

## Capitolo 3

# CONTINUITÀ E NOVITÀ DELLA GNOSI CONTEMPORANEA

### 3.1 Le influenze gnostiche

Dopo aver affrontato brevemente la problematica della definizione di gnosi, della ricerca della sua origine e dell'individuazione di alcune caratteristiche specifiche, possiamo delineare le differenti posizioni degli studiosi in merito alle influenze che la gnosi avrebbe continuato ad esercitare su altri movimenti sorti nei secoli successivi fino ai nostri giorni.

Samek Lodovici si pone decisamente tra gli autori che vedono un ritorno di tendenze gnostiche in alcune manifestazioni della cultura moderna e contemporanea<sup>1</sup>. Egli stesso menziona alcuni di coloro che hanno esteso l'indagine dei modelli gnostici alle altre epoche storiche: Baur<sup>2</sup>, che già pochi anni dopo la morte di Hegel tracciava la prima linea di continuità tra le speculazioni dell'antichità e la filosofia della religione dell'idealismo; Jonas<sup>3</sup> e Voegelin<sup>4</sup> per il legame con l'esistenzialismo ed il nichilismo; lo stesso Voegelin e Topitsch<sup>5</sup> per le influenze sul pensiero marxista; Przywara<sup>6</sup> per i rapporti con il pensiero di Schelling e Baader; inoltre cita come un caso consaputo di gnostico moderno, che riprende i temi tipici del desiderio di onnipotenza della gnosi antica, l'opera di Bloch<sup>7</sup>. Voegelin<sup>8</sup>, poi, considera importante l'opera di Taubes<sup>9</sup> per stabilire la continuità esistente tra lo gnosticismo antico e, attraverso il Medio Evo, lo gnosticismo politico moderno, e l'opera di Cohn<sup>10</sup> per comprendere l'essenziale delle sette politiche attive dal secolo XI al XVI.

Senza negare il risveglio di interesse suscitato dalla gnosi e l'importanza degli studi compiuti su di essa, ci sono però molti autori che considerano esagerati questi confronti e pensano che sia indebito estendere l'attribuzione del termine gnosticismo anche a fenomeni molto lontani nel tempo dai primi secoli del cristianesimo.

Ad esempio Magris ritiene "sconsigliabile parlare di gnosticismo - se non con molta prudenza - riferendosi a contesti storici troppo diversi o lontani da quello caratteristico della

---

<sup>1</sup> E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, 2ª edizione, Milano 1991.

<sup>2</sup> F. C. BAUR, *Die christliche Gnosis oder die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, E.F. Osiander, Tübingen 1835. "Sotto il titolo «Gnosticismo antico e filosofia moderna della religione», l'ultima parte di quest'opera passa in esame: 1) la teosofia di Böhme; 2) la filosofia della natura di Schelling; 3) la dottrina della fede di Schleiermacher; 4) la filosofia della religione di Hegel. La speculazione dell'idealismo tedesco è giustamente inquadrata nel suo contesto nell'ambito del movimento gnostico, le cui origini risalgono all'antichità. Inoltre l'opera del Baur non fu un episodio isolato: essa concludeva circa un secolo di ricerche sulla storia dell'eresia, una branca della scienza che non senza ragione si era sviluppata durante l'illuminismo" (E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1990, pagg. 47-48).

<sup>3</sup> H. JONAS, *op. cit.*

<sup>4</sup> E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.

<sup>5</sup> E. TOPITSCH, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand, Berlin 1966.

<sup>6</sup> E. PRZYWARA, *L'uomo. Antropologia tipologica*, Fabbri, Milano 1978.

<sup>7</sup> E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1972.

<sup>8</sup> Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pag. 51.

<sup>9</sup> J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, tr. it.: *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997.

