

Capitolo 5

MOVIMENTI GNOSTICI MODERNI

5.1 Rinascimento e Riforma

Nel Rinascimento si ebbe un crescente interesse per l'esoterismo dovuto a vari fattori tra cui la creazione dell'Accademia Platonica a Firenze da parte di Marsilio Ficino e la traduzione latina del *Corpus Hermeticum*. L'espulsione degli ebrei dalla Spagna provocò un esodo culturale che contribuì a far conoscere la cabala ebraica e crearne una variante cristiana ad opera di Pico della Mirandola¹. In ambiente germanico, ermetismo e cabala sono ripresi da Paracelso, che influenzò con un misticismo di tipo gnostico anche ambienti protestanti².

Anche Jacob Böhme (1575 - 1624) trasmette idee cabbalistiche e gnostiche all'idealismo tedesco; tra le sue idee segnaliamo brevemente: una dualità in Dio (un Dio malvagio dell'Antico Testamento e un Dio buono che si manifesta in Cristo nel Nuovo), una creazione per gradi attraverso due demiurghi, cui corrisponde anche un dualismo antropologico per cui l'uomo possiede sia un corpo di luce che un corpo tenebroso³.

Secondo Couliano⁴, non è facile affermare con sicurezza che le speculazioni cabbalistiche di Ishaq Luria (1534 - 1572) siano tinte di gnosticismo, anche se riconosce che molte tematiche della cabbala luriana richiamano i miti gnostici. Lo stesso Scholem tuttavia, in quanto autorevole studioso dell'ebraismo, afferma: "La struttura dell'antropologia di Luria corrisponde essenzialmente a quella della sua teologia e cosmologia. Tutto quello che vi è detto a proposito delle mistiche luci delle emanazioni e delle manifestazioni divine, viene qui riferito all'anima e alle scintille dell'anima. L'uomo, prima del peccato originale, è un essere primordiale cosmico che comprende e compenetra in sé tutti i mondi, e il cui rango spirituale è così più alto di quello di Metatròn, il più alto degli angeli [...] I mondi cadono, Adamo cade, tutto ne è rovesciato e colpito e si riduce in una condizione di piccolezza [...] Le scintille della Shekhinà sono diffuse in tutti i mondi e [da questa devono] essere separate e risospinte verso l'alto. [Questo] sistema - sia nel complesso che nei dettagli - può essere considerato come un caso esemplare di un modo di pensare tipicamente gnostico"⁵.

"Possiamo considerare la Qabbalà luriana una interpretazione mistica dell'esilio e della redenzione, o, se si vuole come un grande mito dell'esilio. Essa fu l'espressione dei più profondi sentimenti religiosi degli ebrei di quel tempo e trasformò l'esilio e la redenzione in grandi simboli mistici relativi a qualcosa dell'esistenza stessa di Dio"⁶.

Lo stesso Scholem riferisce poi ampiamente di temi gnostici presenti nel sabbatanesimo, che influì sull'illuminismo ebraico, sulla sua riforma spirituale e su di una nuova concezione messianica⁷.

¹ Cfr. E. INNOCENTI, *op. cit.*, pagg. 83-123.

² Cfr. M. REEVES - W. GOULD, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Clarendon Press, Oxford 1987.

³ Cfr. I. P. COULIANO, *op. cit.*, pag. 69.

⁴ Cfr. *ibid.*, pagg. 68-69.

⁵ G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il melangolo, Genova 1986, pagg. 286-287.

⁶ *Ibid.*, pag. 292.

⁷ Cfr. *ibid.*, pagg. 299-328. Sabbatai Zevi (1616-1677), dopo essersi proclamato nuovo messia, preferì l'apostasia al martirio e si convertì all'Islam, seguito da centinaia di adepti. Alla dissimulazione della conversione esteriore, mantenendo segretamente la fede ebraica, diede una motivazione

Il caso dei puritani inglesi rappresenta, per Voegelin⁸, uno dei primi casi di movimento gnostico di massa, nel quale si fonde la gnosi con le idee gioachimite di immanentizzazione dell'*escathon* cristiano. La situazione di sofferenza del momento presente può essere rovesciata promuovendo un'azione rivoluzionaria che determini una nuova forma di governo quale rimedio di ogni male: il male viene proiettato fuori, nelle istituzioni presenti e, una volta realizzata la rivoluzione, apparterrà solo alla storia passata.

