

Introduzione

1. «Nuovo Testamento» e «gnosi»

La problematicità del tema «Nuovo Testamento e gnosi» sta già nel definire con precisione che cosa si intenda per «Nuovo Testamento» e «gnosi».

a) Il Nuovo Testamento in quanto tale è circoscritto con chiarezza, da quando, nella seconda metà del II secolo, la grande chiesa stabilì il canone vincolante degli scritti apostolici della Nuova Alleanza. Nel corso di tale costituzione del canone, però, non vennero inseriti nel Nuovo Testamento numerosi scritti redatti circa nello stesso periodo di quei libri del canone neotestamentario che, in base alle nostre conoscenze, si possono definire tardi. Appunto questi tardi libri canonici e quelli non canonici a loro contemporanei, però, presentano lo stesso grado di rilevanza per la questione dei rapporti tra il complesso degli scritti protocristiani e la gnosi.

Nel Nuovo Testamento vanno menzionati in questo contesto gli scritti giovannei, le lettere pastorali, la *lettera agli Ebrei*, la *lettera di Giuda* e la *seconda lettera di Pietro*; nella letteratura non canonica, ad esempio, la *prima lettera di Clemente*, le *lettere di Ignazio*, il *Pastore di Erma*, l'*Ascensione di Isaia* e la *lettera di Barnaba* [cf. *I Padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1976].

Dal punto di vista di un esame del NT che proceda secondo criteri strettamente storici, l'esclusione di determinati scritti dal canone va considerata arbitraria. Per la tematica «Nuovo Testamento e gnosi», tale esclusione ha un peso particolare; la gnosi nel NT, infatti, costituisce una parte di un movimento storico piuttosto ampio, le cui origini e i cui primordi all'epoca del NT restano ancora nel buio, cosicché i singoli aspetti che si manifestano in quest'epoca precoce si possono comprendere e descrivere soltanto a partire dall'insieme che viene a costituirsi da tutti i particolari.

L'arbitrarietà presente nella delimitazione del NT rispetto alla letteratura cristiana delle origini è stata costantemente sentita a partire dalla nascita dell'esegesi storica. Si è cercato e si cerca di affrontarla sostituendo all'«introduzione al NT» la «storia della letteratura cristiana delle origini» e a una «teologia del NT» la «storia della religione protocristiana». Appare logico inserire in tali quadri ampliati anche l'indagine sul tema «Nuovo Testamento e gnosi».

Il fatto che nel presente volume ciò non avvenga, dipende da una lato dalla necessaria limitazione della

sua ampiezza, tanto più che, proprio a riguardo del suo rapporto con la gnosi, una delimitazione più o meno sensata degli scritti protocristiani appare quasi impossibile. Allo stesso tempo, tuttavia, bisogna riconoscere che anche la costituzione del canone rappresenta un dato di fatto storico che, in quanto tale, ha diritto ad essere rispettato. Qualunque cosa abbia spinto la chiesa delle origini a scegliere questi testi e soltanto questi per il canone del NT, tale scelta elevò i libri del Nuovo Testamento al rango di libri canonici, raccomandandoli così in modo particolare all'attenzione della chiesa e della teologia. Proprio la loro interpretazione scientifica ha una funzione ecclesiale di primo piano e tale circostanza giustifica la limitazione di presentare soprattutto i risultati della ricerca sul rapporto degli scritti neotestamentari con lo gnosticismo. Il lettore deve tuttavia essere consapevole del fatto che, in tal modo, si trova davanti al frammento di un frammento e che la rinuncia a ricostruire il frammento più grande riduce necessariamente anche la comprensione dei testi del NT.

b) In modo diverso si presenta la difficoltà nella definizione del concetto di «gnosi». Alla ricerca lo gnosticismo si presenta come un fenomeno particolare del sincretismo diffuso in epoca neotestamentaria. Che lo gnosticismo, però, sia qualcosa di più della somma di diversi fenomeni religiosi di origine iranica, babilonese, egizia, ebraica o greca, non sempre è stato notato.