<sup>10</sup> N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, Essentials Books, Fairlawn (NJ) 1957.

tarda antichità da cui è sorto<sup>11</sup>. Però questa dichiarazione risponde più ad esigenze pragmatiche. Magris ritiene che quella gnostica sia una religiosità che, centrandosi sulla ricerca del Sé, rifiuta la provvidenza di Dio del mondo esterno, contro il quale si ribella, e cerca un salvatore che trova in se stesso: è l'uomo che si fa Dio; in questo sta la secolarizzazione gnostica, che è imperfetta in quanto non esclude il mito, ma al contrario lo implica e lo promuove.<sup>12</sup> "Alla luce di queste considerazioni è chiaro che il cuore del mito gnostico nelle sue molteplici forme è sempre l'identità dell'uomo in quanto identità dei differenti, dell'umano e del divino, entrambi essendo l'uno l'immagine dell'altro"<sup>13</sup>.

Couliano si mostra scettico di fronte al moltiplicarsi degli studi sullo gnosticismo ed al proliferare del suo influsso sulla cultura moderna: "Per l'umile storico che si occupa di gnosticismo, tanta attenzione accordata al suo oggetto di studio è lusinghiera. Per la verità egli stenta a crederci, quando vede il mondo ormai invaso da questi gnostici che, numericamente deboli e sempre perseguitati, potevano tutt'al più pretendere di aver esercitato un certo fascino intellettuale sui più forti spiriti del loro tempo"<sup>14</sup>.

La sua critica, tuttavia, si rivolge più verso quello che ritiene un uso esagerato del termine: "Esaminando i suggestivi accostamenti che sono stati fatti fra le mitologie scientifiche, filosofiche e letterarie da una parte e lo gnosticismo dall'altra, si constata che lo gnosticismo nella maggioranza dei casi è utilizzato abusivamente come modello analogo [...] Che cosa dobbiamo pensare degli autori che fanno dello gnosticismo l'essenza dei tempi moderni? Evidentemente costoro sbagliano, a meno che non si pretenda che i tempi moderni rappresentino una vigorosa affermazione della trascendenza. Al contrario, i tempi moderni sono, nell'accezione filosofica del termine, essenzialmente nichilistici. Ma nei loro miti filosofici, letterari e scientifici si riconoscono ancora strutture e sequenze già utilizzate in passato dai dualismi d'Occidente. E forse non è del tutto falso affermare che gli uni e gli altri sono animati dalla stessa nostalgia del Regno"<sup>15</sup>.

Da queste considerazioni si deduce chiaramente che egli considera essenziali per lo gnosticismo (che egli stesso pone tra i dualismi d'Occidente) determinate strutture e sequenze diverse da quelle prese in considerazione dagli autori che critica<sup>16</sup>.

La posizione di Filoramo, al riguardo, è più complessa. Da una parte egli individua una multiforme varietà di manifestazioni che si denominano o vengono denominate gnostiche: una gnosi filosofica che attraversa tutta la modernità dall'Illuminismo al nichilismo<sup>17</sup>; strettamente collegata ad essa, una gnosi politica rappresentata dai sistemi totalitari rivoluzionari, atei o neopagani<sup>18</sup>; accanto al versante politico, quello scientifico<sup>19</sup>, per la tendenza di alcuni scienziati di presentare anch'essi teorie sempre più totalizzanti di spiegazione dell'universo; la gnosi come sapere assoluto richiama inoltre il conflitto tra *gnosis* e *pistis* e questo è per Filoramo il tema centrale della variante teologica<sup>20</sup>; infine il

---

<sup>11</sup> A. MAGRIS, *op. cit.*, pag. 9.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 464-468.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pag. 469.

<sup>14</sup> I. P. COULIANO, *op. cit.*, pag. 314.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pagg. 320-321.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, pagg. 305-320. In particolare egli nega che ci sia affinità tra esistenzialismo e gnosticismo, ma riprenderemo più avanti questo argomento.

<sup>17</sup> Cfr. G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, pag. 12.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 13.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 15.

<sup>20</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 17.

carattere di eresia dello gnosticismo è alla base di un'altra variante, quella escatologica<sup>21</sup>, che dà luogo anche alla sottospecie sociologica del settarismo, che presenta una grande complessità di forme e di espressioni.

