e purifica tutto», notazione che conferma indubitabilmente la connessione dell'apparizione dell'Uomo celeste con il rito battesimale (108,28-109,1). 5) Infine la *chenosi* dell'Adamo di luce sembra richiamare e sovrapporre le vicende della morte e della resurrezione di Cristo: «Egli si era manifestato nel primo giorno ed era rimasto sulla terra circa altri due giorni.. quindi ascese verso la sua luce. E immediatamente la tenebra copri tutto l'universo» (109,29- 32).

Ritengo si possano ottenere prove certe riguardo al contesto battesimale e cristologico di quest'episodio collocato alle origini del mondo e dell'uomo creaturale: numerosi testi ne testimoniano la diffusione e al tempo stesso il ruolo fondamentale nella struttura del mito gnostico.

1) Ireneo 1,30 sdoppia il mito in due fasi connesse comunque proprio dalla epifania dell'Uomo: nel par. 6 ritroviamo la singolare connessione tra l'autoesaltazione di

---

8: ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ... ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου.

Ialdabaoth, la *nova vox* dall'alto che le si oppone rivelando l'*inopinabilis nuncupatio* - «il Padre di tutti, Primo Uomo, e l'Uomo Figlio dell'Uomo» -, e la conseguente decisione di creare l'uomo; nei parr. 12-13, assistiamo invece alla *poenitentia* di Sophia Prunicos, che invoca la Madre-Spirito Santo che convince il Primo Uomo ad inviare alla figlia decaduta il fratello Cristo Salvatore, il Terzo Uomo. Sophia Prunicos fa allora precedere la discesa di Cristo dalla predicazione di Giovanni, dal *baptismum poenitentiae* e dalla preparazione morale di Gesù: al momento del battesimo, Cristo prima si unisce con Sophia Prunicos, quindi, insieme con lei, si unisce con l'uomo Gesù<sup>102</sup>, «proclamandosi apertamente Figlio del Primo Uomo» (I,30,13). L'avvento del regno dei cieli, la discesa redentiva dell'Uomo spirituale su Sophia decaduta è dunque preparata, come in *AJ*, dalla penitenza di Sophia reduplicata dal battesimo di penitenza di Giovanni, e ricalcata esplicitamente sulla, anzi qui identificata con la discesa del Figlio dell'Uomo, rivelatore del Primo Uomo (=il Padre), sull'uomo Gesù. Ancora un caso clamoroso, quindi, di esemplarismo inverso, capace di rivelare l'origine battesimale della prima teofania extrapleromatica del Figlio dell'Uomo in Ir. I,30,6, apparizione fusa, in *AJ* e nei testi con questo imparentati, appunto con il pentimento e la redenzione di Sophia, la natura spirituale convertita da Cristo al suo sé divino<sup>103</sup>.

2) Un'ulteriore, importante conferma ci è data dall'*ExAn*: l'Anima, decaduta dal Padre (127,22-24), divenuta "Prunicos", si pente dolorosamente della sua prostituzione (cfr. 128,26-129,5); il Padre quindi ha pietà di lei penitente e la converte, le rovescia l'utero verso l'interno, ovvero la riconduce dall'esteriorità delle sue fornicazioni alla sua natura essenziale attraverso «un battesimo» di luce (cfr. 135,29) che la lava di tutte le sue colpe (cfr. 131,19-132,2). Che qui si faccia riferimento al battesimo di penitenza di Giovanni, premessa necessaria all'avvento del Salvatore dell'Anima, è confermato dalla esplicita citazione del Battista in 135,21-29. A questo punto, di nuovo vergine, l'Anima vuole generare: si agita e soffre come avendo le doglie, ma non può generare senza partner (132,3-7); in qualche modo l'Anima ritorna allo stato proprio della Sophia Prunicos prima del peccato, ma il Padre questa volta le invia lo Sposo, «il suo Uomo, che è suo fratello, il primogenito. Quindi lo Sposo scende giù dalla sua Sposa» (132,7-10): «essi divengono un'unica vita... un'unica carne» (132,34-133,3; cfr. *EvThom* 37,20-35); «avendo ricevuto la natura divina dal Padre» (*ExAn* 134,9), l'Anima può così risorgere dalla morte e ascendere al cielo (134,6-135,4). La struttura è del tutto coincidente con

<sup>102</sup> A. Orbe, in *Cristologia gnostica* I, pp. 533-550 dedicate a Ireneo I,30 e *ActThom* (inno della perla e sua radice cristiana), suppone nell'unione tra Sophia e Cristo l'eco dell'unione di principio maschile (divino) e femminile (umano) in Gesù al Giordano.

<sup>103</sup> Cfr. *ExcTh* 22-23, ove leggiamo di «redenzione del Nome, che è disceso su Gesù in forma di colomba e lo ha redento. Infatti aveva bisogno di redenzione anche Gesù, per non essere trattenuto dal pensiero di deficienza, nel quale era stato collocato... I valentiniani chiamano Gesù il Paracleto poiché è venuto pieno di eoni, in quanto proceduto dal Tutto. Infatti Cristo, avendo abbandonato Sophia che l'aveva emesso, entrato nel Pleroma chiese soccorso per Sophia che era stata abbandonata fuori, e per l'assenso degli eoni venne emesso Gesù come Paracleto per l'eone che aveva trasgredito». Questo testo valentiniano conferma la perfetta sovrapposibilità tra la discesa dello Spirito divino, del Nome al Giordano, e l'emissione di Spirito che redime la Sophia extrapleromatica. Sul «venire sull'acqua» in forma di Uomo dello Spirito di tutto il pleroma su Gesù al Giordano, cfr. la notizia su Marco il Mago in *Ipp.* VI,52.

quella sopra identificata in Ireneo I,30 e, anche in questo caso, ciò che più conta è l'identificazione tra il processo di redenzione dell'Anima e la vicenda di rivelazione-incarnazione dello Sposo-Cristo: la storia del Gesù umano, su cui discende il Cristo divino, viene dilatata a rivelare i destini dell'Anima, della Sophia Prunicos, dell'insieme degli spirituali decaduti.

3) Il *2LogSeth* rilegge esplicitamente la creazione dell'uomo in relazione al battesimo di Cristo e più in generale alla sua missione redentrice. La forte presenza del *Vangelo di Giovanni*<sup>104</sup> è testimoniata non solo dal definire Logos il Cristo preesistente (49,16-17 e 24-29), ma anche dall'evidente parafrasi di alcuni passi giovannei (cfr. *Ioh.* 17,21-23 in 49,32-50,1). Ciò che qui ci interessa è comunque il racconto dell'incarnazione: questa si presenta come «discesa sulle acque, nelle regioni inferiori» (50,15); ancora un riferimento al battesimo di Gesù, ove l'acqua del Giordano simboleggia ovviamente la materialità del mondo inferiore, dello stesso corpo assunto<sup>105</sup>: «Entrai in una dimora corporea, cacciandovi fuori quello che era in lei e entrandovi io. E l'intera moltitudine degli arconti si turbò profondamente... vedendo la somiglianza dell'Immagine; infatti era mescolata. Sono io colui che era in essa e non rassomigliavo a colui che vi era prima. Poiché quello era un uomo terreno, ma io, io sono dall'alto dei cieli. Non nascosi loro di diventare un Cristo... Rivelai di essere straniero alle regioni qui in basso» (50,20-52,10)<sup>106</sup>. Il Logos diviene quindi Cristo assumendo un'immagine corporea già formata - dalla quale caccia l'uomo terreno -, che comunque rivela la sua estraneità al mondo. Il turbamento degli arconti deriva dalla capacità di riconoscere quindi in quest'immagine puramente umana la presenza di (o «la mescolanza» con) quell'Immagine celeste di Uomo scorta, con ammirazione mista a terrore, prima di creare l'uomo terreno. Ciò è esplicitamente confermato dal testo: gli arconti avevano ricevuto «il Nome» dell'«Uomo della grandezza», dell'Adamo superiore loro apparso, che avevano cercato di distruggere attraverso una sua immagine corporea («vaso») da loro stessi creata (53,4-12): «A loro era apparso (come immagine dall'alto) l'Adamo che avevano formato (materialmente)» (53,18-19), «Adamo (materiale) che era stato formato dall'Ebdomade come contraffazione del tipo d'Uomo (celeste)» (62,27-29). Alla rivelazione cosmica si sovrappone quindi la nuova rivelazione di Cristo attraverso l'immagine umana assunta al Giordano; ritroviamo il grido idolatrico di Ialdabaoth (53,30-31), e l'arrogante dilleggio degli arconti che richiama episodi della passione di

---

<sup>104</sup> Cfr. la documentata e interessante analisi di G. Iacopino, *Il Vangelo di Giovanni nei testi gnostici copti*, Roma 1995, pp. 94-108.

<sup>105</sup> Sul Giordano come simbolo della corporeità nella quale decadono le anime, e come simbolo della carne in cui il Logos si incarna, cfr. Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni* VI,42,2 17-220. In riferimento alla connessione tra chenosi redentiva, battesimo nel Giordano e apparizione dell'immagine dell'Uomo sull'acqua, interessante la notizia di Ipp. VIII,10 sui Doceti: il Figlio unigenito, avendo deciso di salvare le scintille divine decadute, dopo aver scelto la chenosi che lo contrae nella carne e nasconde il suo lampo di luce in un corpo umile e piccolo generato da Maria, assume proprio con il battesimo nel Giordano un'ulteriore «immagine» corporea non carnale, che si rispecchia sull'acqua. Sul Giordano come ostacolo demoniaco tolto da Cristo, cfr. Ipp. V,7.

<sup>106</sup> Cfr. lo stretto parallelismo tra questo testo *AJ* 30,30-31,25 (in particolare con la terza discesa della Pronoia, che mi pare faccia chiarissima allusione all'incarnazione della Pronoia in Cristo); cfr. in proposito A. H. B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy*, pp. 273-281.