"Il puritanesimo offre un esempio di importanza unica per mostrare la sovrapposizione dei temi gnostici a quelli cristiani, in quanto l'azione politica e rivoluzionaria viene promossa in nome della Scrittura. Certo, l'uomo non è ancora divinizzato, ma ha già in qualche modo preso il posto che nell'Apocalisse è affidato all'Angelo. [...] La convinzione di una particolare illuminazione per un compito prescritto da Dio porta non solo al rifiuto della discussione ma all'interdizione degli strumenti di critica attraverso il boicottaggio sociale e la calunnia politica [...] Gli avversari vengono dichiarati «nemici del popolo di Dio» e un *pamphlet* del 1649, i *Quesiti*, mossi dall'ala puritana estrema, dice che l'unica via sarà quella di «sopprimere per sempre i nemici della religiosità»⁹.

5.2 Illuminismo e romanticismo

"Il programma dello gnosticismo è uscire, grazie all'autonoma coscienza umana, dallo stato di minorità causato dall'esterno da Dio. Il programma dell'illuminismo è uscire, attraverso la conoscenza umana, da uno stato di minorità di cui è responsabile l'uomo stesso"¹⁰. Secondo Koslowski, "l'illuminismo è ambiguo. Esso racchiude sia correnti religiose che atee. L'illuminismo ateo considera la religione positiva, e quindi anche il cristianesimo, come una superstizione, un inganno dei preti o un autoinganno dell'uomo dovuto alla sua debolezza. Nell'ottica della filosofia dell'illuminismo, il cristianesimo deve essere ridotto a religione morale o a edificazione privata dell'anima. Devono venir rifiutate tutte le istanze di verità teoretica e pertanto tutte le pretese della dogmatica cristiana di parlare di avvenimenti storici e di una loro realtà ancora perdurante"¹¹.

Queste due osservazioni di Koslowski penso che possano bastare per rilevare il parallelo tra il movimento gnostico e l'illuminismo. Innanzi tutto è significativo il nome stesso che il movimento ha assunto: l'analogia con l'illuminazione interiore dello gnostico è evidente; in entrambi i casi si tratta di un'illuminazione conoscitiva, che libera da uno stato di inferiorità o prigionia. Certo, mentre per lo gnostico antico la razionalità aveva un'importanza relativa, per l'illuminista è proprio la razionalità lo strumento di liberazione; ma non si deve dimenticare che la fiducia nella ragione dell'illuminista non è a sua volta razionale: la fiducia totale nella ragione, in quanto punto di partenza assoluto e non dimostrato, anche secondo Popper¹², è senz'altro estranea alla stretta razionalità. Per questo l'atteggiamento vitale di entrambi gli orientamenti di pensiero è lo stesso: la rivolta di fronte ad una situazione

spirituale distorcendo a suo favore l'interpretazione di passi scritturistici messianici sul riscatto dal peccato.

⁸ Cfr. E. VOEGELIN, *La nuova ...*, cit., pagg. 207-230.

⁹ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin ...*, cit., pagg. 27-28.

¹⁰ P. KOSLOWSKI, *op. cit.*, pag. 38.

¹¹ *Ibid.*, pag. 39.

¹² "Il razionalismo attribuisce valore all'argomentazione ragionata e alla teoria, e al controllo in base all'esperienza. Ma questa decisione a favore del razionalismo non può a sua volta essere dimostrata mediante argomentazione ragionata ed esperienza. Sebbene la si possa sottoporre a discussione, essa riposa in ultima analisi su una decisione irrazionale, nella fede nella ragione" (citazione di K. POPPER in G. REALE - D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Vol. 3, La Scuola, Brescia 1989, pag. 755).

presente caricata di tinte oscure e lo slancio verso un futuro di liberazione con una fiducia cieca nella tecnica di salvezza.

Ma l'analogia non finisce qui, poiché, così come un certo gnosticismo pretendeva di "comprendere" tutto il mistero cristiano, lo stesso compito si è proposto l'illuminismo con la razionalizzazione della fede e la conseguente demitizzazione dei misteri e del soprannaturale. Parimenti, da un punto di vista sociologico, si sono costituite, in entrambe le correnti, *élites* intellettuali di illuminati con il conseguente distacco e, talvolta, disprezzo per la gente comune, definita semplice. Gnosticismo ed illuminismo ateo sono accomunati inoltre dallo stesso tentativo di creare teorie della totalità onnicomprensive, che aprono all'umanità un futuro di salvezza - mondano per l'illuminista, ultramondano per lo gnostico antico - attraverso la rinnegazione totale della cultura tradizionale, e, per finire, almeno in diversi rappresentanti di entrambi, dal gusto per la provocazione, il dileggio e la dissacrazione.

