



Libera la ricerca

Filosofie

1



LIBERA LA RICERCA

Un progetto Odoya - Libri di Emil nato per consentire la pubblicazione a costo zero dei libri dei ricercatori precari. La selezione dei testi è effettuata attraverso un sistema di *blind referee*. Le opere sono coperte da licenza Creative Commons, disponibili on line su Google Libri.

Responsabili del progetto: Marco de Simoni e Michele Filippini



Google libri

Daniele Bertini

Divenire Dio

La teologia giovannea
del maestro gnostico Eracleone



© 2010 Casa editrice Emil di Odoya srl
ISBN: 978-88-96026-36-6



Creative Commons
some rights reserved

I libri di Emil
Via Benedetto Marcello 7 - 40141 Bologna
www.ilibridiemil.it

A Leonardo

Indice

Introduzione	9
PRIMA PARTE	
ORIZZONTE CRITICO DELL'INTERPRETAZIONE	
1. Il contesto interpretativo delle <i>Annotazioni a Giovanni</i>	19
2. L'origine della gnosi	33
SECONDA PARTE	
L'ESEGESI ERACLEONIANA DEL <i>VANGELO</i> DI GIOVANNI	
1. Una visione d'insieme dei frammenti	39
2. Eternità, <i>Logos</i>, creazione	43
3. Dalla <i>teologia della Sapienza</i> alla <i>teologia del Logos</i>	71
4. Tipologie ontologiche e dottrina della salvezza	101
5. Fenomenologia della fede e della conversione spirituale	115
6. Fede e conversione psichica	145
7. La dottrina delle nature	155
Conclusioni	171
Bibliografia	175
Indice scritturistico	181
Indice della letteratura sacra	185
Indice degli autori	187
Indice dei nomi	189

Introduzione

L'importanza teologica, sacramentale e liturgica del *Vangelo secondo Giovanni* per le comunità cristiane del secondo secolo è un fenomeno particolarmente evidente per una serie di motivi ben attestati nella letteratura critica: rapidità della sua diffusione, assunzione di una posizione privilegiata tanto in ambito esegetico che come fonte della speculazione dottrinale, accettazione immediata come rivelazione divina da parte di gruppi riconducibili all'area della proto-ortodossia, di altri cristianesimi eterodossi delle origini, così come di maestri gnostici.

Ripercorro brevemente le tappe di questo processo storico-culturale, che s'impone come l'emergere di un orientamento teologico costituente uno dei nuclei genuini della teologia cristiana.

Oggi la quasi totalità degli studiosi ritiene che la redazione del quarto vangelo nella forma in cui lo si legge attualmente sia da collocarsi negli anni che vanno dall'ultimo decennio del primo secolo agli anni venti del secondo, per motivi di carattere contenutistico (allusione a eventi come il martirio di Pietro, attestato nelle fonti non prima degli anni 70-80; stato molto avanzato del processo di progressiva accettazione della polemica anti giudaica, testimoniante la situazione spirituale di un gruppo di fedeli parzialmente già esterno all'area della sinagoga giudeo-cristiana), letterario (evidenza di una lunga redazione comunitaria tramite interventi su materiale elaborato precedentemente), contestuale (la comprensione del testo presumerebbe di porre la redazione in un ambiente solo originariamente giudaico, perché già ampiamente pervaso da un clima ellenistico e sincretistico).

La ragionevolezza di una simile datazione tarda rispetto al materiale sinottico non sembrerebbe potersi mettere in discussione; ed è in virtù di questa evidenza che alcuni fatti testimoniano la rapidissima diffusione del testo. Già pochi decenni dopo la redazione, infatti, se ne trovano esemplari in luoghi presumibilmente lontani da quello di origine, come sembra attestare il papiro P52, rinvenuto in Egitto e ritenuto dalla maggior parte degli storici del cristianesimo delle origini la più antica fonte scritta recante frammenti neotestamentari (*Gv* 18.31-33; 37-38)¹. Ma anche l'analisi della letteratura patri-

¹ Il papiro è usualmente ritenuto redatto nel periodo 120-160. Anche accogliendo considerazioni particolarmente critiche su una datazione alta, lo spettro temporale di redazione del papiro resta interno al secondo secolo. Cfr. B.Nongbry, *The use and abuse of P52: Papyrological pitfalls in the dating of the fourth Gospel*, «Harvard Theological Review», XCVIII, 1(2005), pp.23-52.

stica del secondo secolo sembra indurci a sostenere la tesi della immediata trasmissione e ricezione del testo: sebbene non sia possibile dimostrare, come alcuni affermano², che autori come Policarpo o Giustino presentino nei propri scritti passi che presupporrebbero la lettura di *Giovanni*, intorno al 180 si rinviene la prima citazione corretta del testo, nell'opera di Teofilo di Antiochia *Ad Autolyicum*³. Negli anni immediatamente successivi il Vangelo di Giovanni è comunque di uso ormai comune fra i gruppi proto-ortodossi, secondo la testimonianza di Ireneo di Lione⁴.

Visto che basta un secolo scarso perché la rivelazione giovannea si diffonda in modo tanto autorevole, il fermento attorno al nome dell'evangelista è difficilmente sopravvalutabile. La figura leggendaria del "discepolo amato" è l'elemento costitutivo di un orizzonte di fede fortemente orientato a una dimensione mistico-speculativa della salvezza, secondo la quale l'unione di infinità divina e finitezza umana non è semplicemente un evento oltremondano che attende l'anima dopo la morte, quanto un *essere assieme* che già struttura l'esistenza nella sua dimensione terrena: la vita eterna è la fede stessa⁵, è l'accettazione salda e fiduciosa di un messaggio di sapienza e amore, nella ripetizione spirituale e vivente del quale avviene l'incontro possibile fra Dio e l'uomo⁶. L'importanza di una simile autocomprensione del cristianesimo originario è dimostrata dal fiorire di una letteratura pseudo-epigrafa attribuita a Giovanni, ossia volta a teologizzare speculativamente entro l'ambito di autorità riconducibile a un personaggio eccezionale quale è il più intimo dei discepoli di Gesù. La concentrazione sul suo nome appare, cioè, l'emergere di un canone *in statu nascendi*⁷. Giovanni si manifesta così come l'irrompere di un mondo, è il territorio fondativo di una speculazione teologica dall'ambizione vertiginosa: è il crocevia di esperienze spirituali universali e radicali.

Sembra perciò particolarmente significativo che tanto i gruppi proto-ortodossi che altri cristianesimi delle origini mostrino la necessità di integrare i documenti in loro possesso con ulteriori testi giovannei. Gli *Atti di Giovanni*, apocrifo gnosticeggiante, forse di scuola valentiniana, della metà del secondo secolo, sembrano voler colmare le lacune che gli *Atti degli apostoli* lasciano aperte in merito all'apostolato dell'evangelista. E ancora: ben tre codici, fra quelli rinvenuti a Nag-Hammadi, contengono due versioni differenti di una apocalisse segreta gnostica di indirizzo sethiano attribuita a Giovanni, oggi edita con il titolo *Apocrifo di Giovanni*⁸, considerata dalla maggior parte degli studiosi un

² Cfr. G.Ghiberti, *Introduzione al Vangelo secondo Giovanni*, in G.Ghiberti e collaboratori (a cura di), *Opera Giovannea*, Leumann (To), Editrice ELLEDICI 2003, pp. 66-67.

³ Cfr. Teofilo di Antiochia, *Ad Autolyicum*, II.22. Il testo citato è *Gv*, 1.1-3. Al padre apostolico Ignazio di Antiochia sono attribuite lettere che daterebbero intorno al primo decennio del secondo secolo. In una di queste (Lettera ai Tarsiani), sicuramente spuria e la cui redazione sembra essere di molto posteriore, è contenuta una citazione di *Gv*, 1.1 e una di *Gv* 17.3.

⁴ Cfr. Ireneo di Lione, *Adversus Haereses* (d'ora in poi citato *Adv.Haer.*), *passim*.

⁵ *Gv* 3.36.

⁶ *Gv* 14.19-21, 14.23-24, 15.5, 15.11-17, 17.14-19.

⁷ Cfr. G.Theissen, *Les quatre phases de la naissance du Nouveau Testament*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», LXXXVII, 1 (2007), pp. 19-53, a pp. 30 e seguenti; p. 44.

⁸ Il testo ci è giunto anche attraverso il *Papyrus Berolinensis*, che riporta la versione più breve delle due contenute nei codici egiziani. La duplicità di versioni, congiuntamente all'abbondanza di codici, mostrano l'enorme fortuna che il testo deve avere avuto in età antica.

testo programmatico e fondativo della gnosi, probabilmente fonte della stessa opera valentiniana⁹.

Tutto questo restare del cristianesimo originario entro lo spazio aperto dalla speculazione del “discepolo amato” giustifica la pretesa di chi ne afferma il primato rivelativo. Quando intorno alla metà degli anni venti del terzo secolo Origene comincia a lavorare al suo monumentale *Commento*, il *Vangelo* di Giovanni è ormai definitivamente sentito come il vertice esplicito dell'intera pagina sacra:

occorre quindi avere l'ardire di affermare da una parte che i vangeli sono primizia di tutta la Scrittura, dall'altra che primizia dei vangeli è quello secondo Giovanni, il cui senso profondo non può cogliere chi non abbia poggiato il capo sul petto di Gesù e non abbia ricevuto da lui Maria come sua propria madre¹⁰.

La corretta esegesi del quarto vangelo si pone dunque, sin dalle sue origini, al centro di un ampio dibattito. Da una parte è del tutto evidente come l'interesse dottrinale della comunità da cui ha preso origine il testo testimoni una spiritualità e un'ansia di salvezza qualitativamente diverse dal *mainstream* sinottico, dall'altra come l'ambiguità di fondo di molte delle affermazioni teologiche attribuite a Gesù da Giovanni richieda all'interprete una determinazione univoca del campo ermeneutico aperto dal testo, al fine di stabilire una corretta formulazione della fede cristiana.

L'esegeta che si rivolge al quarto vangelo nei primi tre secoli del cristianesimo sembra infatti principalmente orientato ad affrontare e risolvere le maggiori controversie dogmatiche che agitano la coscienza filosofico-religiosa dei gruppi proto-ortodossi e, soprattutto, gnostici. Sono questi ultimi a sollevare con insistenza un dibattito sulla corretta esegesi giovannea; e a prima vista sembrerebbero averne tutto il diritto per almeno due motivi. In primo luogo, data l'assenza, nei primi secoli, di un'autorità magisteriale che sia riconosciuta come voce vincolante per i risultati dottrinali dell'esegesi, è indubbio che il procedere della riflessione esegetica mirante alla elaborazione teologica fosse ampiamente libero e anche autonomo, una volta che fosse rispettata la connessione fra testo e interpretazione. In secondo luogo, il *Vangelo* di Giovanni mostra evidenti affinità con la spiritualità gnostica: indipendentemente dalla questione posta da Bultmann circa l'eventuale influenza della gnosi nella fase redazionale del testo, appare evidente che taluni elementi qualificanti lo gnosticismo sistematico del secondo secolo presentino somiglianze con le medesime fonti della comunità giovannea¹¹. Non sembra dunque assurdo

⁹ Cfr. Cfr. J.D.Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Paris, Éditions Peeters 2001, pp. 69 e seguenti, 136, 141. Anche chi retrodata l'Apocrifo ammette comunque una dipendenza di Valentino dal mito barbeloita narrato nel testo pseudo-giovanneo. Cfr. B.A.Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress Press 1990, pp. 199-200.

¹⁰ Cfr. Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni* (d'ora in poi citato *CJo*), I, 4.23.

¹¹ Cfr. C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, CUP 1953, pp. 97 e seguenti, 133. Bultmann argomenta lungamente la sua tesi in R.Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, J.C.B.Mohr 1953 [tr.it. a cura di A.Rizzi, *Teologia del Nuovo Testamento*, 2ª ed., Brescia, Editrice Queriniana 1992, passim]. Per una critica sistematica della tesi di Bultmann rinvio a D.Bertini, *Bultmann, Giovanni e la demitizzazione*, Villa Verucchio (RN), Pazzini Editore 2007, passim.

che i maestri gnostici che commentarono *Giovanni* abbiano probabilmente ritenuto questo vangelo, soprattutto in un'epoca che vedeva il proliferare di apocrifi, come una cosa propria, legittimamente passibile di un'esegesi iniziatica, capace di cogliere in modo radicale la struttura reale della pienezza (πλήρομα) divina.

Una traccia della profondità di questo interesse sono i frammenti trasmessici dalla letteratura patristica, non solo relativamente a opere che nascono intenzionalmente come atti esegetici di circoli gnostici, ma anche all'uso diffuso di citazioni da *Giovanni* in contesti teologici esterni all'esegesi vera e propria¹². Le testimonianze esplicite di Ireneo e Origene confermano infatti l'importanza della controversia esegetica in corso: la scuola gnostica valentiniana prediligeva utilizzare il testo del *Vangelo* di Giovanni come autorità legittimante le proprie speculazioni teologiche, in senso naturalmente contrario alle indicazioni di lettura che la presunta tradizione apostolica andava affermando in ambito proto-ortodosso¹³. Il materiale esegetico relativo a *Giovanni* di ambito gnostico sopravvissuto alle vicende storiche ammonta a due opere: in primo luogo Ireneo trasmette la notizia e il contenuto di un commentario al prologo, attribuendo lo scritto a Tolomeo, allievo di Valentino¹⁴; in secondo luogo Origene riporta molti passi di un'opera esegetica di Eracleone, anch'egli allievo di Valentino, la confutazione della quale è uno dei compiti non secondari del *commentario* dell'alessandrino¹⁵.

Data la natura *primitiva* della polemica origeniana contro Eracleone, che si sovrappone a quella di Ireneo contro Valentino e Tolomeo, uno studio della controversia sembra di importanza teologica fondamentale al fine di ottenere indicazioni, da un punto di vista speculativo, relativamente ad alcune delle questioni in gioco nell'interpretazione del quarto vangelo. La fecondità di una indagine del genere, a mio avviso, risiede proprio nel fatto che nell'opposizione esegetica fra la gnosi valentiniana e il cristianesimo proto-

¹² Cfr. Tolomeo, *Lettera a Flora*, in cui ricorre Gv, 1.3; Clemente alessandrino, *Excerpta ex Theodoto, passim*.

¹³ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, III, 11.7. Recentemente A.Wucherpfennig ha posto in dubbio la rilevanza della testimonianza di Ireneo al riguardo (cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, Tübingen, J.C.B.Mohr 2002, p. 3), in quanto la ritiene artificiosamente posta per esigenze dimostrative relative al numero degli evangelii. Tuttavia, al di là del fatto che tale concentrazione gnostica è attestata anche da fonti dirette, come il commentario di Eracleone oggetto del presente studio, la ricostruzione della tesi di Ireneo da parte dello studioso tedesco appare poco accurata (l'elemento finalistico non emerge chiaramente dal testo), per cui non mi sembra da condividersi. Inoltre Ireneo non pare neppure interessato a stabilire un canone biblico, nel senso moderno del termine, quanto piuttosto una regola per decidere la validità (καὶνὸν τῆς ἀληθείας) di una certa interpretazione degli scritti sacri. Cfr. A.Y.Reed, *ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' Adversus Haereses*, «Vigiliae Christianae», LVI, 1 (2002), pp. 11-46. Sulla attestazione di una tradizione, presunta dai proto-ortodossi come apostolica, cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, III, 3.1; Origene, *De Principiis*, I, Praef., 3-7, IV, 2.2. A sostegno della tesi circa il formarsi di una tradizione apostolica come autorità di riferimento per la validità di una determinata esegesi cfr. J.Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique aux II and III siècle*, Tournai, Desclée & Co 1961 [tr.it. a cura di C.Prandi, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna, Società editrice il Mulino 1975, pp. 165 e seguenti]; E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, Nashville and New York, Abingdon Press 1973, pp. 40-46; A.Y.Reed, *ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' Adversus Haereses*, art.cit..

¹⁴ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 8.5.

¹⁵ Cfr. Origene, *CJo*, *passim*. Per un riepilogo strutturale delle citazioni da Eracleone cfr. E.Corsini, *Introduzione* in E.Corsini (a cura di), *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, 2ª ed., Torino, UTET 2001, pp. 88-91.

ortodosso si costituisce il terreno esperienziale di apprensione della teologia giovannea. Negli anni in cui Eracleone scrive, infatti, l'esegesi del *Vangelo* di Giovanni è ancora terreno vergine, è un continente spirituale da esplorare e da vivere in prima persona: è un richiamo fortissimo alla ripetizione della parola udita, annunciata; è un rimando totalizzante alla dimensione autentica dell'essere nel mondo, ossia alla espressione e alla delucidazione del suo senso. Leggere *Giovanni*, allora, mette in questione la stessa natura del messaggio evangelico cristiano, giacché non si tratta semplicemente di spiegare in un senso o in un altro una determinata pericope, bensì operare scelte di campo decisive per la natura teologica della rivelazione: cosa o chi è il *Logos*? E in che senso il darsi di Dio nel principio è un fatto che riguarda le vicende terrene dell'umano? Quale è il rapporto fra la figura del Battista e quella di Gesù? Cosa è lo spirito? Quale è la nostra natura? Che genere di salvezza promette il Salvatore?

Il mio proposito è concentrarmi su una questione molto precisa e determinata, e tuttavia speculativamente impegnativa: misurare il senso dell'interpretazione avanzata da Eracleone. Il mio lavoro sarà, cioè, votato a uno studio dei frammenti eracleoniani, guidato dall'intenzione di esplicitare l'esperienza esistenziale alla radice del suo teologizzare. La ragione che giustifica l'interesse per una simile indagine è a mio avviso forte e semplice: il maestro gnostico manifesta un modo possibile di *essere cristiani* radicalmente altro rispetto a quello che si imporrà con la costruzione storica dell'ortodossia.

Sia chiaro: non intendo con questo porre un giudizio esclusivo di legittimità. Non voglio, cioè, sostenere che il cristianesimo gnostico di Eracleone sia *più* vero, autentico o migliore di quello ortodosso. Affermo solo che sia *altrettanto* genuino, ricco di intuizioni esistenziali, speculativamente giustificabile alla luce dell'esperienza spirituale umana. Vale a dire: così come la riflessione patristica di orientamento proto-ortodosso è in grado di illuminare meditando la verità o meno della rivelazione cristiana, anche l'esegesi gnostica di Eracleone sembra qualificabile in modo analogo. Di fronte alla eccedenza di senso della rivelazione, infatti, sarebbe assurdo aspettarsi una risposta univoca: le tendenze spirituali diversificate degli esseri umani producono differenti esperienze di fede.

Del resto che il cristianesimo delle origini appaia un movimento religiosamente privo di omogeneità è un fatto particolarmente evidente. La missione degli apostoli diffonde la fede sorta dalla riflessione sulla vita, la dottrina e la morte di Gesù, attraverso la predicazione e la fondazione di comunità. Che tale diffusione sia soggetta a una ricezione orientata volta a volta in modo diverso è testimoniato in modo esemplare dall'attività letteraria paolina, finalizzata a correggere gli errori teologici in cui incorrono i convertiti alla nuova religione. I cristiani sono inizialmente molte cose: superstiti della comunità itinerante al seguito di Gesù; giudei eterodossi privi di una esatta coscienza della rivoluzione religiosa di cui si stavano facendo promotori; uomini di varia provenienza appartenenti a comunità ascetiche del deserto, legate in qualche modo al giudaismo ma comunque anche molto lontane da esso; ancora giudei ellenizzati probabilmente inclini al sincretismo religioso; altri con tendenze misticheggianti dal sapore vagamente proto-gnostico; intellettuali proto-ortodossi; convertiti dal paganesimo. In questa molteplicità il sorgere dell'ortodossia va pensato come un processo che non è altro che l'istituzionalizzazione di una esperienza omogenea, che si presenta come una mediazione

entro se stessa delle varie forme della fede. Tale mediazione non può evidentemente essere una neutrale accettazione di ogni punto di vista: piuttosto essa è la vittoria di un approccio determinato, in funzione della capacità, manifestata da tale approccio, di neutralizzare la diversità. La mediazione ortodossa è cioè la sanzione del punto di vista normativo sulla fede, garantito dalla possibilità di dare espressione anche alle necessità spirituali che danno origine alle *eresie*. Ciò che fa l'ortodossia è isolare le aspirazioni esistenziali eterodosse dal contesto ideologico, speculativo e dottrinale che le giustifica e le manifesta. Una volta che sia operata tale scissione, la dottrina è rigettata, mentre l'esperienza di fede è acquisibile.

Ora, appare evidente che tale processo copre la reale complessità dell'esperienza umana, uniformandola a ciò che l'ortodossia volta a volta ritiene corretto. Soprattutto: l'acquisizione e la negazione dell'eresia dipende dalla comprensione che di essa ha l'ortodossia; comprensione che è sempre necessariamente orientata da scelte di natura confessionale. Di conseguenza nell'accettazione passiva di un qualsiasi sistema ortodosso di dottrine è presente una intrinseca perdita di senso. La ricostruzione e l'analisi delle esperienze di fede neutralizzate dall'ortodossia, quale è, per esempio, quella della gnosi valentiniana avanzata da Eracleone, ha come principale risultato proprio quello di sollevare il velo dell'apparente ovvietà dalle nostre credenze più radicate. Tornare costantemente a domandare se le opzioni di fede da noi scelte siano effettivamente conformi alla esperienza spirituale che viviamo è il compito necessario dell'esistenza, nella misura in cui essa aspiri a realizzarsi compiutamente, autenticamente e veracemente.

Se tutto questo è vero, lo studio del commento eracleoniano a *Giovanni* mostra allora il proprio legittimo interesse. Nel momento originario della speculazione teologica cristiana, la voce del maestro gnostico afferma infatti una risposta alla rivelazione marcata da una diversa comprensione dei temi dottrinali cruciali. In quanto tale essa batte sentieri storicamente abbandonati per motivazioni disparate e tuttavia necessariamente da percorrersi nuovamente: si tratta di ripensare il già pensato per confermarne l'effettualità o meno. Nell'affrontare Eracleone si deve allora annotare un duplice registro: da un lato ricostruire la dottrina propugnata dal maestro gnostico, confrontandola con il testo giovanneo, in modo da prendere posizione circa il valore della fede da essa manifestata; dall'altra valutarne la conformità alla situazione spirituale che ognuno di noi è, così da apprenderne l'eventuale verità.

La prima parte del mio lavoro ruota attorno alle questioni di carattere storico-critico preliminari al corretto svolgimento del primo compito interpretativo. Il primo capitolo introduce il problema posto all'interprete dalle *Annotazioni* eracleoniane, illustrando i due principali paradigmi ermeneutici attualmente in uso fra gli studiosi. Spero di avere portato ragioni sufficienti a sostegno dell'attitudine metodologica che intende percorrere una via mediana fra i due orientamenti. Il secondo capitolo contestualizza, invece, il maestro gnostico fra i pensatori cristiani, scartando una serie di posizioni alternative.

La seconda parte propone una interpretazione sistematica di tutti i frammenti di Eracleone. Il primo capitolo offre una proposta di carattere contenutistico per la suddivisione tematica dei frammenti. Quindi i capitoli che seguono sono redatti secondo una struttura tripartita: ricostruzione della dottrina gnostica; confronto di essa con il testo di

Giovanni; esposizione della esperienza spirituale che struttura l'esegesi. L'aspirazione che mi ha guidato è stata quella di manifestare la profonda rilevanza del pensiero teologico eracleoniano alla luce del suo forte radicamento neotestamentario. Non so se il maestro gnostico fosse nel vero o meno da un punto di vista dottrinale. Intendo dire che non ho la certezza che le esperienze di cui egli parla siano passibili di una argomentazione razionale a tesi. Tuttavia sono certo, esistenzialmente certo, ossia certo in prima persona, perché ho provato, ho sentito, ho gustato che il mio vissuto è *almeno in parte* consonante con quanto la gnosi va predicando, che tale speculazione costituisca un termine di paragone imprescindibile per chi intenda affrontare il tema della verità non solo da un punto di vista logico-argomentativo, ma anche da uno esperienziale-spirituale, soprattutto qualora il *Vangelo secondo Giovanni* sia una delle fonti della propria ricerca di senso.

Il mio lavoro termina con una breve conclusione in cui ho cercato di porre in piena luce i risultati acquisiti. Essenzialmente essi hanno valore preliminare: mirano più che altro a sgombrare la strada verso la verità dai pregiudizi ideologici di cui ognuno di noi è infarcito. Poiché sono convinto che in *ogni* testo sacro sia riposta *sempre* una forma universale della esperienza dell'Assoluto che ci contraddistingue in quanto esseri umani, ritengo che la meditazione spirituale delle esperienze di fede che la storia ci consegna sia un compito filosofico imprescindibile, al fine di ottenere una concezione chiara e ragionevole della nostra esistenza. Ripensare *Giovanni* perché esso ci aiuti a *sentire Dio* grazie alla esperienza normativa del sacro che in esso è testimoniata è certo più facile alla luce di quelle voci dissonanti rispetto alla ripetizione tradizionale dei risultati acquisiti.

PRIMA PARTE
ORIZZONTE CRITICO DELL'INTERPRETAZIONE

Il contesto interpretativo delle *Annotazioni a Giovanni*

Mi sembra necessario, in apertura, rilevare una evidenza triviale, ma spesso disattesa da alcuni commentatori, apparentemente spericolati nello spingersi molto avanti nell'avanzare la propria soluzione di problemi del tutto aperti: nell'accostarsi ai frammenti di Eracleone il lettore si trova in una situazione così complessa, oscillante e danneggiata dalle contingenze storiche da imprimere a qualsiasi considerazione al riguardo un valore poco più che ipotetico e congetturale. La loro unica fonte resta infatti il commentario a *Giovanni* di Origene; fatto questo che limita enormemente la nostra possibilità di comprensione per almeno due motivi. In primo luogo alcune citazioni sono affermazioni talmente brevi e generiche che, riportate fuori dal proprio contesto, appaiono spesso difficilmente intelleggibili e tali da poter significare anche cose molto diverse. Adirittura la maggior parte non sono neppure vere e proprie citazioni, perché non di rado Origene interpone giusto qualche parola del maestro gnostico al suo riassunto delle *Annotazioni* (*Hypomnemata*), titolo con il quale si riferisce all'opera di Eracleone¹. In secondo luogo, e questo mi sembra l'autentico e insormontabile problema metodologico, i frammenti sono trasmessi da un'opera che è a sua volta frammentaria. Qualsiasi ragionamento l'interprete compia, deve sempre essere presupposta l'evidenza che potrebbero essere stati persi altri passi, assieme ai libri mancanti del commentario origeniano: i quali avrebbero forse reso più piano e chiaro il senso di molte delle polemiche esegetiche attive nel testo dell'alessandrino. È soprattutto proprio la mancanza dei due terzi dell'opera di Origene (sempre ammesso che questa si fermasse veramente all'ultimo dei libri attualmente conosciuti, il trentaduesimo²) a far sì che sia praticamente impossibile compiere un discorso organico, anche se posto con tutte le cautele del caso, di carattere stilistico, linguistico e contenutistico. Ci troviamo infatti di fronte a una indeterminazione di più alto grado rispetto a quella di una semplice frammentarietà.

La questione principale posta dal testo eracleoniano riguarda il senso generale della dottrina in esso espressa. Le *Annotazioni* sono la nostra unica fonte diretta per la ricostruzione del pensiero del maestro gnostico Eracleone, che ci è tuttavia noto indirettamente, per il suo legame a Tolomeo e alla scuola del maestro comune Valentino, per le notizie dossografiche trasmesse dai padri del secondo secolo. Questa situazione pone due

¹ Cfr. Origene, CJo, VI, 15.92.

² Cfr. M.Simonetti, *Il Commento a Giovanni tra esegesi e teologia*, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Villa Verucchio (RN), Pazzini Stampatore Editore srl 2005, pp. 15-16.

difficoltà. Innanzitutto lo stato frammentario del testo implica una notevole ambiguità dottrinale, lasciando aperte differenziate ipotesi ermeneutiche. Secondariamente la tradizione diretta e quella indiretta sembrano decisamente poco concordi fra loro. Come interpretare allora la dottrina emergente dai frammenti? È sufficiente quel poco che abbiamo per ricostruirne le linee guida? Dove cercare integrazioni? In quale contesto inserire il pensatore?

La prima volta che Origene nomina Eracleone riporta per inciso anche una notizia relativa al suo discepolato presso lo gnostico Valentino³. Questa informazione sulla relazione diretta fra i due maestri, che viene riferita come trasmessa da altri (τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον Ἑρακλέωνα), è bene attestata nella letteratura patristica del secondo secolo, sebbene sia forse difficile determinare in modo più preciso che genere di relazione fosse stata: non mi sembra che ci siano dunque motivi per dubitarne⁴. Viene infatti riportata da Ireneo⁵, Ippolito⁶, e anche da Clemente alessandrino, che sembra possedere una informazione di prima mano su Eracleone, dato che non solo trasmette due frammenti su Luca e Matteo, altrimenti ignoti, ma soprattutto dichiara oltre alla notizia del discepolato l'affermazione circa la superiorità eracleoniana rispet-

³ Cfr. Origene, *CJo*, II, 14.100.

⁴ Alcuni autori hanno dubitato che il legame fra i due maestri fosse di discepolato, proprio perché la testimonianza di Origene sembra il resoconto di opinioni altrui, ossia di seconda mano (cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, op.cit. pp. 21-26, 370; M.Kaler, M.-P.Busseries, *Was Heracleon a Valentinian? A new look at old sources*, «Harvard Theological Review», XCIX, 3 (2006), pp. 275-289). Tuttavia, anche se fosse, la questione non ha le conseguenze ermeneutiche che si vorrebbero trarre: perché la relazione dottrinale fra i teologi gnostici è attestata dagli altri padri in modo parzialmente indipendente (Origene riporta appunto le opinioni di chi lo ha preceduto), così da legittimare una lettura congiunta, comparativa, di confronto della loro speculazione.

⁵ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.*, II, 4.1.

⁶ Cfr. Ippolito, *Refutatio omnium haeresium* (d'ora in poi citato *Refutatio*), VI, 24; 30. Nel passo al capitolo trenta l'eresiologo afferma, in modo indipendente da Ireneo che non opera una distinzione analoga, l'appartenenza del maestro gnostico a un sottogruppo valentiniano di cui faceva parte anche Tolomeo, contrapposto per la diversa valutazione dell'incarnazione del Salvatore alla scuola orientale di Assionico e Bardesano. Recentemente si è dubitato della correttezza dell'informazione fornita da Ippolito (cfr. J.Kalvesmaki, *Italian versus Eastern Valentinianism?*, «Vigiliae Christianae», LXII, 1 (2008), pp. 79-89), sulla base di una presunta incongruenza. La dottrina distintiva della scuola orientale sarebbe infatti sostanzialmente analoga a quella descritta nel resoconto generale della impostazione valentiniana, e dunque inadatta a distinguere una posizione dottrinale dall'altra. L'autore ne conclude allora che Ippolito non conosca davvero una scuola orientale, e che abbia perciò voluto impreziosire (embellished) il testo, per motivi retorici, con notizie palesemente false. L'argomento tuttavia non regge, sia perché non dimostra quello che vorrebbe l'autore (la tesi non ci sono due scuole valentiniane), bensì un'eventuale scarsa conoscenza da parte di Ippolito del loro insegnamento dottrinale (la tesi che nel caso sarebbe argomentata è Ippolito conosce due scuole valentiniane ma non è in grado di caratterizzarle correttamente), come lo stesso autore riconosce (cfr. Kalvesmaki, *Italian versus Eastern Valentinianism?*, art.cit., p. 87); sia perché l'incongruenza presunta non è così evidente come si vorrebbe, dato che nella presentazione generale della dottrina non si fa menzione del corpo di Gesù, ma solo della formazione pleromatica dell'eone del Salvatore, che successivamente prende un corpo, psichico o spirituale. Anche l'affermazione di una contraddizione con la trattazione di Tertulliano, che parla di "solus... Axionicus", non pare conclusiva: la solitudine del maestro gnostico non significa infatti che non fosse a capo di una scuola, quanto che il contenuto del suo insegnamento fosse, in controtendenza ad altri valentiniani, ancora fedele all'iniziatore del movimento. Non vedo pertanto il motivo per sostenere la tesi che Ippolito non sia attendibile.

to a tutti gli altri valentiniani⁷. In conseguenza di questo fatto la quasi totalità degli studiosi ritiene o che la dottrina di Eracleone fosse sostanzialmente analoga a quella valentiniana, limitando il suo apporto originale a una illustrazione scritturistica della posizione teologica del maestro, oppure che proprio nel commentare *Giovanni* Eracleone sia stato in qualche modo spinto dalle evidenze del testo a integrare la teoria di partenza, restando comunque nell'ambito del valentinismo, sebbene con non molta ortodossia⁸. Entrambe le opzioni ricostruiscono perciò la dottrina emergente dai frammenti a partire dalle informazioni di origine patristica in nostro possesso sulla gnosi valentiniana, ponendo l'enfasi non tanto sul mito del *Pleroma* e della peregrinazione extrapleromatica di *Sophia*, quanto sulla teoria delle tre nature umane e sulla soteriologia ad essa connessa, come esatto orizzonte interpretativo per la comprensione del testo superstite delle *Annotazioni*.

Questa posizione ermeneutica tradizionale è stata messa in questione, peraltro in modo ampio e documentato, da alcuni autori. La maggior parte di questi critici ritiene che, indipendentemente dal fatto se Eracleone sia stato effettivamente un discepolo di Valentino o meno, non sia possibile utilizzare la ricostruzione della gnosi valentiniana avanzata da Ireneo, Ippolito, Tertulliano, Clemente alessandrino e Origene perché inesatta. I padri eresiologi avrebbero infatti costruito, più o meno consapevolmente, una caricatura del pensiero del maestro gnostico, infarcendolo di fraintendimenti ed errori dottrinali; diffondendo così una interpretazione canonica che avrebbe generato un pregiudizio ermeneutico ancora oggi saldamente operante fra gli studiosi di cristianesimo antico. Ne conseguirebbe allora che tale ricostruzione non dovrebbe essere utilizzabile al fine di interpretare correttamente le *Annotazioni*. Ribaltando anzi il punto di vista tradizionale la maggior parte di questi autori afferma che sarebbe necessario valutare e correggere la testimonianza eresiologica a partire proprio da scritti autentici come quello di Eracleone, che, una volta che siano letti con la mente sgombera dai pregiudizi dei padri, mostrerebbero con inconfutabile evidenza il vero pensiero teologico della gnosi valentiniana⁹.

L'evidenza principale su cui questa conclusione si fonda è la discrepanza, precedente-

⁷ Cfr. Clemente alessandrino, *Stromata*, IV, 9. Wucherpfennig ritiene che il giudizio di Clemente sia giustificato non dalla conoscenza di Eracleone, bensì da quella della sua scuola agente in Alessandria (cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, op.cit., pp. 369-371). Tuttavia argomenta in modo piuttosto vago al riguardo, perché la dimostrazione dell'esistenza di una scuola eracleoniana con una posizione diversa da quella del maestro appare profondamente discutibile (cfr. p. 116, nota 11 e p. 155 nota 8). Ciò che resta è la citazione, attestazione di una fonte indipendente da Ireneo e da Ippolito relativa al maestro gnostico.

⁸ Tertulliano (cfr. *Adversus valentinianos*, IV) confermerebbe questa seconda posizione, sia affermando esplicitamente che Eracleone abbia innovato rispetto a Valentino, sia notando di passaggio come l'ultimo dei valentiniani ortodossi fosse Assionico di Antiochia.