Lo stesso Filoramo individua tre stadi di influenza sulla cultura contemporanea<sup>22</sup>: un primo stadio filosofico attuato attraverso le Conferenze di *Eranos* ad Ascona<sup>23</sup>, che hanno visto la partecipazione di molti personaggi di spicco del mondo della cultura (da Jung a Hillman<sup>24</sup>, da Corbin a Durand, da Scholem a Eliade); un secondo stadio, che trova espressione nella diffusione di un occultismo di massa, con diversi gruppi iniziatici, ed infine, una forma di gnosi popolare, caratterizzata più che altro da una certa disposizione d'animo, qual è la *New Age*.

Allo stesso tempo però Filoramo si mostra scettico di fronte ad alcune reazioni della teologia cattolica che egli definisce come "erede dell'antica tradizione eresiologica cristiana, che, novello *malleus gnosticorum*, esercitava la sua missione di lotta contro la minacciosa idra gnostica talora senza distinguere nei suoi attacchi lo studioso della gnosi dal suo oggetto di indagine"<sup>25</sup>. Si riferisce esplicitamente a Bultmann, che ritiene accusato ingiustamente di essere un nuovo gnostico<sup>26</sup>. Ma sono gli stessi seguaci di Bultmann a riconoscergli quello che ritengono il merito di aver messo in luce come nel Nuovo Testamento si abbia "da un lato una cristianizzazione della gnosi e, dall'altro, una gnosticizzazione del cristianesimo"<sup>27</sup>.

Rudolph non si fa problemi ad elogiare la gnosi come forza intellettuale creativa, pur riconoscendone alcuni eccessi estremistici; denigra invece gli eresiologi, considerati troppo preoccupati di adattarsi all'ambiente, di scegliere il conformismo e, dopo il IV secolo, di utilizzare anche l'autorità dello stato per perseguire gli eretici. "Tuttavia i problemi sollevati al principio dalla gnosi - il problema dell'origine del male, la posizione nei confronti del mondo, il rapporto tra creazione e redenzione, il ruolo della conoscenza, il

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pag. 18.

<sup>22</sup> Anche in riferimento all'influenza della gnosi su sistemi filosofici del passato, possiamo prendere come esempio quanto Filoramo dice riguardo alle influenze gnostiche sullo stesso Plotino: "Ciò che dovette maggiormente influenzare Plotino fu il modo in cui gli gnostici tentarono di fondare la mistica dell'identità, che unisce la parte divina presente nell'uomo con il divino che lo precede e lo fonda. Soltanto col tempo egli dovette rendersi conto che questa analogia celava profonde differenze, che minacciavano l'integrità stessa del suo sistema. Il fatto, però, che aspetti importanti del suo pensiero continuino a conservare echi e allusioni di quel mondo è un indizio della profondità di un influsso, che mirava a porsi per la sua natura mimetica nel cuore stesso dei sistemi con cui entrava in contatto. In questo modo, i rapporti tra Plotino e la gnosi prefigurano la complessità dei rapporti che la tradizione gnostica, nelle sue sempre rinnovantesi metamorfosi, ha continuato ad intrecciare con le più diverse tradizioni religiose e culturali, in un processo che si spinge fino ai nostri giorni" (*Ibid.*, pag. 220).

<sup>23</sup> Le conferenze di *Eranos* si svolgono ogni anno dal 1933 ad Ascona, in Svizzera, in una comunità utopistica chiamata Monte Verità. Sono riunioni di una settimana che si svolgono abitualmente nel mese di agosto. Gli annuari chiariscono l'intenzione di attuare un programma esoterico auspicando un ritorno all'Unità. (Cfr. *ibid.*, pagg. 21-27).

<sup>24</sup> Sulla psicologia del profondo di Hillman, che riprende temi di derivazione gnostica di Shelling si veda: G. MURA, *Scienza dell'anima come scienza archetipica: il caso James Hillman*, in AA. VV., *L'anima*, Mondadori, Milano 2004, pagg. 235-263.

<sup>25</sup> G. FILORAMO, *Introduzione a L'attesa ...*, cit., pag. X.