Nel clima illuminista di carattere religioso si formarono concetti quali «religione dell'umanità» e «mistica sociale» che, puntando ad un rinnovamento spirituale autonomo rispetto alle religioni tradizionali, portò alla fioritura di gruppi esoterici e mistici, quali gli Illuminati di Baviera e di Avignone, i Rosa - Croce, la stessa massoneria, ecc... Ad esempio Lessing riteneva che fosse giunta l'epoca di un *nuovo Vangelo eterno*, ed imminente l'avvento di una Chiesa invisibile. "Siamo qui di fronte ad una consapevole secolarizzazione dell'ideale gioachimita ove l'età della ragione, misticamente intesa, prende il posto del regno dello Spirito (Santo)"¹³.

Anche nella crisi romantica che segue all'illuminismo si può ravvisare la presenza di una certa mentalità gnostica: la rivalutazione del sentimento, della religiosità e di una certa irrazionalità, accompagnata all'esaltazione della figura dell'eroe passionale, è spesso una rivalutazione che si pone come rottura anticonformista; la religiosità che viene rivalutata spesso non è quella della tradizione cristiana, ma piuttosto quella mitologica, magica e di religioni esotiche; ugualmente il sentimento e la passione sono frequentemente portati volutamente all'eccesso per esaltarne il contrasto con l'ordine razionale. Questo atteggiamento di ribellione e di esaltazione dell'individualismo abbiamo già visto che è tipicamente gnostico¹⁴.

Coulano rileva inoltre, come propria del nichilismo romantico, un'esegesi inversa della Bibbia di tipo gnostico in autori quali Milton, Shelley, Byron, Leopardi ed Hugo¹⁵.

5.3 Idealismo

Come abbiamo ricordato all'inizio del paragrafo 3.1, la prima opera moderna, in ordine di tempo, che ha considerato la gnosi come origine della filosofia della religione dell'idealismo tedesco è stata quella di F. C. Baur¹⁶. Per questo autore "la gnosi non è un puro episodio storico, ma un concetto, non una pagina della storia del pensiero ma una struttura costante di questa storia stessa, non l'atteggiamento di alcuni pensatori ma un bisogno, una risposta che sempre si ripresenta ovunque il pensiero si volga alla religione e intrattenga con essa un rapporto non incentrato sulle sue idee astratte ma sulle sue forme positive e storiche: ovunque, insomma, vi sia filosofia della religione"¹⁷.

¹³ M. BORGHESI, *Gioacchino e i suoi figli*, cit., pagg. 42-46.

¹⁴ Una breve analisi dei caratteri gnostici del romanticismo si può trovare alla nota delle pagg. 15 e seguenti di E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi ...*, cit.

¹⁵ Cfr. I.P. COULIANO, *op. cit.*, pagg. 296-304.

¹⁶ Cfr. nota 2 del capitolo 3.

¹⁷ M. RAVERA, *Idealismo e gnosticismo in F.C. Baur*, in «Annuario Filosofico», 2 (1986), pag. 142.

Nella sua opera Baur evidenzia, in particolare, come tratti gnostici: l'opposizione tra divinità assoluta e divinità che si rivela; l'opposizione anche tra l'Uno eterno e la pluralità delle manifestazioni ed emanazioni della divinità; la concezione della materia come causa del limite nell'autorivelazione e come principio opposto da superare da parte del divino; la tensione tra sapere assoluto e caduta¹⁸.

Per Baur, dopo un relativo silenzio lungo tutto il Medioevo, con la Riforma protestante rinasce una sensibilità gnostica caratterizzata dalla ripresa dei conflitti tra exteriorità ed interiorità, tra legge e vangelo, tra amore e fede; l'inessenzialità delle opere e la coscienza del male e del peccato come elemento mediatore nell'esperienza della salvezza limitano e qualificano questa rinascita come momento etico, mentre nella teosofia di Böhme torna alla luce l'ispirazione originariamente metafisica dell'antica gnosi. Il concetto centrale della teosofia di Böhme è quello di una differenza nell'essere di Dio: ci sarebbe un primo Dio oscuro, fonte ed origine del male, ma che in un processo di autocreazione ed autocoscienza origina il mondo; senza dualità ed opposizione non ci sarebbe vita, ma Dio deve essere un Dio vivente ed eternamente diveniente¹⁹.

