

La gnosi cristiana come “altro” illuminismo. Riflessioni sulla filosofia cristiana

PETER KOSLOWSKI*

Sommario: I. *L'illuminismo moderno e il cristianesimo.* II. *Gnosi cristiana e gnosticismo: concordanze e differenze.* 1. *Speculazione sulla vita interiore di Dio e sull'inizio.* 2. *L'origine del male e del dolore: teodicea.* 3. *Lo gnosticismo come dottrina del Dio che soffre tragicamente.* III. *Gnosi cristiana come filosofia mistica del cristianesimo.* 1. *Speculazione e storia.* 2. *Metodo della mistica.* 3. *Metodo speculativo come metodo del rispecchiamento.* IV. *Gnosi cristiana come demitologizzazione della demitologizzazione.*

I. L'ILLUMINISMO MODERNO E IL CRISTIANESIMO

L'illuminismo è — secondo Kant — l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità che è da imputare a lui stesso¹. Questa frase, tante volte citata, è molto più oscura di quanto non appaia a prima vista. Uno stato di minorità da imputare all'uomo stesso: che cosa significa ciò? Normalmente qualcuno è minorenne perché non è ancora cresciuto, ma non è imputabile a lui il suo stato di minorità. Eppure l'illuminismo intendeva che lo stato di minorità dell'uomo sia da imputare all'uomo stesso. Che la natura mortale e imperfetta dell'uomo sia da imputare all'uomo stesso lo crede anche il cristianesimo, che conosce anche la causa di questo difetto della natura umana: il peccato originale. L'illuminismo rifiuta però in generale la dottrina del peccato originale di tutti gli uomini. Per l'illuminismo si tratta piuttosto del fatto che l'uomo permette agli altri di imporgli uno stato di minorità, ad esempio alla Chiesa. L'uomo, che ne è corresponsabile, dovrebbe sbarazzarsi di questo stato di minorità impostogli dalla Chiesa.

Tuttavia, l'uomo da dove dovrebbe trarre le forze per uscire da questo stato di minorità da lui stesso causato? Se l'uomo è responsabile, se è la causa della stes-

* Forschungsinstitut für Philosophie Hannover
Lange Laube 14 - 3000 Hannover 1

¹ Cfr. KANT, I., *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung*, Kant's Werke, Bd. 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964, p. 53; tr. it., a cura di N. Merker, *Che cos'è l'Illuminismo*, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 48.

sa minorità, come e perché dovrebbe di nuovo potersene sbarazzare? Perché l'uomo, che si è autointerdetto, dovrebbe essere in grado di restituire a se stesso la condizione da maggiorenne? L'illuminismo dice: attraverso la conoscenza. L'uomo, secondo l'illuminismo, è caduto in uno stato di minorità per mancanza di conoscenza ed è proprio attraverso la conoscenza che l'uomo libererà se stesso da questa "caduta", restituendosi di nuovo la condizione da maggiorenne. La frase di Kant dovrebbe dunque suonare più esattamente: «l'illuminismo è l'uscita autoproduttesi e autoliberantesi dell'uomo da uno stato di minorità che è da imputare a lui stesso». Il paradosso dell'illuminismo sta nella coappartenenza di autoumiliazione e di autoliberazione dell'uomo. L'uomo è, secondo l'illuminismo, colui che oscura se stesso e allo stesso tempo illumina se stesso. In quanto è in grado di autorealizzarsi, l'uomo non ha bisogno di alcun aiuto e di alcuna grazia.

Lo gnosticismo eretico che, come si dovrà dimostrare in seguito, va nettamente distinto da una vera gnosi cristiana, presenta una grande vicinanza all'illuminismo. Il suo programma si può cogliere nella frase: l'illuminismo attraverso lo gnosticismo è l'uscita autoprodotta dell'uomo da uno stato di minorità causato dall'esterno. Attraverso la "gnosi" lo gnostico eretico libera se stesso e una parte della divinità dall'errore connesso alla sofferenza, errore che la parte caduta della divinità ha assunto su di sé e sull'uomo. Il programma dello gnosticismo è uscire, grazie all'autonoma conoscenza 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. L'uscita da uno stato di minorità, di cui l'uomo stesso è responsabile, tramite l'illuminazione divina della grazia e la conoscenza umana dello sforzo dello spirito, la liberazione dall'acceccamento dell'uomo attraverso l'illuminazione religiosa è, infine, il programma del cristianesimo e della filosofia cristiana, che può essere anche denominato come gnosi cristiana, per differenziarlo dallo gnosticismo.

Gnosi — illuminismo — illuminazione rappresentano tre concetti che indicano i processi di liberazione umana attraverso il sapere. Ma tanto simile sembra essere a prima vista tale liberazione, quanto diversa è l'immagine di Dio e dell'intera realtà che ne è alla base. Tutti e tre gli illuminismi dell'uomo mirano al "rischiaramento", alla luce nel buio della situazione umana. L'illuminismo considera il processo del "divenir-chiaro" come un processo che avviene senza Dio, solo in virtù dell'uomo e nell'uomo. Lo gnosticismo considera tale processo come un procedimento in cui l'uomo libera, redime non solo se stesso ma anche la divinità. Il cristianesimo infine vede il "divenir-chiaro" come una grazia di Dio, che avviene con la cooperazione dell'uomo, in un *concursum divinum*, in una cooperazione tra Dio e l'uomo.

La parola greca che indica il battesimo è *photismos*. Derivata da *phos*=luce, essa significa allo stesso tempo rischiaramento, illuminazione. Anche il battesimo è un illuminismo, ma non autoprodotta. E' piuttosto un "illuminismo" o una illuminazione conferita attraverso la grazia. Gli gnostici valentiniani hanno insegnato secondo Clemente Alessandrino: «Non è solo il bagno che libera, ma anche la conoscenza, la gnosi». "Bagno" significa qui battesimo. Il teologo e filosofo cristiano potrà esser d'accordo sul fatto che anche il battesimo può venir inteso come un processo d'illuminazione. Egli deve però aver da ridire se la conoscenza si accosta

e si rapporta al battesimo, al sacramento, come qualcosa di originario, di proprio, come ciò che domina l'aspetto sacramentale ed è più importante di esso.

“Illuminismo” dell'uomo significa, secondo Tommaso d'Aquino, esser sottoposti alla luce ed esserne colmati: *Illuminari est lumini subieci*. Il venir-rischiara-to non è un illuminar-si, ma un venir-colti-dalla-luce e un aprir-si-alla-luce. Lo gnosticismo è la fede nella facoltà dell'uomo di autoilluminarsi (*Selbstaufklärung*), la gnosi cristiana è la fede nella possibilità dell'uomo di venir illuminato. La gnosi cristiana è l'“altro” illuminismo, in virtù dell'illuminazione religiosa e della coope-razione a questa illuminazione. In ciò che segue dovrà esser evidenziata la somi-glianza e allo stesso tempo la profonda differenza di queste due forme di illumina-zione attraverso la conoscenza, attraverso la gnosi.