Gesù al cospetto di Pilato e dei suoi soldati (cfr. *Ioh.* 18,33-19,5)<sup>107</sup>: «Egli disse: “Chi è l’uomo?”. E l’intero esercito dei suoi angeli che avevano visto Adamo nella sua dimora ridevano dinanzi alla sua piccolezza. Ma in questo modo, proprio perché aveva assunto una piccola dimora, la loro attenzione veniva distolta dalla Grandezza dei cieli cioè dall’Uomo della verità<sup>108</sup>, di cui avevano visto il Nome» (53,34-54,10). La missione dell’Uomo prosegue sino alla crocefissione, docetisticamente interpretata, ultimo inganno perpetrato ai danni degli arconti, illusi di poter distruggere in quell’uomo l’Uomo stesso. Il *2LogSeth* conferma quindi che il racconto della creazione dell’uomo trova la sua origine nel racconto dell’incarnazione battesimale di Cristo, secondo il ricorrente procedimento dell’esemplarismo inverso; la stessa autoesaltazione di Ialdabaoth è qui connessa alla passione e alla crocefissione di Cristo, ove, pur se docetisticamente, l’Uomo compie la sua chenosi, apparendo come prigioniero di un’immagine corporea morente, zimbello degli arconti: al tempo stesso la traiettoria che va dal battesimo alla croce rappresenta il compimento (illusorio) del disegno di assoggettamento dell’Uomo tentato dagli arconti con la creazione, e al contrario il compimento del processo di riassunzione e redenzione della realtà spirituale decaduta, avviato con la prima teofania cosmica dell’Uomo sulle acque: «E il Figlio della grandezza, che si trovava nascosto nelle regioni inferiori lo portammo alle altezze ove io sono... che nessuno ha mai visto né conosciuto, ove ha luogo lo spozalizio» (57,7-14). La croce può quindi essere definita da Cristo come «il mio terzo battesimo in un’immagine rivelata» (58,16), ove ormai per battesimo si intende la manifestazione della potenza salvifica di Dio sotto forma di uomo; dopo quello cosmico e quello sul Giordano, nella rivelazione dell’uomo in croce Cristo libera il Figlio decaduto e lo fa ascendere al cielo.

4) L’*EvAeg* ribadisce la linea identificata nel *2LogSeth*: nel testo domina il ruolo salvifico del battesimo terreno e di quello escatologico (cfr. 65,24-25). L’apparizione dell’immagine dall’alto e della voce superiore “Esiste l’Uomo e il Figlio dell’Uomo”, che origina la creazione arcontica, è d’altra parte connessa al dono divino della *metanoia* che discende nelle tenebre del mondo (59,1-25) e avvia la manifestazione di Seth-Gesù; la sua opera di redenzione culmina infatti nella «riconciliazione del mondo e nel battesimo di un corpo generato dal Logos che il grande Seth aveva preparato per se stesso, segretamente attraverso la vergine (cfr. 60,2-10), affinché i santi potessero essere generati dallo Spirito Santo» (63,9,14)<sup>109</sup>.

5) Possiamo scorgere un ulteriore e interessantissimo parallelo nella notizia di Ippolito (VII, 26, 1-10) su Basilide: «Il Vangelo venne prima, dicono, dalla filialità all’arconte (dell’ogdoade), per mezzo del Figlio che gli sedeva accanto, e l’arconte comprese di non essere il Dio del tutto, ma di essere stato creato e di avere sopra di sé il

<sup>107</sup> Cfr. in proposito le interessanti osservazioni di L. Painchaud nel commento a *Le deuxième traité du grand Seth*, Québec 1982, pp. 81-116.

<sup>108</sup> Cfr. in proposito *Ioh.* 18,37-38 (« “Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce”. Gli dice Pilato: “Che cos’è la verità?”») in connessione con *Ioh.* 19,5 («Ecco l’uomo»).

<sup>109</sup> La stessa Apocalisse di Adamo (su cui cfr. G.M. Shellrude, *The Apocalypse of Adam: Evidence for a Christian Gnostic Provenance*, in M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism*, pp. 82-91) rivela, in negativo nel suo inno probabilmente interpolato, in positivo in riferimento al seme di Seth, la centralità decisiva della teofania sul Giordano (il Nome che viene sulle acque): cfr. 77, 26-83, 8; cfr. in tal senso *Protennoia triforme* 47,13-50,20.

tesoro dell'inesprimibile innominabile Non-esistente e della filialità; allora si convertì e fu preso da timore comprendendo in quale ignoranza si trovasse... Cominciò infatti a divenire sapiente, istruito dal Cristo che gli sedeva accanto... Pertanto l'arconte istruito e preso da timore, confessò il peccato che aveva commesso esaltando se stesso» (1-3). Il Vangelo (il messaggio, la colomba stessa) è il Nome stesso del Dio trascendente: ciò viene esplicitamente confermato dal contenuto della rivelazione redentiva: al di sopra dell'arconte vi sono il Padre innominabile e il Figlio; il Vangelo o la voce stessa del Nome provoca pertanto nell'arconte quel timore che abbiamo visto ricorrente nella teofania sulle acque; tra l'altro, come vedremo meglio subito dopo, la rivelazione teofanica è per l'arconte una rivelazione di luce, mediata dal Figlio (nel sistema di Basilide riportato da Ippolito, il Figlio si replica in ciascuno dei diversi livelli del reale). Nel sistema ottimistico di Basilide, l'oggetto della redenzione si identifica con lo stesso personaggio "divino" pentitosi per la bestemmia idolatrica (l'esaltare se stesso come unico Dio, evidentemente) e convertitosi; certo il pentimento dell'arconte, il Nome binitario e la luce che scendono dall'alto tramite il Figlio, suggeriscono ancora una volta l'origine battesimale della scena redentiva qui riportata<sup>110</sup>. «Ma il Vangelo doveva ancora giungere alla ebdomade affinché anche l'arconte di essa fosse istruito e ricevesse il Vangelo; allora il figlio del grande arconte fece risplendere al figlio dell'arconte dell'ebdomade la luce che aveva, avendola accesa egli stesso dall'alto, dalla filialità, e quello fu illuminato e annunciò il Vangelo all'arconte dell'ebdomade; e alla maniera di cui abbiamo detto sopra anche quello fu preso da timore e riconobbe il suo peccato. Così tutte le creature dell'ebdomade furono illuminate e riceverono l'annuncio... Ma dopo che avvennero queste cose, restava ancora da essere illuminata la deformità che si trovava presso di noi... a guisa di aborto... Allora la luce che era scesa giù dall'alto, dall'ogdoade, al Figlio dell'ebdomade, scese giù dall'ebdomade su Gesù il figlio di Maria e questo, infiammato dalla luce che risplendette, ricevette l'illuminazione. Questo significano le parole: "lo Spirito Santo scenderà su di te"... I Basilidiani affermano che tutto il mondo resta così stabilito fino al momento in cui tutta la filialità... avendo ricevuto la formazione, seguirà Gesù e ascenderà in alto e verrà dopo essere stata purificata. E diventerà sottilissima, così da potere salire in alto da sé come la prima filialità. Infatti ha tutta la potenza connessa per natura con la luce che risplendette dall'alto in basso» (4-10). Anche questo brano connette del tutto limpidamente le teofanie cosmiche del Dio assolutamente trascendente con la discesa dello Spirito Santo nel battesimo di Gesù al Giordano<sup>111</sup>; inoltre la relazione tra prima filialità (1a luce redentiva) e filialità decaduta richiama perfettamente il rapporto tra la teofania divina, la Sophia decaduta e i semi spirituali. L'affermazione che unica è la luce redentiva che attraversa la creazione,

---

<sup>110</sup> Cf. Ipp. VI,52 in riferimento a Marco il Mago e al battesimo di Gesù al Giordano, ove tra l'altro si spiega la voce "Esiste l'uomo e il Figlio dell'uomo", come rivelazione del Padre e del Nome (=Figlio dell'uomo); tutto il pleroma o il seme scende su Gesù; si parla di "venire sull'acqua".

<sup>111</sup> Il contesto battesimale è assolutamente evidente: l'unico dubbio potrebbe sorgere dalla citazione del versetto lucano, quasi che si descrivesse il momento dell'incarnazione e non quello del battesimo; ma Gesù viene infiammato e illuminato, non generato nel suo corpo dalla luce dello Spirito Santo. Cfr. sul contesto battesimale della scena A. Orbe, *La uncion del Verbo*, pp.281-283; *Cristologia gnostica*, I, 335-336.

connettendo e quindi relativizzando le fratture tra tutti i molteplici livelli della realtà gnostica, prova la piena legittimità di interpretare gli stessi misteri cosmici come inversione esemplare degli avvenimenti redentivi rivelati dai Vangeli.

Scorgiamo quindi l'ambigua dimensione della gnostica creazione dell'uomo, che, dipendente dalla teofania sulle acque, solo in relazione all'incarnazione di Cristo diviene veramente comprensibile: l'uomo terreno è creato dagli arconti come idolo dell'Uomo-Cristo, dell'Uomo di luce apparso sulle acque, che cioè si "incarna" acquisendo un'immagine visibile; la creazione demiurgica dell'uomo inferiore (ovvero il procedimento magico di imprigionare e governare il modello tramite una sua immagine) è infatti una parodia cristologica, che trova il suo culmine proprio nella apparente realizzazione del progetto arcontico di assoggettamento dell'Uomo di luce: l'incarnazione al Giordano e la crocifissione. D'altra parte, la creazione dell'uomo a partire dalla rivelazione celeste e il suo compiersi sul Giordano sono volute dallo stesso Dio superiore o dalle sue ipostasi sostitutive: la creazione è allora, ancora secondo il principio dell'esemplarismo inverso, la rivelazione della natura cristica, divina dell'uomo; la creazione, infatti, avvia il processo di redenzione, il recupero della sostanza spirituale decaduta e prigioniera degli arconti, la formazione "umana" - cioè divina, ad immagine di Dio - di una realtà ancora informe: il battesimo al Giordano rivela allora l'avvenuta riidentificazione tra Dio e il suo sé alienato, la croce o l'abbandono del mondo inferiore e la conversione, nella resurrezione spirituale, alla patria celeste. Anche se si volesse continuare a sostenere che è di origine giudaica o, peggio, platonica, misterica o in generale ellenistica la dottrina di un Uomo celeste che, preceduto da un battesimo di penitenza e di conversione, accompagnato dalla discesa dello Spirito Santo, manifestatosi attraverso una sua immagine apparsa sulle acque, cioè incarnatasi, rivela Dio come eterna relazione d'amore tra Padre e Figlio, e definisce questo Figlio rivelato come Figlio dell'uomo, certo diviene assai problematico spiegare all'interno di un contesto non influenzato in maniera decisiva dai racconti sulla vita di Cristo la connessione (esplicitamente compiuta da alcuni dei testi sopra citati) di quest'avvento del regno dei cieli nel mondo inferiore con il terna della chenosi, dell'imprigionamento nel corpo dell'immagine discesa dall'alto, quindi della persecuzione e della passione dell'Uomo apparso sulle acque<sup>112</sup>. Solo i racconti evangelici possono aver offerto l'ispirazione per