Anche le idee di Shelling esposte nelle *Ricerche sulla libertà* appaiono a Baur come un'elaborazione più scientifica delle idee di Böhme. Anche nella concezione di Shelling ritroviamo gli elementi di derivazione gnostica dell'autogenerazione di Dio come essere vivente, del mondo come espressione di Dio secondo il suo aspetto oscuro, dell'uomo come punto centrale in cui la natura si raccoglie e lo spirito si concentra per ritornare in sé superando l'angoscia della separazione e della caduta. Ma Shelling va oltre Böhme per la concezione della storia come sviluppo spirituale e religioso, nel quale paganesimo e cristianesimo si rapportano come i due principi di Dio, il primo corrispondente al fondamento oscuro ed il secondo al Dio affermato e divenuto²⁰.

Finalmente, secondo Baur, in Hegel giunge a compimento uno degli aspetti fondamentali della spiritualità gnostica: la totale risoluzione della fede nella conoscenza, realizzandosi l'unità di fede e sapere, di filosofia e religione, poiché la filosofia porta la religione al vero concetto di se stessa. "In Hegel infatti la religione non è altro che l'attività della ragione pensante nel suo porsi, come individuale, al livello dell'universale"²¹. Baur quindi traccia uno schema di affinità e concordanze fra Hegel e le figure dei sistemi gnostici: "Al vertice del sistema è Dio, lo spirito in sé, concepito come assolutamente privo di determinazioni e di contenuto oggettivo. Nei puri pensieri in cui lo spirito pensa la sua essenza, cioè nelle figure del puro automovimento dello spirito, riappaiono per Baur gli *eoni*, la diversità come differenza dello spirito da se stesso, trasposizione nell'esser-altro, finitizzarsi ed eterno differenziarsi di Dio [...] La totalità di questi momenti, Dio nell'elemento del puro pensiero, non è che l'espressione hegeliana del Pleroma: è questa la «prima forma». Nella «seconda forma», Dio nell'elemento della coscienza e della rappresentazione, le differenze in Dio, prima apparenti e ricomprese nell'unità, sono poste appunto come differenze, come negazione, esser-altro e alienazione dell'idea (la creazione del mondo), così come nei sistemi gnostici il mondo ideale, o mondo della luce, si separa e distingue dal mondo reale e finito, o mondo della caduta; come in Valentino, la natura come esser-altro, come spirito oggettivato ed estraniato. Infine nella «terza forma», la negazione della negazione, lo spirito assoluto si

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pagg. 143-144.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, pagg. 147-148. "Questa è l'eredità gnostica che Böhme riceve dai sistemi antichi e ch'è da lui sviluppata in un diverso contesto e con differenti figurazioni mitologiche e trasmessa come legato al pensiero seguente: il Dio dialettico come risposta alla domanda sul male ed al connesso e albergante problema della natura della libertà, [...] la storia e il tempo come riassorbiti nell'infinito movimento in cui l'assoluto conosce e conquista se stesso" (*Ibid.*, pag. 150).

²⁰ Cfr. *ibid.*, pagg. 152-153.

²¹ *Ibid.*, pag. 156.

sa nella sua identità con Dio, nella negazione della finitezza, e come nella gnosi, Dio è Dio solo in questo ritorno"²².

Nel rapporto del pensiero di Hegel con il cristianesimo, la Trinità diventa una suprema figura dialettica dove lo spirito si media con se stesso, si differenzia e ritorna a sé in tre momenti: l'unità assoluta, il differenziarsi e il ritornare; ed anche il cristianesimo stesso diventa la religione assoluta nel processo di sviluppo delle religioni storiche, come innalzarsi della coscienza al di sopra della natura sino alla cosciente unità del divino e dell'umano in Cristo. "Nella morte di Cristo si consuma la negazione dialettica in Dio e si apre quindi la via della riconciliazione: morte della morte, negazione della negazione. Ma è la religione come tale che viene superata nella filosofia, nel conoscere, e allora la concezione gnostica della storia delle religioni come totalità delle tappe del ricongiungersi di Dio con se stesso si salda con l'altra, pure gnostica, del determinarsi dell'intero processo come conoscenza da parte dello spirito della sua essenza assoluta"²³.