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 avanzate dal cristianesimo e pertanto tutte le pretese della dogmatica cristiana di parlare di avvenimenti storici e di una loro realtà ancora perdurante.

Anche quella filosofia che è allo stesso tempo il compimento e l'autocritica dell'illuminismo, e che rappresenta la filosofia della modernità per eccellenza — la dialettica di Hegel —, riconosce nel cristianesimo una tappa da superare della coscienza umana. Il cristianesimo è per Hegel solo lo stadio preparatorio per la vera e propria conoscenza della struttura del mondo, dell'andamento della storia del mondo, che il sistema hegeliano dischiude ai suoi seguaci. Per Hegel la religio-ne, e quindi anche la religione cristiana, è lo stadio preparatorio della filosofia. La religione è lo stadio di mera rappresentazione, che precede la vera e propria cono-scenza, ossia lo stadio del concetto e del sistema compiuto della verità. Secondo Hegel solo nel suo sistema filosofico il cristianesimo perviene alla reale rappresen-tazione e verità.

Le posizioni “moderne” dell'illuminismo e della filosofia di Hegel hanno in comune il fatto che nel rapporto filosofia-cristianesimo fanno della ragione umana il giudice ultimo riguardo alle istanze di verità della filosofia e della religione. Nell'illuminismo e nell'idealismo hegeliano, la religione — e pertanto il cristiane-simo — si deve difendere davanti al tribunale della ragione umana e deve giustifi-care le istanze di verità delle sue asserzioni. Tutte le affermazioni, così vuole la filosofia moderna da Cartesio in poi, devono poter sostenere e superare il dubbio dell'uomo, in quanto essere pensante, e ciò che non si può giustificare di fronte a questo tribunale va respinto.

La concezione moderna illuminista ed hegeliana del rapporto tra cristianesi-mo e filosofia è gnosticismo o filosofismo. Lo gnosticismo è una forma particolare di filosofismo, una forma molto ardita dal punto di vista speculativo². Con il termi-

² Cfr. KOSLOWSKI, P., *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität. Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis*, Passagen Edition, Wien 1989.

ne filosofismo si deve designare la convinzione che il pensiero filosofico ha il primato assoluto e la priorità di validità rispetto alla fede religiosa e la convinzione che solo il pensiero filosofico rappresenta il criterio non soltanto della giustificabilità conoscitivo-teoretica della fede, ma anche il criterio e l'adeguata rappresentazione del suo contenuto storico e dogmatico. Per il filosofismo la dogmatica cristiana viene portata alla sua verità soltanto attraverso la speculazione filosofica. Così Hegel sostiene in qualche modo l'idea che la dogmatica cristiana viene dimostrata nella sua intera filosofia e che giunge soltanto in essa al concetto. Il cristianesimo storico passa così completamente in secondo piano rispetto alla speculazione filosofica, esso è soltanto la rappresentazione insufficiente che la coscienza religiosa si fa del vero e proprio accadere del concetto speculativo. La filosofia speculativa di Hegel è speculazione dogmatica ma non dogmatica speculativa. Essa è gnosticismo ma non gnosi cristiana.

II. GNOSI CRISTIANA E GNOSTICISMO: CONCORDANZE E DIFFERENZE

Lo gnosticismo designa un tipo di rapporto fra cristianesimo e filosofia, che mette la speculazione filosofica in modo dogmatico al di sopra dei contenuti della tradizione cristiana e della dogmatica. La gnosi cristiana invece è il tentativo di una presentificazione speculativa e di un rischiaramento della religione cristiana con i mezzi della ragione. Nella gnosi cristiana la ragione non mette il proprio pensiero o metodo filosofico al di sopra del contenuto del cristianesimo, ma è disposta a rapportarsi al contenuto della tradizione biblica anche patendo, è disposta a non costringerla sotto il giogo di un metodo o di un movimento concettuale precostituiti³.

Lo gnosticismo è sorto, con il cristianesimo, nel II e III secolo, e nella speculazione dei suoi diversi sistemi — come il valentinismo e il marcionismo — si è collegato alla dogmatica cristiana in via di formazione. Esso è stato spesso indicato, soprattutto nella tradizione tedesca della teologia e della storia della religione, anche come “la gnosi”, mentre nel dibattito inglese era comune la denominazione *gnosticism*. La denominazione dello gnosticismo storico come “la gnosi” è fuorviante per due ragioni ed è una *denominatio ab extrinsecus*, una denominazione estrinseca. “Gnosi” significa in greco conoscere, in particolare il conoscere religioso, il quale possiede al tempo stesso un significato salvifico che agisce su coloro che conoscono. Il termine “gnosi” può essere quindi anche adeguatamente tradotto con il concetto scheleriano di “sapere salvifico”.

La gnosi, come conoscenza religiosa, ha bisogno di un'ulteriore specificazione, poiché esistono forme e contenuti diversi di conoscenza religiosa, che sono tra loro altrettanto distinti quanto le diverse scuole filosofiche. La gnosi dev'essere specificata come gnosi cristiana, giudaica o islamica, oppure per l'appunto come

³ Cfr. KOSLOWSKI, P., *Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Ueberlegungen*, in: KOSLOWSKI, P. (hrsg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis, Zürich 1988, pp. 368-399. Per la storia del rapporto tra mistica e filosofia, cfr. anche ALBERT, K., *Mystik und Philosophie*, in ALBERT, K., *Philosophie der Philosophie*, Sankt Augustin, 1988, pp. 209-428.

uno gnosticismo autonomo, non vincolato ad una religione. Le scuole dello gnosticismo tardo-antico sono sistemi filosofici di speculazione autonoma, che si collegano alle religioni positive del giudaismo e del cristianesimo, da cui, però, solo apparentemente — doceticamente —, assumono i contenuti, e ritengono di essere in possesso della conoscenza della vita interiore di Dio e dell'intera storia del mondo grazie alla speculazione, indipendentemente dalla rivelazione delle religioni positive.

La parola gnosi non viene qui impiegata per designare i sistemi dello gnosticismo storico del II e del III secolo, ma come concetto generale di una determinata maniera di concepire l'intera realtà. La gnosi, in quanto concetto generale, comprende da un lato lo gnosticismo razionalistico del II e del III secolo e dall'altro la gnosi e la teosofia giudaica, ermetico-pagana e cristiana. La gnosi cristiana va da Clemente Alessandrino fino a Saint-Martin, Franz von Baader e Solowjew. Nello stesso modo in cui la metafisica — ad esempio quella di Aristotele — estende il suo patrimonio alla metafisica cristiana, giudaica e islamica, così la “gnosi” penetra, si estende, con le sue diverse caratteristiche nella gnosi cristiana, ovvero nella teosofia da un lato e nello gnosticismo dall'altro. La “gnosi” è una teoria sull'intera realtà i cui principi e i cui temi danno a conoscere una struttura così universale da abbracciare, nella gnosi giudaica, cristiana e islamica, sia i principi dello gnosticismo sia l'unificazione del pensiero speculativo con le religioni positive del giudaismo, del cristianesimo e dell'Islam.