---

<sup>112</sup> Pur considerando la grande finezza d'analisi e la notevolissima erudizione di J.-M.-Sevrin, *Le dossier baptismal séthien. Etudes sur la sacramentaire gnostique*, Québec 1986, considero il suo bilancio sul rito battesimale nei testi sethiani piuttosto deludente: «Conjeturons donc que l'arrière fond que suggèrent respectivement nos textes gnostiques et les écrits magiques est le même: baptiste, dirons-nous d'après notre dossier; juif marginal, d'après le dossier magique» (p. 290). Questa conclusione così vaga è l'esito di un'evidente sottovalutazione delle strutture teologiche cristiane sottese al sacramento battesimale. Le dottrine battesimali specifiche dello gnosticismo sarebbero infatti: 1) «le mythe barbeliote (Padre, Madre, Figlio), dont la structure et donc l'origine n'ont rien de commun avec la Trinité chrétienne» (alla dimostrazione di questa perentoria affermazione Sevrin dedica una nota tanto breve quanto deludente); 2) il collegare il rito al nome di Seth (cfr. pp. 275-278). Il procedere raffinato di Sevrin corre comunque il rischio di analizzare minutamente la corteccia di un albero senza scorgere né albero, né foresta: l'analisi delle formule liturgiche (sino alla definizione di una loro genealogia: cfr. pp. 266-269), dei riti di purificazione, dell'elenco delle potenze divine invocate, della massiccia componente magica si accompagnano a giudizi piuttosto sommari sulla portata teologica complessiva dei vari scritti (cfr. ad es. l'analisi dell'inno battesimale dell'*ApAd* (pp. 177-181) e

quest'astratta e non immediatamente evidente reduplicazione e anticipazione cosmica della prima epifania di Gesù come Figlio di Dio<sup>113</sup>, preceduta dalla predicazione

---

la sua apodittica conclusione: «Le treize mentions de la venue sur l'eau d'un Sauveur ne doivent pas s'entendre comme une allusion au baptême de Jesus», p. 181). In particolare del tutto superficiale è l'analisi del mito della teofania sulle acque in *AJ* (pp. 22-25), ove ci si sofferma sulla metafora della riflessione propria dell'acqua, ma poco o nulla si dice di una struttura teologica decisiva non solo nell'*AJ* e in tutta la tradizione sethiana, sì che si può concludere: «L'influence (del cristianesimo) peut être considérée comme nulle dans l'*AJ* et la *PrTrif* » (p. 279). L'errore fondamentale di Sevrin, pertanto, è quello o di specificare l'indagine sino a fare di mere forme esteriori (il nome di Seth o il ricorrere dell'immagine dei cinque sigilli) l'elemento determinante della sostanza di un atto liturgico così decisivo, non scorgendo come la centralità del battesimo nei testi gnostici proprio a partire dall'evento della chenosi rivelativa sulle acque della materia trova il suo cristiano fondamento: cosa rimarrebbe infatti del battesimo gnostico senza l'irruzione nel mondo della materia di un'immagine divina d'Uomo, senza la redentiva discesa del nome (binario) di Dio sulle acque impure? Quale fantomatica setta giudaica eterodossa poteva riportare il rito liturgico alla sua vera origine, all'evento teofanico che solo è capace di fondarlo (p. 289-294)?

<sup>113</sup> Possiamo proporre una testimonianza esterna, eppure significativa di questo slittamento. In un lungo e importante passo, Clemente Alessandrino, confutando la dottrina dello stupore e del timore degli arconti di Valentino e quella dello stupore e del timore dell'Arconte di Basilide, collega esplicitamente: 1) la creazione dell'uomo in dipendenza dalla visione dell'immagine spirituale discesa dall'alto (in proposito Clemente cita il fondamentale frammento di Valentino); e 2) lo smarrimento del Demiurgo dinanzi al battesimo di Gesù nel Giordano (*Stromati* II,8,36-38). L'analogia profonda tra i due episodi risulta quindi evidente agli occhi di un pensatore del livello di Clemente, capace (per la sua prossimità storica come per la sua stessa sensibilità culturale) di individuare associazioni e slittamenti teologici, meccanismi mitopoietici che possono sfuggire al divisionismo razionalistico, all'analitica letteralistica dell'esegeta moderno: «I seguaci di Basilide... dicono che l'Arconte stesso, quando udì la parola dello Spirito che fungeva da ministro (τοῦ διακονουμένου πνεύματος), rimase stupito udendo e vedendo insieme d'essere contro ogni aspettativa iniziato alla buona novella. Questo suo stupore fu chiamato "timore" e divenne "principio di sapienza" (τὴν ἐκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι), in quanto criterio di distinzione e di classificazione (degli uomini), mezzo della loro perfezione e reintegrazione al primitivo stato; infatti Colui che è sopra ogni cosa produce con un processo di selezione non solo il mondo, ma anche gli eletti. Sembra che anche Valentino avesse in mente press'a poco queste idee quando scrisse in una lettera queste precise parole: "...E come se fosse sopraggiunto negli angeli timore (φόβος) per quella creatura, quando si espresse con un linguaggio superiore allo stato di natura, grazie a colui che le aveva dato misteriosamente un germe della sostanza proveniente dall'alto, per cui egli parlava liberamente: così anche nelle generazioni degli uomini del mondo le opere umane sogliono diventare motivo di timore per quelli che le fanno, come ad esempio statue, immagini e tutto quanto le mani creano in nome di Dio. E infatti Adamo, foggiate nel Nome dell'Uomo (...), ispirava timore per l'Uomo preesistente, come se questo fosse esso stesso dentro di lui: e gli angeli sbigottiti fecero sparire la loro opera"» (trad. Pini). La stessa notizia di Ireneo (I,24,1) su Saturnino riproduce lo schema apparizione un'immagine luminosa (*lucida imago*) d'Uomo dall'alto, ma senza alcun elemento "battesimale"; spavento e invidia degli angeli creatori; decisione di creare una copia umana appunto dell'immagine; prodotto abortivo che striscia come un verme; compassione del Dio trascendente che scende a vivificare il corpo fatto comunque a sua immagine. Manca nella notizia di Ippolito qualsiasi riferimento 1) alla bestemmia idolatriva degli angeli; 2) ad un contesto battesimale; 3) alla voce che scende dall'alto. L'assoluta carenza di notizie su Saturnino non ci permette di far altro che ipotizzare un incrocio tra tradizioni giudaiche sulla creazione angelica e

penitenziale di Giovanni. Troveremmo qui, insomma, un'importante nuova conferma alla tesi che le vicende del pleroma riproducono assai spesso le vicende storiche di Gesù, trasferite su un piano trascendente che diviene in qualche modo, secondo il rovesciamento di prospettive proprio dell'esemplarismo inverso, la vera storia della redenzione, che rende persino superflua la sua reduplicazione o la sua fenomenizzazione a livello storico<sup>114</sup>; il che spiegherebbe come e perché gli scritti sopra citati siano spesso poco eloquenti sulla realizzazione storica dell'economia della salvezza, ovvero apparentemente privi di elementi cristiani immediatamente visibili. Ma è inoltre possibile formulare un'ipotesi certo più arrischiata, eppure quanto meno stimolante: nell'epifania cosmica sopra descritta, capace di articolarsi solo in riferimento all'epifania del Giordano, sembra non esserci traccia di un personaggio decisivo al battesimo di Gesù; personaggio certo ambiguo, sfuggente, e quindi difficilmente inquadrabile, che pure avrebbe dovuto offrire del materiale ideale, come vedremo, al metodo gnostico di reduplicare a livello teologico le vicende rivelate dal Vangelo. Mi chiedo se sia possibile pertanto ipotizzare una rielaborazione mitica, in qualche modo occultata, rimossa, della figura di colui che alcuni testi gnostici (e non) hanno sentito come il grande antagonista storico di Gesù: Giovanni Battista, che proprio in riva al Giordano gioca un ruolo decisivo. Gli importanti studi di Lupieri, e in particolare il suo articolo sull'*Arconte dell'utero*<sup>115</sup>, possono in proposito aiutarci nel tentativo di rendere almeno plausibile quest'ipotesi.

Nella *ParSeem*, il rivelatore Derdekeas, "il giovane Uomo" (dall'aramaico *dardaka*)<sup>116</sup>, ovvero il Cristo celeste, tocca il vertice della sua opera di redenzione apparendo, assunta la forma psichica di Soldas-Gesù, sul Giordano e combattendo contro il demone delle acque impure la sua ultima battaglia. Nel «demone apparso sul fiume per battezzare con un battesimo imperfetto» (30,22-25) si riconosce chiaramente Giovanni Battista che, "battezzando" il Redentore, cerca di sommergerlo, imprigionandolo nella materia; ma Derdekeas-Cristo riemerge avendo recuperato la realtà pneumatica prima prigioniera dell'acqua, della natura materiale (cfr. 30, 21 - 32, 18)<sup>117</sup>. Non solo ancora una

---

modello cristiano di un discendere luminoso e redentivo del Dio-Uomo nella materia. Che la notizia su Saturnino sia incompleta, lasciando fuori alcuni elementi che avrebbero potuto avvicinare questo mito (assai simile a quello del I frammento di Valentino riportato da Clemente) a quelli della teofania sulle acque (e quindi ad un minimo denominatore comune battesimale), rimane niente più che un'ipotesi temeraria, se non del tutto infondata. G. Quispel (in *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, in *Gnostic Studies* II, pp. 174-176), riconduce a Saturnino il mito più complesso dell'*AJ*: a me pare, lo ripeto, che in Saturnino manchino elementi decisivi ricorrenti invece sistematicamente in tutti i testi finora esaminati.

<sup>114</sup> In *ExcTh* 22,6 (cfr. 16 e 61,6; Ir. I,7,2), gli angeli stessi sono «in principio» battezzati e redenti «nel Nome che è disceso su Gesù in forma di colomba e lo ha redento».