Secondo Voegelin, Hegel, quando espone, nella *Fenomenologia dello Spirito*, il suo programma di rinnovamento della filosofia, utilizza dei termini che, visti alla luce della loro etimologia, mostrano un significato sorprendente. Hegel dice che si propone di costruire una filosofia che non sia più solo un amore per il sapere (appunto filosofia), ma un vero sapere (cioè gnosi, o vera conoscenza)²⁴.

Per il mondo greco, ed in particolare per Platone nel *Fedro*, la vera conoscenza era esclusiva attività divina, cioè l'uomo non può aspirare, con i suoi limiti, ad una conoscenza assoluta; può aspirare solo ad amare la conoscenza, a desiderarla in modo tale da avvicinarsi sempre più ad una verità, che però, in se stessa, gli è preclusa, essendo propria solo di Dio. Invece Hegel vuole superare questi limiti umani e pretende di aspirare ad una vera conoscenza assoluta: la filosofia si trasforma dunque in gnosticismo e la creazione di un sistema filosofico (sarebbe più giusto dire a questo punto, gnostico) è compito della nuova scienza. Questo è, a sua volta, un sistema razionale che, attraverso un processo dialettico, pretende di giustificare tutta la realtà del mondo, dell'uomo e della storia. Nel sistema hegeliano infatti, e poi anche nei sistemi ad esso successivi, la ragione assume un ruolo particolare: non è la ragione dell'individuo, che può fare domande imbarazzanti od oziose, ma è la ragione assoluta, il punto di vista del sistema di fronte al quale l'individuo quasi scompare ed ha l'obbligo di tacere. In questo senso la conoscenza del sistema diventa per l'uomo individuale una «rivelazione», che gli apre la possibilità di comprendere la totalità (se stesso ed il mondo) superando la banalità della vita quotidiana²⁵.

In tutto l'idealismo sono presenti questi elementi: la costruzione di un processo dell'essere chiuso in se stesso e che si autogiustifica in un sistema razionale; la chiusura di tale essere in una immanenza onnicomprensiva e quindi il rifiuto di qualsiasi trascendenza; il rifiuto di considerare l'amore (*philia*), il desiderio (*eros*), la fede (*pistis*), la speranza (*elpis*) come atteggiamenti che pongono l'uomo in rapporto con il trascendente ed il rifiuto a considerarli come punti di partenza per una filosofia; ed infine l'imperativo implicito di non dubitare della costruzione di tutto il sistema razionale²⁶. Questi elementi qualificano quindi l'idealismo come un atteggiamento intellettuale di rifiuto di un ordine dell'essere che sia antecedente all'uomo stesso e con il quale l'uomo debba confrontarsi.

Lo gnosticismo riconosceva la realtà di questo ordine, ma gli attribuiva un valore negativo, in quanto creato da forze inferiori o demoniache che opprimevano l'uomo. Dal

²² *Ibid.*, pagg. 156-157.

²³ *Ibid.*, pagg. 157-158.

²⁴ Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pagg. 90-93.

²⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 94.

²⁶ Cfr. *ibid.*, pag. 99.

canto suo l'idealismo si oppone a questo ordine in modo ancor più radicale non riconoscendolo affatto e sostituendolo con un ordine perfetto creato dall'uomo stesso (per Hegel dallo stesso Spirito assoluto che si fa autocoscienza nell'uomo). Evidentemente il passaggio obbligato per la realizzazione di questo sistema è la morte del Dio trascendente, che scompare ormai dall'orizzonte dell'uomo; anche qui c'è una certa differenza con lo gnosticismo, che invece manteneva Dio su di un piano molto elevato, ma tanto elevato da non avere alcuna relazione col mondo. Per questo, seguendo l'interpretazione di Voegelin, si può dire che anche in questo punto l'idealismo non fa che rendere ancor più radicale una situazione che porta alle stesse conseguenze pratiche.

E' significativo poi che lo stesso Hegel nel parlare della morte di Gesù non attribuisca a questo fatto il significato tradizionale, ma ne dia un'interpretazione del tutto diversa, al modo gnostico, postulando la necessità di una morte della divinità in quanto tale. "La morte del Mediatore non è soltanto la morte del suo aspetto *naturale* ...; ciò che muore non è soltanto l'involucro già morto che è stato sottratto all'essenza, ma anche l'*astrazione* dell'essere divino... La morte di questa rappresentazione (*Vorstellung*) comprende, quindi, nello stesso tempo, la morte dell'*astrazione dell'essere divino*, che non è posto come Sé. Questa morte è il sentimento doloroso della coscienza infelice, che *Dio stesso è morto*"²⁷. Dio è morto poiché era una fase della coscienza che ora è stata superata. La morte di Dio non è un avvenimento storico, ma è un'azione necessaria della dialettica. Si opera quindi un rovesciamento rispetto alla teologia cattolica: l'evento storico diviene un passaggio obbligato, dimostrato come necessario dalla speculazione filosofica che quindi racchiude in sé tutta la dogmatica cristiana.