La gnosi come teoria sulla totalità del reale non può essere descritta con i criteri del dualismo o del rifiuto del mondo. Entrambi questi criteri sono troppo indeterminati e subordinati alla gnosi. Nella gnosi cristiana e nelle altre individuazioni della “gnosi”, come anche nello gnosticismo dualistico, esistono diversi gradi di rifiuto del mondo e molte forme diverse di pensiero “dualistico”. Così il dualismo di cielo e terra nella gnosi cristiana è diverso dal dualismo di divinità e Io umano come viene rappresentato dallo gnosticismo.

La gnosi come concetto generale è una maniera di pensare e una possibilità dello spirito di produrre una teoria dinamico-genetica della totalità. In questa teoria storica sulla totalità del reale la conoscenza della realtà, dell'assoluto e dell'uomo è intrecciata alla conoscenza della genesi della totalità, in quanto processo determinato da: creazione/alienazione; estraneazione/autoformazione; caduta/disintegrazione/scissione; redenzione/reintegrazione/ritorno; il suddetto processo trova i principi del suo movimento in questi momenti, a loro volta concepiti come stadi dello sviluppo dell'Io umano.

Ci sono forme filosofiche di gnosticismo, come il valentinismo, e forme di gnosticismo che hanno un'impronta mitologica come la barbeliognosi. Nella storia dello spirito, tuttavia, in opposizione e come critica allo gnosticismo è sorta anche una gnosi teosofica, nella quale sono da annoverare il *Corpus Hermeticum* e la gnosi giudaica, la *qabbalah*; ed accanto ai sistemi dello gnosticismo, che solo forzatamente possono incorporare il cristianesimo, vi è una gnosi cristiana che è in grado di rappresentare il cristianesimo in modo in sé adeguato. La forte influenza del giudaismo sullo gnosticismo, sulla gnosi cristiana e sulla teosofia giustifica il tentativo di determinare i temi della gnosi sulla base della tradizione giudaica.

1. Speculazione sulla vita interiore di Dio e sull'inizio

La mistica, o gnosi giudaica, distingue la mistica del *merkabah* e la mistica del *bereshith*, la speculazione sul trono di Dio (secondo Ezechiele)⁴ — ovvero sulla vita interiore della divinità — e sul *bereshith*, sullo “all’inizio” dell’Antico Testamento⁵.

Da questi due temi fondamentali della speculazione emergono i temi della gnosi. La vita interiore della divinità viene pensata nello gnosticismo come dispiegamento del Pleroma divino, ovvero della pienezza degli Eoni divini; nella gnosi giudaica o teosofia la riflessione sulla vita interiore di Dio si sviluppa come speculazione sul trono e sulla magnificenza di Dio e sull’emanazione dei *sefirôth*. Nella gnosi cristiana la teoria della vita interiore della divinità viene sviluppata come teoria della trinità, ovvero del *logos* e dello spirito in Dio.

L’espressione “all’inizio” si riferisce al primo capitolo del primo libro della *Genesi*. La gnosi è speculazione sull’inizio e sull’origine, riflessione sull’inizio stesso, ma anche sulla creazione come opera di sei giorni, sulla destinazione e conformazione (*Bestimmung*) dell’uomo secondo la *Genesi* 1, 26 come immagine di Dio e sulla caduta dell’uomo e della natura, come la descrivono i versetti successivi del racconto della *Genesi*. L’inizio dell’Antico Testamento comprende l’inizio del mondo, la storia della creazione e la storia della caduta dell’uomo. Dalla caduta dell’uomo e dalla disgregazione della creazione emerge la questione della reintegrazione, della restituzione o redenzione dell’uomo e del mondo. La “speculazione sull’inizio” genera da sé anche lo schema triadico di creazione, caduta e redenzione della gnosi cristiana e della teosofia giudaica oppure — nei sistemi dello gnosticismo, che rifiutano l’idea di creazione dell’Antico Testamento — lo schema della genesi del mondo e dell’uomo come rinuncia e caduta dalla pienezza, dal Pleroma, nel vuoto, nel *kenoma*, e del ritorno dell’uomo nella pienezza. Speculazione sull’origine, genesi del mondo, dottrina dell’uomo come immagine di Dio, dottrina del peccato originale e della restituzione del mondo, costituiscono i temi della gnosi nel suo indirizzo creazionista cristiano-giudaico, nel suo indirizzo della speculazione sul Pleroma dello gnosticismo e nella mescolanza di gnosticismo e dottrina della creazione, che è propria della *qabbalah* o di Jakob Böhme.

La vera gnosi e lo gnosticismo mitologico si differenziano nel rapporto con la sapienza e ciò nel senso più letterale. La gnosi cristiano-giudaica e lo gnosticismo muovono entrambi dallo “all’inizio”: la gnosi giudaica e cristiana dal *bereschît*, dallo “all’inizio” e dalle prime parole della Bibbia — “all’inizio Dio creò il cielo e la terra” —; lo gnosticismo da un’audace interpretazione dello “all’inizio era il Verbo” del Vangelo di Giovanni.

La gnosi cristiano-giudaica interpreta lo “all’inizio”, il *bereschît* dell’Antico Testamento, letteralmente in senso temporale come inizio o come manifestazione della sapienza nella quale Dio ha creato tutto. “All’inizio creò” significa dunque: «Con l’inizio del tempo e nella sapienza Dio creò». Lo gnosticismo utilizza, invece,

⁴ Cfr. *Ezechiele* 10, 8-22.

⁵ Cfr. SCHOLEN, G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptstroemungen* (1957), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980; tr. it. a cura di G. Russo, *Grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 1986.

per la sua interpretazione dello "all'inizio", la frase di apertura del Vangelo di Giovanni ed interpreta la frase "in principio era il Verbo" non come determinazione dell'origine, ma come un'ipostasi mitologica supplementare, come l'Unigenito o il *Nous*, nel quale era il *Logos* e che non è identico al *Logos*: il verbo nacque nell'ipostasi divina "principio".

Lo gnosticismo determina quindi lo "all'inizio" come un'ipostasi divina mitologica, come una nascita nel Pleroma divino, in Dio stesso, mentre deriva la genesi del mondo, l'inizio del mondo, dal racconto sul processo di autogenerazione divina e sulla genesi del Pleroma divino e separa il racconto sul cattivo operato del demiurgo, in quanto racconto subordinato, dal racconto sulla genesi del mondo celeste e divino. La creazione di questo mondo avviene secondo lo gnosticismo in ostilità con il mondo superiore. La creazione di questo mondo attraverso il demiurgo non è volontà della prima causa divina, ma conseguenza della caduta della *sophia*, della caduta della saggezza divina.

L'ipostasi divina creatrice *sophia* è caduta e da questa caduta e dalle sue false passioni è sorto, secondo lo gnosticismo, questo mondo mal riuscito. Non è casuale che nello gnosticismo il mondo sia pensato come tale da esser sorto attraverso la caduta e l'alienazione (*ektroma*) della *sophia*, della sapienza⁶. Il mondo, secondo lo gnosticismo, è "non sapienza" materialmente divenuta e consolidata, saggezza caduta. Pertanto il mondo è ciò che per eccellenza è ostile ed estraneo all'uomo.