⁹ Cfr. H.Langerbeck, *Aufsätze sur Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1967; L.Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*, in W.Eltester (a cura di), *Christentum und Gnosis*, Berlin, Töpelmann 1969; E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, op.cit.; E.Mühlenberg, *Wieviel Erlösungen kennt der Gnostiker Heracleon?*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», LXVI, 3/4 (1975), pp. 170-193; D.Devoti, *Antropologia e storia della salvezza in Eracleone*, «Memorie dell'Accademia scientifica di Torino», 1978; A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, op.cit.; A.W.Attridge, *Heracleon and John: Reassessment of an Early Christian Hermeneutical Debate*, in C.Helmet & T.G.Petrey (a cura di), *Biblical Interpretation: History, Context, and Reality*, Leiden-Boston, Brill 2005.

mente già rilevata anche da autori interni all'interpretazione tradizionale, fra la dottrina attribuita a Valentino e il testo delle *Annotazioni* (come anche di altri lavori giunti a noi in una *reportatio* ragionevolmente vicina all'originale), che sembrerebbe da un lato stranamente reticente su molti punti controversi, dall'altro decisamente in controtendenza rispetto a temi come la valutazione dell'attività profetica o il valore da accordare all'*Antico Testamento*. Chi accoglie comunque la testimonianza patristica circa il mito valentiniano e i rapporti fra Valentino ed Eracleone tende a pensare all'opera esegetica su *Giovanni* come a uno scritto rivolto al grande pubblico, il cui principale fine, la divulgazione delle idee gnostiche, sarebbe motivo della assenza delle nozioni più provocatorie e contraddittorie rispetto al cristianesimo proto-ortodosso. Nonostante questa evidenza, al fine di intendere il senso di molto di quello che Eracleone scrive, resterebbe necessario, per la maggior parte degli autori che sostengono l'interpretazione tradizionale, contestualizzare l'esegesi nel mito pleromatico e nella dottrina della salvezza valentiniana. I critici dell'interpretazione tradizionale concludono invece che una armonizzazione di questo genere sia fuorviante e che sembrerebbe molto più sensato leggere il maestro gnostico o alla luce di una revisione critica del valentinismo, o in relazione con la filosofia platonica a lui contemporanea, oppure, infine, proponendo una nuova interpretazione dello stesso pensiero attribuito alla scuola valentiniana, meglio comprensibile dai frammenti esegetici rimastici che dalla testimonianza patristica: perché un'analisi priva di pregiudizi di questi stessi frammenti non sembrerebbe far altro che mostrare come Eracleone sostenesse di fatto un sistema teologico incompatibile con quello ricostruito nelle fonti patristiche; tesi questa giustificabile o ammettendo che egli si trovasse solo all'inizio di quel cammino dottrinale che porterà all'irrigidimento mitico delle dottrine gnostiche così come ci vengono trasmesse dai padri eresilogi, oppure affermando che i testi patristici del secondo e terzo secolo ci presentano una gnosi non corrispondente alla reale dottrina di Valentino¹⁰.

Decidere come interpretare Eracleone impone dunque di prendere posizione relativamente alla "crisi di fiducia" che attraversa parte degli studiosi in merito alla testimonianza patristica¹¹. Al riguardo credo che si possano avanzare le seguenti considerazioni, che per comodità espositiva riunisco in una serie di argomentazioni tematiche.

Natura della testimonianza patristica

Di per sé sembrerebbero esserci ottime ragioni per dubitare dell'attendibilità documentale dell'opera eresilogica nel suo complesso. Quando Ireneo, Ippolito, Tertulliano, Clemente alessandrino e Origene redigono i propri testi non hanno infatti per scopo quello di trasmettere in modo imparziale e neutrale delle opinioni differenti dalle loro. Non sono cioè animati da un interesse storiografico o filologico: quello che vogliono è piuttosto combattere eresie che ritengono pericolose avversarie della presunta tradizione apostolica di interpretazione del messaggio cristiano.

¹⁰ Cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, op.cit., pp. 382-403.

¹¹ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone, gli psichici e il Trattato Tripartito*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVII, 1 (1992), pp. 3-33; ora in M.Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli, Rubettino Editore 1994, p. 226 e seguenti.

Sarebbe dunque ragionevole aspettarsi che da una parte la loro testimonianza possa non essere stata una ricostruzione oggettiva e complessiva della gnosi, comprendendo magari anche forme di attacchi personali giustificati solo da un punto di vista retorico-letterario; dall'altra che l'intendimento della gnosi possa essere stato pregiudizialmente connesso a un orizzonte ermeneutico di riferimento. Questo non significa postulare la dipendenza degli eresiologi gli uni dagli altri, quanto piuttosto ammettere come ipotesi di lavoro la possibilità che la varietà dell'informazione trasmessa sia comunque subordinata alla condivisione di una impalcatura concettuale edificata da una comune precomprensione. Tale precomprensione comune potrebbe avere impedito una reale discriminazione in profondità delle divergenze fra dottrine alternative, argomentazioni a sostegno di certi convincimenti personali, elaborazioni realmente illuminanti relative alla spiritualità che stava alla base dell'eresia. Si tratta allora di mettere in dubbio non tanto l'onestà intellettuale dei padri, quanto la natura indiscutibilmente probante della loro testimonianza. Inoltre, nel caso le cose fossero effettivamente andate così, non sarebbe stato improbabile che si fosse formata una tradizione retorica di trattazione della gnosi, determinata dall'insistere reiterato su alcuni temi e problemi specifici interni al vasto mondo gnostico¹².

Infine la vale la pena di osservare che, proprio nell'ottica di una teoria della trattazione tradizionale dell'eresia, le testimonianze degli eresiologi non sembrano essere sempre le une assolutamente indipendenti dalle altre¹³.

Insignificanza storiografica dell'opposizione fra ortodossia ed eterodossia

La mia tesi è la seguente: le opere eresiologiche offrono simultaneamente a) informazioni comuni, desunte dalla interdipendenza dei testi e dal formarsi di una tradizione letteraria nella quale i successori conoscono e richiamano i lavori dei precursori; b) informazioni peculiari a ciascuna di esse, derivanti da una conoscenza comunque di prima mano della gnosi e dei suoi trattati; e infine c) una omogeneità contestuale nella elaborazione della trattazione, della problematica e della valutazione, causata dalla condivisione di un orizzonte ermeneutico di riferimento. Tale orizzonte è da rintracciarsi nella classificazione dei movimenti religiosi ereticali a partire dall'opposizione fra una ortodossia originaria e una successiva corruttela eretica della confessione cristiana apostolica.

Ora, l'effettivo formarsi di una tradizione eresiologica per la trattazione della gnosi è un fenomeno abbastanza evidente della storia del cristianesimo antico; e come tale inficia parzialmente la genuinità della testimonianza patristica, perché il ragionevole dubbio, dovuto al contesto polemico della testimonianza, si dimostra tanto più fondato una volta che si consideri la forma comunemente accettata dai gruppi proto-ortodossi di spiegare l'origine dell'eresia e il suo rapporto storico con l'ortodossia, contesto questo in cui avviene la trasmissione delle notizie sulla presunta scuola valentiniana.

¹² Cfr. B.D.Ehrman, *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never Know*, New York, OUP 2003 [tr.it. a cura di L.Argentieri, Roma, Carocci editore S.p.A. 2005, pp. 253-254].

¹³ Cfr. F.Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, «Vigiliae Christianae», XXV, 1 (1971), pp. 206-207, 213.

Due sono gli orizzonti generali di riferimento, che distinguo per esigenze analitiche, sebbene siano spesso confusi assieme e dosati, a seconda del contesto, in misure maggiori o minori: il primo, presente soprattutto in Ireneo e Ippolito, mostra come l'eresia sia successiva alla rivelazione divina agli apostoli, e si fondi sull'utilizzo errato delle speculazioni teologiche e cosmologiche greche al fine di chiarificare il contenuto dottrinale della rivelazione¹⁴; il secondo, avanzato da Clemente alessandrino e Origene, considera invece la filosofia greca una fonte alternativa, ma deficitaria, di sapienza teologica, che non sembra tuttavia possedere una dignità culturale autonoma dalla rivelazione biblica, sia perché parzialmente dipendente da questa, sia perché non organizzata attorno alla tradizione apostolica che è l'unico e autentico strumento per il raggiungimento di una gnosi vera¹⁵. In Tertulliano entrambe queste due direzioni polemiche trovano ampia applicazione sistematica¹⁶.

L'immagine della relazione fra ortodossia ed eterodossia che così ne risulta mostrerebbe una posizione teologica saldamente posseduta dalla Chiesa sin dal principio, attraverso la diffusione diretta del *kerygma* alle varie comunità fondate dalle attività missionarie apostoliche. Tale nucleo dottrinale andrebbe poi progressivamente corrompendosi al di fuori della cattolicità ecclesiastica, per opera della curiosità e dell'interesse umano a trascendere il messaggio proveniente direttamente da Dio al fine di raggiungere una presunta conoscenza superiore, per mezzo di una integrazione dei dati catechetici della tradizione apostolica con qualche sistema filosofico di origine pagana.

È banale affermare che una posizione del genere non abbia grandissimo valore informativo su quale fosse la situazione socio-culturale dei primi secoli cristiani, e meno che mai sembra essere in grado di rendere ragione del formarsi di una tradizione ortodossa¹⁷. Al di là del fatto evidente, infatti, che il canone del *Nuovo Testamento* è il risultato stratificato di una elaborazione teologica che avviene nella storia, e che manifesta proprio come il processo di discriminazione della letteratura neotestamentaria sia avvenuto tramite una triplice attività di fissazione, integrazione e corruzione di materiale proto-ortodosso e non ortodosso rispetto ad alcuni nuclei letterari originali¹⁸, un'analisi della documentazione in nostro possesso oggi, a mio avviso, mostra (a meno che non si voglia porre in dubbio la validità del metodo storico-critico di lettura dei testi, siano essi sacri oppure no) che la fluidità culturale dei vari gruppi cristiani non dovrebbe farci parlare di un *mainstream* ortodosso con qualche comunità genericamente cristiana sottratta all'influenza cattolica, ma piuttosto di un mondo decisamente privo di un centro di orientamento unitario, con chiese locali più o meno tranquillamente officianti culti anche diversi, sulla base di convincimenti teologici differenti, con scritture evangeliche alternative, nel quale i gruppi proto-ortodossi sono solo alcuni dei protagonisti della battaglia culturale in cor-

¹⁴ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 10.1-2; Ippolito, *Refutatio*, I, *Proemium*, V, 1.

¹⁵ Cfr. Clemente alessandrino, *Stromata*, I, *passim*; Origene, *Contra Celsum*, VI, 19-20.

¹⁶ Cfr. Tertulliano, *De Praescriptione Haereticorum*, I, 7; 20; 21.

¹⁷ Cfr. M.Franzmann, *A Complete History of Early Christianity: Taking the «Heretics» Seriously*, «Journal of Religious History», XXIX, 2 (2005), pp. 117-128.

¹⁸ Cfr. R.Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, *op.cit.*; tr.it., *passim*; B.D.Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversy on the Text of New Testament*, New York, OUP 1993, *passim*.

so: l'impressione che siano il gruppo decisivo è il risultato di un'illusione prospettica giustificata dalla loro vittoria finale e dall'imposizione del proprio credo come fondamento della fede vera¹⁹.

L'ortodossia non si presenta allora come un dato di fatto originario da difendere dalle deviazioni dottrinali riconducibili a qualche personaggio neotestamentario o storico, bensì come l'esito, per niente necessario, di un lungo processo culturale in cui gruppi concorrenti, consapevolmente o meno, si sono affrontati per rendere culto a Cristo nel modo che ritenevano più conforme alla propria comprensione dell'annuncio.

Se questo è il quadro storico-culturale in cui contestualizzare la testimonianza eresiological dei padri, sembra scontato richiedere prudenza e cautela, invitando a non accettare per oro colato tutto quello che esce dalla penna di Ireneo, Ippolito, Tertulliano e altri. La comprensione della gnosi trasmessaci da questi autori risponde infatti a un orizzonte ermeneutico che tendenzialmente appiattisce e omogeneizza le varie eresie, perché le considera tutte non come modalità alternative di essere cristiani, bensì come una sovversione ingiustificata e priva di qualsiasi consistenza riguardo alla dottrina: negando dunque che l'elaborazione interna sia opera di stimoli teologico-speculativi o di sollecitazioni esegetiche.

Significato del ritrovamento di testi gnostici presso Nag-Hammadi

Il ritrovamento, presso la località egiziana di Nag-Hammadi, di tredici codici contenenti un vasto *corpus* di testi gnostici, e non solo, in lingua copta appare la verifica storica dell'inconsistenza di un atteggiamento eccessivamente fiducioso nei confronti della testimonianza patristica in merito all'eresia gnostica e alle varie forme di cristianesimo alternative alla proto-ortodossia.

Il gruppo che infatti probabilmente tradusse gli originali greci e li utilizzò era sicuramente appartenente al monachesimo cristiano, collocandosi nell'area culturale attraversata dall'origenismo e dalla gnosi. La maggior parte degli studiosi identifica questo gruppo con il movimento monastico fondato da Pacomio, datando dunque almeno al quarto secolo l'utilizzo dei testi²⁰. La prima evidenza attestata dal ritrovamento di Nag-Hammadi è dunque il persistere di una situazione culturalmente molto fluida interna alle varie chiese cristiane anche oltre il secondo e terzo secolo, visto che Pacomio è un personaggio posto nell'ambito dell'ortodossia dalle chiese copta, cattolica e ortodossa: parlare di dialettica di ortodossia ed eresia in merito al dibattito fra cristiani proto-ortodossi e

¹⁹ Nell'utilizzare il termine imposizione non intendo drammatizzare eccessivamente la relazione dialettica fra i vari gruppi cristiani, pensando a una specie di autorità ortodossa che obblighi con la forza i credenti all'accettazione del proprio orizzonte; così come non trovo sensato pensare a una distruzione intenzionale dei testi gnostici. Ritengo piuttosto che con l'emergere dottrinale dell'ortodossia, e la conseguente e progressiva scomparsa dei gruppi gnostici, la traccia lasciata dalla gnosi sia naturalmente coperta dal susseguirsi degli eventi e dalle contingenze della storia.

²⁰ Cfr. T.Orlandi, *Brevi considerazioni sull'ambiente linguistico e culturale dei testi cosiddetti di Nag-Hammadi*, «Cassiodorus», 1, 1995; T.Orlandi, *Koptische Literatur*, in Martin Krause (a cura di), *Ägypten in spätantiker-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur*, Wiesbaden, Reichert 1998; pp. 117-147.

gnosticheggianti appare perciò un fraintendere, almeno per quello che riesco a capirne io, una situazione di fatto pervasa da una grande libertà dottrinale e sacramentale. Contrariamente alle affermazioni esplicite al riguardo di Ireneo, Ippolito, Tertulliano, Clemente alessandrino e Origene non c'è dunque alcuna tradizione apostolica che sia diffusa in ogni comunità e da queste comunemente accettata, sulla quale misurare le deviazioni dottrinali eretiche.

In secondo luogo, la varietà dottrinale dei testi gnostici appare di carattere qualitativamente diverso rispetto alla dettagliata narrazione eresiologicala. L'interpretazione patristica tende infatti a ridurre la variabilità dei sistemi gnostici all'incapacità dei singoli maestri di adeguarsi a verità comunemente accettate: sotto la spinta di interessi personali si andrebbero allora a costituire una quantità abnorme di differenziazioni particolari prive di significato dottrinale, il cui rapporto di filiazione interna sarebbe del tutto estrinseco, giustificandosi esclusivamente per mezzo della frequentazione diretta di una scuola o di una tradizione scolastica risalente alla figura del caposcuola. Gli gnostici scriverebbero cioè a ruota libera i propri testi, volendoli poi spacciare per rivelazioni divine e mostrando così, oltre che una scarsa onestà intellettuale, anche una riprovevole infedeltà al fondatore del proprio magistero. Il dato storico presentato dal ritrovamento egiziano testimonia invece che se è evidente una sicura differenziazione dei miti e delle figure mitologiche o bibliche che sono al centro delle differenti narrazioni, così da rendere difficile comprendere quale fosse il grado di coesione dottrinale e religiosa dei singoli gruppi, e anche se sia lecito parlare di gruppi religiosi in virtù della classificazione dei testi usualmente avanzata²¹, è altrettanto chiaro che in alcuni casi (gnosi sethiana, gnosi valentiniana) siamo in presenza o di una vera e propria convergenza tematica speculativo-religiosa, o quantomeno di tradizioni scolastiche che sebbene non sembrano presentare una istituzionalizzazione analoga a quella della scuola filosofica antica, mostrano tuttavia la condivisione di un orientamento teologico-culturale molto forte e marcato, al di là delle variabilità dottrinali su questioni particolari: così che in tale caso la differenziazione interna parrebbe doversi interpretare in modo comparabile alle diversità di enfasi che gli stessi proto-ortodossi ponevano nel trattare dottrine comuni²².

Inoltre l'immagine della gnosi che emerge dalle opere patristiche, secondo la quale il movimento sarebbe pervaso da un fortissimo interesse cosmologico che si porrebbe all'origine dei miti salvifici più bizzarri, è chiaramente inadatta a rendere ragione dell'intuizione fondamentale che struttura moltissimi trattati di notevole importanza: questi testi prediligono infatti porre l'attenzione su questioni relative al tema della salvezza indipendentemente dalla narrazione di materiale mitologico, sebbene ritengano che il tratto decisivo della rivelazione cristiana sia la conoscenza autentica della provenienza spirituale e divina dell'uomo²³.

²¹ Cfr. T.Orlandi, *La patrologia copta*, in A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma, Città Nuova 1989.

²² Cfr. J.D.Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, *op.cit.*, pp. 5, *passim*, 747 e seguenti, E.V.Afonasin, *Religious Mind: Gnostic Ethos in the Period of the Cultural Transition*, «Skepsis», XVIII, 2 (2008).

²³ Cfr. R.A.Greer, *The Dog and the Mushrooms: Iraenus's View of the Valentinians Assessed*, in B.Layton (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden, E.J.Brill, 2 voll.: vol. I, 1980, pp. 170-171.

I padri eresiologi e la gnosi di Valentino

In relazione alla dottrina valentiniana il ritrovamento della cosiddetta “biblioteca gnostica” pone difficoltà piuttosto profonde per il paradigma ermeneutico tradizionale. Il problema è il seguente: alcuni trattati presentano elementi chiaramente conformi alla informazione eresiologica, e anzi sono attribuiti alla scuola del maestro gnostico in virtù dell’opera di Ireneo e di Ippolito (consonanza di terminologia, di concettualità, di simbologie, della dottrina soteriologica; identificazione di opere valentiniane fra i trattati gnostici dalla citazione eresiologica del titolo, di passi o della *reportatio* contenutistica); e tuttavia la dottrina in essi espressa non collima in modo sufficientemente adeguato con quella espressa nelle fonti eresiologiche tradizionali. Il *Trattato valentiniano*, per quanto lacunoso in varie parti centrali, sembra affermare una teologia analoga a quella tramandataci dalla *Grande notizia* di Ireneo e dalla *Refutatio* di Ippolito²⁴; e anche il *Trattato tripartito*, per quanto diverga in modo notevole nella spiegazione mitologica dell’origine del cosmo, sembrerebbe inquadrabile, almeno nella struttura ontologica implicitamente postulata dalla narrazione teologica della prima parte, nella categorizzazione del valentinismo operata da Ireneo. Ma altri testi, attribuiti unanimemente alla gnosi di derivazione valentiniana, come il *Vangelo di Filippo* o il *Vangelo di verità*, sono indiscutibilmente lontani dall’immagine tradizionale del valentinismo che gli eresiologi hanno elaborato.

Da una panoramica complessiva delle fonti dirette in nostro possesso almeno i seguenti aspetti appaiono a mio avviso incoerenti con il quadro generale della gnosi valentiniana:

- relativamente alla informazione trasmessa dalla *Grande Notizia*: a) un interesse specifico per la vita sacramentale cristiana; b) la mancanza di una ortodossia dottrinale nonostante l’evidenza di una stabilità dell’esperienza spirituale.
- rispetto alla trasmissione dottrinale della *Refutatio*: c) l’evidenza del radicamento concettuale dei trattati nelle tradizioni esegetiche sinottica e paolina; d) la profonda contestualizzazione giudaica delle problematiche soteriologiche e teologico-speculative.

L’impressione che ne deriva è che i padri eresiologi abbiano avanzato una lettura dei testi gnostici confermata da un intendimento parzialmente pregiudiziale della gnosi, perché non solo la teologia di Valentino non pare una mitizzazione del pensiero greco-platonico, bensì una vera e propria interpretazione del messaggio cristiano alternativa a quella proto-ortodossa; ma soprattutto perché l’adesione al movimento non sembra legata all’accettazione della dottrina della *Grande Notizia* e della *Refutatio*. Mentre infatti Ireneo e Ippolito, nella misura in cui sono interessati a questioni teologico-speculative che risultano del tutto marginali, se non sono addirittura assenti, in molti dei testi valentiniani ora in nostro possesso, presentano il nucleo essenziale del movimento come confessione di una posizione dottrinale²⁵, la gnosi valentiniana

²⁴ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.*, I.1-2, 4-6, 7.1.

²⁵ Cfr. R.A.Greer, *The Dog and the Mushrooms: Iraenus’s View of the Valentinians Assessed*, in

emergente dalle fonti dirette appare piuttosto la condivisione di una attitudine spirituale giudeo-cristiana (mistica sponsale; demitologizzazione sacramentale; teomorfia dello spirituale; concentrazione rivelativa sulla figura di Gesù), determinata da un certo ricorso a tradizioni specifiche e un vocabolario teologico comune. Ne concluderei allora che la determinazione preliminare della dottrina nelle notizie trasmesse dagli eresiologi, che in qualche modo dipendono complessivamente dall'opera inaugurale di Ireneo, a cui Ippolito aggiunge ulteriori determinazioni informative, possa in parte risultare sviante, e necessiti perciò di adeguata limitazione critica; ossia di un utilizzo che abbia posto una tara alla presentazione tradizionale: perché la mitologia del *Pleroma* non sembra essere considerata il tratto essenziale del valentinismo.

Uso e abuso della testimonianza eresiologica dei padri

Il problema, a mio avviso, si risolve proprio attraverso la distinzione fra un uso critico e discriminante della letteratura patristica e il suo abuso illogico come orizzonte ermeneutico della comprensione della gnosi riconducibile a Valentino. Nel ricostruire la dottrina valentiniana prescindere completamente dal ricorso offerto dalla testimonianza degli eresiologi sarebbe oltre che sciocco, inaccettabile da un punto di vista metodologico; perché se è vero che per i motivi precedentemente espressi la crisi di fiducia nei padri ha ottime ragioni di stare alla base di una ricerca storiografica e speculativa libera e aperta, altrettanto evidente sembra essere la constatazione che tale sfiducia non debba assumere contorni epocali: la trasmissione delle notizie sulla gnosi da parte degli eresiologi non è stata inventata, ma, almeno a grandi linee, presenta punti di contatto con alcune delle idee-guida di determinati testi gnostici.

Se infatti non pare ragionevole aspettarsi un accordo preciso, dettagliato e totale fra la testimonianza eresiologica e tutti i materiali testuali gnostici, sembra plausibile interpretare le discrepanze fra la tradizione e l'evidenza offerta dal ritrovamento di Nag-Hammadi alla luce della prospettiva ermeneutica che condiziona gli eresiologi nel leggere opere e nel riferire dottrine che comunque sembrano almeno in parte conosciute. I motivi più che seri che spingono lo studioso contemporaneo a dubitare non inducono, cioè, a pensare che nella testimonianza sia all'opera una volontà intenzionale di camuffare a scopo denigratorio le dottrine degli avversari: quanto piuttosto che l'adesione dei padri all'orientamento proto-ortodosso li abbia naturalmente condizionati nell'avanzare le proprie critiche, così da selezionare anche in modo parziale l'oggetto della propria polemica e il materiale illustrativo prescelto. Non si tratta allora di accusare i padri di malafede o, peggio ancora, incomprendimento; ma semmai di riconoscere che la mancanza di un proposito e di un interesse storiografico nella loro opera implica una trattazione del fenomeno da un punto di vista che, in parte, può essere ampiamente discriminante.

Vale inoltre la considerazione aggiuntiva che tale carattere della testimonianza eresiologica non giustifica l'eccessiva sicurezza dell'interprete contemporaneo nelle proprie capacità di ricostruire testi giuntici solo per mezzo di frammenti e testimonianze appun-

B.Layton (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism*, *op.cit.*, pp. 149, 155, 168.

to sospette. Bollerei cioè come altrettanto dubitabile e degna di poca fiducia la confidenza in sé stesso di chi sostiene di poter ricostruire in modo esatto la dottrina valentiniana a partire da poche rovine; soprattutto se questa presunzione è rafforzata dall'accusa di fraintendimento rivolta a personaggi dalla statura teorica e dalla curiosità intellettuale eccezionali come Clemente alessandrino e Origene, visto soprattutto che a differenza dei loro critici entrambi avevano a disposizione i testi di cui oggi conosciamo solo qualche sporadico frammento.

Mi sembra allora necessario rifiutare un atteggiamento ideologico tanto nell'atto di difendere la testimonianza patristica, quanto in quello di porla in questione, valutando volta a volta la ragionevolezza o meno della testimonianza, misurandola su accordi e disaccordi con le fonti dirette, e giudicando nel modo corretto il peso specifico dei pregiudizi all'opera nella trasmissione, così da utilizzare nel giusto limite le notizie di provenienza eresiologica.

In primo luogo è infatti pacifico che il tono delle opere eresiologiche non appare sempre il medesimo, e lo studioso dovrebbe tenere questo fatto in debita considerazione, distinguendo fra i vari modi letterari di presentazione dell'eresia. Laddove l'aspetto contestuale, la dialettica di ortodossia ed eresia, emerge in primo piano è esplicito l'esiguo valore della valutazione dottrinale degli avversari. Non solo l'idea di ricondurre la gnosi a deviazioni personali imposte dall'appropriazione ingiustificata dei sistemi cosmologici greci è poco illuminante, ma anche la considerazione generale della gnosi come di una eresia prodotta da intellettuali che esprimono una posizione radicalmente personale, illegittima perché episodica, mitologica e fondata da un plagio, sottrae sensatezza alle dispute dottrinali interne al movimento gnostico, facendosi così carico di un giudizio negativo che erige un limite alla accettazione della testimonianza. A titolo di esempio: nella narrazione della successione dei vari maestri, nella descrizione del proliferare delle eresie, nella accusa reiterata di derivazione della gnosi da una forma popolare di platonismo, non è all'opera una interpretazione autorevole dei dati, ma sembra invece agire proprio quella precomprensione che sfiducia la testimonianza. Se dunque lo studioso intende affermare il carattere estemporaneo, oppure platonico, della gnosi, sembrerebbe oggi più corretto desumerlo dalla lettura dei testi di Nag-Hammadi che dalle parole dei padri.

In secondo luogo: talvolta i frammenti dei maestri gnostici dicono cose chiaramente contrarie a quanto riferitoci dai padri. Non mi riferisco all'evidente impossibilità di un accordo lineare, piano, preciso, anche da un punto di vista testuale, quasi l'opera eresiologica fosse un florilegio di citazioni che dovessero ricorrere in forma esatta. In questo caso il rimando imperfetto è semmai manifestazione di una lettura orientata, appunto, ma proprio per questo, nei limiti posti dalle presenti considerazioni, a mio avviso accettabile. Parlo piuttosto di una contraddizione dottrinale assoluta fra testo e testimonianza. Per fare un esempio richiamo al riguardo l'inconciliabilità fra l'onnipresente valutazione negativa dell'attività demiurgica affermata dagli gnostici secondo l'attestazione degli eresiologi e l'apparente dichiarazione di un accordo collaborativo fra l'operare del *Logos* e del secondo Dio in Eracleone²⁶. In una situazione del genere, a meno che altri frammenti

²⁶ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, II, 2.1-2; 5.3; Ippolito, *Refutatio*, VI, 28; Tertulliano, *Adversus valentinianos*, XXI-XXII;

non documentino una possibile via d'uscita, l'attitudine critica tradizionale, che mira a trovare una soluzione che preservi l'autenticità delle notizie eresiologiche, deve lasciare il posto a una considerazione aperta dei frammenti stessi. Se si accetta infatti l'idea che la divergenza dottrinale interna ai vari gruppi gnostici sia attestazione di una vivacità intellettuale che reagisce a eventi e stimoli molteplici in un'epoca di estrema fluidità culturale, ci si trova anche costretti a rendere conto della differenziazione dottrinale prendendo sul serio la tesi di un dibattito teologico interno allo gnosticismo. Non si va molto lontano allora se si riduce la molteplicità a varietà casuale: è necessario interpretare la divergenza come segno di un approfondimento speculativo, e soprattutto considerare quanto affermato nei frammenti in nostro possesso, senza volere per forza costringere i dati testuali entro lo schema ideologico e dogmatico dei pensatori proto-ortodossi.

In terzo luogo è rintracciabile, da un punto di vista tematico, una forte concentrazione eresiologica su tre punti della gnosi valentiniana che appaiono al centro dell'interesse polemico dei padri: collasso del *Pleroma* all'origine della creazione; dottrina delle nature; rapporto con la religione giudaica. È evidente che i temi della creazione, della natura umana e del giudaismo sono al centro della interpretazione proto-ortodossa della rivelazione cristiana, e dunque della polemica dottrinale dei padri. Per questo motivo l'appiattimento tradizionale nella testimonianza può apparire particolarmente marcato e omogeneo. Proprio relativamente a questo complesso tematico sembra allora necessario esercitare una profonda attenzione critica, così da essere pronti a recepire, qualora il procedere argomentativo dell'interpretazione lo giustifichi, anche indicazioni dottrinali che si mostrino alternative alla testimonianza eresiologica.

Conclusioni

Dall'insieme delle precedenti considerazioni, desumo la posizione che mi appare maggiormente corretta relativamente al contesto interpretativo in cui inserire i frammenti di Eracleone. Una riduzione della sua gnosi alla posizione attribuita a Valentino da Ireneo, Ippolito, Tertulliano, Clemente alessandrino e Origene non sembra operazione capace di chiarificare in modo sicuro e convincente lo sfondo dottrinale che soggiace all'esegesi avanzata nelle *Annotazioni*. Il complesso mitologico della teogonia del *Pleroma* non può perciò essere accolto nei suoi minuziosi dettagli; così come appare decisamente sospetto attribuirgli dottrine relative a quei nodi problematici della polemica eresiologica appena enunciati: non riesco a riconoscere come pienamente legittima, da un punto di vista critico, la volontà di leggere l'opera esegetica di Eracleone come se già ne conoscessimo il pensiero teologico dogmatico, e da questo ci facessimo guidare alla comprensione delle sue tesi sul *Vangelo* di Giovanni. Tuttavia, dovrebbe essere palese, questo non significa che la testimonianza dei padri, una volta che sia giudicata nei limiti dei criteri esposti, non debba essere all'altezza di fornire una delineazione dai contorni molto generali della struttura orientativa dell'ideologia di alcune parti del commentario. Se dunque

Eracleone, fr.1 (la traduzione segue l'edizione di M.Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore 1993).

Eracleone non esprime posizioni evidentemente contraddittorie con quella attribuitagli dai padri, nel caso che il procedere esegetico sembri mostrare un ragionevole accordo con la sensibilità teologica e con l'esperienza spirituale gnostica, così come viene trasmessa dalle fonti tradizionali, non vedo alcun motivo sensato di non accogliere la testimonianza eresiologica come almeno parzialmente illustrativa dell'orizzonte contestuale dell'opera del maestro gnostico.

Ora, così posta la questione, resta comunque aperto il problema dell'individuazione di un contesto interpretativo dell'opera di Eracleone. La mia idea guida, che struttura nella sua totalità il mio interesse speculativo per il commentario, per quanto decisamente minoritaria nel campo degli studi sulla gnosi eracleoniana, è molto semplice, e, a mio avviso, anche banale: leggere le *Annotazioni* come un qualsiasi altro testo esegetico relativo al *Vangelo* di Giovanni; assumendo pertanto come contesto interpretativo dei frammenti l'orizzonte più triviale, ossia la narrazione evangelica stessa. Non si tratta cioè di percorrere con piglio analitico le rovine concettuali trasmesse da Origene con l'intento di comprendere la gnosi, comprendere Origene, o comprendere temi e problemi del rapporto fra proto-ortodossi e gnostici, quanto piuttosto misurare da un punto di vista teologico la sensatezza dell'esegesi di Eracleone, al fine di fare un'esperienza della sua propria modalità di essere cristiano. Il mio proposito è dunque prendere sul serio il maestro gnostico come voce autorevole di uno dei tanti gruppi di fedeli del secondo secolo, legittimato a leggere *Giovanni* né più, né meno, come tutti gli altri autori interni al campo dottrinale della proto-ortodossia. Il confronto costante dell'argomentare sarà allora quello istituito con la rivelazione giovannea, piuttosto che quello con gli eresiologi, perché l'interesse critico di questo lavoro è valutare in che modo le tesi eracleoniane gettino luce sul complesso di esperienze e di dottrine teologiche che emergono dal quarto vangelo; in primo luogo considerando anche la possibilità che le sollecitazioni gnosticheggianti, che non sembrano per niente estranee alla spiritualità della comunità che ha redatto il testo definitivo, come alcuni esegeti neotestamentari del novecento hanno messo convincentemente in risalto, possano effettivamente costituire uno degli orizzonti di apprensione del contenuto teologico della rivelazione.

Riconosco senza alcun problema che un simile procedere potrebbe essere frainteso, assimilandolo a una sorta di volontà di eludere le difficoltà che la situazione presenta allo studioso. Mi pare ragionevole ammettere, infatti, che la necessità di individuare anche un contesto di lettura delle *Annotazioni* di Eracleone che sia alternativo alla pagina evangelica, sia avanzato dalla duplice contingenza storica posta da una parte dalla frammentarietà dell'opera, e dall'altra dal ricorrere nelle fonti del nome del maestro gnostico assieme a quello di Valentino, ossia all'interno di un orizzonte di pensiero che tradizionalmente si afferma di non conoscere con la dovuta profondità e sicurezza. Tuttavia questa obiezione non è fino in fondo conclusiva, per un motivo molto semplice. La conoscenza del cristianesimo delle origini, anche grazie al ritrovamento fortunoso presso Nag-Hammadi, ma soprattutto in virtù del prezioso e immenso lavoro storico-critico svolto dalla comunità scientifica nei campi della storia del mondo antico, delle scienze religiose, della teologia, dell'esegesi biblica, della filosofia dell'età patristica, della filologia classica, sembra delineare delle acquisizioni di carattere generale che per quanto soggette a pos-

sibili integrazioni, miglioramenti, approfondimenti, interpretazioni discordi, e magari cambiamenti di paradigmi interpretativi, ossia per quanto assolutamente non decisive e definitive, costituiscono comunque un terreno, a mio avviso, sufficientemente saldo al fine di avanzare un tentativo di lettura del commento eracleoniano principalmente in riferimento al suo contenuto esperienziale, teologico e religioso. Ritengo cioè che sarebbe in giusto modo criticabile una lettura eminentemente teoretico-speculativa che, ignorando lo stato degli studi, intendesse prescindere dall'aiuto ermeneutico offerto dalla letteratura storico-critica; ma una volta che le *Annotazioni* del maestro gnostico siano affrontate con il dovuto ricorso e richiamo ai temi e ai problemi aperti nel dibattito critico, ossia una volta che siano delineati i vari orizzonti di interpretazione del testo e la lettura proceda nel senso di una continua integrazione del dato spirituale con i vari argomenti avanzati dalla riflessione storico-critica, allora l'obiezione non ha più ragione di sussistere. In definitiva si tratta di individuare nel testo del quarto vangelo un primo livello contestuale di comprensione dei frammenti, riconducendo l'intera problematica eracleoniana alla questione dell'esperienza che sta alla radice della ricezione della rivelazione giovannea, per mezzo di un secondo livello contestuale delineato dal dibattito critico-ricostruttivo sul senso della gnosi valentiniana e del suo discepolo.

Ora, proprio in virtù di questo riferimento delle *Annotazioni* al testo di *Giovanni*, si pone la necessità di considerare un ulteriore problema, che tratterò per sommi capi. L'individuazione nel testo evangelico di *Giovanni* del contesto dottrinale dell'esegesi eracleoniana indurrebbe infatti a pensare che sia stata operata una scelta di campo fondamentale concernente uno dei problemi forse più complessi dello gnosticismo, ossia quello della sua origine; schierandomi nell'area di coloro, non molti per la verità, che sostengono la genesi cristiana di questa forma di movimento religioso. Le riflessioni seguenti hanno l'obiettivo di chiarire la mia posizione al riguardo.

L'origine della gnosi

Al fine di valutare che genere di fenomeno storico-religioso sia stata la gnosi ha notevole rilevanza la tematica della sua genesi. Nella letteratura critica si incontra infatti molto frequentemente l'attitudine ad analizzarne l'importanza storico-speculativa, così come la diffusione, in funzione di nozioni come quelle di *autonomia*, *sincretismo religioso* o *eresia*; che necessariamente la pongono in relazione alla questione delle sue fonti, della sua dipendenza o meno dal contesto culturale e religioso, della sua insorgenza e decadenza. Al riguardo possono essere individuate due principali metodologie di ricerca. Denomino i due approcci *attitudine alla definizione dell'esperienza spirituale* e *attitudine alla ricerca delle fonti dottrinali*. Queste due possibilità di indagine non stanno fra loro in una reciproca opposizione, ma sono spesso praticate congiuntamente come due diversi momenti della medesima problematica, sebbene siano state talvolta contrapposte da alcuni studiosi.

Il primo approccio può essere enunciato nel modo che segue: le varie fonti della nostra conoscenza dello gnosticismo (testimonianze eresiologiche, trattati di Nag-Hammadi, altri codici) mostrano una variabilità dottrinale che, seppure apparentemente irriducibile a una omogeneità concettuale, è in realtà sostenuta e fondata da una *unica e medesima* esperienza spirituale. Poiché questa esperienza è radicata nell'esistenza concreta del soggetto che aderisce alla teologia della gnosi, il fenomeno può essere definito a partire dalla condivisione della intenzionalità esistenziale che inclina il soggetto a orientarsi verso un determinato sistema gnostico¹. La differenziazione storica attestata dalle fonti viene dunque annullata dalla ricostruzione dell'esperienza gnostica, nello sforzo unificante di dare conto della radice profonda da cui scaturisce una certa attitudine teologico-speculativa, piuttosto che nell'indagare i singoli tasselli di superficie componenti il mosaico e la loro provenienza. L'origine della gnosi sarebbe, allora, una certa configurazione dell'esperienza spirituale.