Nell'hegelismo quindi, per riassumere, si ritrovano i seguenti caratteri gnostici: la pretesa di possedere una «conoscenza salvifica»; la convinzione di aver costruito un grandioso sistema di comprensione della totalità; la considerazione che la vita quotidiana non abbia il significato evidente che le attribuisce la gente comune, ma che ogni momento della storia ha un significato nascosto che diviene chiaro alla luce del sistema; la religione tradizionale è superata dalla filosofia (o gnosi) come forma purissima del sapere; l'uomo individuale si perde nell'umanità, nella coscienza, nell'autocoscienza, nella ragione, nello spirito assoluto..., ma la comprensione di questo sistema è di fatto ristretta a pochi intellettuali.

Queste interpretazioni idealiste della realtà del contenuto cristiano, insieme alla visione gioachimita dell'età dello Spirito, aprono la strada comunque anche ad un fronte teologico con tutta una serie di spiritualizzazioni pre e post-conciliari con le note distinzioni tra il Cristo della storia e il Cristo della fede, la Chiesa costantiniana e la Chiesa carismatica, la fede esteriore carnale e la fede interiore spirituale. "L'idealismo filosofico sancisce così il paradosso per cui è la fede (interiore) che fonda l'oggetto e non viceversa. Cristo *diviene* Dio, "risorge", perché risulta, per lo spirito, *conforme all'ideale eterno* ad esso immanente. La sua figura storica è solo *occasione* al destarsi della coscienza della sua figura *ideale* presente nella nostra mente. Di quell'esistenza "eterna", frutto dell'esigenza religiosa che vuole la conciliazione tra finito e infinito, il Gesù storico non sa nulla. La sua esistenza si è conclusa, eroicamente e mestamente, con la morte"²⁸.

In questa epoca, accanto alla concezione religiosa dell'idealismo tedesco, sotto l'influenza di ambienti illuministi e teosofici, troviamo in Francia il pensiero di J. de Maistre e P. S. Ballanche. Essi propongono un rinnovamento della Chiesa cercando di restare entro l'ortodossia, mentre F. de Lamennais giunge a rompere con la Chiesa Cattolica. Quest'ultimo cerca una sintesi tra la nuova scienza e la fede e, volendo rinnovare la Chiesa in modo da farla incidere sull'ordine politico e sociale, auspica un'unione con l'umanesimo laico che

²⁷ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, citato in E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pag. 122.

²⁸ M. BORGHESI, *La gnosi: una fede senza la realtà*, in «30 Giorni», Roma, maggio 1996, pagg. 30-33. Per uno studio ampio del passaggio dal Vangelo storico al Vangelo eterno, si veda: M. BORGHESI, *L'età dello Spirito in Hegel*, Edizioni Studium, Roma 1995.

produca una grande trasformazione all'insegna dell'emancipazione delle masse oppresse e dei deboli. Anche T. Jouffroy, A. de Musset ed E. Renan avvertono il bisogno della fede come esigenza soggettiva, ma rifiutano i dogmi e la pratica religiosa. Inoltre, nello stesso periodo sorgono molti "nuovi cristianesimi", quali quelli di C. Fourier, Saint-Simon, A. Comte e P. Leroux²⁹.

5.4 Correnti esistenzialistiche

L'esistenzialismo, che in linee generali si presenta come una filosofia dell'esistenza come "crisi", è un insieme di dottrine piuttosto eterogenee ed in questo paragrafo riportiamo alcune considerazioni di Jonas, Voegelin e Couliano sulle caratterizzazioni gnostiche di alcuni pensatori delle correnti più pessimiste e nichiliste dell'esistenzialismo, quali Heidegger (anche se egli rifiutò di considerarsi esistenzialista), Jaspers e Sartre. Il loro pensiero, pur diverso sotto molti aspetti, si può dire comunemente caratterizzato da una decisa accentuazione del carattere finito, e tendenzialmente negativo, della condizione umana e dall'attenzione per le situazioni limite di tale condizione (lotta, sofferenza, morte, colpa).