Il divergere delle interpretazioni della gnosi cristiano-giudaica da un lato e dello gnosticismo dall'altro si manifesta anche negli altri grandi temi che sono parimenti tratti dal primo capitolo dell'Antico Testamento: nel tema dell'uomo come immagine di Dio e nel tema del peccato originale. A proposito di questi brani sull'uomo, della massima importanza per la religione cristiana e giudaica e per la gnosi, nella tradizione giudaica si trova il seguente racconto: «Quando Mosè scrisse la *Torah*, annotò l'operato di ogni giorno. Quando giunse al versetto: "E Dio disse: Facciamo l'uomo..", egli esclamò: Signore del mondo, che occasione di parlare dai tu agli eretici! Egli (Dio) gli rispose: Scrivi! chi vuole errare, erri pure!»⁷.

Alla concezione dell'uomo come immagine di Dio si sono collegati i più grandi e i più pericolosi errori gnostici, scienziati, romantici e mitici sull'uomo⁸. Essi vanno dal Dio "uomo"⁹ dello gnosticismo, fino al superuomo di Nietzsche, all'uomo come ente supremo in Ludwig Feuerbach e all'essenza divina dell'uomo nel "mito del XX secolo" di Rosenberg. La gnosi speculativa è una pericolosa impresa del pensiero, poiché in nessun'altra forma di compimento del mondo si trovano tanto vicini tra

⁶ Sistema di Tolomeo (=Valentinismo), in IRENEO, *Adversus haereses*, I, 2, 2f.

⁷ *Midrasch Genesis Rabba* 8 (6c).

⁸ «Un barocco romantico, scoperto da Raymond Queneau, pretende sia scopo d'ogni vita intellettuale divenire Dio. Questo romantico, a dire il vero, è un po' in anticipo sul suo tempo. Lo scopo, allora, era soltanto d'eguagliare Dio, e mantenersi al suo livello. Non lo si distrugge ma, con sforzo incessante, gli si rifiuta ogni sottomissione. Il dandysmo è una forma degradata d'ascesi» (CAMUS, A., *Der Mensch in der Revolte*, Rowohlt, Reinbek 1969, p. 65; tr. it. di L. Magrini, *Uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1957, p. 67).

⁹ Cfr. SCHENKE, H.-M., *Der Gott "Mensch" in der Gnosis*, Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingen 1962, pp. 120 ss.

loro le più grandi idee e i più grandi errori su Dio, sulla natura e sull'essere intermedio fra Dio e la natura: sull'uomo. Nel pensiero speculativo il passo dalla verità all'errore è tanto piccolo e carico di conseguenze come in nessun altro caso.

Il rischio dell'errore non libera dal dovere di ricercare la verità. Il rischio di un grande errore sulle questioni ultime si può evitare non ponendole affatto. Se si limitano la scienza e la conoscenza ad un sapere strumentale, si sfugge anche al rischio dello gnosticismo e dello scientismo romantico. Se il cosiddetto illuminismo consiste solo nel bandire tutte le domande del pensiero speculativo e della gnosi filosofica sulla conoscenza del tutto, con questo cattivo illuminismo piuttosto che il rischio di un grande errore ci si procura la sicurezza di una palese mezza verità.

Nella gnosi teologica il peccato originale dell'uomo viene visto consistere nel fatto che il primo uomo ha separato l'albero della conoscenza dall'albero della vita, ha cioè reciso l'intelligenza dalla sapienza¹⁰. L'immagine può essere mitica, il suo messaggio non lo è. L'aspetto tragico del sapere umano, l'aspetto tragico dello gnosticismo e dello scientismo non consiste nel voler-sapere-troppo, ma nella separazione del sapere dall'albero della vita, in quel voler-sapere-contro-la-sapienza che è proprio di un "sapere assoluto" e di un riduzionistico autonomismo conoscitivo dell'uomo.

2. L'origine del male e del dolore: teodicea

Un tema centrale della religione, come della filosofia, è la questione dell'origine e dell'essenza del male e della sua ammissione da parte di Dio. Da dove viene il male, che cosa ha causato la caduta o l'alterazione, la trasformazione (*die Versetzung*) del cosmo? Alla domanda *unde malum?*, da dove viene il male?, sono collegate le domande sull'origine della materia, cioè sulla composizione materiale del mondo e dell'uomo, e sull'origine della morte. La domanda sull'origine del male riceve nello gnosticismo e nella gnosi cristiano-giudaica una risposta diversa, ma in entrambe le forme di "gnosi" essa sta al centro della speculazione. La domanda *unde malum?* genera la domanda sull'ammissione del male da parte di Dio, secondo la teodicea¹¹. Com'è possibile che Dio lasci accadere il male? Il problema della teodicea solleva a sua volta la questione della possibile redenzione e restituzione, della liberazione del mondo dal peccato. L'ammissione del male e del dolore da parte di Dio riceve nello gnosticismo e nella gnosi giudaico-cristiana una risposta apparentemente simile, ma nella sostanza molto diversa. Nello gnosticismo Dio o parti di Dio patiscono il male e il dolore, mentre nella gnosi cristiana Dio viene pensato come quel Dio che mosso dall'amore e dalla misericordia assume su di sé per libera volontà il dolore.

Il pensiero del Dio sofferente, dello pneuma che soffre ed è estraniato, alienato dal Pleroma, è il tema centrale dello gnosticismo. Lo gnosticismo è la dottri-

¹⁰ Cfr. anche CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, lib. V, c. 11, paragrafo 72.

¹¹ Cfr. KOSLOWSKI, P., *Der leidende Gott - Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus*, in: OELMÜLLER, W. (hrsg.), *Theodizee - Gott vor Gericht?*, W. Fink, München 1990, pp. 33-66.

na del Dio che soffre¹². Il Dio straniero di Marcione patisce come l'uomo il dominio del signore del mondo; la *sophia* valentiniana, come parte dell'autodispiegamento di Dio, patisce la caduta dal Pleroma. Nello gnosticismo l'assoluto si scinde in una parte immutabile e in una parte che soffre, dunque in una dualità in Dio, che contraddice l'unità di Dio. Questa contraddizione in sé, la *contradictio in adjecto* del "Dio che soffre", è stata sempre rimproverata allo gnosticismo dalla filosofia e dalla teologia. Agostino obietta al Redentore sofferente dei Manichei che questo soffre e di fatto dev'essere redento proprio da loro¹³. Tertulliano controbatte a Marcione che il Redentore non può essere il Dio straniero di Marcione, poiché il Dio straniero deve rimanere inefficace in una sfera a lui estranea, nella sfera del Demiurgo¹⁴. Severo di Antiochia fa valere contro la dottrina di Marcione su un Dio sconosciuto il fatto che un Dio che si nasconde è un Dio geloso e invidioso¹⁵. La critica di Severo corrisponde all'affermazione di Hegel: "Se a Dio si nega la rivelazione, non resterebbe altro contenuto da attribuirgli che l'invidia"¹⁶.