<sup>26</sup> In modo analogo Filoramo cita il libro di E. Samek Lodovici *Metamorfosi della gnosi* qualificandolo sbrigativamente come una reazione cattolica alla teologia «progressista», "etichettata *tout court* come gnostica per la sua pretesa di ridurre la certezza del dogma al relativo del sapere storico, per il suo tentativo demitologizzante, che mirerebbe a spogliare il cristianesimo di ogni alone di mistero" (G. FILORAMO, *Il ritorno ...*, cit., pag. 18).

<sup>27</sup> K. RUDOLPH, *op. cit.*, pag. 379.

rapporto tra corpo e spirito o anima, ecc. - rimasero come prima stimoli per lo sforzo intellettuale della teologia cristiana; essi rimasero vivi nella riflessione teologica e nel corso della storia della chiesa mostrarono più volte la loro forza dirompente [...] Questa storia [dell'influenza della gnosi] si manifesta in varie maniere e assume forme diverse. Anzitutto si registra l'assunzione delle problematiche della gnosi da parte della teologia cristiana, che giunge persino a conservarne, facendole proprie, alcune posizioni<sup>28</sup>; in secondo luogo, si nota una metamorfosi delle tradizioni gnostiche, inclusa la loro riformulazione davanti a una situazione storica mutata e a diverse condizioni sociali; infine c'è la ripresa, più o meno consapevole e talora veramente dilettantesca, di ragionamenti e frammenti dell'edificio concettuale gnostico nelle sette sincretistico-teosofiche moderne<sup>29</sup>.

Bisogna riconoscere che non basta elogiare la gnosi, riconoscendone i meriti e le influenze sulle epoche successive, per essere considerati gnostici, ma il passo che manca è breve.

Giovanni Paolo II, nel libro-intervista *Varcare la soglia della speranza*, nel parlare della *New Age*, accenna al pericolo della gnosi, dicendo che essa è "quell'atteggiamento dello spirito che, in nome di una profonda conoscenza di Dio, finisce per stravolgere la Sua Parola sostituendovi parole che sono soltanto umane. La gnosi non si è mai ritirata dal terreno del cristianesimo, ma ha sempre convissuto con esso, a volte sotto forma di corrente filosofica, più spesso con modalità religiose o parareligiose, in deciso anche se non dichiarato contrasto con ciò che è essenzialmente cristiano"<sup>30</sup>. Dalle parole del Papa si coglie chiaramente come sia più appropriato parlare di opposizione e di contrasto tra gnosi e cristianesimo, piuttosto che di influssi reciproci, anche se evidentemente le problematiche gnostiche, dovendo essere affrontate e confutate dagli eresiologi, in questo senso hanno influito sulla loro teologia.

Anche un autore protestante come Grant riconosce come "fu la stessa Chiesa che agì contro lo gnosticismo. Un po' alla volta la Chiesa definì liste ufficiali di libri che potevano essere accettati e formule simboliche aventi autorità come norma per interpretare la Scrittura, confidando su un ministero apostolico per compiere il lavoro di interpretazione"<sup>31</sup>.

Pur riconoscendo che, per difendere l'ortodossia, si sia persa creatività e immaginazione, Grant attribuisce alla Chiesa il merito di essersi opposta a "un gruppo di teologie che negava l'unità di Dio, il suo potere creatore, il suo amore, la sua opera redentrice e la bontà potenziale del mondo e della vita [...] Contro gli attacchi gnostici la Chiesa ha conservato l'Antico Testamento e ha continuato ad affermare che la storia di Gesù non può essere intesa in termini puramente simbolici: la Chiesa era cattolica, cioè universale; non si considerava un'associazione particolare o una *élite* spirituale"<sup>32</sup>.

Del Noce affronta in modo esplicito il problema delle manifestazioni gnostiche nel pensiero moderno nel saggio introduttivo<sup>33</sup> a *La nuova scienza politica* di Voegelin. Concordando in molti punti sull'analisi di Voegelin, Del Noce tiene a precisare che, secondo lui, gnosi antica e moderna non devono essere considerate due momenti di sviluppo della stessa essenza.