<sup>115</sup> E. Lupieri, *L'arconte dell'utero. Contributo per una storia dell'esegesi della figura di Giovanni Battista, con particolare attenzione alle problematiche emergenti nel secondo secolo*, in «Annali di storia dell'esegesi» 1, 1984, pp. 165-199; sul conflitto Giovanni Battista-Gesù cfr. inoltre Id., *I mandei*.

<sup>116</sup> Cfr. G. A. G. Stroumsa, *Savoir et salut*, p. 72, nota 31; cfr. K. Rudolph, *Die Gnosis*, p. 145, che traduce «Kind, Knabe»; queste espressioni mi sembrano assai vicine a quella: Figlio dell'uomo.

<sup>117</sup> Sulla reazione furiosa delle demoniache acque del Giordano al momento del battesimo di Gesù, cfr. inoltre il testo mandeo (fortemente condizionato da fonti cristiane) *L'incontro con*

volta il battesimo rappresenta la decisiva epifania divina del “giovane Uomo”, ma risolve in sé l’intero dramma soteriologico, risultando evidente l’interpretazione cristologica già paolina (immersione e emersione simboleggiano morte e resurrezione di Gesù) del sacramento<sup>118</sup>, certo qui degradato a trappola demoniaca.

Il testo comunque più significativo della demonizzazione del Battista è *Testimonium Veritatis* 30,18-31,5: «Il Figlio dell’Uomo...venne (nel) cosmo presso il fiume Giordano, e immediatamente il Giordano (si volse) a ritroso. E Giovanni diede testimonianza della (discesa) di Gesù. Poiché egli è colui che vide la (potenza) che discese sul fiume Giordano; poiché egli riconobbe che il dominio della procreazione carnale era finito. Il fiume Giordano è la potenza del corpo, cioè i sensi dei piaceri. L’acqua del Giordano è il desiderio del rapporto sessuale. Giovanni è l’arconte dell’utero». Prescindendo dall’orientamento encratita del testo, ciò che colpisce è la piena identificazione di Giovanni con l’Arconte del mondo materiale<sup>119</sup>, e del Giordano con l’utero, la sostanza materiale e concupiscente da lui dominata. Ancora una volta il battesimo allude anche ad altro, alla stessa incarnazione di Gesù in Maria, il cui utero viene assimilato a quello impuro della natura tutta nella *Parafrasi di Seth* (Ipp. V, 19,20-21).

Infine, in *2LogSeth* 63,34-64,28, Giovanni Battista e l’arconte vengono aggiunti da un probabile secondo redattore alla lista di personaggi veterotestamentari ridicolizzati da Cristo: nessuno di essi ha infatti conosciuto il Redentore, neanche Giovanni, e proprio per questa ignoranza l’arconte ha potuto pronunciare la sua bestemmia idolatrica: «Io sono Dio e non c’è nessuno più grande di me». Ricordo che in *2LogSeth* 52,34-36, si dice che gli arconti «pensavano che lei (Sophia) fosse l’intera grandezza, dicendo falsa testimonianza contro l’Uomo».

Dunque il Battista è da questi testi identificato con il Demiurgo o con una sua potenza, come entità che combatte contro Cristo la battaglia decisiva al battesimo, infine come associato alla bestemmia autoidolatrica dell’Arconte e alla sua ignoranza dell’Uomo trascendente, pur essendo entrambi capaci di riconoscere l’epifania divina e la prossima fine del mondo materiale. Questa valutazione negativa del Battista dipende da un atteggiamento di forte avversione proprio di alcuni esponenti della primitiva comunità cristiana, ereditata da una tradizione non solo gnostica, ma rintracciabile, pur se censurata, all’interno dei Vangeli<sup>120</sup>, sì che alcuni versetti, certo isolati dal loro contesto generalmente irenico, possono comunque offrirci una possibile traccia per spiegare il senso di quest’esegesi gnostica e per poter quindi almeno tentare di chiarire alcuni particolari importanti relativi alla teofania cosmica.

---

*Manda d-Hiia e la morte di Giovanni*, tradotto in E. Lupieri, *I mandei*, pp. 261-266.

<sup>118</sup> Sulla connessione tra battesimo e passione redentrice, interessante la formula di Ignazio di Antiochia, *Agli Efesini* 18,2: «Cristo è nato ed è stato battezzato per purificare l’acqua con la sua passione».

<sup>119</sup> Cfr. inoltre Eracleone in Origene, *In Ioh.* VI,39, ove il Battista viene ad essere considerato come simbolo del demiurgo del mondo, costretto a riconoscere la sua inferiorità rispetto a Cristo; cfr. *ExcTh* 65,1, ove il Demiurgo redento e collocato in prossimità del pleromacamera nuziale, viene definito «amico dello sposo», cioè tramite l’autodefinizione del Battista in *Ioh.* 3.29; così in *Ir.* III.11,4, viene presupposta e combattuta la tesi gnostica che il Battista sia stato inviato dal Demiurgo e non dal Dio supremo. In riferimento a *Testimonium Veritatis* 30,18-31.5, cfr. il commento di C. Gianotto, in *La testimonianza veritiera*, Brescia 1990, pp. 135-140.

<sup>120</sup> Su tutto questo cfr. le sopra citate opere sul Battista e sul mandeismo di E. Lupieri.

«Venuti da lui, quegli uomini (due discepoli di Giovanni) dissero: “Giovanni Battista ci ha mandati da te per domandarti: Sei tu colui che viene o dobbiamo aspettare un altro?”. In quello stesso momento Gesù guarì molti da malattie, da infermità, da spiriti cattivi e donò la vista a molti ciechi. Poi diede loro questa risposta: “Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti resuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella. E beato è chiunque non sarà scandalizzato da me» (*Lc. 7,18-23*).

«Un profeta (Giovanni)? Sì, vi dico, e più che un profeta. Egli è colui del quale è scritto: “Ecco io mando davanti a te il mio angelo (τὸν ἄγγελον μου), egli prepara la via davanti a te”. Io vi dico, tra i nati di donne non c’è nessuno più grande di Giovanni: però il più piccolo nel regno di Dio è più grande di lui» (*Lc. 7,26-28*; cfr. *EvThom 46; 41,6-12*).

«Egli (Giovanni) non era la luce, ma doveva rendere testimonianza alla luce» (*Ioh. 1,8*).

«Giovanni gli rende testimonianza e grida: “Ecco l’uomo di cui io dissi: Colui che viene dopo di me mi è passato avanti, perché era prima di me» (*Ioh. 1,15*; cfr. *1,30*).

«Io non lo conoscevo, ma chi mi ha inviato a battezzare con acqua, mi aveva detto: “L’uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo”. E io ho visto e ho reso testimonianza che questi è il figlio di Dio» (*Ioh. 1,33-34*).

Giovanni disse: «Non sono io il Cristo, ma io sono stato mandato innanzi a lui... Chi viene dall’alto è al di sopra di tutti; ma chi viene dalla terra appartiene alla terra e parla della terra. Chi viene dal cielo è al di sopra di tutti» (*Ioh. 3,28 e 31*).

Accentuando negativamente queste affermazioni, arriveremmo a ricostruire qualcosa di molto vicino allo gnostico Ialdabaoth: Giovanni è un ἄγγελος, però non è la luce, e anzi viene dalla terra e non dall’alto; non può comunque non testimoniare la superiorità di Cristo; Giovanni è nato da donna, anzi è il più grande di coloro che sono nati da donna (ovvero di coloro che partecipano ad una condizione ontologicamente inferiore e peccaminosa), ma è inferiore a «il più piccolo nel regno di Dio», cioè al Figlio stesso, «Colui che non è nato da donna» (*EvThom 35,27-31*), apparso «dopo di lui», ma ontologicamente «prima di lui»<sup>121</sup>. Giovanni è quindi sorpassato da colui che pur preannunciatogli dal Padre non conosceva personalmente, ma che sul Giordano riconosce come uomo-Figlio di Dio. L’ignoranza di Giovanni è ancora più evidente nello scandaloso episodio di *Lc. 7,18-23*: egli dubita che Gesù sia il Figlio di Dio e chiede una conferma, un segno da lui; la risposta di Gesù è dura, accusando implicitamente Giovanni di scandalizzarsi e mostrando la sua potenza che redime, libera e guarisce da cecità, sordità etc...

Nei testi gnostici sopra citati in riferimento alla teofania sulle acque, il Demiurgo, l’angelo supremo 1) si proclama Dio ovvero «il più grande» (*2LogSeth 64,18-27; AJ 13,8,9; 13,30-32; HA 86,28-31; OrM 103,4-13*), pur riconoscendo al tempo stesso (e stranamente nel contesto di un’affermazione autoidolatrice) di essere nato dalla Madre, ovvero da una donna (*AJ, 13,29-30; 2LogSeth 52,30-53,5*): ricordo la definizione di *Lc. 7,28*: «tra i nati da donne non c’è nessuno più grande di Giovanni»; 2) è comunque la

---

<sup>121</sup> Leggiamo in *EvThom 36,17-18*: «Beato colui che viene all’essere prima di venire all’essere».

causa, pur se negativa, del pentimento e della conversione, quindi dello stesso battesimo della Madre che si vergogna dinanzi a lui (*AJ* 13,21-23; 13,33-14,1); 3) è una «tenebra ignorante» (*AJ* 11,10-15, in un contesto chiaramente connesso al *Prologo* giovanneo (*Ioh.* 1,8); cfr. *AJ* 14,15-18) che non conosce colui che è al di sopra di lui (cfr. *Ioh.* 1,33-34); è il dio dei ciechi, Egli stesso Dio cieco (*HA* 86,27; 87,3-4; *OrM* 103,17-18; *2LogSeth* 55,36-56,2: cfr. *Lc.* 7,18-23); 4) d'altra parte nel dire di essere un Dio geloso, vuole testimoniare agli altri angeli che esiste un Dio a lui superiore (*AJ* 13,8-13); 5) comunque si oppone al «Figlio dell'Uomo che è disceso dal cielo» (*Ioh.* 3,13) e che appare sull'acqua (*OrM* 112,25- 113,5); 6) oppone «la piccolezza» dell'Uomo incarnatosi alla propria «grandezza» e divinità (*2LogSeth* 53,27-54,14; cfr. ancora *Lc.* 7,28: «il più piccolo nel regno di Dio è più grande di lui»); 7) riconosce d'altra parte lo splendore divino dell'immagine dell'«Uomo che gli passa innanzi» e se ne turba (*AJ* 14,19-15,4; *2LogSeth* 51,25-52,10; cfr. *Ioh.* 1,8 e 1,15); 8) chiede comunque un segno ulteriore attraverso il quale la Luce confermi di essere la divinità superiore (*OrM* 107,36- 108,2; cfr. ancora *Lc.* 7,18-23); 9) invidioso teme o si adira quando gli viene rivelato dall'alto o quando constata che c'è qualcuno «prima di lui» che scende «dal cielo» (*OrM* 103,19-22; 106,19-22; 107,25-34: cfr. *Ioh.* 1,15 e 3,28); 10) è di natura inferiore rispetto all'Uomo che viene «dall'alto» (*HA* 87,11-20): cfr. *Ioh.* 3,31.