3. Lo gnosticismo come dottrina del Dio che soffre tragicamente

Se, come viene supposto nello gnosticismo, lo stesso Dio cade, il mondo nella sua sostanza è un mondo frantumato, contraddittorio. Esso non ha alcun ordinamento consistente da un punto di vista logico e ontologico, poiché deriva dalla sostanza secondaria del Dio caduto e il suo ordinamento non è dovuto alla volontà unitaria di Dio, ma al destino del Dio caduto. L'ordinamento argina la catastrofe e tuttavia non è un ordinamento voluto originariamente da Dio. Il Dio dello gnosticismo che agisce nel mondo non è, ad esempio nel sistema di Valentino, il *deus malignus* nel senso cartesiano, che volge nel loro contrario tutte le aspirazioni umane, ma è un Dio caduto e sofferente, il cui ordinamento non è altro che un'immagine offuscata di un consistente ordinamento pleromatico ultraterreno dell'essere. L'agire umano non può fare affidamento su una creazione buona che lo compiacca o su una "fedeltà della realtà", ma soltanto sulla "gabbia d'acciaio" dell'*heimarmene*, del destino, che è indifferente nei confronti degli scopi umani. Il mondo che spesso appare nello gnosticismo anche come "corazza", non è né affine o di sostegno all'uomo, né capovolge con cattiveria i propositi delle azioni umane¹⁷.

¹² Alla centralità del divenire di Dio rimanda anche DILTHEY, W., *Die Gnosis. Marcion und seine Schule*, in DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften*, vol. 15, *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1981, seconda edizione.

¹³ Cfr. *Contra Faustum*, lib. 2, c. 5, ed. J. Zycha, Prag-Wien-Leipzig 1891, 258-260 (= CSEL XXV/6.1).

¹⁴ Cfr. *Adversus Marcionem*, lib. I, c. 23 ss. ed. E. Dekkers, Turnhout 1954, pp. 465-468 (= CChr, SL I/1).

¹⁵ Cfr. *Omelia* 123, ed. e trad. di M. Brière, Paris 1960, 124-189 (= *Patrologia orientalis*, tom. XXIX, fasc. 1).

¹⁶ HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 564, in HEGEL, G.W.F., *Werke*, hrsg. v.E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1970, Bd. X, p. 373; tr. it. a cura di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1980, vol. II, p. 545.

¹⁷ In questa indifferenza della natura nei confronti dell'uomo, presente nella gnosi, Bultmann vede il contributo dello gnosticismo allo sviluppo delle scienze naturali. La dissacrazione e la profanazione della natura come "gabbia" del destino che segue leggi ferree ha offerto la base ontologica all'indagine scientifica naturale.

Per questo la concezione del mondo dello gnosticismo non può essere semplicemente definita come mitologica. Questa concezione del mondo non è mitologica nel senso che la buona intenzione dell'uomo viene trasformata in colpa innocente dalla vendetta degli dei. Ciò che contraddistingue la concezione del mondo dello gnosticismo non è il rovesciamento, il capovolgimento del bene da parte di un mondo cattivo, ma piuttosto la completa indifferenza del mondo verso la buona intenzione dell'uomo. Lo gnosticismo non è mitologico, ma tragico, poiché l'ordinamento del mondo non è né pienamente consistente né pienamente inconsistente e contraddittorio, ma piuttosto frantumato. Il tragico non sta nel fatto che incontriamo il male in quanto tradizione o eredità, come intende Ricoeur. In questo senso sarebbe tragica anche l'immagine cristiana del mondo, cosa che a dire il vero Ricoeur accetta anche per il dogma del peccato originale. Il peccato originale sarebbe un concetto tragico e gnostico ed implicherebbe: «l'opposizione del tragico contro l'etico all'interno della visione etica del mondo»¹⁸. A questa tesi di Ricoeur è da obiettare che nel cristianesimo il peccato originale non viene inteso come un destino tragico, poiché il battesimo, la grazia e l'impegno etico ne rendono possibile il superamento.

Tragica è la concezione del mondo nella quale il frantumarsi del mondo non permette alcun agire consistente; si tratta di un mondo nel quale però le forze irrazionali e politeiste non trasformano necessariamente in un divenir-colpevoli la buona intenzione o l'agire eticamente indifferente. La concezione del mondo dello gnosticismo è tragica poiché la sua origine dalla filosofia greca ha portato ad una critica del politeismo; tale critica non viene compiuta fino a farne conseguire una concezione etica del mondo, ma lascia piuttosto una contraddizione *in* Dio. Lo gnosticismo tuttavia è fin troppo un sistema per permettere l'arbitrio (*Beliebigkeit*) delle divinità in reciproco contrasto, dalle cui diverse e contrapposte pretese etiche e dai cui favoreggiamenti verso l'uomo sorge l'arbitrio (*Beliebigkeit*) politeista. La concezione del mondo dello gnosticismo è un'immagine della frantumazione e della caduta del mondo, una concezione tragica del mondo, tuttavia non univocamente mitologica, poiché viene conservata la trascendenza del Pleroma divino, quindi solo un'ipostasi subordinata, la *sophia*, l'ultimo degli Eoni soffre e cade.

III. GNOSI CRISTIANA COME FILOSOFIA MISTICA DEL CRISTIANESIMO

In opposizione allo gnosticismo parzialmente mitologico, da un lato, e al razionalismo autonomista e al filosofismo della filosofia moderna, dall'altro, la gnosi cristiana cerca di elaborare una filosofia speculativa dei contenuti storici del cristianesimo, che è conoscenza del cristianesimo derivata dalla ragione, senza cadere nell'assolutizzazione della ragione — effettuata dall'illuminismo e dal pensiero moderno — e senza finire nel pessimismo tragico del Dio che cade — come lo sviluppa lo gnosticismo. Per la filosofia del cristianesimo o per la gnosi cristiana sono

¹⁸ RICOEUR, P., *Hermeneutik der Symbole und philosophisches Denken*, "Kerygma und Mythos", 6 (1963), p. 64.

decisivi tre gruppi di questioni: la questione della storicità del cristianesimo, la comprensione della creazione, della caduta e della redenzione, come momenti della realtà universale; e il problema della conciliazione della libertà finita dell'uomo con la potenza assoluta e la magnificenza di Dio. Dev'essere elaborata una filosofia e una gnosi cristiana che non sia docetica e tragica come lo gnosticismo, ma che piuttosto concili la storicità del cristianesimo con il carattere speculativo del concetto e che rappresenti in modo in sé adeguato la speranza escatologica del cristianesimo. Questo programma è il progetto di un "altro" illuminismo, di un illuminismo cristiano.