---

<sup>28</sup> Riguardo alle influenze sulla teologia, Rudolph si riferisce in concreto alla teologia di Clemente d'Alessandria, Origene e Agostino, alla dogmatica della ricapitolazione, alla cristologia, al misticismo monastico e agli ordini mendicanti. Cfr. *Ibid.*, pagg. 458-469.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pagg. 457-458.

<sup>30</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, pag. 99.

<sup>31</sup> R. M. GRANT, *op. cit.*, pag. 210.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pag. 212.

<sup>33</sup> A. DEL NOCE, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, saggio introduttivo a E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, cit., pagg. 9-34.

"Secondo la precisa definizione che ha dato H.W. Bartsch<sup>34</sup>, «caratteristica dell'antica gnosi è il dualismo radicale che, per la prima volta, non è interno al mondo, ma che rifiuta il mondo nella sua interezza, [esso pone] così il *cosmos* greco con i suoi dèi come il mondo orientale con i suoi pianeti, dalla parte del male e li separa da un Dio unico, buono, lontano. Questa veduta del mondo trova la sua espressione in numerose mitologie che sempre si riconoscono come gnostiche in dipendenza di questa rottura, per cui il mondo è separato da Dio» Quindi la gnosi antica ateizza il mondo (col negare la sua creazione da parte di Dio) in nome della trascendenza divina; la postcristiana lo ateizza in nome di un immanentismo radicale. Si può certo rintracciare un loro carattere comune nella ricerca di sottrarsi ai mali dell'esistenza, ma la sottolineatura dell'elemento comune serve a mettere meglio in risalto la differenza sostanziale: quella di pessimismo e di ottimismo (o, come oggi si usa più spesso dire, di migliorismo, nel senso di una laicizzazione così radicale per cui ogni trascrizione laica della provvidenza divina venga eliminata). La ricerca gnostica si occupa delle regole per la liberazione dell'anima dal mondo; l'immanentismo postcristiano è invece ricerca delle regole per la costruzione di un mondo assolutamente nuovo. La prima ha un carattere aristocratico. Al secondo è essenziale l'appello alle masse, o anzi lo stesso sorgere dell'idea di massa, nel suo significato preciso<sup>35</sup>.

Del Noce ritiene che sia più giusto dare alla gnosi moderna il nome di gnosi «degenerata», poiché preferisce sottolineare che l'antica gnosi aveva mantenuto il carattere di ricerca di una verità metafisica trascendente, cosa che viene completamente persa nella gnosi moderna; ed inoltre teme che l'idea che il cristianesimo debba liberarsi completamente della "sovrastuttura gnostica" comporti anche l'idea che si debba rinunciare ad ogni ricerca di verità metafisica.

Egli riconosce che tra la nuova gnosi "e l'antica c'è un tratto comune, l'idea di un sapere superiore alla *cognitio fidei*, [...] la negazione dell'idea di filosofia cristiana come filosofia che si costituisca all'interno della fede<sup>36</sup>. Ma ritiene che sia pericoloso l'accentuarlo troppo unilateralmente.

Samek Lodovici, viceversa, non si preoccupa di rilevare chiaramente come la gnosi abbia sempre costituito una radicale opposizione al cristianesimo:

"delineata per sommi capi una mappa della mentalità gnostica, diventa immediatamente chiara l'ostilità implacabile che deve correre tra questa e il cristianesimo, o, in generale, tra questa e le società ad ispirazione cristiana<sup>37</sup>.