Ovviamente non intendo affermare una consapevole opposizione tra Cristo Figlio dell'Uomo e Ialdabaoth Figlio della Donna, né una consapevole connessione tra il Demiurgo e il Battista in tutti i testi sopra citati, ma almeno supporre una tradizione capace di rendere sistematica l'analogia tra la teofania sulle acque cosmiche e quella sul Giordano, presupponendo una valutazione negativa della figura del Battista. Bisogna certo riconoscere che solo il *2LogSeth* collega, piuttosto indirettamente tra l'altro, l'ignoranza di Cristo da parte di Giovanni Battista alla bestemmia del Demiurgo, e nessun altro dei testi sopra citati sulla teofania sulle acque fa alcun riferimento esplicito al Battista, riferimento comunque problematico a livello cosmico, destoricizzato. Il fascino dell'ipotesi comunque resta, o resta almeno la conferma della sorprendente sovrapposibilità tra il Battista e il Demiurgo<sup>122</sup>, già testimoniata dagli altri testi gnostici sopra citati.

---

<sup>122</sup> Lo stesso celebre *Inno della perla* è comprensibile in tutti i suoi particolari soltanto se calato in un contesto battesimale (come ha dimostrato A. Orbe, *Cristologia gnostica* I, pp. 548-550): l'Egitto, il luogo del conflitto, è «in mezzo al mare, vicino al Serpente che soffia»; l'ambigua figura dell'«unto», il personaggio dominante durante il soggiorno dell'Inviato in mezzo al mare, potrebbe essere identificata proprio col Battista; questi infatti, «uomo della mia razza», prima pare intimo dell'Inviato, ma poi sembra essere corresponsabile del suo essere risucchiato nelle tentazioni del mondo. Il contesto battesimale dell'episodio è comunque indubitabilmente provato dall'illuminazione che scende dall'alto tramite un'aquila (=colomba), la cui lettera si trasforma in Voce che annuncia all'Inviato il suo essere Figlio, «Figlio di Re». Quello che comunque colpisce e che rende indubitabilmente gnostico questo testo è appunto lo sdoppiarsi dell'«unto» in amico e nemico, in parente e complice delle realtà materiali; ma soprattutto l'Inviato appare al tempo stesso come redentore e peccatore, liberatore e prigioniero, Dio e uomo appunto: ciò che la maggioranza dei testi gnostici rappresenta attraverso lo sdoppiamento tra Cristo e Sophia (o l'Anima), l'*Inno alla perla* riunifica nel personaggio di Cristo stesso, incarnatosi e quindi peccatore, che solo tramite l'illuminazione al Giordano può quindi recuperare la propria divinità e la propria funzione redentrice.

## 6 - Il Nuovo Testamento e le metamorfosi di Sophia

Ribadita la tesi dell'origine cristiana dello gnosticismo, identificato l'esemplarismo inverso come suo sistematico metodo teologico, concludo analizzando due contesti giovannei che, pur non potendosi assolutamente considerare gnostici, nascondono fortissime tensioni pronte a esplodere, potenziali linee di sviluppo che lo gnosticismo perseguirà con radicale coerenza, deducendo dall'incarnazione-passione di Cristo la caduta della divina Sophia, la divinizzazione dell'umanità peccatrice e redenta, la catastrofe di Jahve.

### a) *L'Apocalisse di Giovanni e la Donna*

In un testo giudeo- cristiano, fortemente legato alle categorie e alle tradizioni religiose ebraiche, privo quindi di prestiti significativi dalla cultura greca, scopriamo una simbologia comune con quella dominante nei testi gnostici. Mi riferisco alla ricorrente immagine della Donna che ritroviamo in tre situazioni del tutto diverse eppure strettamente connesse e sempre in relazione alla figura del Redentore (generazione sacrificio-nozze escatologiche di Cristo): 1) la Donna come madre celeste del Redentore (cap. 12); 2) la Donna decaduta come prostituta che beve con il demonio il sangue dei martiri e di Cristo (cap. 17); 3) la Donna come sposa celeste del Redentore (cap. 21). Qualora fosse possibile fondere, come propone Corsini in maniera molto convincente, queste tre figure, facendone i tre stadi di un unico personaggio rappresentante l'intera umanità<sup>123</sup>, avremmo un mito prossimo a quello sethiano di Barbelo-Sophia. Qualora non si volesse accettare la tesi, a mio parere illuminante, di Corsini, si dovrà comunque riconoscere alle tre figure una relazione strettissima, del tutto coincidente con quella che lega le varie Donne dei sistemi gnostici, distinte eppure inseparabili (Barbelo, Sophia, Zoe, etc.). Ma analizziamo le tre donne:

1) « Nel cielo apparve poi un segno grandioso: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle. Era incinta e gridava per le doglie e il travaglio del parto» L'enigmaticità della visione è originata dall'ambiguità della Donna: essere di origine celeste, d'altra parte soffre per il parto, venendo chiaramente identificata con l'Eva decaduta di *Gen. 3,16*. Questa ambiguità è rafforzata dal fatto che la donna genera il bambino- Messia, cioè un personaggio (secondo la cristologia alta dell'*Ap*), che infatti «fu subito rapito verso Dio e verso il suo trono»<sup>124</sup>; d'altra parte, ella è insidiata dal dragone-serpente demoniaco che vuole divorare il bambino ove si ripresenta la relazione di ostilità tra Eva e il suo tentatore. Insomma, la Donna è un personaggio divino o umano, celeste o decaduto? Chi rappresenta? L'umanità, Eva, Maria, Israele da cui dovrà nascere il Messia? Colpiscono le analogie di questa visione con il mito degli gnostici Ireneo I,30,1-3 (ma cfr. anche quello di *ExcTh*

---

<sup>123</sup> Cfr. E Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980, pp. 309-324; 449-461; 517-531.

<sup>124</sup> Cfr. in G. Quispel, "The Holy Spirit as Woman in Apocalypse 12", in E. Romero-Pose (ed.), *Pléroma. Salus carnis. Homenaje a Antonio Orbe*. Santiago de Compostela 1990, pp. 81-83, la discutibile e scarsamente argomentata proposta di identificare con la Donna lo Spirito Santo che genera Gesù come Figlio di Dio al battesimo sul Giordano.

2,2): il generare è direttamente connesso con l'instabilità della Madre e mentre il Figlio-Cristo della Donna viene riportato nel pleroma, la Donna decade (sotto le sembianze della Figlia, di Sophia Prunicos, certo; la Madre che rimane nel pleroma comunque non ha più alcun ruolo autonomo decisivo nel mito gnostico) nel kenoma-deserto, ove rischia di essere travolta dalle acque dersoniache (così come Sophia Prunicos); viene però salvata da Dio, pur se solo provvisoriamente. L'identificazione della Donna apocalittica con Sophia, con la Donna divina generata e «amata dal Signore dell'universo» (*Sap.* 8,3), sarebbe seducente: leggiamo in *Sap.* 7,29-30 una descrizione che ricorda quella della Donna apocalittica: «Essa(Sophia) è in realtà più bella del sole, e supera ogni ordine di stelle; paragonata alla luce risulta superiore; a questa infatti succede la notte, ma contro Sophia la malvagità non può prevalere»; la Donna apocalittica è adorna della luce del sole e delle stelle (è quindi loro superiore) e tiene sotto i piedi la luna, Sophia trascende per bellezza l'intero universo (il sole e le stelle) e la precarietà della luce terrena instabile perché inseparabile dalla notte (luce sempre lunare). Pur volendo escludere una dipendenza diretta, gli attributi delle due Donne sono del tutto corrispondenti nell'indicare la loro trascendenza nei confronti del mondo. Ma soprattutto la Donna apocalittica assume caratteri divini nel generare il Messia essendo questi il figlio umano (partorito nel dolore) della Donna: solo l'idea di un Dio incarnato può produrre questa ambigua relazione tra il (Figlio di) Dio e la Donna (Eva=Maria=Israele), ovvero tra l'Eterno e la sua umana creatura che lo genera.

2) la Donna che ritroviamo «nel deserto», e comunque ancora presso «grandi acque», tocca l'abisso della decadenza: è la «Grande Prostituta» 17,1), o meglio «la Madre delle prostitute» asservita alla Bestia, al drago-serpente che si proclama Dio (cfr. cap. 13); la Donna è identificata al tempo stesso con Babilonia e con la «città grande» (17,18), espressione riferita in 11,8 a Gerusalemme, ove Cristo è stato crocifisso: infatti in una parodia idolatrica, la Donna, che con la Bestia cerca di sopprimere l'Agnello, beve in un calice il sangue dei martiri cristiani. La Donna sarà comunque uccisa e divorata dalla Bestia. Ora, lo status di prostituta, ovvero di adultera e di idolatra, rivela comunque l'origine e il destino della Donna: l'essere destinata a diventare sposa fedele di Dio; l'identificazione con Gerusalemme-Sposa adultera di Dio era un topos della tradizione profetica, topos destinato ad avere una grande fortuna nello gnosticismo (cfr. ad es. in *ExAn* 129,5- 130,20 il piccolo dossier tratto dai Profeti sulla prostituzione di Israele).