¹ Cfr. H.Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2. voll: vol. I, 1934; Vol. II/1, 1956; H.Jonas, *The Soul in Gnosticism and Plotinus*, in AA.VV., *Le Néoplatonisme, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, Royamumont 9-13 Juin 1969, Paris, Éditions du CNRS 1971; U.Bianchi, *Le problème des origines du gnosticisme et l'histoire des religions*, «Numen», XII, 3 (1965), pp. 161-178; U.Bianchi, *Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Délimitation*, in B.Aland (a cura di), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978; U.Bianchi, *Religio-historical Observations on Valentianism*, in B.Layton (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism, op.cit.*; A.H.Armstrong, *Gnosis and Greek Philosophy*, in B.Aland (a cura di), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas, op.cit.*

Questo modo di trattare la materia, indipendentemente dai vantaggi generali comuni a ogni operazione di tipo sintetico, evidentemente volta a cogliere l'essenziale di un determinato fenomeno, ha inoltre l'indubbio pregio di intendere la gnosi nel tentativo di gettare luce sulla dimensione esistenziale dello gnostico. Se così mi posso esprimere: privilegiare la questione personale dell'esperienza spirituale come chiave di comprensione dei fenomeni teologico-religiosi offre l'apertura di uno scenario intellettuale che non sembra innervato nelle esigenze dello studioso, per lo più scientifico-professionali, di costruire orizzonti esplicativi astratti, quanto piuttosto nella manifestazione, che si dà nell'immediatezza delle ansie speculative, di una possibilità di co-esperire, e dunque comprendere, nel senso pieno del termine.

Tuttavia i limiti metodologici di un lavoro del genere, qualora sia compiuto con l'intento classificatorio di dare conto dell'origine della gnosi a partire da una definizione della sua spiritualità, sono forse insormontabili; perché la genericità della ricostruzione è spesso tanto notevole da inficiare anche i possibili risultati positivi di un simile procedere. Non solo nel tentativo di definire si incorre spesso in categorizzazioni che non sembrano tenere di conto dei testi in nostro possesso, ma talvolta l'esigenza di riferire l'esperienza spirituale a un certo contesto storico-sociale sembra condurre a un'estensione universale dell'esito dell'indagine che appare quantomeno audace, perché condotta a partire da istanze particolari indebitamente generalizzate.

Il problema sembrerebbe infatti risiedere inderogabilmente nell'evidenza che la gnosi resiste a ogni genere di classificazione unitaria. Tutti gli aspetti che vengono generalmente adottati al fine di costruire una categorizzazione del fenomeno gnostico, ossia il suo presunto anticosmismo, dualismo, demiurgismo, apofatismo, etc., non solo non sono patrimonio comune di ogni genere di sistema gnostico, così da essere sempre esposti alla controprova di qualche trattato che non segue la definizione, ma talvolta appaiono più come dei luoghi comuni dei tentativi definitivi di stampo sintetico, che come autentici contributi critici all'intellezione del fenomeno². È proprio per la scarsa pregnanza euristica dovuta alla polimorfia della gnosi che non trovo metodologicamente rilevante operare definizioni del fenomeno a partire dalla spiritualità che ne spiegherebbe la genesi dottrinale in determinati contesti socio-culturali. Ora, sia chiaro: questo non significa che un'indagine esistenziale non abbia interesse o valore. Io credo, anzi, che solo una chiarificazione di questo genere sia in grado di rendere conto dei fenomeni teologico-spirituali; tuttavia non sembra adatta allo scopo di individuare la genesi di ogni forma di gnosticismo, perché copre la complessità empirica con una generalizzazione incapace di resistere alle evidenze portate dai dati testuali. La sintesi spirituale non può cioè presentarsi come lo strumento metodologico dell'indagine, bensì come l'esito ricostruttivo-conclusivo di una speculazione che si eserciti sul materiale elaborato da una analisi di carattere storico-critico.

Passo quindi a trattare il secondo approccio, ossia il tentativo di ridurre la problema-

² Cfr. M.A.Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, University Press 1994, passim; M.A.Williams, *Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity*, in J.D.Turner & R.Majercik (a cura di), *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature 2000, p. 259-260.

tica della genesi della gnosi al rinvenimento e alla presentazione delle fonti di essa. Personalmente ritengo che questo genere di lavoro storiografico sia imprescindibile, costituendo l'unico inizio sensato della ricerca. Il valore informativo di una indagine critica delle fonti sembra infatti altissimo, soprattutto quando, sottraendosi a giudizi di carattere generale, stabilisca relazioni precise e documentate fra certi sistemi gnostici e certe dottrine provenienti da determinati contesti culturali; perché così facendo illumina proprio l'aspetto formale, teologico-religioso, di quell'esperienza che può essere poi ricostruita con l'integrazione sintetica di cui ho detto più sopra. In particolare la quantità di informazioni che la ricerca storico-critica offre allo studioso è l'unico strumento orientativo serio di qualsiasi riflessione speculativa che voglia essere fondata e non apparire come un mero capriccio arbitrario e soggettivo.

Ora, è chiaro che senza il momento dell'integrazione spirituale un semplice rinvenimento della trasmissione formale delle dottrine possa apparire un esito piatto e arido. Si potrebbe infatti rilevare come il fornire una serie di fonti, almeno in linea di principio, prescinda completamente dall'intellezione di come tali fonti siano state recepite: una somiglianza formale di certe dottrine non sembra perciò in grado di garantire in alcun modo che l'esperienza spirituale che ne sta alla base sia la medesima. E inoltre: ridurre la questione genetica a quella delle condizioni iniziali potrebbe indurre a credere che sia implicitamente assunto un assioma secondo il quale una formulazione dottrinale, per il mero fatto di essere delineata esplicitamente, sarebbe indice di una posizione spirituale definita e rigorosa.

Tuttavia questi limiti possono ben essere superati da una pratica d'indagine che non solo non separi il momento storico-critico da quello speculativo, ma che soprattutto ponga sempre al vaglio dell'intelligenza la traduzione spirituale del dato storiografico.

L'autentico principio dirimente l'intera problematica è, a mio avviso, la questione della considerazione della gnosi come fenomeno unitario. Si tratta cioè di evitare, anche da un punto di vista storico-critico, generalizzazioni e astrazioni che non possano ricevere una fondazione testuale. Io credo infatti che il problema gnostico sia in molti sensi un problema convenzionale; ossia: non facciamo altro che denominare *gnostico* ciò che è interno a una determinata tradizione di ricerca, originatasi nello studio delle testimonianze eresiologiche, individuando dunque una unità concettuale, dottrinale ed esperienziale, laddove spesso tale unità non sembra essere davvero presente. La questione dell'origine della gnosi sembra pertanto, in sé, mal posta.

Al riguardo si è detto di tutto: la gnosi sarebbe un sincretismo religioso, una forma di platonismo³, una forma di giudaismo⁴, una forma di cristianesimo⁵. Ora, se i testi di Nag-

³ Cfr. H.Krämer, *Der Ursprung des Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte der Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, B.R.Grüner 1967; J.M.Dillon, *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, Cornell University Press 1977.

⁴ Cfr. B.A.Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, op.cit.; A.H.Armstrong, *Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian*, in R.T.Wallis & J.Bregman (a cura di), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, N.Y., State University of New York Press 1992.

⁵ Cfr. S.Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Le Cerf 1984; M.Simonetti, *Alcune riflessioni sul rapporto fra gnosticisme e cristianesimo*, «*Vetera Christianorum*», 28, 1991.

Hammadi mostrano qualcosa e portano qualche acquisizione definitiva nello studio del cristianesimo, delle eresie e anche della gnosi, secondo me questo risultato è da individuarsi nell'evidenza che il mondo cristiano delle origini fu culturalmente fluido, dottrinalmente variegato, e soprattutto *irriducibile a un'esperienza spirituale unitaria*. L'unica strategia di ricerca valida mi appare allora quella di limitare sempre le considerazioni al caso particolare che si sta trattando, al fine di manifestare e comprendere quanta più differenza sia possibile.

Nel dire che la gnosi di Eracleone deve essere letta nel contesto del *Vangelo* di Giovanni non intendo prendere dunque alcuna posizione circa l'origine cristiana o meno dello gnosticismo. La mia affermazione pretende, cioè, di valere unicamente in questo caso ben delimitato (non nel senso che altri sistemi gnostici non possano avere origine cristiana, ma nel senso che la mia affermazione su Eracleone non ambisce a determinare un carattere generale della gnosi), fondandosi su una osservazione ben difficilmente confutabile: con i frammenti delle *Annotazioni* siamo in presenza di una serie di frammenti esegetici *cristiani*, trasmessici da un altro commentatore *cristiano*, il cui scopo pare anche quello di fronteggiare l'esegesi del proprio avversario, visto che spesso accompagna la citazione con affermazioni circa la banalità o l'errore dell'esegesi proposta.

SECONDA PARTE

L'ESEGESI ERACLEONIANA DEL *VANGELO SECONDO GIOVANNI*

Una visione d'insieme dei frammenti

Al fine di introdursi nel territorio teologico cui conducono i sentieri esegetici del maestro gnostico mi sembra utile gettare un preliminare sguardo complessivo sul contenuto dei frammenti e sulla architettura strutturale delle *Annotazioni* apparentemente deducibile da essi, indicando per ogni estratto origeniano dal testo eracleoniano il riferimento ai versetti giovannei, il tema del commento e il relativo episodio evangelico. Questa sistemazione non ha la pretesa di essere una ricostruzione della forma architettonica del commentario del maestro gnostico, ma è posta esclusivamente come griglia di lettura, come ausilio interpretativo, al fine di dominare con un'intuizione preliminare la massa di materiale caotico costituito dalle citazioni.

Seguendo la numerazione tradizionale proposta da A.E.Brooke, comunemente accettata da tutti gli studiosi, il *Commento al Vangelo di Giovanni* di Origene trasmette quarantotto frammenti delle *Annotazioni* a Giovanni di Eracleone¹.

I frammenti offrono una esegesi discontinua del testo evangelico da *Gv* 1.3 a *Gv* 8.50. Così come possono essere letti nell'opera di Origene sembrerebbero comunque mostrare una certa organicità relativamente ad alcuni temi teologico-speculativi che riepilogo nello schema seguente:

FRAMMENTO	VERSETTO	TEMA DEL COMMENTO	EPISODIO EVANGELICO
1; 2; 3	1.3; 1.4; 1.18	NATURA DEL Λόγος	PROLOGO
4; 5; 6; 7; 8; 9; 10	1.21; 1.23; 1.25; 1.26 (FR.7-8); 1.28; 1.29	RAPPORTO FRA ECONOMIA DELL'ANTICO E NUOVO TESTAMENTO	TESTIMONIANZE DI GIOVANNI BATTISTA
11; 12; 13; 14; 15; 16	2.12; 2.13 (FR.12-13); 2.13-15 (FR. 13); 2.17; 2.18; 2.19	MODI DI ESSERE DELLA CREAZIONE E RELATIVA DOTTRINA DELLA SALVEZZA	PEREGRINAZIONI DI GESÙ (FR. 11-13). CACCIATA DEI MERCANTI DAL TEMPIO

¹ Cfr. A.E.Brooke, *The Fragments of Heracleon*, Cambridge, Text and Studies, 1891. Ulteriori due frammenti eracleoniani sono trasmessi da Clemente alessandrino.

17; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 39	4.12 SGG; 4.16 SGG; 4.19 SGG; 4.21; 4.22 (FR.21-22); 4.23; 4.24; 4.25; 4.26 SGG; 4.28; 4.31; 4.32; 4.33; 4.34; 4.35; 4.36 (FR. 33-35); 4.37 (FR. 35); 4.38; 4.39; 4.40; 4.42	CONVERSIONE DELLO GNOSTICO E NATURA SALVIFICA DELLA <i>GNOSI</i>	DIALOGO FRA GESÙ E LA SAMARITANA. PREDICAZIONE DI GESÙ IN SAMARIA.
40	4.46 SGG	CONVERSIONE DEL DEMIURGO E DEGLI UOMINI PSICHICI	GUARIGIONE DEL FIGLIO DEL FUNZIONARIO REGIO RESIDENTE A CAFARNAO
41; 42; 43; 44; 45; 46; 47; 48	8.21; 8.22; 8.37; 8.43; 8.44 (FR. 45-47); 8.50	NATURA DEL DIVINO E DEL MONDANO: GIUSTIFICAZIONE DELLA SALVEZZA	DIALOGO NEL TEMPIO FRA GESÙ E I GIUDEI

Il susseguirsi di queste unità tematiche mostra, a mio avviso, una progressione teologica decisamente sistematica. Esposta la causa e l'ontologia della creazione (fr. 1-3), Eracleone passa infatti a trattare la relazione fra l'esperienza del divino precedente alla venuta del Salvatore e quella successiva alla sua predicazione (fr. 4-10). La rivelazione predicata illustra la triplice modalità d'essere della realtà creata, assieme alle forme di salvezza offerte da Dio agli uomini (fr. 11-16). La condizione esistenziale per il raggiungimento di questa è la fede, che viene declinata secondo due diverse possibilità: fede che porta alla salvezza spirituale (fr. 17-39) e fede che porta alla salvezza psichica (fr. 40). Chiude il commentario una formulazione del modo d'essere del divino e dell'umano che giustificerebbe la duplice possibilità di salvezza (fr. 41-48).

Apparentemente il lettore è dunque di fronte a un trattato teologico-esegetico organizzato in modo da enunciare e giustificare, con il ricorso alla rivelazione biblica, la dottrina del suo autore. Il rigore argomentativo nella successione dei frammenti, con la costruzione logica di un processo deduttivo che dal fondamento della creazione giunge alla reintegrazione salvifica dell'uomo nel fondamento stesso, a partire dalla possibilità esistenziale che trova espressione nella propria natura, dà l'impressione di una elaborazione intenzionale e programmatica della materia.

Tuttavia non è possibile determinare se questa apparenza di sistematicità corrisponda alla vera struttura del testo di Eracleone. È infatti evidente che al pari degli altri padri impegnati nella polemica con la gnosi, Origene abbia particolarmente a cuore la confutazione dell'eresia in merito a quei temi decisivi (dottrina del *Logos*, dottrina della salvezza, rapporto giudaismo-cristianesimo) che segnano il distacco fra l'orizzonte concettuale proto-ortodosso, edificato dall'assunzione di una presunta tradizione apostolica come criterio interpretativo della lettura dell'evangelo, e lo gnosticismo di indirizzo valentiniano; così che può sembrare ragionevole supporre che il maestro alessandrino, nella scelta del materiale da citare dal commentario di Eracleone, possa essere stato guidato dalle necessità polemiche della sua impresa, introducendo nella presentazione dell'esegesi del proprio avversario una sistematicità tematica forse assente nell'originale.

La limitata riflessione che può essere adotta al riguardo non è a mio avviso in alcun modo conclusiva. Se è vero infatti che dall'analisi del *Contra Celsum* si può inferire, alme-

no per un caso, una pratica del confronto testuale instaurato da Origene volta a trasmettere gran parte dell'opera criticata², si può comunque sostenere da una parte che non siano presenti ragioni invincibili per estendere anche ad un lavoro così particolare come un commentario la medesima metodologia di un'opera apologetica; dall'altra, istanza questa difficilmente contestabile, che la situazione di frammentarietà del commento a *Giovanni* non consente di valutare se brani citati in altri passi, oggi persi, avrebbero potuto alterare la nostra percezione di una sistematicità tematica nel testo di Eracleone.

Io credo che resti in ogni caso valida la tesi secondo la quale, indipendentemente dal grado di coerenza argomentativa eventualmente desumibile dal testo delle *Annotazioni*, la gnosi valentiniana abbia posto in essere una pratica teologica della elaborazione dottrinale *anche* attraverso lo sviluppo di una esegesi del materiale rivelato, come non solo i frammenti eracleoniani sembrano attestare (notando peraltro che gli unici altri frammenti del maestro gnostico conosciuti sono ancora due passi esegetici³): lo stesso Valentino ha infatti utilizzato come fonti rivelate le *Lettere* paoline e il *Vangelo* di Matteo⁴, mentre Tolomeo, secondo la testimonianza di Ireneo precedentemente ricordata, ha operato una deduzione della struttura pleromatica dal prologo di *Giovanni*.

² Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene*, «*Vetera Christianorum*», 3, 1966, p. 117.

³ Cfr. Clemente alessandrino, *Eclogae Propheticae*, 25, 1; *Stromata*, IV, 71-2.

⁴ Cfr. Valentino, fr. 2; 5 (la numerazione segue l'edizione di M.Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, *op.cit.*).

Eternità, *Logos*, creazione

Il primo frammento delle *Annotazioni* trasmesso da Origene è relativo all'esegesi di *Gv* 1.3. Questo stato del testo pone naturalmente un problema di carattere architettonico. Il prologo a *Giovanni* comincia infatti con un'affermazione teologica fondativa, la cui pregnanza speculativa non ha bisogno di particolari argomentazioni a sostegno. L'ispirazione rivelativa sembra rivolta a fornire un'illuminazione sulla natura strutturale della divinità. Poiché l'opera origeniana è integra fino alla prima citazione da Eracleone, è quantomeno certo che il maestro alessandrino non abbia chiamato in causa l'avversario gnostico a proposito di *Gv* 1.1-2. Come giustificare tutto questo? Eracleone ha davvero evitato di commentare i primi due versetti del prologo? Oppure Origene non ha ritenuto interessante confutare questa esegesi?

E.H.Pagels ha avanzato un argomento a sostegno della tesi che afferma che l'inizio delle *Annotazioni* del maestro gnostico fossero proprio le considerazioni su *Gv* 1.3 riferite da Origene. Da un'analisi comparativa di altre opere esegetiche di indirizzo valentiniano, la studiosa dedurrebbe che il metodo interpretativo soggiacente all'esegesi gnostica ammette risultati di tre generi¹. La lettera del testo può infatti alludere simultaneamente alla realtà del *Pleroma*, alle peregrinazioni extrapleromatiche delle passioni estromesse da *Sophia* (costituenti la cosiddetta *Sophia* inferiore, ἐνθύμησις)², oppure alla creazione del *kosmos*. A seconda che l'esegeta operi al fine di spiegare l'uno o l'altro di questi ambiti, produrrà quindi un'esegesi differente. Eracleone si porrebbe intenzionalmente all'interno di un contesto cosmologico, e per questo motivo prescinderebbe dal menzionare esplicitamente l'apparato mitologico che spiega il processo teogonico all'origine del tutto. Sarebbe allora ragionevole concludere che il commento tragga il proprio cominciamento dal versetto esprimente la creazione, senza trattare *Gv* 1.1-2 che invece dà conto dell'essere di Dio precedente all'atto creativo³.

Questa ipotesi è tuttavia, a mio avviso, completamente ingiustificata. La Pagels inferisce infatti la natura cosmologica dell'interesse speculativo eracleoniano dall'assenza di una dichiarazione esplicita relativamente al mito pleromatico; assenza questa sostenuta anche da altri commentatori⁴. Ora, non solo mi sembra poco sensato affermare che Era-

¹ Cfr. E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, op.cit., pp. 25-35.

² Cfr. Ireneo, *Ad.Haer.*, I, 1.4.1;

³ Cfr. E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, op.cit., pp. 46-47.

⁴ Cfr. Y.Janssens, *L'épisode de la Samaritaine chez Héracléon*, «Sacra Pagina», LXXVII, 1

cleone non presupponga nel suo testo una dimensione pleromatica come contesto delle sue dottrine relative alla salvezza perché non formula alla lettera il mito trasmesso da Ireneo (un'allusione a una trascendenza del genere ricorre pressoché in tutti i passi, a partire dagli stessi primi due frammenti), ma trovo anche scarsamente rispondente con le indicazioni fornite dai frammenti dichiarare che le *Annotazioni* sarebbero redatte entro l'orizzonte concettuale della dottrina gnostica del cosmo; perché una simile dimensione dell'interesse di Eracleone pare invece decisamente marginale, quando non del tutto assente, nel procedere dell'esegesi.

Non credo dunque che possano ritenersi conclusive le motivazioni addotte per sostenere l'inizio dell'esegesi delle *Annotazioni* coincidente con il commento a *Gv* 1.3; sebbene un'ulteriore osservazione appaia più convincente: Origene, impegnato a interpretare i primi due versetti del prologo per oltre un libro e mezzo della sua opera, non nomina il maestro gnostico e il suo lavoro su *Giovanni* che al passo richiamato. Anche questa considerazione non può essere tuttavia giudicata decisiva, perché Eracleone potrebbe avere svolto una parafrasi semplice e letterale di *Gv* 1.1-2, non meritoria di menzione secondo l'opinione dell'alessandrino. Non deve cioè essere sottovalutato il fatto che, nel citare lo gnostico, Origene tenda quasi sempre a richiamarlo polemicamente, anche quando la propria esegesi non sembrerebbe così diversa rispetto a quella dell'avversario; caso nel quale il pensatore cristiano si attiene generalmente a una dichiarazione di superficialità o di trattazione eccessivamente sbrigativa. Parrebbe allora plausibile ammettere che laddove Eracleone propugni tesi di scarso interesse speculativo, limitandosi magari a poche parole che non impegnino il lettore con l'assunzione di principi contrari alla visione proto-ortodossa, ossia di fatto indifferenti a tale orizzonte teologico, Origene non si senta chiamato in causa nella sfida esegetica e tralasci di riportare l'opinione del maestro gnostico.

Ora, sebbene non sia possibile sapere se le *Annotazioni* cominciassero da *Gv* 1.1 o *Gv* 1.3, è tuttavia ragionevole ammettere che nel commentare il prologo Eracleone non abbia proposto una deduzione del mito teogonico del *Pleroma*, perché quando Origene allude a qualcosa del genere, pensando probabilmente a un complesso esegetico analogo all'interpretazione dei primi versetti del *Vangelo* di Giovanni avanzata da Tolomeo, non la attribuisce al maestro gnostico, come invece avrebbe sensatamente dovuto fare se questi l'avesse sostenuta, bensì a generici eretici, denominati "coloro che hanno escogitato una mitologia di eoni"⁵.

Con tutta la cautela del caso affermerei allora che si presenta la situazione seguente: o Eracleone ha effettivamente iniziato la sua opera con la serie di osservazioni riferite da Origene, e tuttavia, oltre a sembrare strano il fatto di non cominciare l'esegesi dal principio, l'argomento a sostegno non sembra assolutamente fondato; oppure, visto anche che nel commento al prologo di certo non è stato enunciato il mito valentiniano come invece ha fatto Tolomeo, più pro-

(1959), p. 287; E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, *op.cit.*, p. 47.

⁵ Cfr. Origene, *CJo*, II, 24.155.

babilmente ha interpretato *Giovanni* dal primo versetto senza dire niente di clamoroso fino al passo in questione, così da suscitare l'interesse del suo commentatore solo in questo punto.

Passo quindi adesso a esporre il contenuto dei primi due frammenti. *Gv* 1.3 recita: "Tutte le cose (πάντα) furono fatte (ἐγένετο) per mezzo di lui (δι' αὐτοῦ), e senza di lui non ne fu fatta neppure una (οὐδὲ ἓν)"⁶. In merito a questo passo Origene dice che Eracleone abbia introdotto una distinzione fra ciò che non fu fatto e ciò che fu fatto dal *Logos*, con il riferimento del *panta* con cui inizia il testo commentato esclusivamente alla dimensione mondana («πάντα» τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ). Mentre infatti il mondo avrebbe tratto origine dall'attività creatrice del *Logos*, il sovramondano, ossia ciò che differisce superando il mondano (τὰ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ διαφέροντα), non avrebbe invece un medesimo cominciamento; evento questo attestato dall'esclusione della dimensione trascendente dal *tutto* a cui si riferisce l'evangelista (ἐκκλείοντα τῶν πάντων). Si delinerebbe quindi una visione dualistica in cui si darebbero due regioni ontologiche, distinte in virtù del loro principio: la prima, l'eternità (αἰών) originatasi autonomamente e precedentemente all'azione del *Logos*; e il mondo venuto all'essere in seguito all'attività creatrice di questi. La testimonianza procede con l'approfondimento della peculiare natura causale del *Logos*. L'effettiva creazione non sarebbe infatti avvenuta per mezzo di un'azione compiuta direttamente. La causalità efficiente del *Logos* è infatti dichiarata non essere di carattere attuale (εἶναι οὐ τὸν ἀφ' οὗ, ἀλλὰ τὸν δι' οὗ), bensì analoga a quella di un principio che sia a un tempo strumento, perché riferimento normativo, e vertice gerarchico all'origine del processo creativo posto in essere da un mediatore. Secondo la terminologia tradizionale, tale mediatore è denominato Demiurgo (δημιουργός). Il *Logos* agirebbe cioè come orizzonte noetico che stia alla sommità del causato, perché è ciò guardando al quale il creatore divino porrebbe in opera la propria azione; ma anche l'intenzione originante la creazione stessa, perché motore dell'azione creativa demiurgica (ἀλλ' αὐτοῦ - il *Logos* - ἐνεργοῦντος ἕτερος - il Demiurgo - ἐποίει).

Ora, se si analizzano nel dettaglio le parole originali di Eracleone, eliminando i commenti critici di Origene, resta affermato esclusivamente: 1) che la creazione (κτίσις) è opera del *Logos*; 2) che la mondanità non esaurisce la totalità ontologica, visto che viene ribadito che il *Logos* ha fatto ciò che è nel mondo (προστίθει τῷ «Οὐδὲ ἓν» «τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ κτίσει»), puntualizzazione questa evidentemente inutile nel caso esistesse solo la mondanità; 3) che il *Logos* ha spinto un altro ad agire. In queste tre tesi non è

⁶ B.D.Ehrman ritiene che la versione di *Giovanni* commentata da Eracleone riportasse: ...ἐγένετο οὐδὲν (cfr. B.D.Ehrman, *Heracleon, Origen, and the Text of the Fourth Gospel*, «Vigiliae Christianae», XLVII, 2 (1993), p. 109). La differenza nell'esegesi dei due maestri sarebbe allora parzialmente da ricondurre alla diversa enfasi dei due manoscritti. La tesi della dipendenza dell'esegesi dalla versione utilizzata mi sembra tuttavia poco convincente, perché il testo eracleoniano sembrerebbe più adatto ai fini di Origene (οὐδὲν esclude qualsiasi cosa), mentre quello origeniano ai fini di Eracleone (οὐδὲ ἓν potrebbe ben valere come riferimento cosmologico, nel senso di intendere la cosa esclusa come cosa concreta).

espresso niente di particolarmente contrario alla teologia giudeo-cristiana: il nucleo dell'argomento sembrerebbe essere semplicemente che Dio precede e supera il mondo, creando attraverso il *Logos*; ma in modo da agire indirettamente, per mezzo di una strumentazione posta in essere a tal fine.

Tuttavia le integrazioni avanzate da Origene disegnano un altro scenario: l'alterità ontologica non è l'unità trascendente di Dio, ma una regione ontologica, l'Eone, contenente una pluralità di essenti (τὸν αἰῶνα ἢ τὰ ἐν τῷ αἰῶνι); mentre la causa efficiente attuale della creazione non sarebbe un'indeterminata serie di potenze divine operanti in accordo al volere Dio, ma una divinità subalterna e ambigua, il Demiurgo.

L'impressione di essere in presenza di un sistema gnostico, del tutto compatibile con le testimonianze eresiologiche, diviene allora fortissima: perché l'introduzione di termini come Eone e Demiurgo, utilizzati dagli gnostici in modo difforme dalla lingua greca classica, e dunque con valore tecnico secondo quanto attestano i padri, dà al frammento una coloritura evidentemente in linea con la tradizionale dottrina valentiniana riportata dalla *Grande notizia*. Nel caso del termine αἰῶν esprime la dimensione ontologica della successione, intesa ai suoi vari livelli come temporalità, eternità, durata indefinitamente estesa, Ireneo attribuisce alla gnosi una trasformazione del significato nella *sostanzializzazione ipostatica espressa da una progressione emanativa*. Una tale progressione rende legittima una declinazione plurale degli eventi sostanziali, che vengono per questo identificati con la produzione seriale dei singoli personaggi mitici dello sviluppo teogonico in seno al *Pleromā*⁷. Per quanto attiene al termine δημιουργός, invece, la tradizionale neutralità della natura operativa del Dio che opera la formazione del cosmo, così come si riscontra nell'ambito della filosofia platonica classica, ma anche nelle forme immanentistiche che equiparano la demiurgia all'attività ordinatrice del materiale costituente la sostanza dell'apparenza fenomenica, è declinata in senso eminentemente critico e negativo⁸, attestante l'immissione nella concettualità di derivazione greca di una sensibilità relativa alla questione della salvezza di provenienza tipicamente orientale.

L'utilizzo dei termini eracleoniano, così come viene attestato da Origene, non pare tuttavia conforme a questo uso presuntivamente tecnico. Sebbene infatti l'eternità contenga una pluralità di essenti, così da ammettere la possibilità che presupponga una processione di differenti realtà, tali realtà sono qualificate genericamente come *ciò che è in*, piuttosto che come singolari eternità procedenti dal principio. L'impressione che se ne ricava è allora che il maestro gnostico utilizzi il termine come sinonimo di *Pleroma*; impressione che viene rafforzata anche da una successiva citazione diretta dalle *Annotazioni*, dunque particolarmente illuminante perché non mediata dalla *reportatio* origeniana, che sembra affermare proprio il carattere ontologico dell'eternità come regione unitaria della trascendenza⁹. Il primo termine parrebbe quindi impiegato come sinonimo di *Pleroma*.

⁷ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 1.2.1; 2.5.1.

⁸ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 5.2-3.

⁹ Cfr. Eracleone, fr. 18: "Infatti la Samaritana non aveva marito nel mondo (ἐν τῷ κόσμῳ), poiché suo marito era nell'Eone (ἦν... ἐν τῷ αἰῶνι)". Wucherpfennig nota che il termine, contrariamente all'uso gnostico compare sempre solo al singolare (cfr.

Quanto invece all'impiego della nozione di Demiurgo Eracleone pare muoversi in controtendenza, rispetto alla presunta svalutazione gnostica della sua attività, ammettendo una sorta di collaborazione creativa fra questi e il *Logos*, nella misura in cui l'azione del secondo Dio sembrerebbe avere quel carattere intenzionale (il Principio trascendente ha natura strumentale, è lo strumento adoperato dal Demiurgo) che la tradizione eresiologica le nega.

Nonostante queste osservazioni, che si limitano a mitigare la sicurezza interpretativa del paradigma ermeneutico eresiologico, il primo frammento pare comunque sostenere una teologia sostanzialmente traducibile nella descrizione del valentinismo operata per mezzo delle fonti indirette, almeno da un punto di vista ontologico-strutturale: la totalità si presenta infatti come bipartita, perché manifestazione essenziale di due dimensioni distinte secondo un orientamento verticale. Nella regione superiore, l'Eone, il sovramondano è principio originario autonomo e autofondativo; mentre la sommità della regione inferiore, il Demiurgo, appare l'agente della creazione in virtù della sua dipendenza e sottomissione gerarchica a un elemento del divino, il *Logos*, espressione dell'attività di passaggio dal sopra al sotto. Questa bipartizione del tessuto teologico dell'esperienza è formulata in modo piuttosto chiaro, e non sembra dunque legittimo dubitare sulla sostanziale validità della tradizione eresiologica al riguardo. Mi sembra perciò che negare la presenza di un mito teogonico e cosmogonico, fondativo di una ontologia dualista, sia errato, perché l'intero frammento pare esprimere strutturalmente proprio la gerarchia d'essere soggiacente alla interpretazione tradizionale della teologia valentiniana.

Se tuttavia dalle considerazioni generali di carattere ontologico si passa al dettaglio dei particolari la situazione cambia in modo considerevole, e la compatibilità contenutistica del frammento con la *Grande notizia* sembra decisamente diminuire. L'attività del *Logos*, evidentemente desunta anche dalle sollecitazioni emergenti dal contesto esegetico, pone infatti un problema di notevole entità: il principio posto all'origine della produzione cosmologica è unanimemente riferito nella tradizione eresiologica come un personaggio di natura femminile, *Σοφία*¹⁰, la cui determinazione qualitativa come inizio del processo creativo sembra in linea con le tradizioni teologiche ebraiche di orientamento sapienziale, così come è attestata dalla rivelazione biblica anticotestamentaria, tanto canonica quanto apocrif¹¹. La difficoltà non risiede semplicemente nella divergenza teologica, scritturistica e semantica fra le nozioni di *Sapienza* e *Logos*: sta anche, e soprattutto, nel fatto dell'inversione di genere grammaticale dal femminile al maschile.

A mio avviso il problema è il seguente: la teologia valentiniana, nella minuziosa testimonianza della *Grande notizia* (ma non solo¹²), sembra governata dalla dualità sessuale come principio di organizzazione pleromatica: a partire dalla sussistenza originaria del

A. Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, *op. cit.*, p. 134).

¹⁰ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 2.2; Ippolito, *Refutatio*, VI, 28; Tertulliano, *Adversus Valentinianos*, IX-X.

¹¹ *Sal.* 104.24; *Pr.*, 8.22; *Sir.* 24.3; *Sap.* 9.9.

¹² Cfr. Tertulliano, *Adversus Valentinianos*, VII. Ippolito riferisce di un dibattito interno alla scuola valentiniana circa la natura del *Proptator* (cfr. Ippolito, *Refutatio*, VI, 24): se del tutto solitaria oppure in sizia con *Sigbé*. Ciò non cambia tuttavia l'organizzazione sessuale della generazione conica, ma semmai sottrae la posizione pre-originaria dalla strutturazione immanente al *Pleroma*.

Propator, tutti gli Eoni sono maschili e hanno una controparte femminile; ossia sussistono stabilmente perché uniti in coppie¹³. Non è improbabile che questo assunto sia desunto da tradizioni dottrinali di un certo peso nelle comunità cristiane delle origini, visto che si manifestano anche nella fissazione testuale attestata da importanti documenti, perché raccolta di materiale parzialmente canonico, della letteratura apocriфа neotestamentaria¹⁴. Ora, questo principio organizzativo è particolarmente in evidenza nella strategia posta in essere dal *Pleroma* al fine di garantirsi la definitiva stabilità: emissione di un Eone, *Il Salvatore*, che operi come una chiusura ontologica della totalità seriale degli Eoni, di cui prende ogni carattere peculiare; compito questo assumibile purché venga recuperata l'essenza spirituale dispersa nell'*Enthymesis* di *Sophia*, attraverso la costituzione di una ultima coppia operante la redenzione del *pneuma*¹⁵, e dunque, perché congiunta in sизigia, impossibilitata alla scissione, alla perturbazione dell'ordine divino.

In virtù di questa struttura appare particolarmente sensato che l'evento causante il collasso pleromatico sia compiuto da un personaggio femminile, che, una volta distintosi dal proprio compagno, abbia aspirato a una comprensione profonda, a una fusione totale, con il *Propator*, padre originario. Ma che senso avrebbe invece che una mancanza del genere occorresse in un personaggio maschile, come il *Logos*¹⁶? Come potrebbe essere rispettata la logica del completamento oppositivo mascolino-femminino?

L'attribuzione eracleoniana dell'origine del mondano al *Logos* deve dunque rispondere, secondo il mio modo di vedere, a una logica almeno parzialmente diversa rispetto a quella all'opera nella *Grande notizia*, che potrebbe anche avere conseguenze teologiche di notevole importanza al fine della valutazione della natura del complesso fenomenico della mondanità.

Si deve, inoltre, prendere in considerazione un ulteriore elemento problematico. Nel distinguere fra causalità efficiente del principio e attività demiurgica, Eracleone sembra muoversi lungo un tragitto che da un punto di vista topologico appare sostanzialmente in linea con la descrizione eresiologica del mito creazionista attribuito a Valentino. L'enfasi tuttavia è molto diversa e rende di difficile lettura il rapporto fra le due cause del cosmo. Per i padri infatti il Demiurgo opera inconsapevolmente sotto la guida della madre *Enthymesis*, rimanendo del tutto all'oscuro della natura del *Pleroma* e creando perciò una *physis* imperfetta e colpevolmente mancante di una direzione contemplativa verso l'alto; perché nel porre in essere l'intenzione della madre, la mancanza di comprensione

¹³ Il tema della stabilità come categoria teologica è radicato proprio nella tradizione sapienziale ebraica. Nella mitologia gnostica relativa a *Sophia* sembrerebbero fondersi vari temi teologici, tutti provenienti dal giudaismo eterodosso: la stabilità, il ruolo creativo della sapienza, la funzione salvifica della gnosi. Cfr. M.A.Williams, *Stability as a Soteriological theme in Gnosticism*, in B.Layton (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden, E.J.Brill, 2 voll.: vol. 2 (1981), pp. 826-827.