Inoltre, ponendo l'accento sugli aspetti antropologici ed escatologici, ritiene meno marcate le differenze tra la gnosi antica e moderna; infatti, nell'introduzione del suo libro *Metamorfosi della gnosi*, aveva riassunto così le principali idee gnostiche:

"Il mondo, e l'uomo nel mondo, sono il frutto di una caduta, di una frattura; l'intera realtà in cui ci troviamo è una realtà d'esilio. A questa prima affermazione ne segue una seconda che ne rappresenta un curioso rovesciamento. E' vero che il mondo è malato, e con il mondo anche la storia, tuttavia, la salvezza c'è già, perché nonostante la frattura incalcolabile, esiste qualcuno, lo gnostico, l'eletto che è in grado di colmarla. Lo gnostico infatti è fin dall'inizio dei tempi, dal momento della sua caduta nelle tenebre esteriori del mondo, *homoousios*, della stessa sostanza del mondo divino, e come tale capace in forza della sua originaria divinità di redimersi. Per ritornare nel pleroma, nel mondo perfetto dal quale ci siamo allontanati, è necessario, però, valersi di determinati strumenti. Questa terza tesi è di per sé molto significativa e questo, ancor prima che si prendano in esame in concreto i vari mezzi di redenzione che gli gnostici

---

<sup>34</sup> Del Noce prende questa citazione dal saggio *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochen*, in «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie», seconda serie, t. 44, 1940, pag. 6.

<sup>35</sup> A. DEL NOCE, *Eric Voegelin ...*, cit., pagg. 18-19.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pag. 24.

<sup>37</sup> E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi ...*, cit., pag. 10.

propongono agli altri. In essa infatti si afferma che esiste una *tecnica* per ritornare nel paradiso e questo significa che si esclude che ci siano aspetti della realtà che non sono in nostro potere e che perciò si debba aver bisogno di una *grazia* sia, in senso minimale, per riuscire nei nostri tentativi qualunque essi siano, sia, in un senso forte, per accedere al mondo divino. Il plesso di queste argomentazioni ha poi un correlato fondamentale in sede etica: un disprezzo profondo per il diritto e per le forme istituzionali in generale e per la legge morale in particolare. Un disprezzo dal quale deriva per lo gnostico un dualismo sociologico tra i credenti: da una parte coloro, gli illuminati, che possono compiere indenni ogni esperienza, anche quelle aberranti, dall'altra, gli altri uomini, che sono tenuti ad una regola di vita precisa<sup>38</sup>.

### 3.2 La gnosi contemporanea

A seguito delle precedenti panoramiche, pensiamo che sia lecito cercare di individuare alcuni elementi caratterizzanti il fenomeno gnostico, anche se invece di questi, o accanto a questi, se ne potrebbero prendere altri. Voegelin, in accordo con l'analisi storica di Jonas, ritiene che "la perdita di significato, che è conseguenza del collasso di istituzioni, di civiltà e di coesione etnica, dà luogo a una serie di sforzi intesi a riconquistare una comprensione del significato dell'esistenza umana nelle nuove condizioni del mondo"<sup>39</sup>. Tra questi tentativi, lo gnosticismo è tra i più importanti. "Dalla profusione di esperienze e di espressioni simboliche gnostiche si può isolare una componente quale elemento centrale di questa varia ed ampia creazione di significato: l'esperienza del mondo come una terra «straniera» nella quale l'uomo si è smarrito e deve ritrovare la strada che lo riconduca alla sua vera patria, all'altro mondo della sua origine"<sup>40</sup>. Ne sarebbe una dimostrazione il fatto che "i grandi mitopoemi speculativi dello gnosticismo vertono intorno alle questioni dell'origine, della condizione di esilio, della fuga dal mondo e dei mezzi di liberazione"<sup>41</sup>.

In questa prospettiva, ciò che caratterizza lo gnostico non è tanto il contenuto della dottrina, che ha assunto storicamente forme distinte nei luoghi e nel tempo, quanto l'atteggiamento di rifiuto del mondo, di desiderio di riscatto e di rivolta, attraverso una "rivelazione sui generis", che non comporta alcuno sforzo intellettuale o morale ed è vissuta passivamente come fortuita "illuminazione". Si può notare come questi elementi rivestivano un carattere sovversivo, non-ortodosso e non-tradizionale che fu chiaramente messo in luce e contrastato dalla reazione del mondo ellenico classico e della Chiesa.