Per questo "altro" illuminismo è decisivo che esso non sia solo docetico, ovvero che non integri in modo solo apparente il cristianesimo con la filosofia, o non includa in sé soltanto un cristianesimo apparente. Il docetismo (da *dokein*, greco = sembrare) in senso stretto, che era determinante nello gnosticismo, è l'affermazione che Cristo, come uomo, possedeva solo un corpo apparente, che sembrava un corpo umano, ma in realtà derivava da una particolare sostanza sovraumana. Il docetismo in senso lato è l'interpretazione dell'incarnazione di Dio nel Cristo come un'incarnazione solo apparente. La presenza e la corporeità di Dio nel Cristo, che il docetismo suppone, è quella che sostenevano anche le teofanie pagane: il divino appare soltanto. Il docetismo è un'interpretazione errata degli avvenimenti storici della vita di Gesù, che non vengono considerati come tappe dell'incarnazione di Dio, ma come allegoria di qualcosa di interamente diverso, dell'autodivenire dell'Assoluto o di una teofania mistica.

Il docetismo è filosofismo, poiché mette la propria concezione della corporeità di Dio al di sopra della storicità dell'uomo Gesù Cristo. Il filosofismo razionalistico è docetismo poiché mette la concezione elaborata dalla filosofia sull'evento di Cristo al di sopra della fede nella storicità di questo evento, tramandata storicamente e interpretata attraverso la tradizione della Chiesa. Tra filosofia e religione, riguardo alla incarnazione di Dio, si discute dunque esemplarmente il problema di come l'esistenza umana si rapporti all'esistenza storica di Dio e ai limiti della ragione umana, innanzitutto ai limiti della sua autonomia teoretica e pratica.

1. Speculazione e storia

Il pensiero speculativo non può dunque derivare o spiegare gli eventi del cristianesimo, la creazione, la caduta e la redenzione, poiché questi eventi non seguono da concetti, cioè dalla connessione causale con altri eventi, ma sono sempre conseguenze effettive delle libere azioni di Dio o dell'uomo. Gli eventi del cristianesimo non sono né contingenti, né risultati di leggi o di altri eventi. Essi sono conseguenze dell'agire di un essere libero. A ragione Schelling ha replicato al tentativo di Hegel di dimostrare il cristianesimo a partire dalla logica del concetto, affermando che Dio è il Signore e quindi anche il Signore della storia. Il suo libero agire non può essere derivato dalla logica del concetto.

Una teoria filosofica che voglia dedurre la creazione e l'incarnazione di Dio dalle premesse del suo sistema, tenta di imporre agli atti di Dio la legalità di ciò

che viene pensato nel sistema filosofico attraverso la derivazione dell'evento salvifico dal sistema, ovvero dal pensiero speculativo. Essa tenta di costringere Dio. La legge dell'agire divino è tanto poco pienamente comprensibile dall'esterno quanto quella di un altro essere libero. Dio non può venir costretto a svelare i suoi segreti né dalle opere buone né da un pensiero potente o dalla penetrazione nei segreti del mondo. Accentuando l'idea che Dio non si lascia costringere, la dottrina luterana della giustificazione ha formulato un'idea durevole che anche la filosofia speculativa deve far propria.

Anche se l'agire di Dio nella storia non può essere dedotto o rivelato in modo speculativo, ciò non significa che non sia possibile alcuna conoscenza razionale, alcuna gnosi degli eventi dell'incarnazione di Dio, ma soltanto la semplice fede nella sua storicità. Gli eventi che il cristianesimo tramanda vengono raccontati come eventi singoli e atti di Dio. Di eventi singoli, però, non è possibile alcuna teoria universale. Essi potrebbero dunque venir assunti solo per se stessi e il loro significato universale potrebbe essere soltanto creduto.

La gnosi cristiana condivide, con la teologia e in opposizione allo gnosticismo, la convinzione che il pensiero deve riconoscere ed assumere gli eventi storici della Bibbia come rivelazione di Dio e non li può "produrre" con il pensiero speculativo. Tuttavia essa va oltre la fede nella rivelazione nella misura in cui è convinta che la conoscenza o la gnosi del contenuto di questi eventi sia possibile nell'interiorità dell'uomo. Gli eventi del cristianesimo devono essere creduti come storici e possono venir appresi, sperimentati in modo analogo nell'interiorità dell'uomo.

2. Metodo della mistica

Secondo Franz von Baader la peculiarità del metodo dottrinale paolino consiste nel fatto che esso deduce da ciò che un tempo avvenne nel mondo esteriore ciò che c'è nell'interiorità dell'uomo e dall'interiorità dell'uomo deduce ciò che un tempo avvenne nella storia¹⁹. Questo metodo della gnosi cristiana si può chiamare anche metodo della mistica. Il metodo paolino è il metodo della "filosofia religiosa" o della gnosi cristiana. La gnosi cristiana è mistica dottrinale, ossia riflessione speculativa sui contenuti del cristianesimo a partire dalla loro esperienza mistica interiore. La gnosi cristiana o mistica si fonda sulla convinzione che ciò che un tempo avvenne nella storia avviene anche continuamente all'interno dell'uomo. Da un Cristo che è in noi può quindi esser postulato il pensiero di un Cristo esistito e di uno che verrà. Da un tipico effetto (*typischen Effekt*), come quello secondo cui Dio anche oggi nasce ancora in noi, la convinzione che Dio nacque in Cristo come uomo acquista una conferma mistica e un senso profondo.

In maniera molto efficace Johannes Tauler ha presentato questo metodo mistico o paolino della corrispondenza fra evento esteriore ed interiore nella triplice

¹⁹ Cfr. BAADER, F.V., *Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik* (1813), in BAADER, F.V., *Sämtliche Werke*, vol. 5, a cura di F. Hoffmann, seconda ristampa dell'edizione Leipzig 1854, Scientia, Aalen 1987, p. 28.

nascita di Dio in Dio, nel mondo e nell'uomo. Tauler inserisce la singolarità dell'incarnazione di Cristo nell'universalità della nascita mistica di Dio all'interno dell'uomo ed anche nella nascita interiore di Dio, in Dio stesso. Nella sua omelia natalizia egli afferma che nel giorno di Natale vengono celebrate tre Messe, che festeggiano una triplice nascita nella cristianità.

La prima e suprema nascita è quella in cui Dio dà alla luce suo Figlio unigenito nella sostanza divina e nella diversità delle persone. La seconda nascita è la nascita di Cristo per mezzo di Maria. «La terza nascita consiste — afferma Tauler — nel fatto che Dio nasce veramente spiritualmente ogni giorno e ogni ora in un'anima buona tramite la grazia e l'amore.

La prima Messa si canta nella notte fonda ed inizia: *Dominus dixit ad me: 'filius meus es tu, ego hodie genui te'* (Ps 2,7) [Il Signore mi ha detto: Tu sei mio Figlio, io oggi ti ho generato].

La seconda Messa inizia: *Lux fulgebit hodie super nos* [oggi su di noi splenderà la luce], e questa significa lo splendore della natura umana divinizzata; la Messa si svolge in parte di notte, in parte di giorno: parimenti la nascita è in parte conoscibile, in parte inconoscibile.