3) La scena di un grande (e cruento) banchetto celeste (cap. 19) introduce alle nozze tra la Donna celeste, «Gerusalemme, che scende dal cielo, da Dio, risplendente nella gloria di Dio» (21,10), e l'Agnello-Figlio di Dio (cap. 21). Ancora una volta la Donna si presenta con tratti esplicitamente divini: scende dal trono stesso di Dio, è identificata con la stessa gloria divina (cfr. 21,23), con la sposa di Dio; ancora una volta Sophia veterotestamentaria: «Essa manifesta la sua nobiltà, in comunione di vita con Dio, perché il Signore dell'universo l'ha amata» (*Sap.* 8,3) «Dammi la Sophia, che siede in trono accanto a te e non mi escludere dal numero dei tuoi figli, perché io sono tuo servo e figlio della tua ancella... Inviata dai cieli santi, mandala dal tuo trono glorioso... mi proteggerà con la sua a gloria» (*Sap.* 9,4-5 e 10-11). La discesa della Donna è accompagnata da una voce che esce dal trono divino, che chiama la Sposa «la tenda (*skenè*) di Dio con gli uomini» (*Ap.* 21, 3): se questa è una citazione da *Ez.* 37,27, come uno dei tanti riferimenti a *Is.* 54 e 60-62, ricordo che, in *Sir.* 24,1-11, proprio Sophia, che

aveva il suo trono e la sua tenda piantati nei cieli presso Dio (24,3-4), ha da Dio l'ordine di piantare la sua tenda presso Gerusalemme (24,8-11): Gerusalemme rappresenta quindi, nell'*Ap.* come nella *Sap.*, la Sophia-sposa di Dio, certo celeste nel primo caso, terrena nel secondo. Con le nozze celesti, viene infine ristabilita la condizione edenica (albero della vita e fiume di acqua viva in *Ap.* 22,2; cfr. *Gen.* 2,8-10 e *Sir.* 25,22-32), ove la Sposa-Gerusalemme celeste viene quindi identificata con l'Eden, ovvero, nuovamente, con — Eva, questa volta redenta, “divinizzata”.

Dal solo mero accumulo di questi materiali, risulta già evidente quanto le immagini apocalittiche si avvicinino a quelle dei miti gnostici. Ciò che comunque differenzia l'*Ap.* dallo gnosticismo è il considerare sempre le nostre tre donne come simboli della creatura umana nel suo contraddittorio destino e non come ipostasi divine; Dio non pecca, la sua kenosi è un gratuito atto d'amore per la sua creatura contingente; le potenze demoniache non derivano da Dio, né da un peccato della donna. Eppure, come abbiamo visto, i tre simboli tendono verso un'ipostatizzazione teologica, e ciò non solo per la polivalente indeterminatezza della rappresentazione mitica: inserita nel predestinato disegno di Dio e eletta ad essere eterno oggetto del suo amore, la creatura finisce per partecipare se non dell'essere metafisico, dell'amore di Dio, della sua volontà; sì che sorretto da quest'amore, il fine assoluto, il destino di eternità della creatura trasfigura la sua stessa origine, come riscatta il suo stesso passato di alienazione. Ma solo in Cristo, l'uomo-Dio, l'umanità temporale può attingere questo grado di intimità con il Dio eterno, sì da divenire un'unica realtà o corpo con lui: sua madre, sua sposa infedele, sposa eterna: il divenire dell'umanità arriva così a identificarsi con il divenire stesso di Dio, con la sua generazione terrena, il suo sacrificio, il suo trionfo escatologico. Ove la stessa incarnazione e passione di Cristo nella «grande città», il calice versato e empivamente bevuto dalla Gerusalemme prostituita, rappresentano il paradossale punto di contatto tra la kenosi divina e l'alienazione umana, quella rivoluzionaria intuizione teologica che lo gnosticismo ha radicalizzato sino alla piena identificazione: se Dio muore per la sua Donna, la mistica Gerusalemme (nome di Sophia nella Grande Notizia valentiniana di Ir. 1,5,2 e Ipp. VI,30,7) prostituitasi, soccombendo al male e all'idolatria nel tempo, assumendo sul suo stesso eterno trono il sacrificio dell'Agnello che solo la riscatta, questa Donna non può non essere il suo instabile ma divino alter ego, il passato della sua origine (la Madre che lo genera come uomo) e il futuro del suo destino (la Sposa da lui redenta e divinizzata).

#### b) *La Samaritana, il Logos e Sophia*

Il IV capitolo del *Vangelo di Giovanni* ci presenta con l'episodio della Samaritana una complessa e profonda trama simbolica, in parte ancora misconosciuta<sup>125</sup>. Gesù incontra in Samaria una donna che, secondo l'esegesi più plausibile, rappresenterebbe intera religiosità samaritana, e più in generale il culto della Legge come unica manifestazione della volontà di Dio e manifestazione di salvezza, considerando che i capitoli iniziale del IV vangelo sembrano voler annunciare il sistematico superamento in Cristo di tutte le vie

---

<sup>125</sup> Cfr. comunque S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*. Leiden 1975. pp. 473-487, in particolare pp. 482-485; X. Leon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Paris 1988, tr. it. *Lettura del Vangelo secondo Giovanni*, Cinisello Balsamo 1990. I, pp. 460-501.

di salvezza del giudaismo (il Battista: il Tempio; la Legge). Infatti, fatto spesso colpevolmente trascurato, la celebre immagine del pozzo d'acqua rappresenta un fondamentale e polemico riferimento alla Legge, confermato dalla connessione col tema del pane di vita del cap. 6, che per alcuni studiosi in origine seguiva immediatamente il cap. 4: risulta infatti incomprensibile la grande pregnanza teologica dell'episodio della Samaritana se non si coglie il riferimento (polemico) a *Sir.* 24,1-22, oltre che a *Ex.* 16,1-35 e 17,1-7 e a *Is.* 55. Leggiamo in *Sir.* 24,1-22: «La Sophia loda se stessa... Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo e ho ricoperto come nube la terra. Ho posto la mia dimora lassù il mio trono era su una colonna di nubi... Allora il creatore dell'universo mi diede un ordine il mio creatore mi fece posare la tenda e mi disse: Fissa la tenda in Giacobbe e prendi in eredità Israele. Prima dei secoli, sin dal principio, egli mi creò; per tutta l'eternità non verrò meno... Quanti si nutrono di me avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete. Chi mi obbedisce non si vergognerà, chi compie le mie opere non peccherà. Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo, la Legge che ci ha imposto Mosè».

È noto come nel Prologo giovanneo il Cristo-Logos acquisisca le prerogative di Sophia (essere generata dal Padre; creare; piantare la tenda in Israele); eppure ciò che sembra essere nel Prologo una sostituzione di termini, tutt'al più un indolore riassorbimento, si rivela al pozzo in Samaria come un conflitto insanabile, che rivela come lo stesso Prologo sia in realtà un testo polemico e come in Giovanni sia teologicamente motivata l'adozione del termine Logos e il rifiuto del termine Sophia. *Ioh.* 4 oppone infatti all'acqua che non disseta mai del pozzo di Giacobbe l'acqua viva che disseta eternamente (connessa al sangue di *Ioh.* 6,53-56, come confermano il miracolo di Cana e la trafittura del costato sulla croce), cioè oppone due rivelazioni: la Legge-Sophia del *Sir.* al Logos incarnato, il culto in Spirito e verità ovvero nel Logos e nel dono della sua grazia, al culto dei Padri dell'AT e alla Legge di giustizia, e, ancora contro il *Sir.*, il pane divino (che è la volontà del Padre cioè Cristo e il suo corpo sacrificato) al cibo di *Ioh.* 4,31-34 e alla manna mosaica che non sfama mai di *Ioh.* 6,26-58. Insomma. l'avvento di Cristo-Logos coincide con una cosciente rivoluzione teologica: il venir meno della Legge, la caduta teologica di Sophia, che, pur se non esplicitamente nominata né ipostatizzata, è comunque valutata negativamente come rivelazione vana incapace di redimere: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete, ma chi beve dell'acqua che io gli darò non avrà mai più sete, anzi l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» (4, 13-14).

La Samaritana è infatti incapace di saziare la propria sete - d'acqua e di uomini-, malgrado il suo tornare ad attingere al pozzo di Giacobbe. Anziché giustificarla, la Legge la perde: ella è certo una donna con la quale è sconveniente parlare, perché in 4,27 gli apostoli si stupiscono del fatto che Gesù parlasse con lei e non osano chiedergli cosa cercasse da una donna del genere (è possibile ipotizzare qui un'eco della misogina affermazione di *Sir.* 25,24-25: «Dalla donna ha avuto inizio il peccato, per causa sua tutti moriamo. Non dare all'acqua un'uscita né libertà di parlare ad una donna malvagia?»). La Samaritana incarna quindi il topos della prostituzione samaritana (cfr. *Ger.* 16 e 23; cfr. inoltre *Ir.* 111,17,2): è sessualmente disordinata, essendo una concubina o un'adultera (4,17-18), forse una prostituta, essendo ferma al pozzo in un'ora insolita e quindi sconveniente, sì che è forse possibile cogliere nel personaggio della Samaritana un qualche riferimento a *Sir.* 26,12: «Come un viandante assetato apre la bocca e beve

qualsiasi acqua a lui vicina, così essa siede davanti a ogni palo e apre a qualsiasi freccia la faretra». D'altra parte, si è ipotizzato, a partire dal parallelismo della scena con la scelta di Rachele al pozzo come sposa di Isacco in *Gen.* 24, una relazione tra la sposa di Cristo annunciata dal Battista in *Ioh.* 3,29 e l'immediata successiva apparizione della Samaritana figura dell'umanità decaduta bisognosa di redenzione; ricordo che lo stesso Eracleone considera la Samaritana la come la natura spirituale decaduta, prostituita, in attesa del suo legittimo sposo celeste (cfr. Origene, *In Ioh.* XIII, 10-11).

Riassumendo: ritroviamo in *Ioh.* 4 una connessione tra la Legge-Sophia e la Samaritana: la discesa redentiva della Legge, la teofania moralizzatrice della divina Sophia sulla terra (cfr. *Sir.* cit.; *Baruc* 3,38; *Sap.*) viene a rovesciarsi nel suo opposto, in paolino potenziamento della concupiscenza. Non l'acqua del pozzo dei Padri, l'acqua di morte di Sophia, ma solo quella di grazia donata da Cristo nuovo Osea è capace di purificare e vivificare eternamente, di togliere ogni prostituzione, di trasformare la stessa immorale Samaritana in sposa spirituale<sup>126</sup>.