¹⁴ Cfr. *Vangelo di Tommaso*, 22.

¹⁵ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 2.6; I, 4.5; I, 7.1.

¹⁶ Si ha una controprova dell'insensatezza di una posizione del genere nel *Trattato Tripartito*, dove infatti all'origine dell'espulsione dal *Pleroma* del *Logos*, che svolge il ruolo che gli eresiologi attribuiscono a *Sophia*, non sta semplicemente la volontà di comprendere il Padre, quanto piuttosto l'intento di comunicarne la sovrabbondanza in una creazione irrimediabilmente deficitaria. Cfr. *Trattato Tripartito*, 76.1-20.

del creatore offre alla creatura un'immagine fittizia della totalità¹⁷. Lo scarso valore della dimensione mondana non proviene cioè esclusivamente dagli accidenti delle varie tipologie di sostanza dalle quali questa è composta, ma soprattutto dal fatto che tale *substratum* è ordinato senza *gnosis*, impedimento questo tale da distruggere ogni effettivo diritto demiurgico alla sua legislazione. Il Demiurgo appare pertanto un sovrano instaurato come tale dal potere superiore della madre; sebbene si riveli inadatto a esercitare un potestà legittima e funzionalmente orientata al bene, in conseguenza della sua ignoranza della reale situazione del tutto teologico (almeno sino alla venuta del Salvatore).

Secondo quanto Origene dice Eracleone sembrerebbe invece sostenere una forma di accordo e collaborazione intenzionale entro la duplice partizione della causalità, perché il ruolo del *Logos* è determinato non solo come motore agente sul fattore, in accordo alla attestazione tradizionale degli eresiologi, ma anche come offerta di una causa creativa al Demiurgo (τὴν αἰτίαν παρασκόντα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου τῷ δημιουργῶ), che dunque sembrerebbe ben cosciente di quello che sta facendo: se il *Logos* si mostra come il progetto originario intenzionante della creazione, resta tuttavia la fortissima impressione che tale progetto sia posto in atto da un altro *consapevolmente, volutamente*.

Queste difficoltà non sono chiarite dall'ulteriore approfondimento, presente nel secondo frammento, della relazione del *Logos* alla natura della creazione. Il testo superstite è composto da una breve *reportatio* delle opinioni del maestro gnostico in merito a *Gv* 1.4, unitamente a una citazione conclusiva, posta a illustrazione dell'esegesi riassunta. Il passo commentato recita: "Ciò che fu fatto in lui (ἐν αὐτῶ) era vita (ζωὴ ἦν)". Origene attribuisce a Eracleone l'identificazione sostanziale fra *Logos* e uomini spirituali (ταῦτὸν εἶναι τὸν λόγον καὶ τοὺς πνευματικούς), sottolineando tuttavia che questa identificazione non è esplicitamente affermata dal suo avversario (εἰ μὴ ταῦτ' εἴρηκε), ma sembra piuttosto allusa dall'esegesi formulata nel testo delle *Annotazioni*. Questa precisazione origeniana dovrebbe a mio avviso spingere alla cautela, perché ci troviamo in presenza non di un frammento testuale, bensì di una lettura, esplicitamente rivendicata come tale; che evidentemente non può non essere orientata da quelle che sono le esigenze di confutazione di un pensatore proto-ortodosso, visto anche che la re-interpretazione dei rapporti fra *Logos* e *Zoè* pare uno dei criteri per mezzo dei quali il sistema teologico eracleoniano, e valentiniano in genere, è affrontato criticamente¹⁸. Troppo audace mi sembra dunque la lettura mirante a ricostruire il senso del passo a partire dalle informazioni eresiologiche, così come fa M.Simonetti; soprattutto a causa dell'estrema sistematicità con cui la testimonianza viene riferita alla struttura metafisica emergente dalla processione teogonica.

Lo studioso ritiene infatti di poter leggere il passo come segno di una distinzione rigorosa dell'attività creativa secondo una formulazione teologico-speculativa della causalità conforme alla gerarchia eonica esposta nella *Grande notizia*; desumendo peraltro, in mancanza di indicazioni esplicite, tale formulazione da fonti esterne pervase, come i

¹⁷ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 5.3; Ippolito, *Refutatio*, VI, 28.

¹⁸ Cfr. G.Lettieri, *Il NOYΣ mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel Commento a Giovanni*, E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti, op.cit.*, pp. 256 e seguenti.

testi origeniani, da una precomprensione ermeneutica di carattere proto-ortodosso. Ne risulterebbe che il *Logos* debba essere inteso a partire da un suo duplice impegno *ontologico*: al livello spirituale del *Pleroma* la sизigia *Logos-Zoè* costituisce il dominio di sussistenza degli uomini divini, *oi pneumatikoi*, nella misura in cui il processo di acquisizione d'essere coincide con la vivificazione nella sussistenza della sизigia; al livello del mondano il *Logos*, progetto originario intenzionante l'attività del Demiurgo, operando invece con minor coinvolgimento, demanda all'esterno l'attività creativa, così che il rapporto del creato rispetto alla propria sussistenza si configura come parzialmente autonomo dal suo essere¹⁹.

Ora, non si tratta a mio avviso di rigettare la tesi origeniana secondo la quale Eracleone affermerebbe una omologia sostanziale fra l'essere del *Logos* e degli uomini spirituali, ma di accettarla senza attribuirgli una metafisica sistematica quale quella presupposta da Simonetti nella sua spiegazione: perché le *Annotazioni*, non facendo menzione della struttura del *Pleroma* e della funzione assunta in esso dal *Logos*, sembrano limitarsi a postulare una dimensione teologica verticale trascendente il mondano, a cui apparterrebbero gli elementi spirituali che si manifestano *anche* nel *kosmos*. Rispetto a queste scintille d'eternità l'attività del *Logos* si mostrerebbe come un fare che conferisce *vita*. Origene del resto, nella propria interpretazione dell'ontologia spirituale proposta dal maestro gnostico non fa riferimento alla gerarchia eonica richiamata da coloro che leggono i frammenti alla luce della testimonianza della *Grande notizia*, ma afferma semplicemente l'ermetismo del testo, dando per evidente l'esito omologico del commento. Personalmente ritengo altamente improbabile che a questo livello, puramente letterale della lettura e non di carattere interpretativo-valutativo, il maestro alessandrino possa essersi sbagliato, facendo dire a Eracleone qualcosa di completamente assente dalla logica argomentativa della sua esegesi. Tuttavia questo non autorizza il lettore a sopperire alle mancanze metafisiche del testo con ipotesi ardite; vale semmai la pena di sottolineare come l'attitudine spiritualistica di Eracleone, consistente nell'affermazione di una non meglio specificata consustanzialità del divino e dello spirituale pare del tutto conforme alla sensibilità teologica e all'impianto argomentativo peculiare di quei trattati valentiniani che prescindono proprio dalla narrazione della struttura pleromatica, dunque formalmente conformi al procedere delle *Annotazioni*, inquadrando in modo analogo la speculazione teologica nella posizione di un'ontologia dualistica in cui il pneuma del basso è ontologicamente affine all'essere dell'alto²⁰.

La citazione dal testo di Eracleone che chiude il secondo frammento conferma a mio avviso la validità di questo modo di leggere.

Il *Logos* infatti ha dato agli spirituali la prima formazione (*πρώτην μόρφωσιν*), quella secondo la nascita (*κατὰ γένεσιν*), manifestando e portando a forma, illuminazione (*φωτισμόν*) e delineazione (*πεσιγραφήν*) propria i germi (*τὰ*) seminati da un altro (*ὑπ' ἄλλου σπαρέντα*).

¹⁹ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene*, art.cit., pp. 122 e seguenti; M.Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua latina e greca*, op.cit., pp. 459-460.

²⁰ Cfr. *Vangelo di verità*, 17.3-6; 22.1-20; 37.1-13; 41.2-12; *Vangelo di Filippo*, 58.26-59.6; 67.32-68.4.

La difficoltà di ricondurre la citazione alla dottrina valentiniana trasmessa dai padri è insormontabile²¹, perché la genericità della affermazione di Eracleone non va oltre il riconoscimento di una manifestazione (il *Logos* compie l'azione espressa dal verbo ἀναδείκνυμι) vivificante lo spirito. Siffatta manifestazione ha attuazione in un fenomeno di lucentezza e determinazione: giungere al vivere (κατὰ γένεσιν) è un acquisire la propria brillantezza, ossia un manifestarsi come evidenza, determinando (ἀγαγών... πεσιγραφήν ιδίαν) il possibile nel prendere forma (... εἰς μορφήν...). Tuttavia, nonostante l'impossibilità di esplicitare la struttura metafisica che sostiene una affermazione del genere, non si può fare a meno di notare la somiglianza della sua terminologia concettuale (nascita come un prendere forma, attività del *Logos* in funzione di un evento di semina, luce e rivelazione) con quella presente nei trattati valentiniani richiamati poco sopra, così come di questi con la retorica evangelica canonica. Anche in questo caso si afferma dunque un legame di carattere ontologico fra la natura teologica del sopra e il pneuma apparente nel sotto, per mezzo della mediazione creativa-rigenerativa del *Logos*: questa analogia dell'impostazione teologico-spirituale si palesa del tutto indifferente alla determinazione dell'esatta struttura della processione dal sopra al sotto, perché fondata da una sensibilità focalizzata piuttosto sulla appartenenza ontologica alla trascendenza che su una scienza rigorosa degli avvenimenti teogonici.

Così esposti i primi due frammenti ricapitolò adesso brevemente quanto sinora emerso, al fine di impostare la discussione speculativa dell'esperienza teologica del *Logos* formulata nel testo delle *Annotazioni*. Eracleone affronta il contenuto altamente dottrinale del prologo contestualizzando l'esegesi nell'impegno ontologico di dare conto della sussistenza dell'ente. La totalità è suddivisa in due regioni poste secondo una gerarchia verticale. La dimensione superiore, l'eterno, *aion*, denotato dal termine tecnico *eone*, è origine autofondativa del sussistere. In tale origine sono posti dei frammenti spirituali, interni all'ambito del possibile da determinare, che avranno un pieno sviluppo solo nell'inferiorità sottostante. Questa inferiorità, il mondano-cosmologico, è opera di una duplice causalità: in primo luogo agisce il progetto strutturale, ossia il *Logos*, soggetto assoluto della narrazione teologica del prologo, che presiede all'attività dell'artefice, determinato da Eracleone come elemento di passaggio fra il sopra e il sotto; in secondo luogo tale progettualità intenzionale si esplica nell'effettività per l'iniziativa di un mediatore divino dai poteri limitati, il Demiurgo, che riceve il proprio agire dall'intenzione del *Logos* stesso. Nel testo superstite delle *Annotazioni* non è possibile trovare indicazioni certe circa il luogo ontologico del *Logos*, perché l'affermazione della priorità esistenziale dell'eterno pur non escludendo che questo contenga anche il *Logos* come sua ultima manifestazione premondana ammetterebbe pure l'essere intermedio della causalità creatrice.

²¹ Simonetti, riconosciuta la difficoltà, non può fare altro che ribadire la propria interpretazione senza portare ulteriori argomenti (cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene*, art.cit., pp. 123-124). Significativa l'annotazione circa la conformità di Eracleone al testo evangelico: "... è opportuno rilevare che, anche se arbitrariamente limitata a una sola categoria di privilegiati, la connessione qui istituita da Eracleone fra l'illuminazione e la vita è in perfetta armonia col testo giovanneo".

Le fonti eresiologicalhe non prestano soccorso al riguardo, in quanto da un lato pongono generalmente un diverso personaggio mitico all'origine degli avvenimenti che conducono alla produzione demiurgica del cosmo, dall'altro collocano in modo apparentemente insicuro questo personaggio tanto all'interno che all'esterno del *Pleroma*²².

Stando alla testimonianza origeniana del primo frammento il *Logos* parrebbe localizzarsi al termine del processo teogonico. L'eternità sarebbe infatti costituita da una pluralità di sussistenze che, da un punto di vista gerarchico, precedono l'attività del *Logos*. Tuttavia questi non agisce direttamente sul cosmo creato, ma si serve piuttosto di un fattore attuale che pone in essere le sue intenzioni creative; conclusione questa che parrebbe giustificare la trascendenza del *Logos*, ossia la sua appartenenza al *Pleroma*, sebbene in un luogo basso, di passaggio fra il sopra e il sotto. Direi allora che pur partecipando della natura teologica della sussistenza assoluta, mostrandosi perciò nell'altrove rispetto alla creazione, l'inclinazione alla fuoriuscita da sé, ossia il rivolgimento all'altro insussistente, colloca il *Logos* in una posizione mediana fra l'alto teologico e l'esterno nulla da cui emerge la creazione; la cui *materia* costitutiva è l'acquisizione d'essere consentita dalla espansione ontologica del *Logos* stesso: è infatti tale inclinazione a spingere il Demiurgo alla effettiva produzione del cosmo. La citazione che chiude il secondo frammento sembra confermare questa posizione mediana della sussistenza, giacché l'attività di generazione appare esercitata su un essere pre-esistente nell'alto, e dunque precedente all'azione del *Logos*, la quale non rende conto del generarsi pleromatico, giungente al suo compimento nella formazione sussistente nel basso.

La struttura ontologica della totalità sembrerebbe così costituirsi come un movimento del principio originario autogenerato entro sé stesso, nel quale la sussistenza è una progressiva interiorizzazione, ossia uno stare della determinazione nell'eternità, interrotto da un volgersi contrario del *Logos* verso l'alterità; movimento in cui perviene all'essere un sottoinsieme della totalità, il mondano, per opera di un esecutore demiurgico dell'intenzionalità creativa inerente al *Logos*. Si darebbe perciò una struttura del genere:

Eternità → Causalità creatrice: *Logos* e Demiurgo → Creazione

Eracleone non specifica né l'articolazione interna dell'eternità, né la relazione ontologica fra *Logos* e Demiurgo. Volendo proiettare la processione del *Pleroma* e la mitologia creativa trasmessa dalla *Grande Notizia* su questa struttura si dovrebbe articolare l'eternità nella processione delle coppie di eoni costituenti le tre serie di otto, dieci e dodici emanazioni teogoniche successive; identificare il *Logos* come *Sophia*; la relazione fra *Logos* e Demiurgo come relazione filiale di quest'ultimo all'*Enthymesis* del *Logos*; la creazione come la sussistenza dominata dal Demiurgo. Il *Logos*, infine, dovrebbe svolgere una duplice funzione: non solo quella del costituente formale (*Enthymesis*) e materiale (*passioni estromesse*) del cosmo, ma anche quella del Salvatore che nella tradizione eresio-

²² *Sophia* conosce la scissione in sé, perché le passioni estromesse dalla sua *ousia* per opera del Salvatore sono ancora una forma di sé.

logica reintegra la *Sophia* extrapleromatica nel *Pleroma* con la definitiva consunzione all'esterno dei suoi malesseri, perché è proprio tale Salvatore, assieme ai suoi angeli, che, in virtù del suo posizionamento ontologico al termine delle emissioni eoniche, esplica l'attività mediatrice fra l'alto e il basso, costituendo peraltro, nella redenzione finale della totalità, sизigia con *Sophia* e gli uomini spirituali.

A mio avviso questo ultimo aspetto è un ulteriore elemento, assieme a quelli già precedentemente indicati, della difficoltà notevole di operare una armonizzazione rigorosa del sistema teologico emergente dai frammenti con la trattazione patristica del valentinismo, perché la medesima dissimetria del principio organizzativo della bipartizione sessuale della teogonia pleromatica si manifesta in questa duplice natura mascolino-femminina che dovrebbe assumere il *Logos* in quanto svolgente funzione di *Salvatore* e *Sophia*. Ciò nonostante è altrettanto evidente come da un punto di vista ontologico-strutturale la genesi descritta da Eracleone si accordi con la logica generale, sebbene non coi i dettagli, della trasmissione documentale eresiologica.

Riassunti i due frammenti relativi al prologo posso adesso passare alla discussione dell'esperienza spirituale del *Logos* introdotto dal *Vangelo* di Giovanni, secondo l'interpretazione avanzata dal maestro gnostico. I versetti di *Gv* 1.1-18 hanno un carattere letterario-speculativo del tutto eccezionale, e apparentemente estraneo, da un punto di vista formale e dottrinario, al corpo del testo: perché affermano una stupefacente teologia della preesistenza e dell'incarnazione del *Logos* che non sembra avere molte conseguenze per il procedere narrativo del seguito²³. Chiaramente questa diversità non significa che il prologo, nella sua forma definitiva, sia un corpo estraneo al *Vangelo*, ma semplicemente che l'orizzonte teologico da esso delineato riceve uno sviluppo esplicito e puntuale nella trasmissione dei segni, dei detti e della passione di Gesù, solo ammettendo che la dottrina teologica con cui si apre il *Vangelo* sia la struttura di comprensione della narrazione, il suo canone ermeneutico. In questa prospettiva la figura del Cristo deve essere assunta teologicamente come il luogo mondano del farsi carne di Dio, in modo da correlare *Gv* 1.14 con la vita effettiva di Gesù e intendere così la relazione intratrinitaria fra Padre e Figlio alla luce della piena divinità del *Logos*. Una lettura del prologo organica al testo del *Vangelo* pone perciò una duplice equivalenza: a) l'identità di Figlio e *Logos* esprime la natura eminentemente rivelativa, ossia mediatrice della trascendenza del Padre, che è peculiare all'essere della seconda persona; vale a dire manifestante il suo essere trasmissione, comunicazione, annuncio teologico per il mondano, nella forma della autosussistenza ontologica di una verità rigenerativa²⁴; b) l'incarnazione del *Logos* entro l'essere di Gesù manifesta, nella relazione della figliolanza, la possibilità di santificazione divina del creato, con la presenza attuale della sostanza di Dio nel corpo del mondo e l'intenzione progettuale di esprimere sé nella finitezza della creazione²⁵.

²³ Cfr. R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*, 2^a ed., Freiburg im Breisgau, Verlag Herder 1972 [tr.it. a cura di O.Soffritti, *Il vangelo di Giovanni. Parte prima, testo greco e traduzione*, commento di Rudolf Schnackenburg, pp. 276-279].

²⁴ Cfr. C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, *op.cit.*, p. 267.

²⁵ Cfr. K.Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder 1976 [tr.it. a cura di C.Danna, *Corso fondamentale sulla fede*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo srl 1990, p.291, 293].

La natura eccezionale del prologo consiste proprio nell'esplicitazione, successivamente agente solo sotterraneamente nell'ottica di una legittima validità di queste identificazioni, delle determinazioni proprie del *Logos*, ossia nella chiara trattazione teologica dell'essere di Dio come rivelazione e come salvezza mistica del creato. Tre sono, a mio avviso, le principali determinazioni affermate: l'essere della mondanità ha la propria origine costitutiva nell'eterna sussistenza del soggetto dell'attività creatrice²⁶; tale attività creatrice è immagine dell'intenzione creatrice stessa, ossia della sommità teologica dell'eternità preesistente, della figura divina della Paternità, manifestandosi come l'unico ambito di incontro fra l'infinito e il finito²⁷; questo incontro avviene nella dimensione spirituale-esistenziale della parola, perché la creazione stessa non è altro che un discorso, essendo, la sussistenza delle cose, del tutto equivalente all'essere della parola²⁸.

Ora, è necessario chiedersi in che misura l'esegesi di Eracleone manifesti queste tre determinazioni teologiche del *Logos*; e, inoltre, se il maestro gnostico non si soffermi invece anche su aspetti alternativi a questi tre enunciati.

In merito alla prima determinazione, sebbene i frammenti non illustrino una esplicita affermazione eracleoniana, sembrerebbe corretto parlare di una condizione eterna, ma gerarchicamente minoritaria. Si è visto come il *Logos* occupi da un punto di vista gerarchico una posizione intermedia fra *Pleroma* e creazione; ma tale *essere intermedio* non consiste tanto nel suo stare al di fuori della sussistenza degli esseri costituenti la realtà teogonica, quanto piuttosto nel suo rivolgimento verso la nulla alterità che innesca il processo creativo. Direi allora che l'appartenenza alla totalità pleromatica non esclude la marginalità ontologica del *Logos*: l'eternità costitutiva della propria natura si manifesta infatti in un depotenziamento ontologico, che si origina in quello che, con una certa audacia terminologica, potrei definire una inversione dello sguardo dall'alto al fuori. Entrambi i passi trasmessi da Origene sembrano confermare una lettura di questo genere, perché insistono, ribadendolo due volte nella breve sequenza del primo frammento, sul carattere limitato dell'attività del principio originario del *kosmos* e sulla natura autonoma e ontologicamente prioritaria del *Pleroma*: il *Logos* è preceduto dall'eternità in senso non cronologico, ma sostanziale, e l'eternità trascende la creazione; nella stessa attività creativa si pone la necessità di servirsi di un fattore; sebbene sostanzialmente omologo alle scintille di divino presenti nel mondo creato, la sua funzione riguardo a queste sembra condizionata da un semplice portare a compimento qualcosa che lo precede.

L'affermazione di questa limitatezza nell'attività del *Logos* è, a mio avviso, un elemento di difficoltà dell'esegesi del maestro gnostico. Laddove infatti il redattore del testo di *Giovanni* sottolinea la potenza creativa del *Logos*, l'imprescindibilità del suo agire per la realizzazione della totalità, la sua ubiquità ontologica in merito alla sussistenza della stessa, sottolineando anche la pienezza salvifica della sua missione a partire dal suo autentico essere-Dio, Eracleone pare piuttosto porre l'enfasi, nella trattazione del processo

²⁶ Cfr. R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, op.cit.; tr.it., p. 293.

²⁷ Cfr. R.Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, op.cit.; tr.it., *passim*; D.Bertini, *Bultmann, Giovanni e la demitizzazione*, op.cit., pp. 10-13.

²⁸ Cfr. R.Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christliche Lehre von Menschenin*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag 1995 [tr.it. a cura di S.Zucal, *Mondo e persona*, Brescia, Editrice Morcelliana 2000, pp. 169-172].

che conduce alla creazione, non sulla positività ontologica dell'attività creativa stessa, quanto su un aspetto necessariamente parziale da essa assunta: la creazione allude ad altro, e proprio per questo rivela. Stando a quanto trasmette Origene, infatti, si ha l'impressione che il maestro gnostico utilizzi le affermazioni relative al *Logos* per mostrare come la creazione presupponga una regione ontologica ulteriore rispetto alla mondanità: il creato proverrebbe da questa. Le lamentele origeniane per l'arbitrarietà dell'interpretazione di Eracleone sono tutte rivolte contro quelle osservazioni esegetiche che pongono sistematicamente una chiara distinzione fra la sfera mondana e la dimensione trascendente a partire dalla esplicita affermazione della tesi che il *Logos*, rispetto al quale il sovramondano è una datità che sta prima, agirebbe esclusivamente in relazione al mondano.

Ora, poiché l'attenzione teologica dell'atto creativo sembra rivolta a ciò che precede quell'atto, piuttosto che al valore santificante dell'atto stesso, sarei tentato di dire che per Eracleone la rivelazione ruota attorno all'idea guida che il mondano manifesti costitutivamente il sovramondano; ossia che l'essere ora dell'adesso si costituisca nell'intenzione del *Logos* come un rimando alla provenienza eterna della temporalità attuale.

In questo senso il mondano potrebbe essere pensato come il luogo di realizzazione compiuta delle possibilità d'essere appartenenti a elementi divini che in esso si manifestano e giungono a realizzazione, secondo quanto afferma la citazione dalle *Annotazioni* che chiude il secondo frammento. Se così stessero le cose, il *Logos* avrebbe il ruolo del principio in funzione del quale si compie la traduzione della realtà pleromatica sussistente nella realtà mondana insussistente. Visto che tale traduzione si rivolge a una condizione particolare del mondano, la spiritualità, capace di afferrarne il senso perché ontologicamente analoga al sovramondano, ossia determinata a farsi vita assoluta grazie allo sviluppo definitivo della propria originaria sussistenza, la creazione si manifesta come un'opera di rivelazione enunciata dal *Logos* e resa effettiva dall'attività dell'artefice.

È bene a mio avviso sottolineare che, nell'avvicinarsi a questa speculazione, non si tratta tanto di misurare la distanza fra la lettura apparentemente ortodossa e quella gnostica, come se fosse possibile stabilire d'autorità quando un certo leggere è corretto e quando non lo è²⁹. Non è infatti in questione se l'esegesi eracleoniana sia il risultato di una pregiudiziale impostazione teologica, il cui appello ai dati scritturistici sia solo strumentale al fine di legittimarsi come autenticità di compren-

²⁹ Nella letteratura sono presenti due impostazioni di fondo: o si legge il maestro gnostico alla luce della tradizione patristica proto-ortodossa, mettendone costantemente in luce l'arbitrarietà di lettura; oppure, attenuando il valore di tale tradizione, si cerca di mostrare come i risultati delle due forme di esegesi rispondessero comunque a strategie ermeneutiche alternative ma egualmente condizionate dall'impostazione teologica pregiudizialmente assunta (cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene*, art.cit., *passim*; M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, «*Vetera Christianorum*», IV (1967), *passim*; E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, *op.cit.*, pp. 40-46; J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg 1985, *passim*). Posizione a parte quella di Wucherpfnig, che ritiene il commentario impostato secondo i criteri filologici alessandrini, e principalmente rivolto alla chiarificazione letteraria del suo significato; rispetto alla quale l'elemento teologico-dottrinale appare sviluppato solo in seconda istanza (cfr. A.Wucherpfnig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, *op.cit.*, *passim*).

sione dell'Assoluto: la questione da porre al centro dell'analisi è soprattutto che genere di esperienza teologica sia espressa da una simile lettura del prologo.

Eracleone, e lo testimonia il fatto che tutti i testi frammentari che la tradizione patristica ha tramandato sono passi di commentari a testi evangelici, ha compiuto una meditazione teologica sul significato della vita e della morte del Salvatore, nella figura del *Logos* incarnato³⁰. La spiritualità che è alla radice del suo leggere non può dunque non considerarsi cristiana, sebbene evidentemente abbia poco a che fare con l'assetto dottrinario che emergerà dopo tre secoli di speculazione teologica come orizzonte ortodosso della cristianità.

Ciò che appare peculiare, nell'adesione religiosa a Cristo del maestro gnostico, è la costante concentrazione dell'attenzione spirituale verso l'alto. L'esperienza teologica comune a ogni uomo si svolge infatti secondo una duplice direzione: a) nella trascendenza additata da ogni elemento della totalità, come suo riferimento sostanziale; b) nell'immanenza attuale del sacro, traccia effettuale dell'essere divino nella totalità³¹. Nella propria lettura del prologo Eracleone sembra incapace di cogliere la seconda possibile dimensione del fare esperienza di Dio, contestualizzando la propria esegesi nella rivendicazione esclusiva della prima possibilità esperienziale. Il *Logos* che creando rivela l'alto per il basso, conducendo l'alto stesso a determinazione, appare allora paradossalmente muto, appare parola sottratta e incapace di significare, se non nel suo dire che l'ora dell'adesso, il dominio mondano dell'effettuale, è vero solo nella possibilità instaurata dal rivolgimento all'altro radicale: all'eterno che precede. Non è perciò un caso, a mio avviso, che il *Logos* si serva di un intermediario dal potere limitato per dare origine all'essere del basso, restando di fatto assente nel processo creativo: perché la creazione non contenga positivamente in sé niente di divino, non consenta un'immanenza del sacro, non appaia bellezza e ordine, accendersi dello spirito e gloria della sussistenza, ma traccia di un rinvio. La distanza del *Logos* dal Demiurgo è dunque la mancanza di Dio costitutivamente appartenente al mondano, è il silenzio sancito dal ritrarsi volontario della parola divina stessa, allusa tuttavia da ogni struttura fenomenica effettuale, perché traente dall'intenzione di questa la propria origine. La rivelazione comunicata nell'attività della creazione è la mancanza generata dal restare assente del *Logos*. Tutto, dunque, deve guardare all'alto indicato, distogliendo lo sguardo del proprio esperire dalla finitezza costitutiva dell'adesso.

Questa caratterizzazione della relazione fra trascendenza e immanenza in Eracleone si contrappone alla interpretazione avanzata da A.Wucherpfennig. Lo studioso tedesco ritiene infatti di poter qualificare la relazione come una particolare determinazione del

³⁰ Uno studio del *Trattato Tripartito*, apparso quando ancora il testo non era disponibile alla comunità scientifica, attribuisce ad Eracleone la stesura dell'originale successivamente tradotto in copto (cfr. H.-Ch.Puech et G.Quispel, *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, «Vigiliae Christianae», IX (1955), pp. 83, 95, 98, 100-102). Questa opinione tuttavia, nonostante l'autorevolezza degli autori dello studio, sembra molto incerta, perché oggi si tende a datare il trattato non prima della metà del terzo secolo (cfr. H.W.Attridge & E.H.Pagels, *Introduction to The Tripartite Tractate*, in J.M.Robinson (a cura di), *The Coptic Gnostic Library*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 5 voll.: vol. 1.1, p. 178).

³¹ Cfr. D.Bertini, *Sentire Dio. L'immaterialismo come via per un'interpretazione mistica dell'esperienza*, Assisi, Cittadella Editrice 2007, pp. 158-160; 164-165; 208-222.

dualismo platonico di *modello-copia* (*Urbild-Abbild-Relation*)³². L'eternità, coincidente con il pensiero divino, sarebbe allora tradotta dall'attività del demiurgo nella molteplicità cosmologica. Tale traduzione garantirebbe dunque a un tempo la fondatezza dell'immanenza e la sua costitutiva analogia alla trascendenza.

A sostegno della propria lettura Wucherpfennig argomenta nel modo seguente:

- il principio ermeneutico della filologia alessandrina - "Ὅμηρον ἐξ' Ὀμήρου σαφηνίζειν" - prevede l'individuazione di un concetto chiave giovanneo per interpretare il testo del quarto vangelo. Tale concetto è quello di *kosmos*, che ricorre frequentemente e con importanza fondamentale in *Giovanni*. L'identificazione fra il "tutte le cose" di *Gv* 1.3 e la totalità cosmologica sarebbe perciò giustificata da una procedura esegetica canonizzata dall'erudizione dell'epoca in cui il maestro gnostico scrive³³.

- Nella letteratura filosofica greca il termine *kosmos* è inoltre utilizzato come sinonimo di *to pan*. L'uso giovanneo del termine è pertanto ricondotto a quello naturalistico dei filosofi. Infatti, scrive Wucherpfennig, "nella sua Glossa Eracleone intende il termine *kosmos* nel suo significato filosofico di *elemento caratterizzante l'essenza dell'Universo*". Fondamento di questa tesi è la presunta consonanza fra la narrazione della creazione avanzata nel *Timeo*, una sorta di *Bibbia dei platonici*, e il tema creazionistico nelle fonti neotestamentarie³⁴.

- Ora, proprio l'autorevolezza del dialogo cosmologico platonico inclinerebbe Eracleone a fare un ricorso esplicito alla trattazione della creazione come intermediazione demiurgica fra la trascendenza e l'immanenza³⁵.

- Caratteristica del maestro gnostico sarebbe anzi proprio l'affermazione di una natura collaborativa del rapporto fra *Logos* e Demiurgo, desunta sia dalla metafisica implicita nell'uso delle preposizioni, che dalla convergenza della sua speculazione con una sintesi delle concezioni platoniche ed aristoteliche³⁶.

- Tale conclusione mostrerebbe infine la contrapposizione alla dottrina marcionita della distinzione di due entità divine, il Padre del *Nuovo Testamento*, e il Demiurgo dell'*Antico*. Nel Commentare il prologo in forma negativa, ossia escludendo la formazione dell'eternità a partire dall'attività del *Logos*, Eracleone intenderebbe distinguere due regioni, la seconda delle quali sarebbe creata dal Demiurgo come immagine della prima. In questo modo l'esegeta giovanneo recepirebbe a livello di trattazione cosmologica la formulazione, da parte di Marcione, delle incongruenze fra le affermazioni teologiche scritturistiche antico e neotestamentarie, affermando tuttavia una creazione che dipende ancora in modo strutturalmente positivo dalla trascendenza del Padre³⁷.

³² Cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, op.cit.*, p. 137.

³³ Cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, op.cit.*, pp. 121-124.

³⁴ Cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, op.cit.*, pp. 124-125.

³⁵ Cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, op.cit.*, p. 135: "Erakleons Sprachgebrauch knüpft hingegen offenbar unmittelbar bei Platon an".

³⁶ Cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, op.cit.*, pp. 144-150, 156, 158-160.

³⁷ Cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, op.cit.*, pp. 118-121, 156-158, 175-179.

L'aspetto paradigmatico della trattazione di Wucherpfennig è, a mio avviso, la negazione sistematica di una problematica teologica di tipo biblico nel maestro gnostico, ossia essenzialmente connessa alla questione della relazione fra salvezza dell'esistenza e atto di fiducia verso l'Assoluto. Eracleone affronterebbe infatti l'esegesi appoggiandosi alla letteratura cosmologica e biologica di origine greca: ogni difficoltà interpretativa sembrerebbe ridotta alla spiegazione del suo semplice significato letterale. La Bibbia si mostrerebbe dunque agli occhi di Eracleone come una specie di trattato scientifico, contenente informazioni di carattere cognitivo, e comunque da affrontare secondo la logica interpretativa di qualsiasi altro testo.

In tutta sincerità non credo che ci siano molti argomenti per sostenere la validità della riflessione di Wucherpfennig, nonostante l'apparente solidità e rigore della trattazione. Il paradigma interpretativo *ellenistico*, orientato a ricondurre le tesi del maestro gnostico alla coeva filosofia platonica, si mostra troppo pronto a qualificare somiglianze formali come indici della condivisione di una posizione speculativa. Il fatto che si presentino strutture dottrinali apparentemente simili non significa cioè che queste siano effettivamente denotanti la medesima esperienza spirituale; determinandosi perciò come adatte a illustrare il senso di una certa formulazione esegetica.

Difenderò la mia tesi sulla relazione *trascendenza-immanenza* nei frammenti di commento al prologo, rilevando alcune evidenti dissimmetrie fra la posizione del maestro gnostico e quella genericamente definita platonica dallo studioso tedesco.

La più lampante è la personalità del *Logos* eracleoniano in opposizione alla natura impersonale dell'*Idea del Bene* di Platone o del *Primo Dio* del medioplatonismo, concepito per lo più in età imperiale in conformità alla concezione aristotelica, ossia come pura intelligenza trascendente, immota e irrelata direttamente al cosmo³⁸. Il platonismo in genere sembra caratterizzabile in prima istanza come una gerarchizzazione del reale, il cui orientamento procede in modo esclusivo dall'alto verso il basso³⁹. Il divino per tale dottrina è posto al vertice di tale gerarchia, come un principio generatore dell'apparenza esperita di carattere evenenziale o ontologico, che non può in alcun modo essere ritenuto analogo a una persona. In questo la scuola di Platone si mostra sostanzialmente in linea con l'esperienza teologica che si è soliti attribuire all'uomo greco. Come scrive infatti G.Reale "non è possibile intendere la concezione greca circa Dio, se non si comprende, prima di tutto, che il concetto di Dio è, in tutti i pensatori, un momento del più ampio concetto del Divino (neutro)"⁴⁰. Tale divino non appare dotato di un carattere sostanziale, sembrando piuttosto una proprietà particolare della natura della totalità. Il divino è dunque un particolare accadimento dell'apparenza, l'evento della manifestazione della trascendenza nell'immanenza⁴¹. Tale evento per il greco può anche avere occasionalmente un carattere di tipo personale, può essere cioè manifestazione della trascendenza per

³⁸ Eracleone definisce l'identità di *Logos*, Salvatore e Gesù. Cfr. frammenti 5, 17.

³⁹ Cfr. L.P.Gerson, *What's Platonism?*, «Journal of the History of Philosophy», XLIII, 3 (2005).

⁴⁰ Cfr. G.Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano, RCS Libri S.p.A. 9 voll.: vol. 9, *Assi portanti del pensiero antico e lessico*, 2004, p. 149.

⁴¹ Cfr. K.Kerényi, *Theos e Mythos*, in E.Castelli (a cura di), *Il problema della demitizzazione*, Padova, Cedam – Casa editrice Dott. Antonio Milani 1961, pp. 39 e seguenti.

mezzo di una persona divina, ma la natura di tale personalità sarà sempre indice di un basso contenuto di divinità, perché nell'ordinamento gerarchico della totalità la massima concentrazione del divino è impersonale, mentre la manifestazione personale non può che collocarsi al minimo grado di divinità⁴².