La terza Messa si canta in pieno giorno ed inizia: *Puer natus est nobis et filius datus est nobis* [è nato per noi un bambino, un figlio ci è stato donato], ed essa allude alla nascita ricca d'amore che tutti i giorni e in ogni istante deve avvenire e avviene in ogni anima buona e santa, quando vi si volge con attenzione e con amore; essa deve quindi sentire in sé, percepire questa nascita ed avvedersene, e ciò deve accadere con il raccoglimento e il recupero di tutte le sue forze»²⁰.

L'omelia di Tauler mostra che il metodo paolino della corrispondenza dell'evento esteriore e interiore della nascita di Dio in Cristo e in ogni uomo dev'essere nettamente distinto dalla speculazione dogmatica, ad esempio da quella del sistema hegeliano dell'automovimento del concetto. Dal principio universale che Dio nasce "ogni giorno" nell'uomo non si deduce che Dio si è dovuto rivelare anche in una figura umana esteriore. La singolarità del Cristo storico non viene costretta sotto l'universalità di un principio concettuale o di una legge naturale. Un'esperienza interiore illumina piuttosto la fede nell'esser-già-accaduto. L'esperienza interiore non produce la fede e nemmeno la dimostra, ma insegna a comprendere la fede e la conferma.

Il comparire della singolarità non può essere spiegato e neanche pronosticato dall'esperienza interiore, per così dire, nel passato, nel senso di un pronostico retrospettivo per cui potrebbe venir detto: «Poiché ho fatto questa esperienza interiore, Dio deve essersi una volta fatto uomo». Il filosofo mistico non è un empirico dell'esperienza interiore e non deduce partendo dall'esperienza. La sua esperienza interiore è piuttosto una conferma della fede e la sua esperienza interiore si rapporta all'evento storico del cristianesimo un po' come l'esperienza del presente del profeta si rapporta alla sua previsione. Quando Friedrich Schlegel dice che lo storico è un profeta rivolto all'indietro, questo vale anche per colui che ha fede. Anche chi ha fede è con la sua esperienza interiore un profeta che conosce a ritroso.

²⁰ ZELLER, W. (Hg.), *Deutsche Mystik. Aus den Schriften von Heinrich Seuse und Johannes Tauler*, Stuttgart 1967, p. 155.

Il metodo della mistica o della filosofia mistica sta fra il fideismo, in quanto mera obbedienza di fede e di rivelazione, e lo gnosticismo, in quanto speculazione dogmatica e “costrizione” concettuale di “Dio”. Come gnosi cristiana essa è la via intermedia fra i due. Essa cerca di conciliare la fede nella rivelazione, la fede nel fatto che qualcosa è accaduto, con l’esperienza interiore e la libera conoscenza di ciò che è accaduto.

Che Dio storicamente sia divenuto uomo, possiamo solo crederlo. Che cosa significhi questa incarnazione per noi possiamo anche intuirlo in un’esperienza interiore, benché non possiamo saperlo in maniera chiara e distinta. Gli eventi dell’Antico e del Nuovo Testamento appartengono quindi, secondo Baader, alla vera, fondata storia dell’umanità, poiché questi eventi «si ripetono nei loro momenti fondamentali in ogni singolo uomo come altrettanti momenti della sua stessa vita interiore»²¹.

3. Metodo speculativo come metodo del rispecchiamento

Il metodo della mistica o della gnosi paolina è il metodo per comprendere, a partire dall’intuizione interiore e dall’autoesperienza dell’uomo, l’evento salvifico biblico e per concepire Dio come archetipo originario di cui l’uomo è immagine. Questo metodo antropologico di conoscenza speculativa viene confermato dalla Scrittura con la frase della *Genesi* 1, 26: «E Dio disse: facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza». L’antropologia speculativa della gnosi cristiana si vede autorizzata da questa frase a conoscere Dio nell’uomo, poiché l’uomo è immagine e specchio di Dio. Il concetto di specchio possiede qui un significato particolare, poiché il concetto di conoscenza speculativa è derivato dalla radice latina *speculum* = specchio. L’uomo è specchio di Dio e fonte di analogia non solo, come diceva Novalis, dell’universo, ma anche della vita divina.

Da questa comprensione della conoscenza speculativa ciò che viene detto nella *I Lettera ai Corinzi* 13, 9-12 rivela il suo profondo significato per la filosofia. Paolo dice: «La nostra conoscenza è imperfetta [...]. Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch’io sono conosciuto». Lutero traduce: «Come nello specchio nella parola oscura». La filosofia speculativa del cristianesimo può essere speculativa solo in questo senso paolino, ossia essa può inoltrarsi in modo speculativo, rispecchiante in quelle questioni che oltrepassano l’intuizione solo muovendo dall’uomo.

Kant ha ragione contro Hegel nella misura in cui afferma che noi non abbiamo alcuna intuizione e dunque alcuna conoscenza certa per le domande su Dio, sull’origine del mondo e sulla totalità della storia. Hegel ha travisato dogmaticamente il senso della “speculazione” e ha scambiato il suo schema logico con una teoria dell’Assoluto. D’altra parte Kant non ha visto che possiamo conoscere

²¹ BAADER, F.v., *Fundamentaldogmatiken des Christentums* (1839), in BAADER, F.v., *Sämtliche Werke*, vol. 10, a cura di F. Hoffmann, seconda ristampa dell’edizione 1855, Scientia, Aalen 1987, p. 211.

Dio, l'inizio e la storia della nostra realtà nello specchio della nostra intuizione interiore e nell'immagine dell'uomo più di quanto il criticismo conceda.

Contro Kant e Hegel vale quanto Schelling ha scritto nella sua *Filosofia della Rivelazione*: «Kant, 50 anni fa, credette di aver percorso ed esaurito l'intero dominio dell'umana facoltà di conoscere; più tardi si è voluto circoscrivere l'intero regno del concetto e di tutti i possibili movimenti concettuali entro un circolo logico. Se si guarda con più precisione, si trova che sono abbracciati solo quei concetti che erano dati attraverso l'accidentale visione del mondo che si aveva in quel momento. [...] Questo può servire come ammonimento contro ogni conclusione precipitosa della filosofia e contro la presunzione»²².

La filosofia speculativa, come gnosi cristiana, e la gnosi cristiana, come filosofia cristiana speculativa, sono l'unificazione di religione cristiana e filosofia. Con il proprio principio della speculazione e il proprio punto di vista antropologico: partendo dall'uomo e giungendo a Dio per analogia, la gnosi cristiana trascende la separazione tra filosofia e religione cristiana, senza tacere o togliere la loro differenza.

Il metodo della mistica e dell'intuizione interiore afferma, rispetto alla religione rivelata e all'autorità ecclesiale, un maggior momento di libertà dell'individuo, poiché riconosce l'intuizione e l'esperienza interiore come fonte di conoscenza religiosa. Dalla soggettività mistica parte una linea di collegamento fino all'autonomia della ragione nell'illuminismo²³. Ma la libertà mistica non è identica al pensiero modernistico e gnosticistico della libertà assoluta e dell'autonomia. L'io della filosofia mistica non è autonomo, proprio perché, se si comprende come partecipe del Sé divino, deve essere anche concepito come sottomesso al comandamento di Dio.