Dunque, nella tradizione giovannea abbiamo una testimonianza della opposizione Logos-Sophia e della degradazione di questa a complice, se non causa, di immoralità o di prostituzione. Si chiarisce in tal senso la stessa nascosta polemica antisapienziale del Prologo, ove solo il Logos è l'unigenito, e la sua rivelazione è quella grazia divina che irrompendo nel mondo "toglie" la Legge: «Dalla sua pienezza (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia. Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (*Ioh.* 1,16-17). Se inoltre consideriamo la costante polemica anti giudaica del IV Vangelo, le ricorrenti immagini di insufficienza dell'acqua (simbolo della sacra purezza del Tempio e della Legge) priva del sangue di Cristo, della manna che non è pane vivo celeste, la ricorrente immagine del kosmos governato da suo Padre il diavolo (cfr. *Ioh.* 8,43-44) e identificato con il mondo giudaico (fondato sulla Sophia di Scritture incapace di comprendere: cfr. 5,39-47), come avverso a Cristo sino alla persecuzione e all'assassinio (cfr. *Ioh.* 10,31-39; 18-19; la stessa immagine di Gerusalemme cristocida prostituita col demonio in *Ap.* 17), cogliamo un contesto fortemente anti giudaico e antisapienziale, che pur se certo non ancora

---

<sup>126</sup> Le stesse vicende della Elena simoniana, la teologia della passione amorosa tra Cristo e l'umanità-Donna decaduta in *EvPh* (cfr. ad esempio 68, 22-26 e 70, 9-22), come in *Bront* e nell'*ExAn*, troverebbero nella Samaritana giovannea così interpretata una rivelativa corrispondenza; cfr. in proposito le forse troppo audaci ma suggestive ipotesi di G. Garbini nel suo commento al *Cantico dei Cantici*, Brescia 1992, pp. 308-352: a partire dal Cantico si svilupperebbe nella tradizione giudaica, secondo il grande esempio di *Osea* (cfr. p. 326), una teologia dell'amore tra il Padre e Israele=umanità prostituita, in polemica con l'intellettualistica e encratita tradizione sapienziale rappresentata da *Prov* 1-9 e ribadita poi dal *Sirac.* e dalla *Sap.* (cfr. pp. 320-326); dunque a questa tradizione teologica erotica, capace di trasformare lo stesso concetto di Sophia (cfr. pp. 326-328: 340-341), si ispirerebbero Gesù stesso (cfr. pp. 328-333), quindi Giovanni (con importanti censure: cfr. pp. 333-339; purtroppo Garbini non estende la sua analisi all'episodio della Samaritana), e soprattutto Simone (già R.M. Grant. *Gnosticism and Early Christianity*. p. 85, sosteneva la derivazione della coppia Simone-Elena da *Osea*) e numerosi testi gnostici /cfr. pp. 344-351); ove comunque rimane a mio parere la difficoltà di spiegare il salto da una teologia dell'amore tra Dio e l'umanità, alla gnostica identificazione tra la Donna amata e un personaggio decaduto.

gnostico<sup>127</sup>, avrebbe condotto, se estremizzato<sup>128</sup>, alla personificazione dell'ambiguità di Sophia-Legge, di origine divina eppure connessa con la prostituzione degli eletti, con la genesi di quel principe del *kosmos*, dio inferiore che si oppone perversamente alla rivelazione cristiana, a quella spirituale figliolanza dall'alto, a quell'elezione gratuita che continuamente nel IV Vangelo entra in conflitto con la prassi – ormai idolatrica – del giudaismo. Il conflitto tra due eoni storici viene così ipostatizzato teologicamente dallo gnosticismo: non solo i fedeli del Cristo vengono dall'alto, ma anche il loro Dio trascende infinitamente il Dio della tradizione giudaica.

---

<sup>127</sup> Cfr. J.-M. Sevrin, *Le quatrième évangile et le gnosticisme: questions de méthode*, in J. - D. Kaestli, J. -M. Poffet e J. Zumstein (edd.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève 1990. pp. 251-268.

<sup>128</sup> Cfr. in riferimento all'*AJ*, le convincenti considerazioni di M. Tardieu nell'introduzione all'*AJ* in *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris 1984, pp. 33-39.

## Conclusione

L'intuizione teologica specifica comune ai diversi sistemi gnostici mi pare fondata su un vero e proprio paradosso cristologico: la rimozione della passione di Cristo come libera elezione d'amore per gli uomini, e *simul* l'innalzamento di questa stessa passione a momento intradivino, a necessità pleromatica, della quale le stesse vicende degli uomini spirituali non sono che pallido, contingente riflesso. Dunque lo gnosticismo si presenta come armonia di opposti: di un docetismo storico (la storia non è che parvenza, Cristo non muore per gli uomini contingenti, ma solo per una necessità intradivina) e di un'eterna teopaschia (l'eterno ha una storia di chenosi e redenzione che il Vangelo rivela). In tal senso, la dottrina gnostica della consustanzialità tra Dio e gli spirituali, questa dilatazione antropologica della singola e irripetibile incarnazione di Dio in Gesù, questa essenzializzazione dell'elezione divina, sembrano spingere lo gnosticismo all'interno di una *forma mentis* greca, platonica in particolare, per la quale solo l'eterno è reale, mentre il contingente non può che esserne il typos transeunte. Eppure, proprio l'ambiguità dello gnosticismo impedisce questa in parte legittima, eppure troppo frettolosa conclusione: pur se pleromaticamente reduplicata, la contingenza della storia fa irruzione in Dio; passione, peccato, morte, ovvero tutto ciò che è umano, diviene divino. La mediazione di questa dialettica non può che essere la stessa natura di Cristo, del secondo Adamo che fa irrompere l'alienazione in Dio. Ma l'eternizzazione della passione è finalizzata all'eternizzazione dell'amore del Dio cristiano per l'uomo, amore che essenzializza la creatura rendendola intima a Dio stesso; sì che lo gnosticismo ambigualmente oscilla tra la completa volatilizzazione dell'umano nell'eterno e l'irrazionale alienazione di Dio nella contingenza delle passioni umane.

Né questa oscillazione deve sorprendere: non solo alcune pagine troppo "dogmatiche" della Pétrement e della Aland, ma proprio i sostenitori di un'origine non cristiana dello gnosticismo sembrano presupporre l'identificazione antistorica tra cristianesimo e ortodossia, irrigidendo il cristianesimo dei primi due secoli all'interno di una rigida struttura dogmatica inconciliabile con le ardite speculazioni gnostiche<sup>129</sup> o

---

<sup>129</sup> Come esempio emblematico di una quasi irriflessa identificazione tra cristianesimo e cattolicesimo. cfr. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951: se Quispel afferma che «Gnosis und antikes Christentum Grundstrukturen sind, die sich nicht verwechseln lassen» (p. 26), egli identifica comunque la Grundstruktur cristiana con la teologia di Origene e la sua difesa (tra l'altro platonizzante!) della libertà umana, contrapponendola al predestinazionismo valentiniano di origine paolina (cfr. pp. 24- 27): «Die Theologie des Origenes ist die wissenschaftliche Deskription des christlichen Selbstbewusstseins jener Zeit. Hinter ihm steht eine tradition, die immer wieder gegen astrologischen und häretischen Determinismus für die Freiheit des Menschen in seiner Entscheidung eingetreten war» (p. 24). Ma come considerare allora non dico Marcione, ma appunto Paolo e Giovanni, quindi Agostino, la Riforma, Pascal, Barth? Come criptognostici, eretici? Diviene quindi inevitabile la dogmatica e storica conclusione, secondo la quale «das Christentum der Spätantike eine katholische Religion war. Katholizität bedeutet Integrierung... *conservare et consecrare*» (p. 27); dunque, lo gnosticismo dualistico e anticosmico del II e del III secolo non potrebbe essere definito cristiano! Contro tali arrischiate ma superficiali generalizzazioni e un approfondimento della nota tesi di Bauer, cfr. l'articolo di M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, in «Vetera

viceversa affermando che non esiste ancora alcuna pur minima identità dottrinale cristiana proprio perché non esiste ancora un'ortodossia<sup>130</sup>; in realtà lo gnosticismo è una possibilità estrema del Cristianesimo in formazione (tra l'altro mai del tutto rimossa dal cristianesimo ortodosso: penso alla predestinazione agostiniana che trasferisce all'interno dell'unico Dio il dualismo teologico e le differenze delle nature gnostici) e proprio per questo difficilmente riconoscibile a partire da uno schema cattolico storicamente più tardo ma acriticamente presupposto come discriminante dell'identità cristiana. Possibilità perdente (come quella di Marcione o degli ebioniti) nella sua pretesa di autofondarsi, di rinnegare quella tradizione monoteistica ebraica che comunque in negativo presuppone, eppure possibilità cristiana che, pensando la croce in Dio con una radicalità e profondità forse sconosciute a quella che diverrà l'ortodossia cattolica, attinge una piena coscienza della irriducibilità della nuova rivelazione al giudaismo, come alla teologia apatica del platonismo. Teologia cristiana è pertanto la teologia gnostica, perché, se certo non fondata su un patrimonio dogmatico o su un canone biblico già definito, presuppone comunque un dato minimo ma essenziale: la fede-gnosi che nell'uomo Gesù crocifisso si dà l'epifania decisiva di Dio, si rivela il senso del rapporto tra il Padre, l'uomo e il mondo e dello stesso rapporto di Dio con Dio. E obiettare che il cristianesimo patristico sembra essere poco propenso ad elaborare una teologia della passione di Dio significa: 1) trascurare momenti importanti della stessa tradizione cattolica: oltre a Paolo e alla tradizione giovannea con il suo Agnello sgozzato sull'eterno trono di Dio, Ignazio di Antiochia, Origene<sup>131</sup>, stesso Agostino<sup>132</sup>; 2) dimenticare che l'irrigidirsi di alcuni

---

Christianorum» 29, 1992, pp. 359-389, ora in *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, pp. 11-45. Su una profonda trattazione del cattolicesimo come sistema di (tentata) neutralizzazione dell'anarchia e del predestinazionismo gnostici, comunque originariamente interni alla stessa Weltanschauung cristiana, cfr. inoltre H. Blumenberg, *Die Legimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1974(2), tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, Bologna 1992, pp. 133-142. Bologna 1992, pp. 133-142.