Proprio in virtù di questa gradualità discendente del divino si palesa una seconda divergenza fra la dottrina eracleoniana e quella platonica. Il secondo Dio, esercitante la funzione demiurgica, appare nel platonismo come un semplice ordinatore di una materia preesistente, il cosiddetto ricettacolo (χώρα), che si mostra relativamente ostile e resistente. Il principio dell'ordinamento è il modello eterno rispetto al quale il Demiurgo opera: in virtù dell'azione demiurgica, il modello entra a far parte dell'ordinamento stesso a tutti gli effetti⁴³. I costituenti della totalità cosmologica apparente risultano quindi due opposti ambiti reali, che sono ontologicamente indipendenti dall'attività creativa dell'artefice divino. Questa forma di dualismo cosmologico è fortemente accentuata nel platonismo dell'età imperiale, che tende a drammatizzare in modo molto enfatico l'opposizione dei principi a partire dalla quale il Demiurgo produce il cosmo⁴⁴; e ha come risultato l'affermazione di un potere estremamente limitato dell'attività demiurgica (tale affermazione è in linea con la concezione greca della relazione fra divinità e personalità). Ora, la carenza di divino manifestata dall'apparenza cosmologica secondo Eracleone è giustificabile in funzione del basso livello di divinità demiurgica? Ho precedentemente argomentato in modo da suggerire che la risposta a tale domanda dovrebbe essere negativa. A grandi linee: non vi è alcun limite nell'attività creativa del Demiurgo; il limite è semmai posto nell'intenzione creatrice del *Logos*. L'assenza di divinità della mondanità è il fine rivelativo della creazione, così da indurre nella spiritualità in essa dispersa il rivolgimento della propria attenzione esistenziale alla trascendenza assente. Ma si provi a mettere fra parentesi questa tesi, decidendo di seguire Wucherpfennig nell'affermazione che secondo Eracleone la creazione manifesti un artefice il cui potere sia essenzialmente limitato al tentativo di replicare un modello ideale. Anche in questo caso sembra difficile vedere un parallelismo fra la dottrina demiurgica platonica e quella del maestro gnostico. Contrariamente alla concezione filosofica, Eracleone parla infatti in modo esplicito di una creazione (κτίσις) delle cose che sono nel mondo, equiparando, come lo stesso Wucherpfennig riconosce, apparenza cosmologica e creazione. Se ne conclude allora che se si deve parlare di *limitazione* nell'azione del Demiurgo, questa è per il maestro gnostico qualitativamente diversa da quella pensata dai platonici. L'artefice divino di Eracleone crea, spinto dal *Logos*, lo stesso ambito ontologico su cui agisce. Di conseguenza la sua incapacità a formarlo compiutamente non dipende dal suo basso livello di divinità, come nel platonismo, ma dalla sostanziale estraneità ontologica di intenzione creatrice (il *Logos*) e attività creatrice (il Demiurgo). Ossia: nell'ipotesi che la creazione riveli una deficienza demiurgica di divinità, tale carenza si mostra di natura essenzialmente diversa da

⁴² Cfr. P.Donini, *Gli dei e il dio: la teologia greca*, in M.Vegetti (a cura di), *Introduzione alle culture antiche II. Il sapere degli antichi*, Torino, Bollati Boringhieri editore s.r.l. 1992, p. 299.

⁴³ Cfr. Platone, *Timeo*, 35a.

⁴⁴ Cfr. A.H.Armstrong, *Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian*, art.cit.; J.Phillips, *Theories of Nature in Ancient Platonism*, in J.Finamore & R.Berchman (a cura di), *History of Platonism*, New Orleans, University Press of the South 2005.

quella sostenuta dai platonici: per lo gnostico la differenza fra Primo Dio e Secondo Dio è qualitativa, mentre per il platonismo appare solo quantitativa (il Secondo Dio è tale in funzione di un basso livello della medesima divinità che contraddistingue il Primo Dio).

Infine, e questa credo che sia la questione davvero decisiva, il platonismo non pensa mai in modo univoco la relazione fra trascendenza e immanenza. Quando con lo studioso tedesco si è qualificato come *Urbild-Abbild-Relation* il rapporto fra questi due ambiti non si è ancora detto niente su quello che i platonici pensano al riguardo. Il platonismo ammette infatti una duplice realtà del modello rispetto alla copia: da una parte il divino è separato dall'immanenza, occupando l'ambito ontologico della trascendenza, ma dall'altra è inerente all'immanenza, in quanto partecipato da questa, venendosi così a confondere con l'ambito dell'immanenza stessa. Le aporie della partecipazione del *Parmenide* cercano proprio di mostrare le difficoltà speculative connesse alla determinazione della relazione fra trascendenza e immanenza; e si potrebbe forse vedere lo sviluppo, anche storico, della dottrina demiurgica nel platonismo, che viene espressa in forma mitica a causa delle resistenze intrinseche a sviluppare un discorso scientifico al riguardo, proprio come tentativo di mediazione fra le due istanze costitutive della teologia greca, identificabili nella posizione di una intelligenza pura, evidenza del divino trascendente, e di una *anima mundi*, specificazione della partecipazione sacra nell'apparenza immanente⁴⁵. La dottrina platonica ammette quindi *sempre* una presenza effettuale del divino nel cosmo con la posizione di strutture intermediarie dell'attività demiurgica. Contrariamente a questa duplicità costitutiva della relazione platonica modello-copia, Eracleone intende in modo univoco il rapporto fra trascendenza e immanenza, sia ponendo un dualismo ontologico in cui l'attività creatrice sia il termine di distinzione del divino e del mondano, sia definendo il processo creativo per mezzo di una divinità intermediaria che non è costitutivamente analoga al sopramondano⁴⁶. Il *Logos* appunto non partecipa del mondo, ma eventualmente lo ispira, restando separato dal Demiurgo stesso. Nel maestro gnostico si nota infatti, a proposito della relazione fra trascendenza e immanenza, un uso esclusivo del vocabolario della differenziazione, della distinzione, della separazione:

- l'eternità è qualificata rispetto al cosmo tramite i verbi ἐκκλείω e διαφέρω, entrambi composti con particelle esprimenti distinzioni, ἐκ e δια;
- il mondo è fatto tramite il *Logos* che non ha fatto ciò che precede il mondo: οὐ... γεγονέναι... διὰ;
- ogni affermazione circa l'attività del *Logos* è limitata a un ambito determinato tramite la specificazione del termine relativo all'attività (τῶν ἐν...)

⁴⁵ Cfr. P.Donini, *Gli dei e il dio: la teologia greca*, in M.Vegetti (a cura di), *Introduzione alle culture antiche II. Il sapere degli antichi*, op.cit., pp. 301 e seguenti.

⁴⁶ Lo stesso Wucherpfennig nota questa netta distinzione dualistica, sebbene la interpreti in senso platonizzante. Cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese in zweiten Jahrhundert*, op.cit., p. 126: "Seine sonstige Verwundung des Begriffs zeigt aber, dass er den Kosmos als Wirklichkeit sieht, deren Grenzen zum göttlichen Bereich scharf gezogen ist".

Se ne può allora concludere che la tipica duplice posizione platonica di una identità e differenza fra realtà intellegibile e realtà sensibile è negata dalla speculazione eracleoniana, perché univocamente rivolta a determinare, in modo davvero poco congeniale al platonismo, la sola divergenza fra i due ambiti, piuttosto che il loro articolato rapporto, escludendo di fatto la partecipazione attiva della realtà trascendente eterna nel mondo.

Queste considerazioni mostrano sufficientemente, a mio avviso, l'inadeguatezza del confronto fra le somiglianze formali della dottrina demiurgica della scuola di Platone e la dottrina creazionista eracleoniana, ponendo bene in evidenza l'unidirezionalità dello sguardo del maestro gnostico verso la trascendenza divina e l'assenza di sacro del mondo. In particolare, rispetto a tale mondo, la sua costitutiva natura rivelativa proveniente dall'intenzione creatrice del *Logos* pare riducibile a una semplice manifestazione della sua costante allusione fondativa a una dimensione sovramondana.

Questa tipologia di esperienza spirituale, che H.Jonas ha caratterizzato come una specie di rifiuto del mondo, di abbandono della fenomenicità, non ha origine dalla condizione storico-sociale dell'età antica, presuntivamente testimoniata in ogni piega della cultura religiosa, civile e filosofica⁴⁷; ma nasce piuttosto all'interno delle possibilità di estrinsecazione effettuale dell'universale esperienza spirituale umana, che è sempre sospesa e oscillante fra il riconoscimento trascendente e immanente del divino: il guardare verso l'alto, verso il basso, oppure simultaneamente verso entrambi i luoghi è la forma spirituale dell'essere dell'esistenza. Ora, ogni esistenza è un fatto singolare e finito, così da poter assumere caratteri suoi propri nella varia misura relativa in cui le due dimensioni della spiritualità si compenetrano e decorrono nel soggetto: nell'attestazione dell'esegesi del prologo, Eracleone sembra interno a una configurazione esistenziale che nega una qualsiasi validità alla sensibilità dell'immanenza, affermando una unilateralità assoluta della trascendenza.

L'elemento di verità di una simile concezione è chiaramente legato all'esperienza autentica della spiazzante sovrabbondanza del teologico. Nell'appello dell'Assoluto lo spirito finito rigenera in sé il fondamento dell'esistere. Nella situazione esistenziale generica, infatti, indaffarati nel commercio del quotidiano, distratti dall'abitudinarietà comportamentale che ci porta a svolgere nella reiterazione il nostro moto emotivo all'altro, indifferenti alla finita eternità del nostro essere qui e ora, con scarsa preoccupazione ci trasciniamo da una situazione all'altra, strisciamo senza sentire sulla catacombe dei desideri, sopportiamo con rassegnazione il sostanzinarsi del male. Il decorso dell'esistere sembra regolato da una attitudine verso la propria vita, la ricerca della felicità e la necessità di rispondere all'ansia per il senso definitivo del nostro essere, che è costantemente orientata a minimizzare il radicale obbligo esistenziale che abbiamo nei confronti di noi stessi e a sopprimere ogni apertura verso l'Assoluto. Il succedersi degli avvenimenti che mi costituiscono nella relazione all'altro, nel mio essere radicato nella provenienza dall'altrove che mi sostanzia, nel mio sussistere negli affetti, nelle relazioni, nello stare verso le persone che esistono con me, è esperito mediamente come privo di un significato in sé e per sé: la tirannia della contingenza finita sommerge ogni direzione del mio muovermi e mi

⁴⁷ Cfr. H.Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Vol.I/II, op.cit., passim.

consegna al quotidiano nel compimento, assente a me stesso, dei miei impegni. L'esistere medio è così un prendere le distanze da sé proiettandosi quanto più possibile nelle appendici esteriori della manipolazione della soggettività altrui e, soprattutto, dell'oggettività. In questa presa di distanza "il sale della terra (τὸ ἄλας τῆς γῆς) diviene insipido (μωρανθή)"⁴⁸. Ogni dominio della sussistenza è travolto dalla banalità della ripetizione coatta: nell'andare al tempio, nel prendersi cura delle proprie attività, nel pagare le tasse, nel rivolgersi all'altro da me, nel ballare, nel lavorare, nel giocare con i propri figli, nel fare all'amore o nel non farlo, nel pranzare del giorno della festa, attornati dagli amici degli sposi, nella partecipazione all'istanza della vita attiva, nella dimensione pubblica edificata dalla assurda pretesa di un riconoscimento proveniente dal basso, nell'insignificanza delle gioie che distraggono, nella relazione alla molteplicità indistinta del soggetto astratto, del fantasmatico occhio medio sociale, in tutto questo la scintilla di luce accesa in noi viene attimo dopo attimo offuscata dall'irruzione della tenebra, e la vita si consuma nella morte dello spirito. In questa lenta *calamità esistenziale* siamo tutti morti, anche se non molti ne hanno preso piena coscienza. L'Assoluto, invece, chiama con un appello radicale alla resurrezione dal proprio sepolcro: "è necessario (δεῖ) che voi nasciate (γεννηθῆναι) dall'alto (ἄνωθεν)"⁴⁹. In questa rinascita, che è un portare a completamento nel basso l'alto da cui lo spirito proviene, che è un riconoscere l'essere spirituale (πνεῦμα ἐστίν) del proprio sussistere (γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος), l'esistenza risponde in autenticità alla voce di Dio, al suo *Logos*, e rinnovata si espande nella verità e perfeziona l'attualizzazione del possibile nella determinazione del mondano. Così ricollocatosi in Dio, lo spirito non ha più occhi per il basso: vede solo la provenienza divina; perché tutta l'autenticità radicale del proprio rispondere all'appello dell'Assoluto spinge lo sguardo verso la pienezza del *theòs* senza possibilità di evasione. La fonte della totalità costringe all'unilateralità dell'esistenza.

Ora, è chiaro che questa attitudine spirituale, agente nell'esperienza teologica espressa nel commento eracleoniano al prologo, non può essere ritenuta normativa: ma non perché sia sbagliata rispetto alla concezione proto-ortodossa degli articoli dogmatici, perché il cristianesimo dica altro, perché i testi ci chiamino a una fede diversa; ma perché, come ogni situazione esistenziale dello spirito, è una determinazione particolare la cui legittimità all'esistenza è garantita unicamente dal suo saper lasciare accanto a sé ogni altra esperienza teologica autentica. La verità è infatti apertura della totalità ontologica alla relazione con l'Assoluto, nella unificazione delle determinazioni concrete: quanta più differenza viene determinata nella comunione spirituale delle esperienze, tanto più l'Assoluto si fa presenza e luore della sussistenza⁵⁰. Eracleone insegna che la creazione manifesta un rivolgimento permanente all'alto; che nell'operare creativo del *Logos* il mondano allude alla rivelazione del sovramondano. Queste determinazioni della fuoriuscita da sé della pienezza (*Pleroma*) possono illuminarsi come verità solo se rinunciano

⁴⁸ *Mt* 5.13.

⁴⁹ *Gv* 3.7.

⁵⁰ Cfr. D.Bertini, *Considerazioni sull'Enneade*, III.7, *Eternità e tempo*, «Giornale di Metafisica», XXVIII, 1 (2006), pp. 183-189.

all'esclusività della propria affermazione, se rinunciano al totalitarismo della significanza, andandosi alternativamente a costituire come *possibile* fenomenologia di una tensione al sacro originatasi nella evidenza schiacciante del venirci incontro di Dio. Nella misura in cui la relazione spirituale all'Assoluto configurato dalle *Annotazioni* nella trattazione del *Logos* non sia ritenuto una possibilità esistenziale di risposta alla chiamata fra le altre, ma divenga l'unico orizzonte di autenticità, è evidente che si perda la verità stessa del suo essere, chiudendosi l'apertura radicale a Dio in uno schema definito e perciò, nuovamente, morto, distratto, indaffarato. Il problema, infatti, non sta tanto nella accettazione ontologica del radicamento nel teologico: Eracleone vede molto bene al riguardo; e sente ancora più in profondità che la costituzione divina della sussistenza non può essere espulsa dal nostro esistere, essendo il nucleo costitutivo del sussistere; riconosciuto il quale tutto si fa segno sacro. Si tratta semmai di comprendere che la rinascita spirituale nell'alto, la centratura del tono emotivo dell'esistere nella radicalità del teologico, non passa necessariamente in una opzione spirituale molto parziale, la negazione del basso, ma può forse ricevere piena affermazione *anche* nella determinazione effettuale, mondana, in cui il divino ci si fa presente.

Ora, che il discorso del maestro gnostico possa soffrire invece di una parzialità dell'avvicinamento all'Assoluto è reso palese dalla concezione della mediazione instaurata dal *Logos*, che costituisce la seconda determinazione teologica avanzata dal prologo. Eracleone sostiene vigorosamente, forse cogliendo con rigore l'inesprimibilità stessa della trascendenza del Padre, la natura mediatrice della persona del Figlio. Il nucleo dottrinario ardito di *Gv* 1.18 - Il Padre appare nella visione del Figlio-*Logos*, si rende disponibile nello stare sussistente presso di Lui del Figlio-*Logos*, perché il Figlio è tale in quanto rivelatore del Padre - secondo il maestro gnostico non fa parte delle testimonianze rese da Giovanni Battista⁵¹, come invece sosterrà Origene affaccendandosi a mostrare l'inusualità e l'assurdità della tesi⁵². L'esegesi eracleoniana in questo passo sembra guidata dalla consapevolezza che tale altezza speculativa possa essere proferita esclusivamente dalla stessa verità: solo chi ha inteso Dio a partire dalla frequentazione con la fonte della rivelazione, solo chi è stato amato dal Figlio, chi ha poggiato il capo sul suo petto, può annunciare una simile vertigine teologica.

La questione della mediazione, della sua natura e della sua estensione, riguarda una duplice problematica: a) l'identificazione fra Figlio e *Logos*; b) l'essere delle sussistenze mediate dal sussistere del mediatore. Il primo aspetto chiarifica la sostanzialità del mediare, poiché pone nell'identità o nella differenza la relazione fra sussistenza trascendente, immagine immanente e rivelazione; a partire dall'affermazione o dalla negazione che l'essere dell'immagine sia o non sia l'atto rivelativo stesso. Il secondo manifesta invece la necessità ontologica della rivelazione come punto d'incontro fra trascendenza e immanenza; necessità che costituisce la struttura d'essere dell'immanenza, unitamente alla sua estensione.

Il *Vangelo* di Giovanni affronta il nodo dottrinale della mediazione nell'impegnativo

⁵¹ Cfr. Eracleone, fr. 3.

⁵² Cfr., *CJo*, VI, 2.13 e seguenti.

procedere narrativo di *Gv* 17.1-5. La pericope comincia con una preghiera di Gesù Cristo, che afferma la relazione di gloria consustanziale fra Padre e Figlio: “Padre... glorifica (δόξασον) il Figlio affinché il Figlio glorifichi te”. L’acquisizione reciproca di una simile natura glorificata è indicato come l’obiettivo della venuta e della instaurazione della nuova economia divina: “Questa è la vita eterna: che conoscano te (γινώσκωσιν σε)... e chi Tu hai mandato (ἀπέστειλας), Gesù Cristo”. Il raggiungimento di tale perfezionamento è conseguito con un’opera distinta: il compito del Figlio si esplica nella rivelazione della vita eterna (αἰώνος ζωῆ) e nella glorificazione del Padre presso il mondano (ἐπὶ τῆς γῆς); il compito del Padre nella integrazione in sé del Figlio incarnato attraverso il ritorno alla sussistenza pre-esistente che domina la vita intratrinitaria⁵³.

L’identificazione di Figlio e *Logos* si manifesta implicitamente nella condivisione del medesimo essere secondo due diverse modalità. Da un punto di vista ontologico entrambe le figure teologiche posseggono una omologa determinazione della propria sussistenza. Questa è caratterizzabile come *essere l’eterno processo di immanentizzazione della trascendenza*. Presso la sussistenza della Fonte trascendente del tutto è presente un’immagine di essa, che appartiene strutturalmente tanto alla Fonte che al tutto. L’immagine, infatti, è il progetto ontologico per mezzo del quale la Fonte dà origine al tutto. È evidente che tale progetto può essere operativo solo quando si realizzano due condizioni: a) avviene nella Fonte, essendo ontologicamente dipendente da essa (altrimenti avrebbe un’origine autonoma e la Fonte non sarebbe del tutto, esistendo almeno una porzione della realtà originata da un principio autonomo dalla Fonte); b) sussiste nel tutto, essendo in esso immanente (in caso contrario non potrebbe effettivamente essere il progetto del tutto; per essere tale è necessario che il tutto sia formato in funzione del progetto, ossia il progetto deve strutturare il tutto). Questa duplice posizione ontologica è figurata come trascendenza del progetto nella Fonte in quanto sussistenza che precede l’incarnazione rimanendo presso Dio e come immanenza del progetto nel tutto in quanto sussistenza che, incarnandosi, si rende conformemente identica alla corporeità della dimensione mondana. Nel testo del quarto vangelo i due momenti caratterizzanti l’essere del Figlio e del *Logos* sono affermati esplicitamente: ora con un movimento di illuminazione retroverso che procede dall’incarnazione (Figlio: *Gv* 17.4), essere adesso del divino nel mondano, alla vita pre-esistente (Figlio: *Gv* 17.5), gloria eterna dell’*essere assieme* ipostatico-sostanziale dell’uni-pluralità di Dio; ora con una dichiarazione teologica della priorità divina sul mondano (*Logos*: *Gv* 1.1-2) che assume con intento finalizzato alla salvezza il corpo destinato alla consunzione della morte (*Logos*: *Gv* 1.14). Da un punto di vista funzionale, invece, la sussistenza del Figlio e del *Logos* è chiaramente distinta dalla trascendenza assoluta del Padre, dal suo stare oltre e al di là: il Figlio riceve il proprio potere (*Gv* 17.2), il proprio compito (*Gv* 17.3-4) e la propria gloria (*Gv* 17.5) dalla sovrabbondanza fontale dell’assolutezza del Padre, come il *Logos* è posto Dio nel suo stare eterno (*Gv* 1.1), ma di una eternità che ha bisogno di un

⁵³ Cfr. D.Pazzini, *In principio era il Logos*, Brescia, Paideia Editrice 1983, pp. 63-65.

pensiero del cominciamento e della differenziazione (*Gv* 1.2), presso Dio⁵⁴.

Figlio e *Logos* si identificano così nell'essere eternamente la distinzione dal Padre, in quanto essere del rivolgimento del Padre al mondano fuoriuscito dalla sua pienezza: Figlio e *Logos* sono la pienezza del Padre per il mondano⁵⁵. *L'unio mystica* che reintegra definitivamente la manchevolezza esistenziale del finito, il suo non essere Dio, è il raggiungimento di un contatto fra trascendenza originaria e sussistenza creata per mezzo dell'inerire del divino stesso entro la creazione. Dio pone con l'incarnazione la sua tenda nel corpo finito e raccoglie in sé i frammenti dispersi della sua sovrabbondanza: il Figlio-*Logos* è da sempre e per sempre il rivolgimento originario all'alterità, l'immagine del suo sussistere, il territorio costituente l'ambiente ontologico dell'unione; e dunque la mediazione fra Assoluto e sussistenza finita. Tale possibilità è resa attuale dallo stare preminente della seconda ipostasi trinitaria, dal suo *essere-per*. Il Figlio-*Logos* è per la creazione, perché ne è la forma, la sussistenza, la finalità. In quanto tale la uni-pluralità di Dio è un processo necessario. Se Dio sussistesse solo in sé la pluralità del suo sussistere *forse* non sarebbe neppure. Tale pluralità (nella sua forma minimale è una dualità) *deve* invece sorgere nella misura in cui l'essere di Dio è duplicemente determinato come un essere *in sé*, uno stare presso sé stesso, e un essere *per sé*, uno stare verso la propria sovrabbondanza. È dunque l'evento originario di erogazione d'essere all'alterità come determinazione della Assoluta possibilità dimorante in Dio che implica la posizione di due diverse sussistenze. La prima sussistenza, la *fonte della pienezza*, eterno essere in sé, si determina come seconda sussistenza in quanto essere per il finito. È l'accoglimento della sovrabbondanza del Padre perché rivolgimento della sussistenza all'essere che non è in sé ma è chiamato ad essere nell'essere per sé del Figlio-*Logos*⁵⁶. La prima sussistenza appare così per il mondano nella seconda sussistenza, e questa si mostra la pienezza teologico-ontologica della prima per l'essere creato: ossia manifesta sé stessa come rivelazione (*Logos* in quanto comunicazione dell'essere assoluto) della immagine sussistente della sussistenza salvifica⁵⁷; la seconda sussistenza è il passaggio dall'essere della prima alla sussistenza finita che fuoriesce dalla fonte originaria. Sussistenza infinita e sussistenza finita si relazionano nell'evento creativo con cui la prima sussistenza della sussistenza infinita appare nella creazione per mezzo della seconda sussistenza che pone in essere l'atto creativo stesso⁵⁸.

La gnosi valentiniana, tanto nella testimonianza degli eresiologi che nelle fonti restituiteci dai testi gnostici di Nag-Hammadi, insiste con notevole continuità sulla trascendenza della prima sussistenza e l'impossibilità di una sua conoscenza diretta; così che il suo apparire per la totalità debba venire mediato dalla posizione d'essere della seconda

⁵⁴ Cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert, op.cit.*, p. 106.

⁵⁵ *Col* 2.10.

⁵⁶ *Ef* 1.8-10.

⁵⁷ Cfr. A.Casalegno, «*Perché contemplino la mia gloria*» (*Gv* 17,24). *Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni*, Cinesello Balsamo (Milano), EDIZIONI SAN PAOLO srl 2006, p. 183.

⁵⁸ Cfr. K.Rahner, *Die dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte*, in J.Feiner-M.Löhner (a cura di), *Mysterium Salutis. Grundriß heilgeschichtliche Dogmatik*, Einsiedeln, Benziger Verlag 1965 [tr.it. a cura di C.Danna, K.Rahner, *La Trinità*, Brescia, Editrice Queriniana 2004, pp. 33-44].

sussistenza⁵⁹. A prescindere dall'articolazione della successione pleromatica, che trattati diversi descrivono in modo differente, la relazione fra *Propator* e *Monogenes* appare una posizione dogmatica piuttosto costante, e soprattutto analoga a quella fra Padre e Figlio nella dottrina proto-ortodossa: perché la persona generata è immagine dell'Assoluto trascendente per la totalità ontologica che si origina a partire dalla attività teogonica.

Ora, questa constatazione potrebbe indurre a ritenere corretta l'attribuzione di una simile teoria della mediazione a Eracleone; appoggiandosi eventualmente alla testimonianza origeniana della tesi relativa a *Gv* 1.18. Tuttavia, anche se così fosse, e si volesse dunque dare credito a quegli studiosi che si impegnano in una ricostruzione della speculazione del maestro gnostico a partire dalla tradizione eresiologica, l'esegesi del prologo attestata dai primi due frammenti mostra un interesse indipendente da quello emergente dalla teologia della *Grande Notizia*; interesse che appare peraltro conforme alla sensibilità teologica dei trattati valentiniani precedentemente richiamati.

L'evento della mediazione non sembra infatti fondato dalla processione che conduce alla strutturazione interna del *Pleroma*, quanto dalla relazione creativa fra *Logos* ed essere del mondano. Nella misura in cui la creazione è un processo rivelativo della sussistenza trascendente sovramondana, la mediazione non appare l'instaurazione dell'incontro fra Assoluto e finito, quanto una sorta di informazione ontologico-esistenziale ad uso del mondano, una sorta di traduzione del sopra nel sotto. Tale traduzione non istituisce però una relazione fra due ambiti d'esperienza; ossia una comprensione dell'uno (l'alto) entro l'ontologia caratteristica dell'altro (il basso): perché l'avvenire di tale traduzione è irreversibilmente a senso unico e non fa altro che far apparire l'alto mancante nel basso. Il basso non ha dunque una sensatezza, una autonomia, una legittimità sua propria, ma in quanto assenza di un divino che è solo alluso e indicato, ha un significato omogeneo e monocorde. Qualsiasi evento mondano esprime infatti un'unica parola: l'insussistenza della temporalità finita dell'adesso che richiede la fondazione nell'eterno. A differenza della posizione sulla mediazione emergente dalla presentazione della gnosi offerta dai padri, secondo la quale la mediazione è evento intrateogonico (la seconda emanazione è mediazione per le successive della Assoluta trascendenza del Principio), l'esegesi eracleoniana del prologo spostata, pertanto, la *figura mediatrice* della trascendenza dall'evento emanativo che segna l'inizio del processo teogonico strutturante il *Pleroma* all'evento creativo (l'intenzione creatrice del *Logos*) che pone termine ad esso con l'erogazione d'essere alla mondanità che ne dovrebbe realizzare di fatto le potenzialità.

La posizione giovannea di origine della creazione nel Figlio-*Logos* in quanto determinazione per il finito della sussistenza fontale del Padre, luogo d'incontro fra sussistenza trascendente e ambito ontologico della mondanità, non appare allora appartenente in senso compiuto alla figura della mediazione assunta da Eracleone. Mentre infatti in *Giovanni* la funzione mediatrice è uno stare al principio della seconda sussistenza perché *essere-per*, è un'attività di santificazione della creazione al fine di condurla, nel suo essere da Dio, alla salvezza, essendo questa dotata di un significato veritativo sostanziato

⁵⁹ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 2.1; *Trattato Tripartito*, 57.20 e seguenti; 64.29-65.30; *Trattato valentiniano*, 24.26-39; *Protennoia triforme*, 37.3-9.

dall'inerire del divino nel creato, nel maestro gnostico tale funzione ha un carattere limitato e apparentemente rivolto unicamente al portare a compimento i frammenti del sopra necessariamente sussistenti, per il conseguimento della propria finalità, nel sotto. L'importanza teologica del *Logos* giovanneo, che si mostra nella positività totalizzante dell'attività creativa, nel suo sussistere come intenzionalità divina verso l'altro, nel suo costante tentativo dinamico di mutazione soteriologica del mondano, si ridimensiona così nella gnosi eracleoniana, riducendosi all'esecuzione di un raccordo fra la dimensione teologica del sopra e la mondanità del sotto; raccordo che non è altro che una semplice e statica astrazione dell'alto dimorante nel basso perché sia ricondotto in alto. La seconda sussistenza, la sussistenza della mediazione è dunque inesorabilmente subordinata nella propria funzione all'esecuzione di un ordine superiore.

Ora, sia chiaro: anche in *Giovanni* l'agire incarnato del Figlio-*Logos*, l'esistere del Cristo, è governato dalla logica della subordinazione, della dipendenza, della mancanza di autonomia⁶⁰. Ma tale ordinamento gerarchico è il semplice risultato del sussistere molteplice del divino, o meglio della distinzione originaria fra Assoluto e rivolgimento di questi all'alterità. La posizione d'essere derivata della seconda sussistenza è il concentrarsi ontologico dell'intenzionalità creatrice: Dio è costitutivamente in relazione all'alterità per mezzo del suo sussistere nella seconda persona; e dunque la creazione in quanto tale appare la positività sovrabbondante della ricerca, ontologico-creativa prima che esistenziale, dell'altro. Dio cerca, al punto di porre l'essere della mondanità.

Eracleone, invece, sembra cogliere nella molteplicità divina una autonoma indipendenza dal mondano. L'intenzionalità creatrice si pone come una exteriorità al divino stesso. Le formule reiterate con cui i frammenti affermano che la creazione allude ad altro da sé, allude al sussistere dell'alto nella sua mancanza essenziale, esprimono l'insignificanza teologica del creato, l'impossibilità di una vera mediazione, di un vero incontro. Se il Figlio-*Logos* di Giovanni è un evento-sussistente volto alla salvezza del mondano⁶¹, alla acquisizione in sé dell'essere abbandonato conseguentemente all'accadimento creativo, nel maestro-gnostico tale evento non fa altro che compiere il sussistere ontologico della totalità nel rimando dal basso all'alto; rimando per mezzo del quale il basso mostra la propria differenza e con ciò la propria inemendabilità, se non nella negazione di sé e nella limitata assunzione nell'alto dell'alto in esso disperso.

La mediazione in Giovanni si presenta dunque come autenticamente tale, perché prevede una trasformazione nel contatto dell'essenza mediata per l'ente e dell'essenza dell'ente attraverso l'essere del mediatore. In Eracleone tale mediazione è piuttosto un ricongiungimento del simile al simile, in cui il compito del raggiungimento della perfezione richiesto al *pneuma* per la sua reintegrazione pleromatica non sembra dipendere dalla congiunzione sussistente con il Salvatore, quanto semmai dalla sua rivelazione e dal lavoro di liberazione spirituale sulla propria persona ad essa conseguente.

Per comprendere tale determinazione parziale della natura mediatrice del *Logos* è necessario richiamare la particolare esperienza teologica eracleoniana, strutturante il pro-

⁶⁰ Cfr. V.Pasquetto, *Gesù inviato e inviante*, in G.Ghiberti e collaboratori (a cura di), *Opera Giovannea*, op.cit., p. 449; A.Casalegno, «*Perché contemplino la mia gloria*» (Gv 17,24). *Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni*, op.cit., p. 182.

⁶¹ Gv 3.17.

cedere esegetico. Come nel caso della predicazione dell'eternità, anche per quello della mediazione il sentire del maestro gnostico ha interesse esclusivamente per l'ambito sovramondano della trascendenza. L'uomo spirituale è infatti congenere al divino, ha in sé la vita sussistente proveniente dalla consustanzialità con Dio. Il compiersi perfetto di tale vita è l'obiettivo della redenzione operata dal *Logos*: il suo mediare è consentire all'alto trattenuto nel mondano di raggiungere con la perfezione, conseguente alla rivelazione illuminante, la teomorfia definitiva della spiritualità. In quanto tale il *Logos* appare strumento di una percezione autocosciente da parte del *pneuma* disperso nel basso del processo teogonico che ha dato origine alla mondanità; ossia, veicola, nella scoperta della propria natura divina, la possibilità della comprensione di sé peculiare dello spirito.

Lo spirito si colloca così nella distanza trascendente dal mondano. Specchiando in sé la totalità autenticamente essente della pienezza teologica, ritrovando in sé la luce costitutiva dell'evento della verità, esistendo nella propria appartenenza alla solidità sussistente dell'eterno, la spiritualità si proietta verso il fuoco di ogni sentire, di ogni agire, di ogni essere; ossia verso il divino indicato dal mondano, installandosi in esso e prendendo congedo dall'ora dell'adesso. Il proprio essere vero, ossia l'essere vita sussistente, ossia l'essere comprensione teologica di sé, *logos*, opera così un distanziamento dalla fenomenicità, perché ogni evento del sussistere spirituale appare possibile solo nel movimento verso l'altezza vertiginosa dell'altrove.

Questa dimensione verticale dell'esperienza esistenziale annulla ogni possibile acquisizione di significato da parte del mondano. Si trova tanta pienezza nella propria scintilla di divinità che il processo di santificazione che dovrebbe condurre lo spirito alla piena acquisizione della propria natura non è istanziato entro l'ambiente costitutivo dell'esperienza esistenziale, l'essere nel mondano, ma passa attraverso una negazione della capacità di significare qualcosa da parte della finitezza. Tutto appare casuale, privo di certezza, contagiato da un male radicale. Il sussistere del mondo appare comparabile al diffondersi di un'infezione, nel reiterarsi della mancanza di Dio.

Ora, se una tale attitudine spirituale ha una possibile fonte di verità nella radicale comprensione della propria natura spirituale trascendente, determinata nella possibilità di riconoscere la chiamata dell'Assoluto e nella volontà di rispondere con radicalità improntando ad essa la propria esistenza, resta tuttavia evidente che la esclusività con cui il processo di divinizzazione è compreso, con il ricorso univoco all'esperienza trascendente di Dio, rende la comprensione eracleoniana del *Logos* fortemente deficitaria dell'apertura ad altri ambiti autentici della fede.

Ho infatti precedentemente rilevato come l'esperienza spirituale del divino oscilli costantemente in funzione delle due manifestazioni di esso come trascendenza e immanenza. Nella riduzione esclusiva della mediazione all'evento di un ricongiungimento spirituale si manifesta una perdita esistenziale: l'esperienza teologica immanente si dà infatti nell'irruzione del senso che si fa orizzonte dell'autentico sussistere, esprimendo la pienezza di essere, garantendo la stabilità ontologica, la verità dell'ora, in quanto apparenza sussistente dell'Assoluto

che pone la brillantezza dell'essere così e così della cosa⁶². Incontrare Dio nel mondano è sentire definitivamente la fondatezza pacificante della sensatezza del mio esistere nella comunione spirituale delle esperienze con la totalità altra che non sono. Dio viene avanti nel farsi l'evento della verità che salva l'essere di ogni essente. Eracleone, tuttavia, nella propria esegesi del prologo, sembra precludere questa dimensione spirituale.

Resta dunque adesso da considerare la terza determinazione teologica del *Logos*, relativa alla conformità ontologica della creazione alla seconda sussistenza; ossia al suo essere parola. Sebbene il maestro gnostico non sembri esprimersi esplicitamente al riguardo, è possibile avanzare alcune congetture dallo studio del secondo blocco tematico di frammenti, concernente la figura di Giovanni Battista.

Chiudo dunque la trattazione dell'esegesi del prologo, passando all'analisi dei frammenti 4-10.

⁶² Cfr. D.Bertini, *Sentire Dio*, *op.cit.*, pp. 164-165.

Dalla *teologia della Sapienza* alla *teologia del Logos*

Giovanni Battista non è un personaggio storico ma è la figura idealtipica dell'uomo determinato da una relazione trascendente all'Assoluto; conformante la totalità della propria esistenza alla salvaguardia autentica e radicale di tale relazione. Attorno al suo nome si addensano infatti molteplici leggende, e si confondono variegate tradizioni spesso in contrasto fra loro. La lettura comparativa degli evangeli mostra al riguardo incertezza nell'assegnare una funzione precisa alla sua predicazione nel deserto, così come testimonia in modo inequivocabile una relazione poco chiara fra i discepoli di Giovanni e quelli di Gesù.