La gnosi e la mistica cristiane acquistano nelle condizioni della postmodernità un significato particolare come ponte fra la fede cristiana e la cultura secolare della modernità, superando l'unilaterale contrapposizione frontale dell'autorità ecclesiale e della moderna autonomia della ragione. La gnosi cristiana trascende l'opposizione, tracciata dall'idea moderna dell'autonomia della ragione, fra l'autorità della Chiesa e la conoscenza religiosa soggettiva. Per la gnosi cristiana, a partire dalla mistica tedesca del Medioevo, l'autorità ecclesiale non è l'unica via per la conoscenza religiosa, anche se l'uomo non è autonomo nella conoscenza speculativa di Dio. Secondo il metodo dottrinale e conoscitivo paolino, la dottrina della Chiesa e l'interiore intuizione dell'uomo devono invece convergere. La fede nella singolarità della storia (*Historie*) dell'incarnazione di Dio dev'essere unita alla ripetizione mistica dell'evento salvifico nel cuore dell'uomo. *Philosophia mystica fit intra ecclesiam*.

La speculazione dogmatica dello gnosticismo moderno deriva invece dalla finzione dell'illuminismo, secondo cui la ragione sarebbe autonoma e potrebbe generare la verità solo a partire da sé e dall'esperienza certa.

²² SCHELLING, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung* (1858), in *Werke*, vol. 6, a cura di M. Schoeter, Beck, München 1965, pp. 684 ss.; tr. it. a cura di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Zanichelli, Bologna 1972, vol. II, p. 377.

²³ R. Spaemann ha fatto riferimento al collegamento tra mistica e illuminismo, e all'influsso che lo sviluppo della soggettività mistica in Fénelon ha esercitato sui concetti illuministi dell'autonomia della ragione, concetti che tuttavia trascendono la mistica. Cfr. SPAEMANN, R., *Mystik und Aufklärung*, in SPAEMANN, R., *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, pp. 36-50.

IV. GNOSI CRISTIANA COME DEMITOLOGIZZAZIONE DELLA DEMITOLOGIZZAZIONE

La gnosi teologica dev'essere vero illuminismo dell'uomo su di sé e sul suo rapporto con Dio e con la natura, un illuminismo dell'Io umano su di sé, che non cada nel monismo materialistico o nel dualismo. La gnosi cristiana è quell'"altro" illuminismo che ha accompagnato l'illuminismo riduzionistico fin dai suoi inizi, gli risponde e tenta di trasformarlo in vera conoscenza dell'uomo su se stesso²⁴ a partire da Saint-Martin, Franz von Baader e il romanticismo europeo. La gnosi teologica è l'altro tipo di illuminismo o di migliore illuminazione, è illuminismo religioso. L'"altro" illuminismo della gnosi è oggi necessario, in una situazione storica in cui le grandi mitologie del XIX secolo, il materialismo dialettico e il darwinismo riduzionistico, sono in punto di morte e sono spenti i vulcani dello scientismo materialistico.

Noi viviamo oggi una seconda demitologizzazione della demitologizzazione, una demitologizzazione dello scientismo. Con la demitologizzazione della scienza divengono più nettamente conoscibili i confini fra la fede, il sapere e il mito. Quanto era stato demitologizzato, ad esempio il concetto di Dio, si presenta oggi come nient'affatto mitologico; e ciò che d'altro canto viveva come scientifico, come il "materialismo scientifico", oggi si mostra esso stesso come mitologico.

Come esempio di un principio tratto dal moderno "programma di demitologizzazione", che è esso stesso mitologico, si deve prendere una frase di Bultmann. Bultmann dice: "Il principio del Dio signore e creatore ha il suo legittimo fondamento solo nell'autocomprendimento esistenziale dell'uomo"²⁵. Questo principio della demitologizzazione è, a ben guardare, l'affermazione più mitologica che in generale possa esistere. Un essere che, se esiste, oltrepassa infinitamente i confini dei sensi e dell'essere, del pensiero e dell'esistenza dovrebbe avere il suo fondamento solo nel rapporto dell'uomo con la sua propria esistenza, dunque solo nel pensiero dell'uomo. Ciò significa: l'uomo concepisce qualcosa che nel suo concetto oltrepassa infinitamente la possibilità del solo-esser-pensato, ma il contenuto di questo pensiero dovrebbe consistere al tempo stesso soltanto nella relazione dell'uomo con la sua propria esistenza. Questa frase mitologica di Bultmann è valsa per generazioni come criterio della "demitologizzazione".

La vera gnosi, la filosofia cristiana, si spinge oltre i limiti del pensiero frettolosamente tracciati e oltre la costruzione di palizzate. Essa è la demitologizzazione della demitologizzazione, ma non, come alcuni pensano, per indicarci il ritorno ad un mito che dovrebbe ancora illuminare in primo luogo se stesso. Essa è una via di accesso, basata sul pensiero e sulla fede, alla comprensione dell'intera realtà. Nell'ambito dell'intera realtà nessuna teoria è dimostrabile in modo definitivo. Si può però dimostrare, contro Bultmann, che se il principio della creazione divina è vero, esso non ha il suo fondamento solo nell'autocomprendimento esistenziale dell'uomo²⁶.

²⁴ Cfr. per questa tradizione KOSLOWSKI, P. (hrsg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, citato nella nota n. 3.

²⁵ BULTMANN, R., *Zum Problem der Entmythologisierung*, "Kerygma und Mythos", 6 (1963), p. 26.

²⁶ Bisogna considerare, d'altra parte, che Bultmann con questa tesi cerca di salvaguardare il nocciolo della dottrina sulla creazione in un'epoca che era dominata completamente dallo scientismo.

Il principio della Creazione divina ha il suo fondamento in tre fonti di verità. La prima è l'autoesperienza mistica esistenziale dell'uomo come di un essere che è esso stesso parzialmente creatore. Il secondo fondamento è la seconda fonte di verità è la conoscenza razionale della teologia e filosofia naturale e speculativa. La terza fonte di verità è costituita infine dalla dottrina della rivelazione biblica. Queste tre fonti di verità vanno considerate nel loro accordo e nella loro presenza. L'"altro" illuminismo, la gnosi cristiana, aiuta, promuove la concordanza e la compresenza di queste tre fonti della verità.

(traduzione di Maria Failla)

* * *

Abstract: *Enlightenment thought and gnosticism speak of a self-liberation of man through the light of knowledge. But there is also "another" enlightenment, Christian gnosis, which is distinct from the historical formulations of gnosticism and which is understood as faith in man's possibility of being enlightened. Christian gnosis and gnosticism diverge in their ways of conceiving both the "beginning", in the Biblical sense, and man as image of God. Moreover, in explaining the origin of evil and pain, gnosticism introduces a contradiction into God. In Christian gnosis man approaches the historical fact of the incarnation of God and the limits of his own reason. Hence it is not a case of philosophism or of dogmatic speculation, but of a speculative reflection on the contents of Christianity, starting from the interior mystical experience of them.*