In tale prospettiva Jonas ha riscontrato una sorprendente affinità ermeneutica tra il movimento gnostico e l'esistenzialismo di Heidegger: nello studio dello gnosticismo si è accorto che poteva essere applicata con successo una chiave interpretativa esistenzialista e, viceversa, anche l'esistenzialismo poteva essere interpretato come uno gnosticismo³⁰.

Come primo elemento di analogia egli considera il senso di estraneità e di solitudine dell'uomo nell'universo³¹. Nella moderna cosmologia l'universo è visto come un sistema di forze cieche ed immense che possono schiacciare l'uomo in qualsiasi momento; l'uomo non è che una canna fragile, ma è pensante (Pascal, *Pensieri*, 347)³²; e per il fatto di essere pensante, la mente umana è estranea al mondo. Il mondo, da Cartesio in poi, è visto solo come estensione e quantità, mentre l'uomo con il suo pensiero è solo con se stesso. In un universo senza gerarchia di essere, gerarchia presente invece nell'universo greco, i valori sono postulati come meri sforzi di valutazione, i fini sono una creazione del soggetto e la volontà è una passione cieca. Come per lo gnostico, lo spirito dell'esistenzialista moderno si sente estraneo a questo mondo e cerca un significato per l'esistenza.

Anche il classico concetto heideggeriano dell'essere gettati, senza un riferimento ad una provenienza e ad un fine ontologicamente specificati, ma come espressione di una dinamicità continua, un fluire del tempo da un passato indefinito ad un futuro altrettanto indefinito, sono in analogia con la mentalità gnostica di sradicamento dalla realtà: non c'è una realtà eterna da contemplare su cui fondare una stabilità dell'essere.

Couliano ritiene però che, a partire da questa base comune, gnosticismo ed esistenzialismo nichilista reagiscano in maniera opposta: "Mentre per lo gnostico questa condizione rappresenta solo la base negativa che suscita in lui la forza positiva dell'angoscia e l'energia necessaria per ottenere la salvezza, per l'esistenzialismo invece rappresenta la struttura della mondanità in generale, che occulta il senso dell'essere in quanto essere-verso-la-morte. Questo non solo non è gnostico, ma è proprio il contrario dello gnosticismo. La spiegazione, assai complicata in termini genetici, è peraltro semplicissima in termini

²⁹ Cfr. H. DE LUBAC, *La posterità ...*, II, cit., pagg. 13-59.

³⁰ Cfr. H. JONAS, *op. cit.*, pag. 335.

³¹ Cfr. *ibid.*, pagg. 337-340.

³² Con la citazione di Pascal, Jonas non intende qualificare anche questo filosofo come gnostico, ma semplicemente illustrare il clima spirituale dell'epoca.

tipologici: l'esistenzialismo è una delle forme più caratterizzate del nichilismo moderno³³, che è antimetafisico, mentre lo gnosticismo è il campione della trascendenza nella storia delle idee d'Occidente. È quindi *necessario* che essi siano uno il contrario dell'altro³⁴.

Ma dopo aver posto questa opposizione tra gnosticismo metafisico e nichilismo antimetafisico, lo stesso Couliano pone in analogia i due movimenti poiché la «trascendenza metafisica» degli gnostici è posta al di là di una «falsa trascendenza» da distruggere³⁵. "Si potrebbe dire che il nichilismo moderno parte da un'opzione che è l'estremo opposto dell'affermazione dualistica della sfera dei valori, per arrivare a conclusioni formalmente identiche per ciò che riguarda la necessità di nullificare, di annichilire il concetto comune (giudaico e cristiano) del valore. La differenza consiste nel fatto che [per lo gnosticismo] il dio giudaico e cristiano non è altro che un intermediario imperfetto tra il sistema e il metasistema, mentre, per il nichilismo moderno, egli è l'espressione diretta del metasistema, che merita di essere demolito perché ha cessato di essere il garante dei valori del mondo. Un'altra analogia tra il nichilismo metafisico e il suo contrario consiste nel fatto che il primo postula e il secondo ha scoperto, presto o tardi, che il sistema non può avere alcun valore se non c'è qualcosa che pone i valori"³⁶.

Dunque, la trascendenza assoluta del Dio nascosto dello gnostico è molto vicina al nichilismo, poiché l'assoluta mancanza di relazione tra questo Dio trascendente ed il mondo, porta ad un atteggiamento pratico di indifferenza che è simile alla reazione di Sartre di fronte alla sua constatazione di assenza di segni divini nel mondo: se Dio non c'è, tutto è permesso.