Da un punto di vista storico le informazioni trasmesse dalla letteratura canonica lo raffigurano variamente come asceta, rabbino, taumaturgo, profeta e capo di un movimento religioso di ispirazione messianico-apocalittica. Questa confluenza di tratti differenziati, che ne trasfigura l'esistenza concreta, unitamente alla scarsa chiarezza del suo effettivo posizionamento in merito all'economia della salvezza, lo rende l'ambito di una concentrazione mitologica di sentimenti religiosi differenziati, complessivamente segni delle varie tradizioni confluite nel suo nome. Secondo la narrazione evangelica il suo concepimento, la gestazione e la nascita hanno carattere soprannaturale¹, così come la totalità della sua vita, apparentemente parte integrante dell'economia divina di salvezza². In seno alla comunità primitiva tale dimensione mitica del personaggio ingenera un'attitudine spirituale ambivalente, tanto da condurre ripetutamente all'errata identificazione di Giovanni con Gesù stesso³: le narrazioni evangeliche mostrano la necessità di distinguere esplicitamente il Cristo dal Battista⁴, così come testimoniano le affermazioni relative alla sovrapposizione di identità delle due figure⁵.

Eracleone, insistendo sulla natura composita del personaggio, in primo luogo attestata dal suo ambiguo collocamento teologico, intermedio rispetto alle due economie di salvezza⁶, lo utilizza nell'esegesi come esempio storico di una situazione spirituale, ritenen-

¹ *Lc* 1.5-13; 1.39-41; 1.57-66.

² *Lc* 1.15-17; 1.76-80; 3.2; 3.18.

³ *Mt* 16.14. Anche nella letteratura apocrifia si conservano le tracce di tale confusione, per esempio, nell'episodio, analogo a quello narrato da *Mt* 2.1-18, relativo alla fuga del piccolo Giovanni, perché minacciato da Erode, e alla sua salvezza soprannaturale. Cfr. *Protovangelo di Giacomo*, 22.3.

⁴ *Mc* 1.7-8; *Mt* 3.11-15; 11.1-11; *Lc* 7.18-30; *Gv* 3.22-30.

⁵ *Mc* 6.14-16; *Mt* 14.1-2; *Lc* 9.7.

⁶ Cfr. T. Piscitelli Carpino, *L'esegesi di Gv*, 1.29b «Ecco l'agnello di Dio che prende su di sé il

dolo adatto a chiarire i rapporti fra l'esistenzialità presupposta dalla rivelazione anticostamentaria e quella agente nella buona novella neotestamentaria. La sua simultanea appartenenza tanto alla successione dei profeti⁷, quanto alla rivelazione cristiana⁸ lo pone infatti come uomo dalla doppia estrazione religiosa, giudaica e cristiana incipiente. Questa duplicità è costantemente richiamata dal maestro gnostico, che interpreta alcune contraddittorie affermazioni scritturistiche a partire dalla distinzione nel Battista di una natura profetica, caratteristica del suo giudaismo e relativa all'apparenza esteriore del suo essere, da una più che profetica, peculiare dei suoi tratti tendenti alla cristianità e propriamente esprimenti il fondamento autentico del suo sussistere spirituale.

I frammenti trasmessi da Origene su questa materia, che non hanno tutti il medesimo interesse speculativo e documentale, possono essere suddivisi in tre gruppi, a partire dal tema che orienta la trattazione del testo giovanneo. Prescindendo dal terzo gruppo, che si limita a fornire alcune considerazioni volte alla spiegazione del senso letterale del vangelo, si può dire che il maestro gnostico distingue nella dottrina su Giovanni Battista fra la trattazione della sua natura e quella del rapporto fra questi e Cristo⁹. Lo schema seguente illustra graficamente l'ordinamento proposto¹⁰:

FRAMMENTI	TEMA
5 (CITAZIONE 2), 6	NATURA DEL BATTISTA
5 (CITAZIONE 1), 8, 10	RAPPORTO FRA IL BATTISTA E CRISTO
4, 5 (CITAZIONE 3), 7, 9	CONSIDERAZIONI ESPLICATIVE LETTERALI

Nell'affrontare il primo tema Eracleone fa leva su una evidente contraddizione fra le parole di Giovanni Battista e quelle affermate da Gesù in *Mc* 9.13; *Mt* 11.9; 11.14; 17.12; *Lc* 7.26-27: alla negazione proferita da Giovanni di essere un profeta o il ritornante Elia, atteso come precursore del Messia secondo la profezia tramandata dal libro di Malachia¹¹, si oppongono infatti le dichiarazioni del Cristo affermantì l'esatto contra-

peccato del mondo»: dalla conoscenza del Battista al sacrificio di Cristo, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, op.cit., p. 490.

⁷ *Mt* 11.3; 14.5.

⁸ *Lc* 3.18.

⁹ Nel seguito non affronterò il terzo gruppo di frammenti, perché sostanzialmente estraneo all'interesse speculativo che struttura il presente lavoro.

¹⁰ Una proposta di ordinamento alternativo è quella che segue la suddivisione origeniana delle testimonianze del Battista in sei differenti momenti (cfr. Origene, *CJo*, II, 39.212 e seguenti). Secondo tale schema il terzo frammento, pur appartenendo al prologo, dovrebbe essere computato come prima testimonianza; i frammenti 4-5 come seconda, i 6-8 come terza, il 10 come quarta (cfr. T.Piscitelli Carpino, *L'esegesi di Gv*, 1.29b «Ecco l'agnello di Dio che prende su di sé il peccato del mondo»: dalla conoscenza del Battista al sacrificio di Cristo, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, op.cit., p. 485, passim). Purtroppo questo criterio non può essere verificato, perché Eracleone potrebbe anche non aver commentato le testimonianze successive (il testo di Origene è mutilo dopo il sesto libro, che termina commentando *Gv* 1.29). Alla luce di quanto resta mi sembra pertanto più efficace distinguere facendosi guidare dall'interesse attestato dal contenuto dei frammenti.

¹¹ *Mal* 3.22.

rio. Come nota Simonetti, l'esegeta antico non poteva non essere posto in difficoltà dalla lettura congiunta di questi passi e *Gv* 1.23¹².

Il maestro gnostico propone di risolvere la questione nel modo seguente:

Quando il Salvatore (ὁ σωτὴρ) lo dice profeta ed Elia, non insegna relativamente a lui ma a quelle cose che sono intorno a lui (οὐκ αὐτὸν ἀλλὰ τὰ περὶ αὐτόν). Allorché invece lo dice più grande dei profeti e fra i nati di donna, descrive (χαρακτηρίζει) Giovanni. Giovanni, quindi, interrogato, risponde in relazione a sé stesso (περὶ ἑαυτοῦ), non a quelle cose che sono intorno a lui (οὐ τὰ περὶ αὐτόν)¹³.

Al fine di rendere chiare queste parole Origene riferisce inoltre, senza citare direttamente, l'esempio illustrativo di cui si era servito Eracleone. Ciò che sta attorno all'uomo (τὰ περὶ αὐτόν) sono le sue vesti, evidentemente diverse dal suo *essere un uomo* (ἕτερα αὐτοῦ). Qualora si domandasse a qualcuno se sia identico alla sue vesti (εἰ αὐτὸς εἶη τὰ ἐνδύματα), costui risponderebbe chiaramente in modo negativo. Ecco, dunque, che si giustifica, secondo il maestro gnostico, la contraddizione fra l'affermazione del Salvatore e la negazione del Battista: il primo, riferendosi alla natura esteriore, afferma qualità appartenenti a quelle cose che sono *esclusivamente* intorno al secondo, mentre quest'ultimo, intendendo la propria vera natura, nega che ciò che lo riveste come un indumento possa coincidere con sé stesso: nessuno è infatti i propri vestiti.

Giovanni Battista appare allora come scisso in due: la sua natura giudaica, il riferimento al suo essere profeta ed Elia, è espressiva di qualcosa che non gli appartiene veramente, essendo l'insieme di quelle cose che stanno intorno; mentre il suo essere il maggiore fra i nati di donna, elevandosi al contempo al di sopra della successione profetica, è l'affermazione della sua autentica natura, coincidente con la propria interiorità.

Questa distinzione non appare in alcun modo neutrale. Non si tratta di una semplice dialettica fenomenologica di interiorità-esteriorità, né di una ingegnosa soluzione alle contraddizioni relative ai vari luoghi scritturistici riguardanti il Battista. La distinzione fra il proprio sé e ciò che sta attorno a esso comporta infatti una critica implicita all'inautenticità esistenziale dell'estrazione culturale giudaica di Giovanni; tanto più che questi doveva il proprio carisma, capace di riunire attorno a sé un numeroso seguito di discepoli, esplicando così una funzione religiosa, in modo particolare alla credenza popolare diffusa circa la sua condizione di profeta e di predicatore apocalittico. È in quanto predicatore giudeo che il Battista riunisce le folle, ed è proprio questo aspetto del suo essere che, secondo Eracleone, lo stesso nega appartenergli veramente. Se dunque il maestro gnostico intende sostenere una scissione nella natura di Giovanni Battista, questa scissione deve necessariamente rivelare un significato profondo, ontologico, esprimendo un aspetto dottrinario non immediatamente comprensibile alla luce di quanto riporta la citazione.

Ora, poiché la distinzione fra natura profetica e più che profetica porta con sé questo

¹² Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene*, art.cit., p. 128.

¹³ Eracleone, fr. 5, seconda citazione.

palese elemento di svalutazione della prima condizione, sentita come esprimente aspetti del proprio essere di carattere del tutto contingente, laddove la seconda condizione appare esprimere l'identità autentica dell'individuo, sembra fortissima la tentazione di sovrapporre questa opposizione a quella fra natura psichica e spirituale, tramandata nelle fonti eresiologiche come modalità comune nella gnosi valentiniana per l'espressione della medesima dualità di inautentica contingenza esistenziale e autentica necessità identitaria¹⁴. Sembra confermare la legittimità di questa interpretazione il fatto che Ireneo, pur distinguendo fra la posizione di Valentino e Marcione in merito all'accettazione del canone antico-testamentario, testimonia una svalutazione anche valentiniana della profezia, ritenuta ispirata non dallo sgorgare spirituale della verità, la sussistenza pleomatica, quanto piuttosto dalla psichica subalternità demiurgica¹⁵; mostrando quindi che per il valentinismo, prescindendo da una esegesi orientata dalla dottrina della gnosi, la stessa letteratura sacra non rivela necessariamente un carattere spirituale, come la tradizione orale del resto¹⁶.

Alla luce di queste considerazioni è invalsa nella letteratura la tendenza a identificare le due opposizioni, tanto da divenire tesi comunemente accettata¹⁷: la distinzione di due nature nel Battista sarebbe relativa alla dialettica di psichico e spirituale; data la posizione intermedia del personaggio fra economia della legge ed economia della grazia, tale dialettica sembrerebbe costitutiva del suo essere. La natura profetica sarebbe dunque relativa all'essere psichico, non esprimente l'autenticità ontologica di Giovanni, perché, essendo vestita come un indumento, riguarderebbe esclusivamente il suo sussistere esteriore, mentre la natura più che profetica, con cui avviene l'elevazione sopra la serie profetica e tutti i nati di donna, alluderebbe all'autentico sussistere del Battista, ossia al suo essere interiormente uno spirito distinto dall'involucro psichico esteriore; tale perciò da collocarlo in una economia alternativa rispetto a quella demiurgica della legge.

In opposizione a questa interpretazione tradizionale Wucherpfennig ha contestato la riduzione della interpretazione eracleoniana della figura del Battista a una struttura dottrinale relativa alla suddivisione del genere umano in tre tipologie antropologiche¹⁸. L'esegesi del maestro gnostico giungerebbe infatti a risultati analoghi a quella di illustri precedenti, e andrebbe spiegata nel confronto con questi, piuttosto che con la presunta dottrina valentiniana descritta dagli eresiologi. In primo luogo nelle parole di Eracleone risuonerebbe la trattazione di Filone alessandrino concernente la descrizione della creazione dell'uomo occorrente in *Genesi*, 1.26 e seguenti. In questa la distinzione di due aspetti dell'umanità non è intendersi come operante una partizione, ossia differenziante due generi di uomini, bensì in senso esplicativo delle possibilità esistenziali, vale a dire come descrizione di due modalità concorrenti di esistere proprie ad ogni uomo:

¹⁴ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 6.1; Tertulliano, *Adversus Valentinianos*, XXIV.

¹⁵ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, IV, 33.3; 35.1-2.

¹⁶ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, II, 3.1-2.

¹⁷ Cfr. A.Orbe, *El primer testimonio del Battista sobre el Salvador, según Heraclón y Orígenes*, «Estudios Ecclesiásticos», XXX, 116 (1956); M.Simonetti, *Eracleone e Origene*, art.cit.

¹⁸ Cfr. A.Wucherpfennig, *Heraclion Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, op.cit., pp. 201 e seguenti.

l'autenticità (*eigentlichen Menschen*) e l'inautenticità (*uneigentlichen Menschen*). Ancora più consona alle tesi eracleoniane sarebbe la dottrina antropologica avanzata da Plutarco in *De Facie in Orbe Lunae*, 30,944f. L'autore medioplatonico, commentando il mito della discesa nell'Ade di Ulisse, distingue fra tre aspetti dell'essere uomo: ragione, o sé dell'uomo, *nous*; anima, l'immagine del sé, *eidolon*; e infine corpo, formato dall'attività mediatrice dell'anima, *eidōs*. Tanto Filone che Plutarco dipendono per Wucherpfennig dall'antropologia della scuola platonica, esemplificata dall'influsso dell'*Alcibiade* pseudo-platonico. La tripartizione dell'umano segue infatti la consueta distinzione in funzioni relative alla corporeità, *epithumotikon*, alla volizione, *thumoides* e alla razionalità, *logistikon*. L'uomo autentico coincide con la parte razionale dell'anima: quell'uomo interiore, che Platone chiama *theon*, veicolato in una struttura corporea.

Nell'affrontare le difficoltà poste dal confronto fra le affermazioni sinottiche e quelle giovanee sul Battista, Eracleone farebbe uso di questo impianto dottrinale, così che la distinzione di due nature in Giovanni, sarebbe da ridursi a una semplice esemplificazione del dualismo fra corpo e anima che domina il pensiero medioplatonico¹⁹. In questo contesto il riferimento alle vesti sarebbe un richiamo alla dottrina del corpo come strumento dell'anima, mentre l'autentico sé dell'uomo, la sua identità non sarebbe altro che l'anima.

Tanto l'interpretazione eresiologica di Orbe e Simonetti, quanto quella fenomenologica di Wucherpfennig, sono a mio avviso da scartare, perché soffrono di un notevole grado di categoricità, nella misura in cui mirano a imporre all'esegesi del maestro gnostico una struttura dottrinale esteriore al procedere argomentativo dei frammenti. Andando nel dettaglio nessuna delle due interpretazioni sembra in grado di cogliere l'autentica natura di un interesse per la figura del Battista, *solo apparentemente* peculiare a Eracleone, che sembra molto profondo e genuino. Tale interesse ha, a mio avviso, un duplice fondamento: per un verso il tema sacramentale del battesimo è fortemente radicato nella pratica di culto valentiniana, e dunque l'esegeta cerca nel testo evangelico appigli giustificativi al sistema di sacramenti officiati nella scuola di Valentino; per un altro la figura di Giovanni appare l'esemplificazione storica dei rapporti intercorrenti fra giudaismo e cristianesimo, offrendo anche una fondazione esegetica del culto stesso.

Tratterò i due temi separatamente, cominciando dalla questione del sacramento battesimale. Il sesto frammento eracleoniano offre una chiara indicazione in tale senso. In *Gv* 1.25 i farisei chiedono polemicamente al Battista, come conseguenza della negazione proferita in *Gv* 1.21, per quale motivo battezzati senza essere il Cristo, Elia o il profeta. Dalle parole riportate nel testo si desume chiaramente il riferimento a una tradizione teologica giudaica affermando la necessità di un carisma messianico al fine di esercitare legittimamente la pratica battesimale. Origene conferma questa tradizione sottolineando che il testo giovanneo restringe esclusivamente alla funzione messianica l'esercizio del battesimo, in virtù della sua natura di espiazione dei peccati in vista dell'avvento del re-

¹⁹ Anche la distinzione occorrente al frammento dieci seguirebbe infatti la stessa logica antropologica, manifestando la coerenza dell'impianto dottrinale che sostiene l'esegesi. Cfr. A. Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, op.cit., pp. 217: "Herakleon verwendet dafür in Fragment 10 die gleiche Unterscheidung zwischen Leib und dem im Leib befindlichen Selbst des Menschen wie im fünften Fragment".

gno. Oltre al Cristo e a Elia, infatti, solo *il* profeta, ossia il profeta messianico, determinato esplicitamente per mezzo dell'uso dell'articolo dall'evangelista, possiederebbe tale carisma²⁰. Eracleone, al contrario, non attribuendo alcun significato particolare all'occorrenza determinativa dell'articolo, ritiene che il battezzare (τὸ βαπτίζειν) sia una funzione il cui esercizio è rettamente stabilito (ὑγιῶς εἰρημένον) per qualsiasi profeta.

È possibile che all'origine della differente esegesi dei due maestri stia una differente versione del testo evangelico commentato²¹; tuttavia l'osservazione eracleoniana, data l'abbondante concentrazione esegetica sull'interrogatorio al Battista, sembra esprimere piuttosto un carattere ritenuto espressivo della stessa natura profetica: ossia l'essenzialità della funzione battesimale. Del resto Origene riporta le parole di Eracleone proprio al fine di confutarne tale dottrina, vista l'osservazione conclusiva relativa all'inesistenza di profeti esercitanti il battesimo.

Ora, questo interesse del maestro gnostico per il rituale battesimale non è estraneo all'orizzonte generale dello gnosticismo di scuola valentiniana, essendo bene attestato anche in altre fonti²². Conformemente alla trattazione evangelica canonica in merito alla prassi del Battista, il primo dei due frammenti congiunti al *Vangelo di Verità* sostiene la funzione esclusivamente purificatrice di un sacramento denominato *primo battesimo*. Il rito sembra giustificato da un punto di vista teologico dal significato simbolico dell'acqua del Giordano: l'esegesi giudaica sapienziale attesta infatti una linea interpretativa secondo la quale il fiume è definito come luogo intermedio, delimitazione e mediazione fra il mondano e il sovramondano²³. Il passaggio dal cosmo al *Pleroma* è così prefigurato nella ritualizzazione battesimale, perché nell'immersione a scopo espiatorio si libera lo spirito dal peccato e lo si rende disponibile alla rivelazione di Gesù Cristo. Nel frammento si afferma dunque la subalternità del sacramento rispetto alla conoscenza della gnosi: la qualificazione di *primo* battesimo va ritenuta una possibile allusione al ruolo di Giovanni Battista, venuto a impartire un battesimo parziale, perché primo, cioè propedeutico, rispetto alla gnosi rivelata dal Figlio unigenito. Vale la pena sottolineare che il richiamo esplicito al particolare geografico non può essere evidentemente casuale, così come la menzione della funzione espiatrice del rituale, contestualizzante il discorso sacramentale del frammento entro l'ambito del giudaismo eterodosso di tendenze apocalittico-sapienziali.

La natura non periferica del tema trova ulteriori conferme nell'attestazione di una elaborazione dottrinale che sembra rispondere a dubbi teologici circa la validità della pratica. Nel *Vangelo di Filippo* si conservano infatti le tracce di una polemica, evidentemente avanzata da altri gruppi gnostici, circa la totale ininfluenza del battesimo ai fini della purificazione del peccato che anticipa la rivelazione della gnosi, in virtù della negatività

²⁰ Cfr. Origene, *CJo*, VI, 23.126.

²¹ Cfr. B.D.Ehrman, *Heracleon, Origen, and the Text of the Fourth Gospel*, *art.cit.*, pp. 107-108.

²² Cfr. *Sul battesimo, frammento A; Sul battesimo, frammento B; Vangelo di Filippo*.

²³ Cfr. M.C.Pennacchio, *Da Okeanos al Logos: trasformazioni esegetiche di un fiume cosmico. La simbologia del Giordano nel Commento a Giovanni*, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, *op.cit.*, p. 469. L'autrice sostiene la tesi in riferimento a Filone, ma la estende anche alla gnosi dei Naasseni.

simbolica dell'acqua, associata alla materia e dunque alla morte: il redattore del testo pare molto preoccupato di fondare la legittimità della pratica, a giudicare dall'esplicita affermazione sulla purificazione dell'*acqua viva*, in cui avviene il rito, compiuta dal Salvatore congiuntamente allo Spirito Santo. Lo sviluppo dei temi dottrinali pare del tutto in linea con il testo del *Frammento A*: è ripetutamente sostenuta la natura esclusivamente purificatrice della pratica battesimale, così come la sua subordinazione ad altre forme sacramentali²⁴. Il battesimo è infatti determinato come il primo grado dell'ascesa alla purificazione, prefigurato nella gerarchia topografica del tempio di Gerusalemme²⁵. Risultano dunque particolarmente chiari, anche in questo trattato, gli elementi attestanti il radicamento del rituale espiatorio nel contesto giudeo-cristiano: allusione al Battista e alla sua predicazione presso il Giordano, distinzione della funzione di questi e del Salvatore, natura simbolica della pratica battesimale con acqua e rilevanza soteriologica del rinnovamento sacramentale operato da Gesù e dallo Spirito Santo per mezzo dell'insistere sull'immagine del fuoco.

Questa estesa riflessione sacramentale documenta dall'interno, a mio avviso in modo indubitabile, l'importanza del tema del battesimo nella gnosi valentiniana²⁶: in continuità con le pratiche rituali di altri gruppi giudei o cristiani del secondo secolo, anche i discepoli di Valentino mostrano un interesse per la problematica battesimale che difficilmente può essere dedotta da un contesto platonizzante o comunque legato all'eredità teologica pagana, con il suo orientamento prettamente cosmologico-antropologico. Ulteriore conferma di tale tesi proviene da un trattato gnostico anti-eretico di scuola non valentiniana, dal titolo convenzionale *La testimonianza della verità*; la cui allusione alla ereticità della pratica battesimale sembra rivolta proprio ai gruppi valentiniani, incapaci di comprendere la natura esclusivamente psichica, e perciò potenzialmente mortifera, dei rituali di espiazione per acqua introdotti dal Battista, simbolo della inautenticità teologica del giudaismo²⁷.

Ne concluderei allora che Eracleone non tratta la questione con intento semplicemente esemplificativo o allegorico. La questione sacramentale del battesimo sembra essere invece fondamentale per la corretta comprensione della rivelazione cristiana, e l'attenzione alla figura del Battista trae la propria origine da questo assunto²⁸.

Se infatti si considerano le tesi eracleoniane relative alla natura del personaggio, se ne ottiene una dottrina di questo genere: Giovanni Battista fu profeta; e in quanto tale, data la funzione battesimale essenzialmente appartenente a qualsiasi profeta, impartì un battesimo. Questo suo essere profeta concerne tuttavia l'insieme di determinazioni storico-concrete dell'*essere mondano*; ossia esprime di fatto quel determinato essere così e così, a prescindere dal quale nessun essente può sussistere mondanamente. Gerarchicamente posta più in alto è la natura appropriata del Battista, da cui evidentemente dipende

²⁴ Cfr. *Vangelo di Filippo*, 74.12-24.

²⁵ Cfr. *Vangelo di Filippo*, 69.14-37.

²⁶ Cfr. E.Segelberg, *The coptic-gnostic Gospel according to Philip and its sacramental system*, «Numen», 7, 1 (1960), pp. 189-200.

²⁷ Cfr. *La testimonianza della verità*, 69.7-33.

²⁸ Cfr. E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, *op.cit.*, p. 57.

l'apparire mondano: il sussistere autentico non sta infatti nella determinazione concreta, ma nel vero essere interiore che imprime la forma concreta all'apparire. Nell'inferiorità del Battista in quanto profeta è ravvisabile una subalternità della pratica battesimale rispetto all'autenticità sacramentale dello spirituale: ossia alla gnosi appartenente all'essere più che profetico di Giovanni.

Intendere questa dottrina in senso esclusivamente fenomenologico, come esplicazione della dialettica di apparenza e realtà, oppure di esteriorità e interiorità, mi sembra pertanto poco congruo con il dato testuale e con l'evidente rilevanza del tema nella letteratura valentiniana emergente dagli altri trattati richiamati. Altrettanto inadeguato sembra tuttavia porre la gerarchizzazione della duplice natura del Battista come esemplificazione della dottrina delle tre classi di uomini, perché l'orientamento verticale sembra prefigurante un sistema sacramentale piuttosto che una teorizzazione antropologica.

È vero infatti, come sostiene l'interpretazione eresiologicala tradizionale, che l'opposizione fra l'essere profeta e più che profeta sia riconducibile a quella fra essere mondano, qualificato dalla necessaria determinazione storico-concreta delle qualità che esprimono l'identità della persona, ed essere sovramondano, esprimente l'autentico sussistere spirituale fondante la sostanza personale. In tale senso l'appartenenza giudaica del Battista è un accidente della sua esistenza storica nella temporalità finita dell'adesso, e rispetto a questa si compie l'esperienza mondana dello stesso; laddove il suo sollevarsi al di sopra delle figure profetiche della storia dell'ebraismo è l'emergere del suo *sussistere come spirito* nel contesto dell'eternità. Ma proprio questa evidenza dovrebbe mostrare come la semplice identificazione delle due opposizioni sembra disegnare un dualismo esistenziale, peraltro consono alla tipica opposizione dualistica giovannea, piuttosto che l'antropologia trinitaria presupposta dalla *Grande Notizia*. L'enfasi del maestro gnostico sembra infatti posta altrove, rispetto a dove viene collocata dall'interpretazione tradizionale.

In primo luogo si presenta l'evidenza testuale che sebbene Origene menzioni varie volte la tripartizione naturale dell'uomo come contesto delle affermazioni dottrinali eracleoniane²⁹, questo non avviene nel complesso di frammenti relativi alla figura del Battista. Lo stesso maestro gnostico, del resto, usa la distinzione fra terrestri, eletti-psichici e spirituali, come è possibile evincere da frammenti che sono vere e proprie citazioni, ma non a proposito di Giovanni Battista³⁰. In secondo luogo è l'attitudine di Origene a confermare che in questo passo l'interesse eracleoniano per il battesimo sia indipendente da altre dottrine: il maestro alessandrino infatti, che ha chiaramente a cuore la confutazione delle *Annotazioni* proprio relativamente a questo tema dottrinale, non solo non tira in ballo in questo luogo la distinzione di nature, ma preferisce addirittura rispondere all'avversario alla luce della questione battesimale; ossia lasciando la discussione sul terreno della speculazione sacramentale. Se tale appariva la questione a un lettore proto-ortodosso del testo, che se proprio doveva fraintendere è evidente che lo avrebbe fatto nel senso di ideologizzare tutti i passi vagamente allusivi alla dottrina delle tre nature,

²⁹ Cfr. Origene, *CJo*, X, 33.210 e seguenti; X, 37.248-250; XIII, 16.95; XIII, 40.419 e seguenti; XX, 24.213

³⁰ Cfr. E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, *op.cit.*, p. 55.

non vedo per quale ragione sia necessario ricondurre la problematica del battesimo, affrontata con tale dovizia di particolari, a un contesto interpretativo per il quale essa avrebbe solo una funzione illustrativa.

La questione della duplice natura del Battista deve pertanto essere letta alla luce della dialettica sacramentale di battesimo e gnosi. Poiché Eracleone afferma che il carisma battesimale proviene dall'essere della natura profetica, alludendo così al radicamento giudaico di Giovanni, mentre la superiorità al carisma della profezia è evidenza di un innalzamento al di sopra della successione culturale del giudaismo, sembra sostenibile che nella dialettica sacramentale sia ravvisabile la posizione dei rapporti fra economia anticotestamentaria e quella cristiana; tema al centro del secondo gruppo di frammenti in esame.

Passo quindi al secondo punto in ombra in entrambe le interpretazioni. Per affrontare la questione è necessario delineare brevemente il quadro teologico-spirituale in cui si afferma la pratica del battesimo. Giovanni Battista è il nome per mezzo del quale il cristianesimo delle origini ha conservato memoria della promiscuità teologica che anima le comunità religiose della Palestina intorno ai primi decenni della nuova era, portando tale promiscuità a una unità concettuale ed esistenziale. A partire dal secondo secolo avanti Cristo si afferma, probabilmente nel contesto storico-culturale di cui si ha un'eco con l'inclusione nel canone ebraico della profezia contenuta nel libro di *Daniele*³¹, una tradizione teologica denominabile come *apocalittica*. Il tema principe della cultura profetica, l'allontanamento del popolo di Israele da Dio a causa della propria infedeltà al patto e la conseguente sciagura sociale, politica ed esistenziale, acquisisce una nuova determinazione: la relazione fra umanità e sfera divina non si manifesta più con la sventura mondana instaurata dal volontario distanziamento umano dalla fonte della vita³², bensì con una risoluzione definitiva delle vicende cosmiche e l'instaurazione del regno di Dio. Laddove il profeta invitava al ravvedimento al fine di fare pace con Dio, l'apocalittico invoca un pentimento per l'imminenza del giudizio finale.

In tale ambito molti cominciano a riunirsi attorno ai maestri religiosi che promettono la remissione dei peccati per mezzo di pratiche espiatorie; mentre contestualmente sorgono comunità dedite ai riti di purificazione. Proprio fra i vari gruppi apocalittici che si recano alla ricerca della salvezza nel deserto, rifiutando l'agone politico e sociale, si trovano poi minoranze messianiche e altre comunità praticanti il battesimo³³.

Da un punto di vista dottrinale questi gruppi si presentano molto eterogenei, mostrando, oltre a tendenze apocalittiche, messianiche e battesimali, un'integrazione teologica proveniente dall'area del giudaismo sapienziale, in virtù del suo legame culturale con l'*apocalittica* giudaica³⁴.

³¹ *Dan* 12.1-3.

³² *Ger* 2.13.

³³ Cfr. R.Bultmann, *Jesus*, Tübingen, J.C.B.Mohr 1926 [tr.it. a cura di I.Mancini, *Gesù*, Brescia: Editrice Queriniana, 2003, pp. 19-22].

³⁴ Cfr. G.Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München, Kaiser Verlag, 2 voll.; vol. 2, 1965 [tr.it. a cura di F.Ronchi, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia, Paideia Editrice 1974, pp. 356-364;] J.Asurmendi, *Daniel y apocalíptica*, in AA.VV., *Historia, narrativa, apocalíptica*, Estella, Editorial

Se si pone attenzione alle testimonianze evangeliche sul Battista si possono congetturare talune ipotesi sulla composizione culturale dell'apocalittica battesimale:

- Gruppi rabbinico-sapientziali: Giovanni Battista è chiamato dai discepoli maestro, *διδάσκαλε*³⁵, traduzione greca dell'ebraico *rabbi*³⁶, appellativo rivolto a chi ha autorità per insegnare la *Torah*. È nel contesto del giudaismo sapientziale rabbinico che insorgono le tendenze battesimali dei gruppi apocalittici³⁷.

- Gruppi di ebrei samaritani: l'allusione ai poteri taumaturgici di Giovanni³⁸ identifica la possibile provenienza samaritana di alcuni dei suoi discepoli. I samaritani erano infatti ritenuti dai giudei semi-pagani dediti alle pratiche magiche, come le leggende relative alla figura dell'eresiarca samaritano Simone attestano³⁹.

- Gruppi ascetici-penitenziali: la figura del Battista è distinta polemicamente da quella di Gesù anche a partire dall'opposizione fra la condotta di vita austera del primo e quella apparentemente per niente ascetica del secondo⁴⁰. Le comunità dedite all'ascetismo, come quella degli Esseni, erano legate all'orientamento apocalittico.

- Gruppi proto-cristiani: la confusione fra l'identità di Giovanni e quella di Gesù, su cui ho già richiamato l'attenzione, unitamente alla relazione messianica dei due personaggi, il primo dei quali o prepara la via al secondo con rituali d'espiazione (secondo la comprensione del suo magistero depositata nei sinottici) o testimonia l'essere del secondo (secondo la dottrina del quarto vangelo) mostra la dipendenza dei discepoli cristiani dalle sette apocalittiche battesimali, delle quali il Battista è appunto simbolo.

Tutte queste diverse componenti si sviluppano in modo differenziato, dando origine a varie forme di vita religiosa. Sembra ragionevole affermare che la comunità che ha compiuto la redazione del *Vangelo di Giovanni* abbia tratto la propria fonte proprio in questo contesto culturale⁴¹: il cristianesimo del quarto vangelo si sviluppa infatti come erede di molte di queste tradizioni, veicolando al suo interno elementi provenienti dal messianismo, dalla letteratura sapientziale, dalle pratiche di culto battesimali, da tradizioni lette-

Verbo Divino 2000 [tr.it. a cura di P.Florioli e A.Zani, *Storia, narrativa, apocalittica*, Brescia: Paideia Editrice, 2003, pp. 413-420].

³⁵ *Lc* 3.10-14.

³⁶ *Gv* 3.26.

³⁷ Cfr. J.D.Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, *op.cit.*, pp. 257-258, 261 e seguenti.

³⁸ *Mt* 14.2.

³⁹ *At* 8.9-25.

⁴⁰ *Mt* 11.18-19; *Lc* 7.33-34.

⁴¹ Cfr. R.Bultmann, *Jesus*, *op.cit.* [tr.it., pp. 23-24]; R.E.Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, Paulist Press 1979, *passim*; A.Casalegno, «Perché contemplino la mia gloria» (*Gv* 17,24). *Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni*, *op.cit.*, pp.328-330; J.Dunn, *Christianity in the making*, Grand Rapids, Mich., Wm.B.Eerdmans Publishing Company, 2 voll.: vol. 1, *Jesus remembered*, 2003 [tr.it. a cura di F.Ronchi, *Gli albori del cristianesimo*, Brescia, Paideia Editrice, vol. 1, 2006, pp 390-392].

rarie sacre pre-cristiane⁴². La totalità di questi differenti orientamenti teologici giunge a composizione unitaria proprio grazie alla funzione catalitica svolta dal materiale biografico relativo a Gesù.

Quando nel secondo secolo le varie tradizioni religiose del cristianesimo originario si trovano in antagonismo teologico relativamente alla corretta interpretazione dell'ampio e variegato materiale neotestamentario, sembrano presentarsi due opzioni fondamentali⁴³. Da un lato i gruppi proto-ortodossi hanno un criterio ermeneutico fondato dalla propagazione orale di un credo minimo, capace di condurre ad un primo livello elementare di unità le divergenze fra i sinottici e *Giovanni*. Tale credo, in parte desunto dall'attività letteraria paolina e pseudo-paolina, è affermato come risalente alla predicazione missionaria degli apostoli; anche per mezzo di una mitologizzazione della presunta trasmissione di un carisma apostolico dei vescovi. Dall'altra gli gnostici valentiniani tendono invece ad interpretare il quarto vangelo alla luce di quegli elementi sapienziali, battesimali e legati ai riti di iniziazione purificatrice, effettivamente presenti nella comunità giovannea in virtù del suo radicamento nella cultura apocalittico-battesimale, che pur non essendo in alcun modo in relazione diretta con l'elaborazione dottrinale dello gnosticismo del secondo secolo, erano stati incorporati nella redazione di trattati proto-gnostici e sarebbero dunque potuti apparire agli occhi dei valentiniani come parzialmente affini al proprio indirizzo speculativo.

Se questa ipotesi è valida non pare allora casuale il ricorso esegetico di Eracleone a tradizioni teologiche, ancora in vita nel valentinismo ed estremamente importanti in merito alla questione del rapporto fra il Battista e il Salvatore, che sembrano in parte analoghe all'orientamento agente nella redazione del testo del quarto vangelo. La mia tesi è la seguente: Eracleone conosce il trattato comunemente denominato *Protennoia Triforme* e legge il rapporto fra Giovanni e Gesù secondo la rivelazione teologica in esso contenuta, legittimamente orientato a operare in tale modo dalla vicinanza dottrinale fra il trattato e il prologo del quarto vangelo.

Per argomentare la tesi procederò nel modo seguente:

- discussione delle fonti del prologo;
- posizione della relazione fra comunità giovannea e comunità redattrice della *Protennoia Triforme*;
- delineazione delle principali tesi della dottrina teologica promiscua caratterizzante i gruppi apocalittico-battesimali, a partire dalla quale si sviluppano le varie linee interpretative della rivelazione cristiana. Data la natura originaria e trasversale di tale dottrina (i

⁴² Cfr. C.Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag-Hammadi III*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», XVII (1974), pp. 109-125; J.M.Robinson, *Gnosticism and the New Testament*, in B.Aland (a cura di), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas, op.cit.*; J.D.Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition, op.cit.*, pp. 142-155.

⁴³ Questa impressione è probabilmente causata dal fatto che il gruppo emergente dall'ampio mondo cristiano delle origini, quello proto-ortodosso, ha individuato nello gnosticismo il proprio avversario principale, tramandando in modo particolare le dottrine valentiniane. Forse un uomo dell'antichità non avrebbe avuto la stessa inclinazione dualista rispetto all'interpretazione corretta della teologia cristiana.

suoi echi sono rintracciabili tanto nel prologo a *Giovanni* che nella *Protennoia Triforme*), propongo di chiamarla *Dottrina Teologica Originaria* (DTO);

- comparazione fra DTO ed esegesi di Eracleone.