Così come la gnosi antica non si presentava, nel suo complesso, come un pensiero unico sistematico, ma piuttosto, sul sottofondo di un'unità di caratteri comuni, fioriva in una varietà di sistemi distinti, in sintonia con la personalità di ciascun nuovo pensatore, così la gnosi contemporanea presenterebbe molti elementi distinti, uniti da quella che Samek Lodovici chiama «mentalità gnostica»; e di fronte alla prevedibile obiezione che il termine gnostico diventi così esteso da non significare più nulla, l'autore precisa:

"Se mentalità gnostica, rispondiamo, può significare (e significa) rifiuto del dogma come contenuto certo da credere, maledizione portata sui comportamenti normali, piatti, del cristiano (accusato di non stare sempre sulla punta dei piedi), disprezzo per l'osservanza culturale, esaltazione dello spontaneismo, derisione della religiosità e della pietà popolare e apprezzamento per il *Gefühl* fatto di stati indistinti e carismatici, esaltazione di un cristianesimo sincretistico come forma più comprensiva e più alta di tutte le fedi (le comprenderebbe tutte nel senso morale del termine «comprendere», cioè le scuserebbe tutte), adesione ad una *Ecclesia spiritualis* fatta di uomini a cui le regole stanno come abiti stretti; se mentalità gnostica vuol dire

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, pagg. 8-10.

<sup>39</sup> E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pag. 52.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pag. 53.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pag. 55.

tutto questo, possiamo tranquillamente affermare che negli autori presi in esame tale mentalità, anche se non sistematicamente, sussiste<sup>42</sup>.

Nel passo appena citato Samek Lodovici si riferisce agli autori presi in esame nel suo libro, che costituiscono solo alcuni esempi del vasto panorama contemporaneo. La mentalità gnostica di cui sopra spesso non si presenta conscia, ma latente, e si manifesta come una disposizione d'animo, uno spirito, che può essere individuato più facilmente dall'esterno, piuttosto che da chi ne sia direttamente coinvolto.

Da parte sua anche Del Noce difende la validità dell'analogia tra gnosi antica e gnosticismo moderno, mettendo in guardia rispetto all'abuso che spesso si fa del principio storico dell'analogia, secondo il metodo che chiama di *banalizzazione sociologica*.

"L'interpretazione gnostica dei fenomeni rivoluzionari e totalitari recenti [...] rischiò di apparire (né mi sembra che il Voegelin si sia sempre sufficientemente difeso da tale pericolo) una semplice variante delle tante interpretazioni che attraverso l'uso di termini come profetismo, messianismo, millenarismo, escatologismo hanno accomunato il marxismo ai movimenti ereticali, perdendone così la specificità. La mentalità sociologizzante oggi diffusissima seguì i giudizi scienziati secondo cui gnosi significa forma arcaica, fantastica, estranea allo spirito scientifico moderno. per questa via si avvalorò il consueto giudizio secondo cui il marxismo come filosofia contiene degli elementi arcaici che possono avere somiglianza col pensiero gnostico, e che in questa forma può avere, o può continuare ad avere, successo in paesi di stadio culturale premoderno; ma che in paesi progrediti all'idea di rivoluzione deve venir sostituita quella di *modernizzazione*. Chi ragiona così non si avvede che il valore assiologico conferito all'idea di modernità ha un'origine gnostica [...] L'arroganza scienziata deriva da un'infusione proprio di quello spirito gnostico che essa intende criticare"<sup>43</sup>.

Samek Lodovici, tralasciando di considerare i legami più o meno occulti che sono stati oggetto di studio di diversi autori<sup>44</sup>, affronta la gnosi contemporanea con una serie di quadri, nei quali essa si configura come un attacco multiforme al cristianesimo; in modo originale egli distingue due forme di attacco: una *macrostrutturale* ed una *microstrutturale*.

"La prima (forma) è un attacco diretto, frontale, ai *principi* del cristianesimo tale da svuotarne completamente il nucleo interno, e questo attraverso una tecnica di dissoluzione che ha un nome preciso in tutte le specie di gnosi, la demitizzazione; si tratta di una vanificazione dei contenuti dogmatici del cristianesimo che tende a trasformarlo a tal punto da farlo diventare irricognoscibile. La sistematica demitizzazione si può valere di argomenti all'apparenza raffinatissimi e molto diversi tra loro ma aventi in comune una base: tutto nel cristianesimo è

---

<sup>42</sup> E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi...*, cit., pag. 14.