Jonas (1934), invece, nella linea di un'interpretazione esistenziale, ha dimostrato in maniera convincente che

la religione gnostica non si può spiegare a sufficienza attraverso la somma di diversi motivi mitici; l'aspetto peculiare dello gnosticismo, infatti, è un modo particolare di intendere Dio, l'essere umano e il mondo, la religione gnostica, appunto, che, in quanto tale, in un certo senso è «precedente» al fenomeno storico-religioso dello «gnosticismo». L'atteggiamento di fondo degli gnostici, come descritto da Jonas (1934, 140ss.), è la sensazione dell'essere umano di vivere in un mondo estraneo, in cui è costretto al timore. La vera vita è ultraterrena. Perciò lo gnostico anela a una redenzione che lo liberi dal mondo e dal corpo. Concetti tipicamente gnostici sono quindi, ad esempio: paura, errare, nostalgia; stordimento, sonno, ebbrezza; caduta, sprofondare, carcere; tenebra, estraneità, mescolanza.

Il numero e il tipo delle possibili oggettivazioni mitiche di questo modo di intendere l'esistenza sono, in linea di massima, illimitati. Perciò, seguendo esclusivamente la via di un'interpretazione esistenziale, non ottiene già un concetto di gnosticismo utilizzabile dal punto di vista storico-religioso. Dall'altra parte la ricerca orientata alle oggettivazioni mitiche corre il rischio di parlare di gnosticismo ovunque emergano motivi del mito gnostico, anche se essi, dove sono collocati, non sono affatto espressione di una religiosità gnostica. Per definire che cosa sia lo gnosticismo, perciò, vanno utilizzati contemporaneamente i metodi descrittivi dello storico delle religioni e i metodi interpretativi dello studioso di fenomenologia delle religioni. Lo gnosticismo,

per quanto sia coinvolto nel sincretismo dell'epoca, si rivela allora un fenomeno religioso autonomo, di cui sono caratteristici due tratti essenziali: una spiccata interpretazione del mondo e di sé e una mitologia tipica come sua espressione. Soltanto dove si presentano entrambi si può parlare di gnosticismo genuino e all'interno di esso entrambi gli elementi sono sempre indissolubilmente legati l'uno all'altro.

A partire da questa premessa intendiamo per gnosticismo quel movimento religioso che insegna all'essere umano a considerarsi una frazione di sostanza divina che, per un destino funesto, è finita nella prigionia del mondo, la natura del quale le è estranea, e dei suoi signori demoniaci, ma che può essere certa della sua liberazione da esso, poiché possiede la «conoscenza» del suo essere divino che non può essere perduto. I motivi principali in cui questa gnosi si mitologizza sono: un dualismo cosmico, sia di natura primigenia, sia di natura derivata; il mito della caduta della sostanza luminosa in balia delle forze maligne; la conoscenza di tale condizione dell'essere e del destino umani, la redenzione (cf. Marksches, 2000, 1045).

Tale immagine non si orienta direttamente ai sistemi gnostici che ci sono noti dai resoconti dei padri della chiesa e dagli scritti gnostici originali del II-IV secolo. Bisogna partire dal presupposto che l'estesa speculazione di tale *corpus* di testi, i cui autori sostituivano l'entusiasmo etico con l'erudizione, sia un segno distintivo della tarda epoca gnostica e dell'affievolirsi della tensione

esistenziale. È pertanto sbagliato trasformare in norma, sulla base della quale misurare che cosa sia essenzialmente e autenticamente gnostico, i «sistemi completi» del II secolo (Wilson, 1984, 544ss.; analoga l'opinione di Marksches 2001) o i testi ritrovati a Nag Hammadi (Perkins 1995). I grandi maestri gnostici come Valentino e Basilide vanno considerati – come, nel campo della chiesa, Origene – dei teologi di mediazione più che dei rappresentanti dello gnosticismo «puro» (Aland; Peel). In ogni caso, in epoca apostolica e nella prima età post-apostolica non vanno cercati sistemi gnostici del genere, bensì un'interpretazione gnostica dell'esistenza, una missione gnostica e i tratti fondamentali del mito gnostico. In altre parole: nell'ambito del tema «Nuovo Testamento e gnosi», per la definizione di che cosa sia lo «gnosticismo» lo studioso del Nuovo Testamento è più competente di quello di storia della chiesa.

Su questo, *cf.* ad esempio: Bultmann, 1949, 181ss. [trad. it. cit., 157s.]; Foerster, 1969, 7ss.; Haardt, 1967, 9ss.; Rudolph 1969-1973 (bibl.); 1975; Langbrandtner; Schenke, 1994, 192ss.