1) *Fonti del prologo*. È opinione comune degli studiosi che il prologo sia stato composto utilizzando materiale poetico cristiano, circolante in comunità ellenistiche delle origini⁴⁴. Tale materiale, che aveva probabilmente una funzione cultuale, attestata dall'evidente valore di confessione che ha *Gv* 1.14, è integrato nel corpo del vangelo non come un'introduzione ispirata o come un riassunto delle idee dell'evangelista, bensì come inizio della rivelazione, ossia come narrazione dell'economia divina a partire dal suo cominciamento ontologico nell'eternità che precede la creazione. Solo con l'accettazione della dichiarazione sulla pre-esistenza del Figlio come canone ermeneutico della vicenda terrena di Gesù, il quarto vangelo assume infatti la sua unità e coerenza dottrinale.

Secondo la ricostruzione di R.Schnackenburg, che denomina tradizionalmente *Inno al Logos* la fonte del prologo, il testo doveva essere il seguente:

I. (*Gv* 1.1) In principio era il *Logos*,
e il *Logos* era presso Dio,
e il *Logos* era Dio.

(*Gv* 1.3.) Tutte le cose furono fatte per mezzo di lui,
e senza di lui non fu fatto niente di ciò che è stato fatto.

II. (*Gv* 1.4) In Lui era la vita,
e la vita era la luce degli uomini,
(*Gv* 1.9) era la luce vera
che illumina tutti gli uomini.

III. (*Gv* 1.10) Era nel mondo,
e il mondo non lo riconobbe.
(*Gv* 1.11) Venne nel proprio,
e i suoi non lo accolsero.

IV. (*Gv* 1.14) E il *Logos* divenne carne
E fra noi pose la propria tenda,
ricolmo di grazia e verità.
(*Gv* 1.16) Poiché dalla sua pienezza
noi tutti ricevessimo
grazia su grazia.

La struttura organizzativa del testo è la dottrina teologica della storia della salvezza, centrata sulla natura mediatrice del *Logos*. L'inno cristologico è in primo luogo una determinazione dell'*essere-Cristo* peculiare del Salvatore in funzione della mediazione operata dal *Logos* in quanto forma e spirito vivente della creazione. La relazione fra Dio e

⁴⁴ Cfr. R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, op.cit.*; tr.it., pp. 287-289.

mondo si svolge perciò in tre momenti: a) Dio crea il mondo (I) e pone in esso sé stesso come *Logos* al fine di garantire la consistenza ontologica del vivente (II); b) la creatura tuttavia non si dimostra all'altezza dell'aspettativa divina, rifiutando liberamente il venire incontro di Dio (III); c) ma Dio entra in diretto contatto con il mondo, prendendone in prima persona la sostanza e facendola propria, così da compiere la definitiva azione di vivificazione, che assume il senso di una santificazione dell'accettazione della sua presenza, ossia dell'elargizione di una salvezza (IV).

Questa triplice successione correlativa di Dio e creazione si radica profondamente nel contesto del giudaismo sapienziale. Il *Logos* presso Dio possiede infatti i tratti tradizionalmente assegnati alla Sapienza, che il Signore creò "prima delle sue opere"⁴⁵: un'analisi comparativa dell'inno e dei libri sapienziali dell'*Antico Testamento* dimostra che ogni singola affermazione relativa al *Logos* (Inno I.1-III.2) è fondata scritturisticamente da un rinvio a luoghi di *Proverbi*, *Siracide*, *Enoch* e *Sapienza*⁴⁶.

Se ne conclude dunque che l'*Inno al Logos* ha tratto origine da una comunità proto-cristiana operante in un contesto sapienziale. Tale contesto è ragionevolmente identificabile nell'eterogenea composizione teologica delle comunità di fede dell'apocalittismo battesimale. In tale ambito è rintracciabile anche la sensibilità religiosa che porta alla redazione della *Protennoia Triforme*⁴⁷.

2) *Comunità giovannea e comunità della Protennoia Triforme*. Il trattato presenta infatti con l'inno alcuni notevoli parallelismi. Da un punto di vista contestuale indicazioni precise lo radicano nel giudaismo apocalittico e sapienziale⁴⁸: l'autocomprensione della propria natura spirituale da parte degli gnostici si fonda sull'uso della letteratura esegetica giudaica e su formule identificative di carattere apocalittico o provenienti dall'ambito sapienziale. Ma ancora più stretta è la corrispondenza di carattere letterario fra le due opere. Come il *Logos* il primo pensiero è pre-esistente (*Protennoia Triforme*, 35.4-6), stru-

⁴⁵ Pr 8.22.

⁴⁶ Cfr. C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, op.cit., pp. 274-275; A.Casalegno, «Perché contemplino la mia gloria» (Gv 17,24). *Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni*, op.cit., p. 185.

⁴⁷ Il consenso degli studiosi relativamente a questa dipendenza del prologo e della *Protennoia Triforme* da una fonte comune proveniente da un contesto sapienziale è oggi sostanzialmente maggioritario. Di recente è tuttavia stata messa in questione da N.F.Denzey, che contesta la vaghezza dell'affermazione, sottolineando la dissimetria fra teologia sapienziale e teologia del *Logos* e proponendo una diversa spiegazione delle similitudini che tenga conto di tale dissimetria (cfr. N.F.Denzey, *Genesis Traditions in Conflict? The Use of some Exegetical Traditions in the Trimorphic Protennoia and the Johannine Prologue*, «Vigiliae Christianae», LV, 1 (2001), pp. 20-44). La tesi dello studioso è che entrambe le opere traggano la propria origine dall'esegesi di Genesi, 1.1-2.7, essendo informate da una tradizione logocentrica alternativa a quella sapienziale. A mio avviso la documentazione odierna è tale da dimostrare adeguatamente il fondamento sapienziale del cristianesimo originario (cfr. J.M.Robinson, *Jesus According to the Earliest Witnesses*, Minneapolis, Fortress Press 2007, passim). Ciò nonostante è molto probabile che il resoconto creativo di Genesi stia effettivamente all'origine dei testi, con la posizione delle problematiche teologiche e della terminologia a cui la DTO intende rispondere; sebbene l'elemento informante la redazione testuale sia da identificarsi con la tradizione della Sapienza, evidentemente richiamata da concettualità, vocabolario, immaginario metaforico. Quanto segue è un tentativo di giustificare in modo alternativo il passaggio da una teologia sapienziale a una del *Logos*.

⁴⁸ Cfr. B.A.Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, op.cit., p. 130: "The Gnostics can also utilize as self-designations such apocalyptic Jewish terms as «saints»... and «children (sons) of light»"; J.D.Turner, *Setbian Gnosticism and the Platonic Tradition*, op.cit., pp. 261 e seguenti.

mento della creazione (*Protennoia Triforme*, 38.12-13), luce della medesima (*Protennoia Triforme*, 36.5; 47.28-29). E ancora: non viene riconosciuto dai propri (*Protennoia Triforme*, 50.15-16), fino all'evento dell'incarnazione (*Protennoia Triforme*, 47.13-23)⁴⁹. Ma non è solo l'identica caratterizzazione di *Logos* e *Protennoia* a inclinare a pensare a una vicinanza fra il testo dell'*Inno* e quello del trattato. Anche quest'ultimo declina il nucleo dottrinale teologico secondo la problematica della storia della salvezza, scandendo come l'*Inno* in tre tappe la relazione fra Dio e creazione. La fonte originaria del tutto è una trascendenza, incomprensibile Silenzio privo di misura (*Protennoia Triforme*, 36.1-3), nel cui sussistere è ontologicamente stabilito l'essere del primo pensiero. Questo è triplicemente determinato come Padre, Madre, Figlio (*Protennoia Triforme*, 37. 21-22) a partire dalla differente manifestazione nella creazione: come suono inarticolato, pensiero indeterminato del silenzio primordiale, prima determinazione dell'Uno, operante come creazione originaria (*Protennoia Triforme*, 35.1-34); come voce, diffusione sonora della prima determinazione pensante del Padre, eternità delle articolazioni noetiche del pensiero primordiale (*Protennoia Triforme*, 42.4-22); come *logos*, articolazione espressa nella determinazione concreta dell'essente totalità (*Protennoia Triforme*, 46.5-13). La trinità di suono (indeterminata voce pensante del silenzio), voce (discorso inespresso della voce pensante) e *logos* (articolata espressione proferita del discorso inespresso), esprime una triplice venuta del divino nel mondano: come creazione, come prima rivelazione riconosciuta dal *pneuma* disperso nel mondano ma ignorata dalle potenze mondane finite, e infine come illuminazione consapevolmente accettata della provenienza divina del *pneuma*, e dunque sua salvezza.

L'affinità fra *Inno al Logos* e *Protennoia Triforme* sembra dunque notevole e puntuale, mostrandosi non solo nella organizzazione della dottrina nell'interesse soteriologico della storia della salvezza, ma anche nella formulazione sostanzialmente equivalente di una triplice relazione Dio-mondo, così come nella determinazione dottrinale dei caratteri del *Logos* e della *Protennoia*. Tale affinità non può tuttavia essere in alcun modo qualificata come una dipendenza diretta per i seguenti motivi: a) la ricostruzione dell'*Inno al Logos* è congetturale, così che qualsiasi affermazione compiuta a partire dallo stato presunto del testo deve restare al livello della semplice ipotesi interpretativa; b) il testo della *Protennoia Triforme* è giunto in traduzione copta, vanificando perciò ogni possibilità di svolgere dettagliate riflessioni linguistiche sull'originale; c) il trattato gnostico non è infine un testo che possa svolgere la funzione di fonte, perché attesta una storia redazionale stratificata piuttosto evidente, che a grandi linee può essere determinata come unione di tre differenti sotto-trattati, vertenti sulle tre venute del primo pensiero, integrata dalla adizione di inserti dottrinali prima, passi sacramentali poi, infine definitivamente cristianizzata con i riferimenti espliciti a Cristo⁵⁰.

3) *La dottrina teologica originaria*. La spiegazione migliore per giustificare queste affi-

⁴⁹ Cfr. C.Colpe, *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag-Hammadi III*, art.cit..

⁵⁰ Cfr. J.D.Turner, *Introduction to the Trimorphic Protennoia*, in J.M.Robinson (a cura di), *The Coptic Gnostic Library*, Leiden, Boston, Köln, Brill 5 voll.: vol. 1, 2000, pp. 380-381; J.D.Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, op.cit., pp. 142-151.

nità è allora la posizione di una fonte comune dell'*Inno al Logos* e della prima redazione della *Protennoia Triforme*. Credo che tale fonte vada individuata in una dottrina teologica originaria (DTO) relativa all'economia divina di salvezza. Ricostruisco nel modo seguente la DTO:

- a) Dio sussiste per sé in una regione ontologica sua propria come molteplicità originaria di sussistenze divine (*Inno al Logos*, I.1-3; *Protennoia Triforme*, 35.1-32). Da questa regione progressivamente si diffonde all'esterno, creando una totalità diversa dal divino (*Inno al Logos*, I.4-II.2; *Protennoia Triforme*, 36.4-9);

- b) Il divino costituisce sostanzialmente il mondano, partecipandovi ontologicamente (*Inno al Logos*, II.3-4; *Protennoia Triforme*, 45.4-10). Ciò nonostante le regioni sottostanti al divino non riconoscono la costituzione divina del mondo inferiore (*Inno al Logos*, III.1-4; *Protennoia Triforme*, 44.5-8);

- c) Il divino quindi entra esistenzialmente nel mondano (*Inno al Logos*, IV.1-3; *Protennoia Triforme*, 47.29-34) per redimerlo dalla sua mancanza teologica originaria, ossia la sua presunta mancanza di Dio, attraverso un'unione sostanziale che manifesti la natura superiore del germe spirituale disperso in esso (*Inno al Logos*, IV.4-6; *Protennoia Triforme*, 46.30-47.7).

La dottrina è espressione della spiritualità apocalittica delle comunità di fede battesimali, e costituisce a mio avviso, nella sua formulazione indeterminata proposta, il tratto unificante dei differenti gruppi eterodossi agenti nella Palestina precristiana. Tale spiritualità del deserto, nella sua ansia di porre un'autenticità radicale di relazione all'Assoluto, è del tutto alternativa al giudaismo ortodosso del tempio⁵¹; e di conseguenza non manifesta più alcun interesse per l'ottemperare in modo rituale all'adempimento della codificazione umana del volere divino, radicandosi piuttosto nella ricerca di una effettuale vicinanza a Dio; radicamento ottenuto attraverso un rinnovamento della modalità dello sguardo teologico, che viene orientato verso l'alto e collocato anche speculativamente nell'alto: non aderire meccanicamente alla precettistica legale, ma rifondarsi in Dio⁵².

Appare così comprensibile l'esigenza cognitiva posta da DTO a): si tratta di integrare le scarse indicazioni teologiche sull'atto creativo offerte dall'inizio della rivelazione anticotestamentaria, per ampliare e determinare con maggior precisione spirituale l'effettivo procedere della creazione⁵³. Uno dei criteri ermeneutici che porta i redattori alla canonizzazione dei libri sacri è infatti l'esaltazione della tradizione jahvista, con la sua posizione di un monoteismo statico che limita la conoscenza divina all'affermazione della sua unicità, della sua sussistenza sostanziale, e, in virtù di queste proprietà, della assoluta

⁵¹ Cfr. L.Verga, *Discorsi Evangelici*, Parma, UNI.NOVA 2006, pp. 51, 55-60.

⁵² *Mt* 23.23-24; 23.27-28.

⁵³ *Gen* 1.1-2.4a. Proprio questo aspetto della spiritualità espressa dalla DTO sembra avere trovato origini e risposta nelle tradizioni esegetiche comuni che rappresentano la fonte del prologo e della *Protennoia*. Cfr. N.F.Denzey, *Genesis Traditions in Conflict? The Use of some Exegetical Traditions in the Trimorphic Protennoia and the Johannine Prologue*, art.cit., pp. 31-33.

normatività del punto di vista teologico per la condotta esistenziale. Di fronte al fallimento storico dello stato di Israele sembra che solo il nucleo teologico proto-giudaico dell'esclusività dell'unico Dio possa essere in grado di garantire l'integrità dell'identità del popolo ebraico⁵⁴. Contro questa attitudine, tuttavia, la radicale aspirazione all'Assoluto chiede un più approfondito delinearci della natura divina. L'eterodossia del giudaismo sapienziale, che fa da sfondo alla nascita dei movimenti battesimali, consiste dunque, in primo luogo, nell'affermazione di un monoteismo dinamico in cui, al fianco dell'onnipotenza di Dio, si ipostatizzano le sue azioni creatrici, di cui la Sapienza è primogenita⁵⁵.

Così, perciò, la sfera divina, per definire la quale nella sua totalità e unicità vale il criterio ontologico della sussistenza necessaria⁵⁶, si espande a comprendere una molteplicità gerarchica di esseri divini, operanti una mediazione fra fonte originaria della totalità e finitezza creata⁵⁷.

Analogamente DTO b) svolge un tema tradizionale, la presenza divina presso *Sion*, il suo accamparsi nel tempio⁵⁸, per mezzo di uno slittamento di significato: il permanere divino nella creazione non si limita alla santità di un suo luogo privilegiato come immagine terrestre della gloria trascendente, come presenza puntuale e geograficamente determinata nel mondano della trascendenza divina, bensì si manifesta come forma onnipervasiva e sostanzialmente presente nella strutturazione cosmologica della mondanità, garanzia dell'erogazione d'essere che costituisce ciascun ente finito e la totalità della finitezza nel suo complesso.

A questa revisione speculativa dei temi creazionistici si affianca un'enfasi teologica, lontana dalla fede canonica, relativa alla storia della salvezza. La dottrina giudaica ortodossa è fondata dalla continuità ontologica, soteriologica ed escatologica di creazione, patto e conquista finale della terra promessa. Dio crea santificando la finitezza nell'accettazione dell'atto creativo da parte dell'ente finito. L'elezione d'Israele non è altro, cioè, che la ratifica teologica della vicinanza a Dio che il popolo ebraico ha mantenuto nel corso delle proprie vicende storiche. Tale elezione si compie definitivamente nell'acquisizione della terra santa, ossia nella comunione spirituale con la massima concentrazione sacra entro le pieghe del finito. Questa linea interpretativa teologica della storia ebraica diviene normativa per la fede giudaica nella canonizzazione dell'orientamento speculativo deuteronomista, attestato dalla centrale importanza redazionale assunta progressivamente da tale tradizione⁵⁹.

DTO a)-c) pone al contrario una opposizione radicale all'idea di un'elezione collettiva.

⁵⁴ Cfr. E.S.Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentliches Gottesglaubens*, Stuttgart, Verlag W.Kohlhammer 2001 [tr.it. a cura di F.Bassani, *Teologie nell'Antico Testamento*, Brescia: Paedea Editrice, 2005, pp. 212-223].

⁵⁵ *Pr* 3.19-20.

⁵⁶ *Es* 3.14.

⁵⁷ Cfr. B.A.Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, *op.cit.*, pp. 29 e seguenti.

⁵⁸ *Sal* 48.2; 87.1-4; 122.1-2; *Is* 2.2-5.

⁵⁹ Cfr. W.Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press 2003 [tr.it. a cura di C.Malerba, *Introduzione all'Antico Testamento*, Torino: Claudiana, 2005, p. 115].

La salvezza non è un fatto che riguardi nella sua interezza il popolo ebraico. La semplice discendenza abramitica non è in alcun modo sufficiente a garantire una relazione autentica a Dio. La predicazione del Battista è molto indicativa al riguardo⁶⁰. E il tema ha un'importanza così radicale che la comunità giovannea ne ha conservato un'eco nelle parole di Gesù ai Giudei nel tempio, sebbene nell'elaborazione ne abbia anche mutato lievemente l'assetto dottrinale⁶¹.

In conseguenza di questo atteggiamento spirituale i gruppi battesimali di tendenza apocalittica sostengono una dottrina della figliolanza divina che fa slittare il segno della familiarità di Fondamento e fondato dall'appartenenza storico-sociale giudaica all'effettivo rapporto fiduciario a Dio che il singolo pone in essere con l'assegnazione della propria esistenza alla Fonte del tutto. L'essere figli di Dio è in prima istanza un riconoscimento speculativo del collocamento teologico dell'accadimento spirituale che ogni uomo è: Dio non è presente esclusivamente nella santità del Tempio, nella parola rivelata, nella buona sorte del giusto, ma semmai è il sostegno sostanziale di ogni accadimento, è la forma e il contenuto di ogni avvenire benefico, è l'unità di senso di ogni sussistere riconosciuto nella sua natura di benedizione salvifica della finitezza. Dio è l'orizzonte effettuale di ogni essere, e come tale, è tutto in tutto.

Ora, poiché in continuità con l'orientamento sapienziale, contesto speculativo dell'apocalittica, la vicenda creativa non riguarda semplicemente la generazione della mondanità, ma si manifesta come l'espressione compiuta della sovrabbondanza divina, che pervade e domina in ogni piega la finitezza, risulta immediatamente evidente come la salvezza divenga un fatto cosmico, un evento metafisico relativo alla totalità essente, essenzialmente definito dalla possibilità che ogni singola parte di tale totalità riesca effettivamente a rendere esplicita l'unione implicitamente sussistente con Dio. La creazione è perciò l'eterno avvenire di una relazione immanente fra Dio ed ente; relazione che si costituisce nella singolarità della finitezza individuale e non nella collettività sociale a cui il singolo è consegnato con la propria esistenza.

La storia della salvezza appare così una determinazione finita e parziale della più generale storia della creazione. All'atto originario di espansione della fonte trascendente, differenziazione intra-divina della sostanzialità di Dio, corrisponde un primo sussistere della totalità del generato, che il Creatore pervade con le proprie appendici pre-mondane. A questo livello ontologico della storia della salvezza segue una prima fuoriuscita divina dall'eterno verso il mondano. Tanto l'*Inno al Logos* che la prima versione della *Protennoia Triforme* attestano il nucleo dottrinale relativo alla salvezza emergente dal momento b) della DTO: in modo analogo alla processione della luce nella tenebra, Dio è venuto nella finitezza ma ha solo parzialmente compiuto la propria opera di rischiaramento. I testi arcaici, e verosimilmente desunti da tradizioni religiose precedenti l'ebraismo, che costituiscono l'inizio cosmogonico della rivelazione testimoniano una dottrina analoga, legata all'attività illuministica divina su un materiale caotico e oscuro pre-esistente⁶². Ma anche

⁶⁰ Mt 3.9; Lc 7.8.

⁶¹ Gv 8.37; 8.39-40. Analoghi anche gli echi paolini. Cfr Rm, 2.28-29.

⁶² Gen 1.1-3. Cfr. E.S.Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament...*, op.cit. [tr.it. pp. 244-245]; W.Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament...*, op.cit. [tr.it., pp. 43, 48 e seguenti].

la storia dei profeti di Israele sembrerebbe essere allusa in questo passaggio dottrinale. Ne è una conferma il fatto che la comunità cristiana dei discepoli diretti di Gesù abbia interpretato in questo senso la successione profetica, insistendo sul tema del rifiuto di Dio implicito nel legalismo giudaico⁶³. Proprio perché il rifiuto sembra strutturare la relazione fra Creatore e creatura, la rivelazione si fa più esplicita con il terzo momento creativo-rivelativo, ossia l'invio del Salvatore messianico, il cui compito teologico è soprattutto legato alla condanna profetica della ritualità e all'acquisizione del giusto posizionamento dell'esistenza verso il divino. Di conseguenza il momento c) della DTO sottolinea come la natura rivelativa dell'incarnazione abbia un fondamento creativo, perché il Salvatore messianico recupera al divino l'essente correttamente esprimente la propria inerenza in Dio: la rivelazione è una salvezza attuale ottenuta per mezzo del riconoscimento della fondamentale appartenenza dell'esistente all'ambito trascendente-immanente della seconda sussistenza divina.

Il rituale battesimale gioca al riguardo una funzione assolutamente centrale. Poiché Dio giunge all'uomo nel tempo del rifiuto, come esito di un allontanamento prolungato lungo il corso della storia di Israele, sembra necessario che l'acquisizione della salvezza passi attraverso la consegna delle esistenze individuali alla fiducia radicale nella volontà del Santo dei Santi. Agli occhi dei penitenti nel deserto l'ortodossia giudaica doveva infatti esprimere il volontario distacco storico della creatura dal Creatore. Le parole potenti attribuite al Battista dalla tradizione neotestamentaria sono indice del carico polemico dei gruppi spiritualisti contro la religiosità tradizionale. Ma tale polemica mirava evidentemente a un fine edificante, alla conversione, ossia non alla negazione della spiritualità ebraica, ma alla riconquista spirituale del suo intimo valore teologico, andato perduto con la posizione di un'ortodossia del tempio.

L'autentica storia del popolo ebraico, così come è desumibile dalle molteplici linee teologiche ed esperienze di fede emergenti dalla rivelazione antico-testamentaria, anche laddove esse abbiano conservato traccia di sé esclusivamente nella forma dell'oggetto negato, è la storia dell'imposizione di un'ortoprassi fondata teologicamente, in cui la costruzione dell'ortodossia mira ad alienare progressivamente alla fede tutte le concezioni popolari e spiritualmente sostenute da un'esperienza autentica⁶⁴. Le preoccupazioni rabbinico-levitiche orientano principalmente il testo sacro a fissare un riferimento normativo per un computo casistico della giustizia, prescindendo in questo modo sia dalla fondazione dell'esistenza in Dio, sia dall'ascolto delle aspirazioni religiose nate dalla spiritualità della fede. Nel tentativo di dipanare dal codice ricevuto il volere divino è il Dio vivente stesso a restare negato, perché determinato staticamente come fonte dell'esecuzione abitudinaria di una pratica imposta dalla convenzione storico-sociale, piuttosto che essere dinamicamente *toccato* come l'oggetto di un'esperienza esistenziale. In questo contesto, dunque, il battesimo si presenta come l'attività sacramentale che annulla la dimensione fallace dell'ortodossia, consentendo il recupero della genuina spiritualità ebraica; ossia il sentire che impone allo spirito la consegna fiduciosa della propria esistenza

⁶³ Cfr. J.M.Robinson, *Jesus According to the Earliest Witness*, *op.cit.*, *passim*, in modo particolare pp. 10-12; 119.

⁶⁴ Cfr. E.S.Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament...*, *op.cit.* [tr.it., pp. 260 e seguenti].

all'intenzione divina, il sentire che fonda sé stesso nell'intuizione effettuale della presenza familiare di Dio. Il battesimo si configura pertanto come l'orizzonte di presupposizione di un rinnovato accordo fra Creatore e creazione: è il rito di purificazione che dispone all'esatto incontro con la rivelazione, perché, nella totale remissione dell'esistenza umana al divino, abbatte l'incomprensione in cui si è persa la parola di Dio ad opera dei suoi stessi ministri, consentendo così un nuovo ascolto.

4) *Comunità giovannea e comunità della Protennoia Triforme (ripresa)*. A partire da questo nucleo speculativo della DTO, le varie comunità di fede battesimali traggono il proprio fondamento teologico e giungono alla prima posizione dottrinale della propria confessione religiosa. La comunità giovannea e quella che ha redatto il testo della *Protennoia Triforme* mostrano al riguardo un percorso analogo: alla comune fonte originaria si è andato aggiungendo materiale di carattere battesimale, attestante la genesi apocalittica delle comunità; giungendo infine a una redazione definitiva per mezzo di inserzioni polemiche rivolte alle comunità rivali provenienti dal medesimo ambito⁶⁵. Le polemiche anti-cristiane della *Protennoia Triforme*, come quelle anti-gnostiche di *Giovanni*, delineate in un contesto giudaico eterodosso di tendenze gnosticheggianti e sapienziali, manifestano perciò la reciproca necessità di una costruzione dell'identità religiosa per mezzo di una attività di differenziazione delle determinazioni dell'orientamento teologico sgorgato dalla medesima fonte.

5) *DTO ed esegesi eracleoniana*. Eracleone legge la figura del Battista alla luce della DTO, nella forma in cui viene concretamente formulata nella *Protennoia Triforme*. L'aderenza del maestro gnostico al trattato gemello del *Prologo* giovanneo è evidente sia per l'uso dell'apparato categoriale esprimente la relazione fra Dio e mondanità nella triplice venuta del primo pensiero, sia per l'orizzonte generale teologico, che pone l'equivalenza fra storia della creazione e storia della salvezza.

La prima citazione dalle *Annotazioni* ricorrente nel quinto frammento eracleoniano afferma infatti: “la Parola (ὁ λόγος) è il Salvatore (ὁ σωτήρ), la voce nel deserto (φωνὴ ἢ ἐν τῇ ἐρήμῳ) è quella che è rappresentata da Giovanni, il suono (ἦχος) è tutta la serie dei profeti (προφητικὴ τάξις)”. È immediatamente evidente come le tre categorie teologiche di *suono*, *voce* e *Logos*, apparse nella *Protennoia Triforme*, sono riproposte con perfetta corrispondenza terminologica, come chiave esegetica del passo evangelico trattato.

Eracleone commenta con questa tesi *Gv* 1.23⁶⁶. Il versetto esprime la risposta positiva del Battista alle interrogazioni dei farisei, dopo la triplice negazione di essere il Cristo, Elia, il profeta. Alla domanda “cosa dici di te stesso (περὶ σεαυτοῦ)?” segue dunque la citazione da Isaia: “io sono voce (φωνὴ) che grida nel deserto (ἐν τῇ ἐρήμῳ), raddrizzate la via del Signore”⁶⁷.

Il maestro gnostico chiosa la risposta per mezzo di una comparazione fra *Logos*, Giovanni e serie profetica. La formula utilizzata dal Battista per definirsi giustifica il riferi-

⁶⁵ Cfr. J. D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, op.cit., pp. 272 e seguenti.

⁶⁶ Cfr. M. Simonetti, *Eracleone e Origene*, art.cit., p. 126; M. Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua latina e greca*, op.cit., p. 227.

⁶⁷ *Is* 40.3.

mento alla sua natura di voce. Apparentemente indeterminata resta invece la ragione per la quale sono introdotti i concetti di *Logos* e serie profetica, congiuntamente alle equivalenze proposte. *Gv* 1.19, con cui comincia l'insieme di testimonianze rese dal precursore, visto che l'asserzione attestata al versetto quindici fa parte del preambolo concettuale della narrazione relativa al ministero pubblico di Gesù, presenta una brusca cesura rispetto al materiale precedente. Non sembrerebbero dunque darsi motivi per richiamare la natura del *Logos* al fine di chiarificare l'opera del Battista. Di carattere ancora più oscuro è inoltre la menzione della serie profetica: l'unica allusione a tale serie è eventualmente desumibile dal carisma profetico di Giovanni. Difficoltà non minori sono offerte dalle equivalenze stabilite da Eracleone. Se il titolo di Salvatore è attribuibile al *Logos* in funzione dell'identificazione di questi e Gesù Cristo, secondo quanto affermato ai versetti sedici e diciassette del prologo, poco evidente è la ragione che garantisce la correttezza dell'equivalenza fra serie profetica e suono.

Ma il reale problema interpretativo è, a mio avviso, costituito dal fatto che la trinità concettuale di *Logos*, voce e suono non è introdotta per esemplificare la relazione fra Cristo, Battista e profeti, quanto piuttosto sono questi ultimi termini a rappresentare un ausilio esemplificativo alla comprensione della dinamica relazionale dei primi tre. Il passo non suona infatti come *il Logos è il Salvatore, Giovanni è la voce nel deserto, la serie profetica è il suono*, ma come l'esatto contrario. La struttura dinamica di *Logos*, voce e suono appare dunque una struttura concettuale assunta come reale oggetto dell'esegesi, della quale i personaggi concreti offerti dalla narrazione evangelica, il Cristo e il Battista, sono semplice illustrazione. L'introduzione della serie profetica svolge allora niente altro che una funzione di postulato esegetico, reso necessario dall'esigenza di completare il posto lasciato vacante nella struttura concettuale presupposta dal maestro gnostico.

Che tale struttura sia la medesima formulata dalla *Protennoia Triforme* non può essere evidentemente un caso. Eracleone introduce infatti nell'esegesi dall'esterno una griglia di pensiero al fine di dimostrare quale sia la natura teologica sovra-storica della relazione storica fra profetismo giudaico, reviviscenza della religiosità autentica del profetismo nel Battista, rivelazione conclusiva da parte del Salvatore, il Cristo. Tale griglia è costituita da tre categorie esprimenti le principali tappe della storia della salvezza. Queste categorie non sono uno strumento ermeneutico escogitato dalla immaginazione teologica di Eracleone, ma appaiono in un trattato proveniente dal medesimo ambito storico-religioso da cui ha tratto origine il *Prologo*, nel cui contesto offrono una formulazione dottrinale della relazione fra Dio e finitezza. La corrispondenza linguistica fra *Protennoia Triforme* ed Eracleone, al riguardo, è totale. Di notevole interesse è perciò il fatto che tale trattato esprima da un punto di vista generale una concezione teologica sostanzialmente simile a quella enunciata dalla comunità redattrice del *Vangelo* di Giovanni, mostrando così la legittimità del *modus operandi* del maestro gnostico.

La proposizione a fini esegetici dell'apparato categoriale della *Protennoia Triforme* è confermato dall'utilizzo dello stesso nel contesto generale della teologia della salvezza della DTO, ossia in riferimento all'affermazione della tesi secondo la quale il processo creativo divino è a un tempo l'avvenire della rivelazione e il progressivo dipanarsi della storia salvifica.

Eracleone afferma infatti attorno al *Logos*: 1) che è il principio del processo creativo posto in essere dal Demiurgo; 2) che tale creazione, relativamente ai germi spirituali dispersi nella finitezza è un'opera di carattere rivelativo⁶⁸; 3) che il principio è anche il Salvatore⁶⁹. Sarebbe perciò evidente che l'intellezione della natura creatrice del *Logos* da parte del maestro gnostico sia determinabile in modo più preciso come sintesi di funzione rivelatrice e apportatrice di salvezza.

Ora, come visto nel precedente capitolo, le *Annotazioni* non mostrano particolare interesse per l'articolazione interna della realtà pleromatica, né per la genesi delle sue differenti sussistenze. Nella trattazione del *Logos* e del suo atto creativo, Eracleone è impegnato in un compito assai diverso da quello dell'aderenza a un mito teogonico o cosmogonico: è la totalità della trascendente eternità teologica originaria nel suo complesso, indipendentemente dalla sua costituzione relazionale, a manifestarsi come il riferimento normativo di ogni sussistere mondano della finitezza esistenziale. Per questo motivo il tema della creazione non investe la processione pre-mondana, che si dà nelle *Annotazioni* come un tutto pre-esistente. La posizione di tale totalità teologica è la completa delineazione metafisica della struttura ontologica della realtà: l'evento spirituale dell'esistere, della sua sussistenza, della sua salvezza si svolge in modo compiuto nella relazione esistenziale fra finitezza e Assoluto. L'atto creativo, nella sua natura ontologica di erogazione di sussistenza attuale dell'ente, procede dunque dalla trascendenza dell'eternità, per mezzo della mediazione del relazione fra *Logos* e Demiurgo. Ma tale atto non esaurisce in un avvenimento puntuale, riguardando piuttosto la dinamica progressiva di accoglimento della rivelazione, e perciò della salvezza dell'ente, nella effettività della finitezza. Ecco che l'equivalenza di creazione, rivelazione e salvezza si manifesta come l'orizzonte di intellesione teologica di Eracleone. Alla sovrabbondanza da cui il *Logos* chiama all'essere la struttura mondana si affianca un processo rivelativo e salvifico che si svolge in tre successive venute dell'eterno presso il finito.

La triplice scansione della processione del primo pensiero dal silenzio originario nella *Protennoia Triforme*, orientata a un grado sempre maggiore di chiarezza ed espressione del contenuto fontale indeterminato, è dunque investita del proprio esatto significato, nell'esegesi del maestro gnostico, con la posizione delle tre tappe della storia teologica conseguenti alla creazione della mondanità. Direi, cioè, che la successione delle venute di Dio nel mondo, così come queste sono articolate nella formulazione della DTO che struttura il trattato gnostico, viene letta da Eracleone non come un processo ontologico di sostanzializzazione della finitezza, quanto piuttosto come la chiave interpretativa della relazione esistenziale fra il divino e lo spirito finito, ossia come delineazione di una storia della rivelazione. Da un punto di vista ontologico, infatti, il mondano è assenza di Dio, è

⁶⁸ Cfr. le argomentazioni avanzate a sostegno delle tesi a) e b) nelle pagine del precedente capitolo.

⁶⁹ L'identificazione eracleoniana di *Logos* e Salvatore, presupposta nel capitolo precedente durante la ricapitolazione della struttura ontologica emergente dalle *Annotazioni*, è ulteriore elemento esplicito di difficoltà per la ricezione della informazione eresiologica sulla dottrina valentiniana. Le fonti patristiche attestano infatti una distinzione fra le due figure (cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 4,5; Ippolito, *Refutatio*, VI, 27; Tertulliano, *Adversus valentinianos*, XVII), che dovrebbero nella salvezza finale celebrare le nozze mistiche con cui il *Pleroma* ottiene la definitiva sussistenza in sé e per sé.

privazione della verità teologica, costituito nella effettualità della creazione esclusivamente come indicazione della propria provenienza dall'Assoluto⁷⁰. La descrizione offerta dalla *Protennoia Triforme* della triplice presenza del primo pensiero nelle sussistenze inferiori è così tradotta dal maestro gnostico in una trattazione della storia della salvezza.

La relazione fra Dio e mondo, dopo l'avvenire dell'atto creativo, si svolge nella esplicitazione graduale del contenuto teologico della creazione stessa: la finitezza sussiste nella relazione a una sussistenza divina che non appare se non come orma, traccia, segno, di una presenza il cui presenziare è trascendente, radicato nell'alterità. Storicamente, per Eracleone, sono i profeti i primi uomini che danno voce all'appello, alla chiamata, al rivolgimento verso il mondano del divino. In conformità alla natura di suono della prima rivelazione la serie profetica si caratterizza come ascolto della trascendenza. Tale ascolto non veicola contenuti dottrinali o dogmatici. Dio non si rende cioè presente come oggetto di una conoscenza dogmatica da parte del profeta, ma piuttosto come esperienza immediata e pre-riflessiva del sacro, ossia come certezza della provenienza teologica della mondanità: la consistenza e verità della finitezza è il suo riferimento alla sussistenza assoluta della Fonte. L'intera serie profetica, che nella concretezza storica si diversifica nella molteplicità di profezie pronunziate dai singoli profeti, può essere perciò ridotta all'affermazione di una medesima e unica verità, la natura fondativa e normativa di Dio per il mondano. Nell'indeterminazione della sonorità il suono si manifesta cioè come espressione della natura divina, così che il profeta non possa fare altro che additare l'altrove dal quale il suono esperito stesso procede.