Certamente il sovvertimento della legge per lo gnostico e l'esistenzialista ha motivazioni diverse: per l'uno la legge è espressione del dispotismo delle forze cosmiche e quindi il suo disprezzo è segno della superiorità del proprio spirito, per l'altro invece la coscienza si fa la sua legge o, se si vuole, la propria volontà è arbitro assoluto poiché non c'è un ordine dell'essere a cui lo spirito deve sottomettersi³⁷.

Voegelin vede inoltre nel pensiero di Heidegger un ultimo stadio, purificato da ogni contenuto (positivista, socialista, idealista) e portato alle sue estreme conseguenze, del sistema dell'essere chiuso in se stesso.

Innanzitutto il punto di partenza è quello comune a tutti: "Poiché, secondo l'ontologia gnostica, la compromissione con il mondo è determinata dall'*agnoia*, dall'ignoranza, l'anima sarà capace di districarsi da esso mediante la conoscenza della sua vita vera e della sua condizione di estraneità in questo mondo. In quanto conoscenza della propria condizione di cattività nel mondo, la gnosi è nello stesso tempo lo strumento del riscatto da tale condizione"³⁸.

Poi Voegelin traccia una linea di continuità tra idealismo, marxismo e nichilismo: "Se l'uomo deve essere liberato dal mondo, la possibilità di liberazione deve realizzarsi prima di tutto nell'ordine dell'essere. Nell'ontologia dello gnosticismo antico ciò trova attuazione mediante la fede nel Dio «straniero» e «nascosto» [...] Nello gnosticismo moderno ciò trova attuazione mediante l'idea di uno spirito assoluto che [...] procede dall'alienazione alla coscienza di sé; o mediante l'idea di un processo dialettico-materialista naturale che nel suo

³³ Evidentemente Couliano non si riferisce a tutte le correnti dell'esistenzialismo, ma solo a quelle più nichiliste, dalle quali lo stesso Heidegger potrebbe essere escluso.

³⁴ I. P. COULIANO, *op. cit.*, pagg. 317-318.

³⁵ Cfr. *ibid.*, pag. 295.

³⁶ *Ibid.*, pagg. 295-296.

³⁷ Cfr. H. JONAS, *op. cit.*, pagg. 345-347.

³⁸ E. VOEGELIN, *Il mito ...*, cit., pagg. 56-57.

corso porta dall'alienazione [...] alla libertà di un'esistenza pienamente umana; o mediante l'idea di una volontà naturale che trasforma l'uomo in superuomo"³⁹. Per Heidegger, né lo Spirito assoluto, né la Natura, né la Volontà si manifestano, ma è l'Essere stesso che si presenta nella storia: la sua essenza è governare attraverso un mondo e l'uomo va inteso come un esistere che può aprirsi o meno all'Essere. Anche in Heidegger si può notare il rifiuto della conoscenza semplice per tentare di assurgere ad una conoscenza assoluta, che però rimane irraggiungibile: l'Essere si dis-vela all'uomo, ma mai pienamente: l'uomo non può svelare il senso dell'Essere, ma è l'Essere che si svela da solo, quando vuole.

Per Heidegger l'uomo "è gettato" in una situazione nella quale deve scegliere se usare o aver cura delle cose, sottrarsi o aver cura degli altri uomini: l'uomo è pastore dell'Essere, la cui casa è il linguaggio, e deve vivere in attesa di una parusia dell'Essere, perché è all'Essere che spetta l'iniziativa della verità e della libertà⁴⁰.

Se è vero che non tutto il pensiero di Heidegger ha connotazioni gnostiche, in ciò che abbiamo esposto se ne notano comunque alcuni tratti: un sistema che, pur aspirando a superare il despotismo dell'oggettivazione utilitarista, rimane alla fine chiuso in un'immanenza malinconica, una situazione di angoscia nell'affrontare la vita, l'attesa di una rivelazione che deve manifestarsi, l'assenza di una morale oggettiva.

³⁹ *Ibid.*, pagg. 55-56.

⁴⁰ Per l'interpretazione gnostica del pensiero e dei neologismi di Heidegger, cfr. anche M. E. SACCHI, *El Apocalipsis del ser. La gnosis esotérica di Martin Heidegger*, Basilea, Buenos Aires 1999.