<sup>43</sup> A. DEL NOCE, *Violenza...*, cit., pagg. 198-199.

<sup>44</sup> Per quanto riguarda le influenze di natura settaria si possono vedere, tra gli altri, i seguenti libri: C. LABRECQUE, *Le sette e le gnosi*, Ancora, Milano 1987; M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Milano 1993; M. BLONDET, *Gli «Adelphi» della Dissoluzione*, Ares, Milano 1994; E. INNOCENTI, *La gnosi spuria, I. Dalle origini al seicento*, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 2003; inoltre l'articolo di A. VIGNA, *La rivoluzione postmoderna*, in «Studi Cattolici», 493 (Marzo 2002), pagg. 213-217. Anche Mathieu presenta questa sintesi: "Guardando indietro nella storia, ci si accorge che gli atteggiamenti gnostici corrono sotterranei in tutta la tradizione cristiana (e anche ebraica), costituendo il nocciolo di quella che Przywara chiama, efficacemente, *l'antialleanza*. Occupa un posto importante e costante, qui, l'irrelevanza del sesso, nella doppia forma che può assumere l'*indifferenza*: insensibilità o anomismo sfrenato dei *catari* o *puri* (o degli anabattisti). Tale atteggiamento ricorre periodicamente in ambienti lontani, quasi sempre ignari dei loro antecedenti storici. Ad esempio: l'itinerario secolare che porta a Marcuse, passa attraverso la Turchia e la Polonia, prima di metter capo alla colonia ebraica di Berlino; ma il lungo percorso storico di un gruppo di ebrei *marrani* (costretti a una conversione apparente dai turchi) vi è facilmente riconoscibile" (V. MATHIEU, *prefazione a Metamorfosi della gnosi*, cit., pag. 3).

*molto umano, troppo umano, e tutto è accessibile alle spiegazioni che di esso sa dare la ragione degli uomini*"<sup>45</sup>.

La demitizzazione si avvale, secondo Samek Lodovici, di molte modalità delle quali ne elenca alcune: la *storicizzazione* (la riduzione secolarizzata dei fatti storici), l'*ideologizzazione* (l'interpretazione della storia secondo le categorie ideologiche della lotta di classe), l'*allegorizzazione* (i fatti storici diventano simboli), la *psicologizzazione* (i dogmi sono frutto di proiezioni dei propri bisogni), l'*esistenzializzazione* (la riduzione del valore di verità di fatto al suo valore di *significato per me*) ed infine la *razionalizzazione* (la sistematica esclusione del mistero).<sup>46</sup> L'attacco *macrostrutturale*, che utilizza questa demitizzazione, può essere attuato dall'esterno o dall'interno del cristianesimo.

Il secondo tipo di attacco è invece rivolto ai *portatori dei principi*.

"Un attacco *microstrutturale* rivolto non tanto ai temi fondamentali della visione religiosa, ma alla *prassi* concreta del comportamento cristiano. Parlando a grandi linee possiamo dire che questo tipo di attacco è un attacco da *rivoluzione culturale*"<sup>47</sup>.

Questo attacco, considerando il termine cultura in senso ampio, mira a cambiare il modo di vivere, di comunicare, di essere uomo, di essere donna, di essere padre, madre, o figlio, di essere marito o moglie e punta in modo particolare verso i trasmettitori naturali della cultura: la donna, in ambito familiare, ed i mezzi di comunicazione ed il linguaggio stesso, in ambito sociale. Il suo messaggio fondamentale consiste nell'esaltazione dell'individuo, svincolato da ogni limite di carattere *naturale*.

---

<sup>45</sup> E. SAMEK LODOVICI, *tMetamorfosi...*, cit., pag. 12.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, pag. 13.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pag. 15.