<sup>130</sup> Per il periodo cruciale che ci interessa, e precisamente la prima metà del II secolo, non esiste un criterio storicamente chiaro e ben stabilito per definire che cosa sia "cristiano" in modo univoco, distinguendo in modo sicuro tra elementi "cristiani" in senso stretto e in senso meno stretto. L'identità "cristiana" che troviamo definita alla fine del II secolo, è appunto l'esito della lotta contro gli gnostici: presupporla già all'inizio di questa lotta è dal punto di vista storico operazione che lascia a dir poco perplessi» (G. Filoramo, *Sulle origini dello gnosticismo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 29, 1993, pp. 493-510. in particolare pp. 501-502). Ma non confonde qui Filoramo tra cattolicesimo o sistema dogmatico ortodosso della verità cristiana e cristianesimo tout court? È quindi storicamente legittimo definire il cristianesimo pre-dogmatico, pre-cattolico come ancora privo di un'identità propria, si da dovere, sottolineando la problematica e approssimativa consistenza del fenomeno, virgolettare il termine? Non era piuttosto la nuda fede in Gesù come Cristo e Salvatore comunque un elemento inconfondibile di identificazione? Cfr. la nota precedente. Recentemente Filoramo ha comunque attenuato le sue critiche e si è notevolmente avvicinato all'ipotesi di un'origine cristiana dello gnosticismo: «Diventa sempre più problematico sostenere l'ipotesi, cara alla scuola di Storia delle religioni dell'inizio del secolo e ai suoi attuali epigoni, dell'esistenza di un mito gnostico precristiano o contemporaneo al sorgere del cristianesimo» (G. Filoramo, *Lo gnosticismo*, in *Storia delle religioni III*, Roma-Bari 1995, pp. 5-26, in particolare p. 22).

<sup>131</sup> Ad esempio cfr. di Origene lo straordinario passo "patripassiano" di *In Ezechielem, homelia VI*, 6.

<sup>132</sup> Non si deve arrivare ad Agostino per incontrare l'espressione *Deus crucifixus*, ed una

teologi cattolici nell'affermare l'assoluta impassibilità di Dio<sup>133</sup> è il risultato non solo e non tanto di una sempre più profonda razionalizzazione o platonizzazione del *kerigma* originario, ma soprattutto proprio l'esito della polemica anitgnostica; 3) assolutizzare il Docetismo gnostico, che escludendo l'assunzione divina di un corpo o di un uomo reale e completo in realtà non esclude affatto si possa *simul* affermare una *teopaschia*, una teologia radicalmente antropomorfa della caduta e della passione di Dio; 4) insomma, ancora una volta appiattare e irrigidire l'ancora fluido e plurale cristianesimo delle origini su una tradizione teologica cattolica vincente e quindi considerata ortodossa.

Non è poi forse ozioso sottolineare quanto si sia oggi ormai addomesticato il concetto della croce e della passione di Dio, lo scandalo assoluto che per il mondo antico significava confessare come Dio (o sua suprema rivelazione) un uomo morto crocifisso, un emarginato vergognosamente giustiziato come un peccatore, anzi come il peggiore dei criminali e il più ribelle dei servi. Non abbiamo qui la vera intuizione, scandalosa e oscena, di un Dio peccatore, di un Dio schiavo, di un Dio eversore del mondo e dei suoi principi, degli arconti cosmici come politici? Di un Dio morto eppure rivelatore risorto, come sdoppiato nella sua occulta e salvifica onnipotenza e nella sua visibile infame impotenza? Questo manca al dualismo orfico-platonico come alla *gnosi* ebraica (alle speculazioni apocalittiche sugli angeli e sul peccato) per divenire *gnosticismo*! L'idea di un Dio impotente, di un Dio decaduto, di un Dio-Uomo, annichilitosi in questo eone e al tempo stesso capace di redimere se stesso. Il *Deuteronomio* dichiarava come peccatore maledetto chiunque fosse stato crocifisso («Se un uomo avrà commesso un delitto degno di morte e tu l'avrai messo a morte e appeso a un albero, il suo cadavere non dovrà rimanere tutta la notte sull'albero, ma lo seppellirai lo stesso giorno, perché l'appeso è una maledizione di Dio e tu non contaminerai il paese che il Signore tuo Dio ti dà in eredità» *Deut.* 21,22-23), sì che solo come scandalo, paradosso assolutamente empio potevano risultare ai pii Ebrei le parole di Paolo, capaci di esaltare un maledetto da Dio e di dichiarare la legge come maledizione degli uomini: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: "Maledetto chi pende dal legno"» (*Gal.* 3,13)<sup>134</sup>.

Risulta pertanto più sensato affermare un dualismo teologico in ambito cristiano,

---

raffinata dottrina della *comunicatio idiomatum*: «Proprio questi era stato annunziato quale Dio e uomo, crocifisso e morente» (Giustino, *Dialogo con Trifone* 71). Cfr. l'affermazione scettica di Simon Mago sul *Deus crucifixus* in *Atti di Pietro* 23; cfr. Tertulliano, *Contra Marcionem*, II,27,7; l'oracolo riportato da Porfirio in *De civitate Dei* XIX; 23: «i cristiani adorano un Dio morto».

<sup>133</sup> Cfr. ad esempio la sopra citata polemica antivalentiniana di Clemente Alessandrino o le osservazioni di A. Orbe, *La teologia del Spirito Santo*, pp. 42 1-427, in particolare in riferimento ad Ilario di Poitiers.

<sup>134</sup> Sula crocifissione come scandalo e tabù per gli Ebrei prima e dopo di Cristo, cfr. M. Hengel, *La crucifixion*, pp. 106- 108: «Lorsque Paul, dans sa prédication missionnaire, parlait du "Christ crucifié" (*I Cor.* 1,23; 2,2; *Gal.* 3,1), ses auditeurs [ipagani orientali come occidentali]... savaient que ce "Christ" avait subi une mort particulièrement cruelle et ignominieuse: une mort qui, en règle générale, était réservée aux criminels endurcis, aux esclaves séditieux et aux sujets rebelles à l'Etat romain. Que ce Juif crucifié, Jésus Christ, ait pu être vraiment un être divin envoyé sur terre, le Fils de Dieu, le Seigneur universel et le juge à venir du monde: cela a dû nécessairement être considéré par tout homme cultivé comme une "folie" absolue et une outrecuidance» (M. Hengel, *La crucifixion*, p. 105).

ove ancora all'inizio del II secolo esiste una grande fluidità dottrinale, che in ambito giudaico, ove il monoteismo, malgrado le profonde trasformazioni del magmatico ebraismo del I sec., non può non continuare ad identificarsi con il giudaismo stesso. Nel tentativo di articolare una dottrina teologica cristiana, lo gnosticismo - a differenza del compromesso cattolico - fa invece prevalere l'esigenza cristologica sull'esigenza monoteistica: per questa, Dio è unico e assolutamente incomparabile, ontologicamente e moralmente, all'uomo; per quella, Dio non è unico, in quanto ha un Figlio, il Figlio dell'uomo che assume il peccato del mondo e viene ucciso dalla Legge e dal «Dio di questo mondo»; ove la passione e il male dell'Uomo-Dio vengono interpretati come traccia della passione e del male nel Dio-Uomo, sì che il dramma di Gesù fa esplodere l'assolutezza di Jahve, espellendo al di fuori del pleroma il rigido monoteismo veterotestamentario (Ialdabaoth nel suo delirio solipsistico), e complicando il Padre in senso trinitario e quindi "politeista", ove il dramma intrapleromatico, pur servendosi di *prospa* derivati dall'angeologia giudaica se non dalla mitologia greca, comunque rivela la relazione-passione tra il Padre e l'ipostasi in divenire (e per questo indefinitamente moltiplicata) del Figlio.

Dunque tutti i testi gnostici ove si dà almeno la passione e la caduta del Figlio di Dio (o di un suo *proson*), *Eugnosto*<sup>135</sup>, *Norea* o *Zostriano*<sup>136</sup> compresi, sono influenzati in maniera decisiva dal cristianesimo. Il vero e proprio caos ipostatico, la anarchia mitologizzante di alcuni testi se certo non possono essere spiegati "materialmente" a partire dal cristianesimo, "formalmente" non possono che derivare (anche precocemente) dalla più eversiva eresia giudaica: la cristiana divinizzazione del Figlio dell'uomo crocifisso, che introduce nel Padre stesso il virus dell'alterità, della passione, della stessa scissione teologica trasferendo le vicende delle creature angeliche (o le mal assimilate processioni neoplatoniche) nel cuore stesso (pleroma) dell'assoluto, facendo sì che la caduta di Lucifero (o l'instabilità della diade platonica) potesse essere connessa alla chenosi di Cristo stesso. Frantumato il monoteismo giudaico, il caleidoscopio della teologia gnostica, refrattario a qualsiasi identità dogmatica e sempre più alieno dal dato storico di Gesù del tutto trasceso e essenzializzato nel pleroma, può variare indefinitamente, attribuire nomi diversi al Redentore o anticiparlo in personaggi veterotestamentari<sup>137</sup>, scontrarsi violentemente con la chiesa cattolica<sup>138</sup>, comunque non

---

<sup>135</sup> Alberto Camplani - che ringrazio vivamente - mi informa della prossima pubblicazione di un lavoro di Louis Painchaud in cui si dimostrerebbe, attraverso l'identificazione di impressionanti corrispondenze strutturali, tematiche e terminologiche, che *Eugnosto* e *L'Origine del mondo* sarebbero stati originariamente le due sezioni di un unico scritto poi smembrato. Resta comunque sempre in questione se l'espressione «la mancanza della femminilità» (evidente riferimento al peccato di Sophia) in *Eugn.* 85,8-9 sia o meno interpolata.

<sup>136</sup> Sulla presenza del mito di Sophia in *Zostriano* e testi affini, cfr. H. Sieber, *The Barbelo Aeon as Sophia in Zostrianos and Related Tractates*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, II, pp. 788-795.

<sup>137</sup> Cfr. A. Orbe, *Gli apocrifi cristiani a Nag Hammadi*, in «Augustinianum» 23, 1983, pp. 83-109, in particolare pp. 99-100.

<sup>138</sup> Cfr. J.P. Mahé, *L'élitisme gnostique et la souillure de la grande église d'après les écrits de Nag Hammadi*, in AAVV, *Orthodoxie et hérésie dans l'église ancienne. Perspectives nouvelles*, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1993, pp. 65-99.

potendo mai rinunciare a quella *novitas* da cui dipende, al paradosso, rivelato dalla croce di Gesù e ripensato con tremenda profondità, di un Dio che, assumendo in se stesso il peccato e la morte dell'uomo, diviene in se stesso Uomo: *Deus patiens*.