Questa serie rivelativa ha il suo apice in Giovanni Battista, manifestazione di un salto qualitativo nella relazione fra Dio e mondo. Con la seconda venuta, la sussistente presenza teologica si fa infatti più esplicita, nella trasformazione effettuale della asemantività del suono nella veicolazione del significato operata dalla voce. La rivendicazione profetica della fondatezza esistenziale della finitezza nell'Assoluto trascendente si chiarifica per mezzo della postulazione di un necessario ravvedimento teologico dell'ente spirituale finito. L'indifferenza alla normatività anche mondana della presenza divina, il cui mancato riconoscimento pone lo spirito nella indigenza ontologica, in una desostanzializzante assenza di Dio, rende necessaria l'assunzione di responsabilità individuale nei confronti del proprio sussistere, dall'alto o dal basso. La voce nel deserto invoca dunque l'esecuzione di un compito, in cui si determina in prima istanza la natura del teologico: l'Assoluto, fondamento ontologico della finitezza, viene nel mondano, si fa carico del mondano, non nel senso indifferenziato di una sua presenza, determinata o indeterminata, ma come apportatore di una possibilità di salvezza, di integrazione nella sussistenza trascendente, che sia consequenziale a una esperienza spirituale di riposizionamento nella comprensione di sé stessa a partire da Dio.

Grazie all'attività preparatoria del Battista, la storia della rivelazione può compiersi definitivamente nella venuta del *Logos*. La voce è infatti il presupposto dell'espressione articolata del discorso. La voce annuncia, precedendo, ciò che il *Logos* esplicita concettualmente⁷¹. Il Salva-

⁷⁰ Cfr. quanto argomentato a proposito della mediazione nel precedente capitolo.

⁷¹ Cfr. Eracleone, fr. 8: "In maniera convincente spiega [Origene riferisce le opinioni del mac-

tore, inizio e termine delle vicende mondane in funzione del suo duplice essere come Creatore e Rivelatore, apporta la gnosi che garantisce la corretta determinazione dell'avvenimento teologico della creazione-rivelazione-salvezza: la sussistenza dell'Assoluto. Nel cominciamento degli eventi temporali della mondanità il *Logos* determina la sovrabbondanza dell'origine come erogatrice di una sussistenza finita il cui esistere è un costante rivolgimento del mondano alla trascendenza del sovramondano; vale a dire che è riconoscimento dell'esatta indicazione teologica offerta da ogni ente sussistente nella mondanità. Nel proferimento della rivelazione salvifica il *Logos* non può fare altro perciò che rendere pienamente manifesto ciò che è implicito nello svolgersi esistenziale di ogni vicenda spirituale: il Salvatore mostra la salvezza nell'accoglienza che Dio offre allo spirito; accoglienza che è una sorta di adeguazione al divino, peculiare possibilità trascendente del *pneuma*.

Con l'avvento della rivelazione finale le tre determinazioni storiche della relazione fra Dio e mondo subiscono una trasformazione nell'essenzialità peculiare a ognuna di esse. Profetismo, apocalittica battesimale e cristianesimo non sono tre equivalenti possibilità spirituali di instaurare una corretta esistenza teologica, perché la loro successione è lineare e implica un grado sempre più perfetto di comprensione della verità apportatrice di salvezza. La natura indeterminata del primo grado della rivelazione, così come la maggiore conoscenza del divino garantita dal secondo, non hanno alcun valore, relativamente alla possibilità della salvezza, in seguito all'esplicitazione verbale operata dallo stesso *Logos*. La condizione di suono e di voce deve dunque mutarsi: la rivelazione ultima impone che la determinatezza storica sia oltrepassata e compiuta nel suo divenire la verità correttamente appresa dal Salvatore. Origene riferisce infatti che questa è l'opinione di Eracleone: la voce, nella sua somiglianza essenziale alla parola (οἰκειοτέρων οὐσάν τῷ λόγῳ), diventa *Logos* (λόγον γίνεσται), mentre il suono sarà trasformato in voce (ἔσεσθαι τὴν εἰς φωνὴν μεταβολήν)⁷². La diversa condizione relazionale a Dio comporta allora un esito differenziato: il suono, per la sua natura di iniziale approssimazione, non potrà ambire che a un rapporto di totale subordinazione alla trascendenza, occupando il posto della servitù (χώραν δούλου); la voce, preambolo alla venuta del Salvatore, e dunque corretto posizionamento teologico in attesa della rivelazione conclusiva, sarà invece innalzata al ruolo di discepolato (χώραν διδούς) del *Logos*, trasformandosi in qualcosa di omologo alla stessa parola divina (τῇ μεταβαλλούσῃ εἰς λόγον φωνῆ).

L'ebraismo profetico, in virtù della posizione aurorale nella storia della rivelazione, manifesta nella pienezza dei tempi della salvezza una condizione spirituale inautentica, perché sorda, vuota. Riconosce esclusivamente la fondatezza nell'altrove; ma la costitutiva indeterminazione dell'esperienza del divino che asserisce non può in alcun modo avvicinare lo spirito a Dio, se non ponendolo gerarchicamente *al di sotto* della trascendenza. Per questo Eracleone rivendica, in conformità ad altre fonti valentiniane, la situazione

stro gnostico] che viene dopo di me nel senso che Giovanni è precursore (τὸ πρόδρομον) di Cristo”.

⁷² Cfr. Eracleone, fr. 5.

servile dell'ebraismo⁷³. Al contrario la predicazione del Battista si costituisce come il presupposto trascendentale dell'avvenire della salvezza: nella reviviscenza della natura profetica, da cui Giovanni acquisisce il carisma del battesimo, lo spirito si colloca correttamente nell'ascolto divino. Tale collocazione è però vivificata e nobilitata dalla connessione con la pratica di remissione del peccato, simboleggiata dal sacramento battesimale. Non basta cioè sapere la nostra deficienza ontologica, si deve anche essere mossi dall'intenzione profonda di rimettere tutto nelle mani della Fonte. La natura prioritaria e preparatoria dell'atto sacramentale è tratteggiata dal maestro gnostico in accordo con la speculazione dottrinale che trova espressione nell'attestazione delle altre fonti valentiniane in precedenza richiamate. Nel Battista la natura spirituale capace di salvezza annulla perciò le inconseguenze speculative dell'indeterminazione profetica, rendendosi disponibile a ricevere la rivelazione definitiva.

Ora, l'uomo concreto, *Giovanni detto il Battezzatore*, è determinato da un punto di vista storico dalla propria estrazione giudaica, dal proprio universo concettuale ebraico. Il suo immaginare, il suo parlare, il suo predicare, risente formalmente della sua adesione socio-culturale al mondo religioso della Palestina pre-cristiana. Le affermazioni del Battista rispondono di conseguenza spesso alla logica del profetismo. Nella riduzione operata da Eracleone della predicazione e della testimonianza di Giovanni alla sua natura profetica è alluso proprio il suo radicamento concreto in un mondo determinato storicamente⁷⁴. Ma questa determinazione non esaurisce in alcun modo l'essere spirituale del Battista, che nel suo aspettare qualcuno che viene dopo di lui, nel suo essere "come un servo (ὡσπερι οἰκέτης) che corre dinnanzi al padrone (ἔστιν προτρέκων τοῦ κυρίου)"⁷⁵, mostra come la forma specifica del suo sussistere sia veicolo di una possibilità di superiore comprensione, e perciò relazione effettuale, alla trascendenza divina.

L'apocalittica battesimale rappresenta allora una sorta di stazione di partenza verso la verità, nella misura in cui è pronta a negare la propria determinata storicità delle forme per sollevarsi al discepolato presso il *Logos*. La dialettica di natura profetica e più-che-profetica nel Battista allude alla relazione fra storicità di Giovanni, ossia l'ebraismo, e fede di Giovanni, ossia il cristianesimo incipiente. A partire dalla prima posizione spirituale il cristianesimo si configura come l'approdo della tensione verso il divino che muove l'intera storia della rivelazione: la salvezza che si compie nell'annuncio cristiano è il frutto maturo della relazione fra Dio e mondo.

A mio avviso Eracleone insiste sulla figura normativa del Battista, letta alla luce della

⁷³ *Vangelo di Filippo*, 52.1 e seguenti.

⁷⁴ Cfr. Eracleone, fr. 7: "Eracleone [Origene riferisce le opinioni del maestro gnostico] crede che Giovanni rispondesse agli inviati dei Farisei non riguardo a ciò che essi chiedevano, ma a ciò che egli voleva", ossia non argomentando veracemente ma ragionando con le loro categorie. Origene commenta la citazione rilevando infatti l'empietà di una ammissione di falsità da parte del Battista. Inoltre cfr. Eracleone, fr. 10: "Eracleone spiega che Giovanni dice Agnello di Dio in quanto profeta (ὡς προφήτης), e invece dice Che prende su di sé il peccato del mondo in quanto più che profeta (ὡς περισσότερον προφήτου)". La prima affermazione è pronunciata in accordo con le pratiche rituali ebraiche, cfr. Origene, *CJo*, VI, 52.268-52.271, mentre la seconda esprime lo specifico cristiano: il sacrificio non ha funzione rituale, ma è simbolo dell'evento soteriologico.

⁷⁵ Cfr. Eracleone, fr. 8.

Protennoia Triforme, proprio perché in essa si ode l'eco della fuoriuscita del cristianesimo dalla spiritualità dei gruppi apocalittico-battesimali. Lo stesso vocabolario della trasformazione, della metamorfosi, che anima l'esegesi del maestro gnostico, ne è una prova lampante. Nel quinto frammento delle *Annotazioni* il processo di assimilazione alla voce e al *Logos* esperito dal suono e dalla voce è governato dalla grammatica del μεταβάλλειν. In tale mutamento è l'essenza stessa l'oggetto verbale. La somiglianza che garantisce l'esito conforme al *Logos* della voce è infatti di carattere essenziale (οἰκειοτέραν οὖσαν τῷ λόγῳ). La posizione di una essenzialità statica, causa del diverso collocamento teologico dell'ebraismo, dell'apocalittica o dello spiritualismo cristiano, non rende dunque ragione della relazione dinamica fra le differenti teologie. L'intuizione spirituale che è alla radice di ogni posizione è soggetta al cambiamento progressivo⁷⁶.

Alla luce di queste considerazioni credo che l'interpretazione di Eracleone, ovviamente guidata al suo esito anche dall'oggetto testuale dell'indagine esegetica, il *Vangelo* di Giovanni, ponga l'enfasi su una esperienza teologica la cui delucidazione appare fondamentale, perché esemplifica in modo paradigmatico un certo tipo di attitudine spirituale generale.

L'apocalittica battesimale è radicata, da un punto di vista teologico, nell'eterodossia sapienziale. La teologia sapienziale si caratterizza per alcuni tratti ben definiti⁷⁷: 1) contrariamente all'interesse sacerdotale per la formalizzazione delle pratiche di culto, o a quello deuteronomistico per la lettura della storia come segno tangibile dell'elezione del popolo ebraico, la letteratura che ha come oggetto prevalente la *Sapienza* si costituisce nella concentrazione dell'attenzione teologica sulla natura e sull'intenzionalità divina; 2) il tema principe è quello della gloria teologica manifesta nella creazione, che da una parte impone all'uomo un'indagine speculativa di carattere induttivo volta a dipanare la presenza della *Sapienza* entro l'ordito del creato, ma dall'altra anche promuove una attitudine di carattere profano-scientifica per la comprensione dell'oggettività naturale e delle leggi che presiedono al suo darsi fenomenico; 3) il riconoscimento di tale presenza conduce alla elaborazione di un patrimonio di risposte specifiche alle questioni quotidiane, mostrandosi a un tempo il fondamento delle pratiche di saggezza dei maestri d'Israele e una norma comportamentale autonoma dai codici legali canonizzati dalle tradizioni sacerdotali e deuteronomistiche.

La DTO si mostra coerentemente in linea con questa esperienza teologico-spirituale. L'esigenza posta da DTO a) è una particolare declinazione delle ansie speculative e metafisiche della teologia sapienziale. Analogamente DTO b) appare fondata dalla postulazione di una presenza effettuale, immanente, dell'Assoluto nella creazione, tanto nel suo aspetto più tipicamente cognitivo relativo alla dinamica dell'evento creativo, quanto in quello pratico-morale esprimente la necessità di riconoscere il procedere teogonico orientato alla mondanità. La peculiare identificazione di storia della creazione, storia della rivelazione e storia della salvezza, con la sua opposizione alla logica deuteronomistica

⁷⁶ Cfr. E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, op.cit., pp. 54-57.

⁷⁷ Cfr. G.Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, op.cit. [tr.it., pp. 368, e seguenti, 412-413]; W. Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament...*, op.cit. [tr.it., pp. 323 e seguenti].

dell'elezione collettiva, e la rivendicazione di un ricollocamento dell'esistenza fondato da una conoscenza corretta della verità teologica, si muove ancora in armonia con le variegate attitudini teologiche sapienziali.

La comunità proto-cristiana da cui proviene il *Vangelo* di Giovanni e quella proto-agnostica che redige la *Protennoia Triforme*, nonostante la propria ascendenza apocalittico-battesimale, operano tuttavia uno slittamento teologico dalla centralità originaria della *Sapienza* a quella derivata del *Logos*. Perché? Cosa significa questo mutamento?

Eracleone attesta esegeticamente l'avvenuta trasformazione di una condizione spirituale, l'esperienza che sta alla radice della teologia della *Sapienza*, in una alternativa, quella su cui si fonda la teologia del *Logos*. Il maestro gnostico ripercorre infatti in prima persona questo passaggio, utilizzando un trattato centrato sulla figura del *Logos*, che ha tratto la propria origine da un ambiente sapienziale, al fine di commentare un evangelo centrato sulla figura del *Logos*, radicato nel medesimo contesto. Entrambi i testi, inoltre, testimoniano la propria fonte non solo implicitamente, ma rendendo evidente la derivazione battesimale dei gruppi che li hanno redatti. Anzi, costruiscono la storia della salvezza proprio come un avanzamento teologico-speculativo dall'ambiente originario sapienziale a quello definitivamente raggiunto con la rivelazione ultima.

La trasformazione della *Sapienza* nel *Logos* non può dunque apparire un fatto superficiale, ma si palesa segno della scelta di una opzione teologica peculiare. A mio avviso questa opzione deve essere intesa come *l'esperienza rivelata della natura simbolica della mondanità*; ossia come la comprensione per rivelazione personale, auditiva, della natura rinviante del mondano, della sua costitutiva capacità di significare solo nella relazione all'alterità trascendente.

Lo studio delle varie occorrenze assunte nella letteratura sacra dal termine greco e dal suo equivalente ebraico mostra infatti che nella declinazione della seconda ipostasi divina come *Logos* si determina in prima istanza l'esser Figlio del Figlio come il proferimento di un significato. La seconda persona è l'effettiva espressione verbale di un contenuto intellettuale, è un venire detto del dire stesso, è il significato complessivo del dire rivelativo, è la determinazione impositiva della intenzionalità divina nei confronti della creazione nella forma della parola⁷⁸.

Il *Logos* è perciò la totalità del pensare-dire del Padre, il suo significare assoluto come autorimando a sé stesso. "Dio è in sé parlante e parlato", è tanto traduzione linguistica effettiva dell'indeterminatezza fontale dell'origine, che tale indeterminatezza sovra-linguistica⁷⁹. Il pensare-dire è proprio il farsi effettuale del processo eterno di determinazione che struttura l'essere trinitario di Dio. In quanto tale il *Logos* è rivelazione, perché determinazione nell'espressione pensante-dicente della sovrabbondanza ontologica della fonte trascendente.

Ora, questa rivelazione verbale ha un carattere sostanziale. Nel proferimento dell'oggetto pensato-detto è l'oggetto stesso a prendere forma e consistenza sussistente. Nella misura in cui la determinazione dell'origine è un fatto eminentemente costituito

⁷⁸ Cfr. C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, *op.cit.*, pp. 263, 265-266.

⁷⁹ Cfr. R.Guardini, *Welt und Person*, *op.cit.* [tr.it. p. 169].

dalla condivisione della forma appartenente al *Logos*, tanto la relazione trinitaria intradivina che la creazione della mondanità si mostrano processi in continuità onto-teologica l'uno rispetto all'altro, distinguibili unicamente dalla qualità infinita o finita del procedere determinativo. Per questo motivo il mondano si costituisce come una traduzione finita della determinazione infinita della dialettica fra prima e seconda sussistenza, qualora queste siano intese come Padre e *Logos*. La mondanità manifesta l'essere di Dio, perché simbolizzazione linguistica del medesimo processo teologico che conduce il *Logos* a esprimere il Padre. "Se il verbo è Pensiero all'interno e Parola all'esterno, e se il mondo è l'effetto della Parola divina proferita all'origine dei tempi, la natura stessa può essere presa come simbolo della realtà soprannaturale"⁸⁰.

I caratteri specifici di una teologia del *Logos* possono allora essere definiti nel modo che segue: 1) Dio è comunicazione della propria originaria sovrabbondanza fontale entro sé stesso; 2) la sua seconda ipostasi si costituisce infatti come il fondamento e l'avvenire effettivo di tale comunicazione; 3) ma data la sovrabbondanza della prima ipostasi la comunicazione fuoriesce dalla stessa eternità divina e determina in modo finito l'essere di una sussistenza alternativa; 4) tale sussistenza è strutturalmente analoga alla seconda ipostasi, che ne costituisce il principio, sebbene sia inferiore da un punto di vista gerarchico, perché determinata in modo finito. Ora, 5) nella determinazione della sussistenza creata è comunicata ogni qualità della sovraessenzialità divina; 6) nella sussistenza creata appare pertanto almeno un ente esistente, ossia la cui esistenza sia anche spirituale; 7) l'ente esistente, in virtù della sua finitezza, comprende la natura simbolica della creazione in modo imperfetto; 8) Dio proferisce dunque una rivelazione per mezzo della quale rende esplicito il carattere comunicativo del proprio esistere e di quello della creazione.

Questa struttura metafisica attesta la provenienza della teologia del *Logos* dalla teologia della *Sapienza*, e ne mostra anche le differenze essenziali. Il fondamento delle tesi 1)-7) è infatti la nozione speculativa che contraddistingue l'orizzonte sapienziale: *la creazione è espressione della sovrabbondanza divina, e perciò è morfologicamente e ontologicamente simile al suo creatore*. Nella creazione Dio esprime il proprio pensare-dire, articolandolo come legge immanente costitutiva.

Con la declinazione della teologia sapienziale centrata sulla figura del *Logos* avviene tuttavia un mutamento significativo: l'enfasi dell'esperienza spirituale si sposta sulla dinamica comunicativa della relazione fra Dio e la creazione. La *Sapienza* opera infatti nella mondanità in modo molto diverso rispetto al *Logos*. La prima costituisce il mondano come suo progetto strutturale, come insieme delle leggi che presiedono alla determinazione degli eventi, come articolazione dell'ordine che veicola la natura provvidenziale di Dio⁸¹. In quanto tale acquisisce una sussistenza immanente che si affianca alla condizione ontologica trascendente, seconda sussistenza dell'originarietà teologica⁸². Questo permette e favorisce una relazione con il divino che scaturisce dal basso. L'acquisizione della

⁸⁰ Cfr. R.Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, Éditions Gallimard 1962 [tr.it a cura di F.Zambon, *Simboli della Scienza sacra*, 8ª ed., Milano, Adelphi Edizioni S.P.A., 2006, p. 22].

⁸¹ *Sal* 104.24; *Sir* 16.26 e seguenti.

⁸² *Pr* 8.22; *Sir* 24.3-7.

saggezza è cioè vincolata alla comprensione della condizione naturale, del suo ordine, delle sue determinazioni. La *Sapienza* è dunque qualcosa che l'uomo trova soprattutto per sua iniziativa: l'esortazione a cercare la conoscenza, a perseguirla, è evidenza del fatto che l'esistenza ha fra le sue naturali possibilità quella di un autonomo riconoscimento del divino iscritto entro la trama del finito⁸³.

Al contrario il *Logos* proviene dall'alto come un atto deliberato dell'intenzionalità divina, rispetto al quale atto lo spirito è semplicemente chiamato al consenso o al rifiuto. Nella rivelazione la costituzione naturale dell'umano è priva di importanza. Sembra non esserci posto per una esperienza pre-rivelativa del teologico: l'ente esistente è anzi spiazzato dalla stessa rivelazione, che non capisce in pieno, e che deve semplicemente accettare come qualcosa da confessare nella fede⁸⁴. Ora, anche il *Logos* è, come la *Sapienza*, forma strutturale della creazione; ma è una forma che manifesta soprattutto la natura personale ed esplicita della comunicazione divina nell'atto rivelativo. La gloria della creazione, la stupefacente espressione nel determinato della presenza di Dio, hanno per la teologia sapienziale un carattere principalmente esortativo: l'uomo scopre attraverso la propria inclinazione per il mondano la presenza divina nell'immanenza e da questa scoperta è condotto a lodare, adorare, e ringraziare il Creatore. Una simile attitudine presuppone un gusto per la finitezza, un riconoscimento dell'intrinseca positività del finito; perché la bellezza, funzionalità e perfezione della creazione possono condurre all'affermazione della grandezza dell'artefice solo se siano colte e sentite come un bene in sé stesso. La teologia del *Logos* invece manifesta nella sua enfasi rivelativa un disinteresse per la condizione ontica della natura, sottomessa alla funzione strumentale di essere rivelazione dell'alto teologico. La natura parla, la natura è linguaggio divino, e in tale parlare è solo il parlante ad attirare a sé il convergere del senso. In questa determinazione si giustifica in modo esplicito la natura personale della relazione fra Dio e mondo.

Il mondo non si mostra così soltanto una sussistenza che rinvia al suo Creatore: il mondo è una sussistenza intenzionalmente concepita per comunicare il suo Creatore. Ecco che l'evento dell'incarnazione appare consequenzialmente agito da un ipostasi divina di tipo personale, sostituyente la figura tradizionale della *Sapienza*.

Eracleone concepisce il *Logos* giovanneo in conformità alle precedenti considerazioni. Da una parte attestano questa tesi le conclusioni relative all'utilizzo esegetico della *Protennoia Triforme*. La discussione della trattazione della figura del Battista ha evidenziato infatti come il *Logos* abbia in sé il triplice compito creativo, rivelativo e salvifico, così che la creazione acquisisca un significato di annuncio di salvezza. Dall'altra le indicazioni ottenute nel capitolo secondo di questa parte sembrano del tutto in linea con l'interpretazione adesso proposta. La mediazione avanzata dal principio creativo, che era stata mostrata delineata in modo quantomeno anomalo, si mostra ancora una volta svolta non in un reale processo di congiunzione di essenzialità alternative, quanto piuttosto come una assimilazione naturale del divino al divino, previa erogazione di una gnosi rivelata che permetta il riconoscimento della corretta situazione esistenziale da parte dello spirito.

⁸³ *Pr* 8.1-5; *Sap* 6.9, 6.12; *Sir* 6.18

⁸⁴ *Gv* 3.4; 3.9, 3.18.

Il *Logos*, che sta al termine del processo di espansione teogonica, in quanto esito del processo stesso si rivolge oltre il divino nello sforzo di rendere questo, per mezzo della attività sistematica di determinazione, tutto in tutto, totalità d'essere di una sovrabbondanza ontologica. La matrice della determinazione è la traduzione dell'alto nel basso, è l'espressione verbale intrinsecamente costituente la finitezza. Il *Logos* entra dunque a far parte della creazione come principio originario della simbolicità rivelativa della stessa. Nella posizione di una sussistenza finita come espressione determinata della sovrabbondanza della fonte teologica, il principio originario costituisce il mondano e lo rende segno manifesto del sovramondano. In questa dimensione verbale della sussistenza finita la relazione fra Dio e mondo è scandita dalla nozione di rivelazione, che si fa progressivamente più evidente e chiara. Il tendere di questa relazione è il definitivo proferire esplicito del *Logos incarnato*; proferire che è un attualizzarsi del discorso salvifico nelle parole di Gesù Cristo. Tutta la creazione è dunque il parlare di un Dio intermediario che addita incessante l'originarietà teologica, fino a farsi evidenza della fondatezza del mondano in tale originarietà, attraverso la massima esplicitazione possibile compiuta nella incarnazione.

Questa concezione del *Logos* non è naturalmente l'unica possibile, né deve essere ritenuta normativa in virtù della sua vicinanza storica alla fonte. Come tale mostra, a mio avviso, il senso dell'esperienza spirituale che conduce i gruppi apocalittico-battesimali al cristianesimo incipiente, ossia segue la traccia del sentiero che muove dalla teologia della *Sapienza* per approdare alla teologia del *Logos*; perché, come visto, ripercorre proprio questa esperienza. Tuttavia l'importanza fondamentale della dottrina eracleoniana sta nella capacità di delineare con chiarezza e radicalità, così da manifestarli compiutamente nella loro peculiarità e nelle loro conseguenze, i principi tendenziali di ogni modello di teologia centrata sulla figura del *Logos*: l'equivalenza di creazione e rivelazione, la condizione personale dell'intervento divino nel mondano, l'aspetto limitato della mediazione, la natura cognitiva della salvezza, l'insignificanza del mondano una volta che sia dissociato dalla sua funzione rivelativa.

Tipologie ontologiche e dottrina della salvezza

Il gruppo di frammenti 11-16 si presenta notevolmente compatto dal punto di vista dell'interesse dottrinale. Eracleone propone infatti una visione d'insieme sui modi d'essere della creazione e sul loro destino eterno, ponendo un'unità di senso in un materiale narrativo di per sé piuttosto disparato, in cui il ricordo immaginativo del conflitto fra il Salvatore e le autorità religiose giudaiche è determinato teologicamente attraverso l'inserimento, nel contesto dell'avvenimento, di un'accesa polemica messianica, condotta innanzi con un parlare profetico sibillino.

Oggetto dell'esegesi è la pericope della cacciata dei mercanti dal Tempio. L'episodio è introdotto dalla menzione della sosta di Gesù e della sua cerchia a Cafarnaò, seguita alla partecipazione alla festa nuziale di Cana (*Gv* 2.12). L'appunto sembra avere scarsa importanza, mostrandosi un semplice raccordo narrativo fra il prima e il poi. L'argomento entra dunque nel vivo con la prosecuzione del viaggio verso Gerusalemme. È il tempo della Pasqua (*Gv* 2.13). Il redattore non spiega ai lettori la ragione che giustifica la visita. Il contrasto fra l'apparente normalità degli avvenimenti e il brusco cambiamento narrativo conseguente all'entrata nel Tempio concentra l'attenzione sulla sproporzione che caratterizza il comportamento di Gesù: di fronte alla visione delle attività commerciali dei mercanti e dei cambiavalute questi ha un moto acceso di collera verso i profanatori del santuario. La sua reazione è indubbiamente violenta: dopo avere scacciato con una frusta gli occupanti con le proprie bestie e avere gettato a terra banchi e denaro (*Gv* 2.15), apostrofa con sdegno i resistenti alla sua invettiva (*Gv* 2.16). Quindi di fronte alle rimostranze delle persone convenute al Tempio (*Gv* 2.18), Gesù profetizza la resurrezione, alludendo in modo oscuro all'identità fra il proprio corpo e l'accasarsi di Dio presso la mondanità, il suo farsi immanenza mediata nella sussistenza del Figlio (*Gv* 2.19-20).

In modo a mio avviso sorprendente il maestro gnostico non sembra particolarmente impressionato dallo scontro in atto nel Tempio, che è evidentemente il pretesto per la presentazione del nucleo dottrinale teologico, messianico ed ecclesiale al centro dell'interesse del redattore¹, quanto piuttosto da indicazioni contestuali e marginali. Al riguardo è ragionevole escludere l'ipotesi che Origene non abbia trasmesso accuratamente le opinioni del suo avversario. Il testo superstite delle *Annotazioni* proviene infatti dal decimo libro del commentario origeniano, che nella porzione dedicata al brano in esame non presenta interruzioni: nelle pagine conclusive del libro l'esegesi della pericope

¹ Cfr. R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, op.cit.* [tr.it., pp. 501, 512-513].

è terminata, così da far ritenere improbabile che nei successivi libri mancanti (XI-XII), il maestro alessandrino sia tornato sull'argomento e abbia proposto all'attenzione del lettore altro materiale eracleoniano.

La sensazione di avere tutto quello che ha scritto il maestro gnostico sulla questione è corroborata da ulteriori considerazioni: in primo luogo il procedere dell'esegesi attestato dai frammenti è continuo, comprendendo note progressive alla quasi totale estensione del passo; in secondo luogo Origene non sembra contestare con l'usuale acribia l'interpretazione eracleoniana². I due maestri convergono infatti nella medesima determinazione tematica, manifestando uno scarso interesse per il merito dell'avvenimento e leggendo semmai la pericope come una illustrazione della storia e dottrina della salvezza; distinguendosi da una parte per il marcato interesse origeniano anche per problemi testuali relativi al disaccordo cronologico fra sinottici e *Giovanni*, dall'altra per questioni concernenti la tipologia ontologica della realtà creata. Credo sia molto plausibile supporre che se Eracleone avesse introdotto nelle *Annotazioni* ulteriori commenti esegetici alla pericope, Origene avrebbe riportato questa scelta, perché risultante in opposizione alla propria.

A inclinare definitivamente a sostenere la tesi della completezza dei frammenti è l'evidenza di un'organizzazione sistematica del commento avanzato. La struttura ermeneutica che soggiace all'esegesi può essere esplicitata nel modo seguente. Il maestro gnostico apre la propria argomentazione attraverso una interpretazione allegorica dei movimenti di Gesù fra Cana, Cafarnao e Gerusalemme (fr. 11, 13, prima parte). La peregrinazione fra le diverse località simboleggia la venuta terrena e la ascesa celeste del Salvatore, disegnando così il quadro generale di apprensione della storia della salvezza. Che questo sia l'esito del discorso di Eracleone è reso palese dall'esplicita dichiarazione tipologica concernente la Pasqua ebraica (fr. 12). A questo preambolo introduttivo segue quindi la dettagliata descrizione della condizione di salvezza resa possibile dalla rivelazione; illustrata dall'uso della simbologia del Tempio per la distinzione dell'ambiente pleromatico da quello extrapleromatico (fr.13)³. La dinamica effettiva della salvezza è caratterizzata come una iniziale eliminazione delle potenze negative per opera del Salvatore (fr. 14), presupposto della resurrezione spirituale che recupera il *pneuma* al fine di garantire la compattezza definitiva del *Pleroma* (fr. 15). Chiude, infine, un'immagine allegorica riferita al soggetto assoluto dell'intero processo di salvezza, ossia il Salvatore (fr. 16).

Eracleone inizia la propria trattazione sottolineando esplicitamente che *Gv* 2.12 apre un nuovo scenario della relazione fra Dio e mondanità. Origene riferisce infatti che il maestro gnostico avrebbe individuato nell'uso del verbo *καταβαίνο* il riferimento al cominciamento di una nuova economia (*πάλιν οἰκονομίας ἀρχήν*), qualificata come altra rispetto a ciò che la precede (*ἄλλης*). Ora, poiché il versetto riporta la formula temporale "dopo queste cose" (*μετὰ τοῦτο*), che congiunge l'episodio del banchetto nu-

² Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene*, art.cit., p. 140.

³ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene*, art.cit., p. 138. L'autore sottolinea la natura introduttiva dell'esegesi contenuta nei frammenti 11 e 13, prima parte.

ziale a Cana con il seguito della peregrinazione, sembrerebbe corretto supporre che la nuova economia instaurata dal Salvatore sia da intendersi in alternativa a quella prefigurata da *Gv* 2.1-12.

Secondo l'interpretazione tradizionale l'elemento di novità economica sarebbe costituito dall'evento della venuta terrena del *Logos*⁴. La ragione proposta a sostegno di questa identificazione è, a mio avviso, decisamente convincente: Cafarnao rappresenta la parte più bassa e infima del cosmo, la sua pura materialità, perché di fronte ad acque stagnanti. La gnosi propende infatti a sostenere l'equivalenza simbolica di acqua stagnante, luogo della morte spirituale e materia⁵. Una motivazione aggiuntiva è, inoltre, avanzata da E.Corsini: Eracleone potrebbe anche avere alluso alla dottrina del maestro gnostico Marcione, che poneva in questo passo l'inizio della nuova economia cristiana⁶.

Per Eracleone la pericope andrebbe perciò letta in questo modo: alla situazione ontologico-esistenziale di cui la narrazione di *Gv* 2.1-12 è segno allegorico segue (μετὰ τοῦτο) un avvenimento che inizia un nuovo corso della relazione fra la fonte teologica della finitezza e la finitezza stessa (ἄλλης πάλιν οἰκονομίας ἀρχήν). Il *Logos* (αὐτὸς) scende (nel testo greco al perfetto, κατέβη) infatti dalle regioni superiori a quelle inferiori (Καφαρναοῦμ σημαίνειν ταῦτα τὰ ἔσχατα τοῦ κόσμου); regioni che non gli appartengono per la diversità della natura (τὸ ἀνοίκειον εἶναι τὸν τόπον).

Il primo periodo del tredicesimo frammento si presenta complementare a questa esegesi. Il maestro gnostico interpreta infatti il passo successivo, in cui il Salvatore si sposta da Cafarnao a Gerusalemme ("era vicina la Pasqua dei Giudei, e Gesù salì [ἀνέβη] a Gerusalemme") come movimento inverso a quello che conduce da Cana a Cafarnao. Dalla prima località alla seconda avviene dunque una discesa, dalla seconda alla terza una salita. La salita è segno (σημαίνειν) del passaggio dalle regioni materiali (ἀπὸ τῶν ὑλικῶν τόπον) a quelle psichiche (εἰς ψυχικόν); ma non solo: è anche immagine (εἰκόνα) dell'ascesa definitiva in cielo del Salvatore (ἀνάβασιν τοῦ κυρίου).

Eracleone propone pertanto una lettura teologica relativa al tema della salvezza delle indicazioni topografico-cronologiche offerte da *Giovanni*. I precisi riferimenti geografici e temporali concernenti i vari spostamenti presuntivamente compiuti da Gesù e dai suoi discepoli, volti in massima parte a inquadrare la vicenda nel genere letterario della biografia antica, così da renderla credibilmente testimoniata da qualcuno che la ha vissuta personalmente⁷, acquisiscono il valore di una comunicazione cifrata circa la tappa finale della storia della salvezza. Al centro dell'interesse dell'interprete gnostico sta la necessità di comprendere la situazione ontologica differenziale del divino e del mondano. Il fondamento di tale comprensione è il differente esito salvifico finale dei vari modi d'essere della mondanità, come è possibile evincere dal cominciamento della trattazione nella po-

⁴ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene*, art.cit., p. 135; E.Corsini (a cura di), *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, op.cit., p. 393, n. 15; M.Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua latina e greca*, op.cit., p. 462.

⁵ Cfr. *Vangelo di Filippo*, 77.9-18.

⁶ Cfr. E.Corsini (a cura di), *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, op.cit., p. 393, n. 15.

⁷ Cfr. R.Bauckman, *Historiographical Characteristics of the Gospel of John*, «New Testament Studies», LIII, 1 (2007), pp. 17-36.

sizione dell'equivalenza fra discesa-ascesa e instaurazione di una nuova fase dell'economia divina. L'attitudine spirituale di Eracleone sembra quindi del tutto in linea, in questi due frammenti, con la tradizionale caratterizzazione della gnosi come una forma di mitologia: il sussistere peculiare a Dio e allo spirito finito è tradotto nel linguaggio cosmologico dell'oggettività. Secondo questa interpretazione, lo gnosticismo sarebbe completamente determinato dall'errata identificazione della problematica esistenziale dell'interiorità spirituale con la costituzione oggettiva dell'esteriorità: essere *in* un certo modo significherebbe dunque essere *entro* un certo ambiente, perché lo stare appropriato all'ente sarebbe quello determinato dalla propria naturale essenzialità⁸. Ogni ente occuperebbe allora uno spazio determinato: l'essere dell'ambiente sarebbe infatti espressione dell'essere degli enti che costituiscono l'ambiente stesso.

Ecco che si giustifica il percorso esegetico che conduce Eracleone dalla topografia palestinese al grande affresco della gerarchia cosmologica. I luoghi mondani sono segni di ambienti ontologici che vengono compresi per mezzo di una erogazione di significato metaforico alle espressioni topografiche; così da avanzare una identificazione fra la condizione ontologico-esistenziale degli enti che occuperebbero i vari spazi e gli spazi stessi. La mondanità risulta allora distinta in materia, *psiché* e semi spirituali provenienti dal *Pleroma*⁹.

La conclusione è la seguente: la totalità essente è ordinata dualisticamente. Al suo vertice il divino è un processo di auto-determinazione della sovrabbondanza iniziale, in cui il procedere è un creare, un rivelare e un salvare. L'esito di questo processo è una fuoriuscita verso l'esterno per opera del *Logos*, che si serve di un artefice demiurgico. L'esteriorità prodotta consiste di una natura materiale, nella quale sussistono tre forme diverse di esistenza: la materiale, la psichica e la spirituale. La conoscenza di questa struttura metafisica non esaurisce la comprensione della relazione fra divino e mondano: la totalità non sussiste infatti così come è data al termine dell'attività creativa, bensì si manifesta come un avvenire di tipo storico: la totalità ha una storia. Quando infatti nell'atto creativo taluni frammenti dell'alto, costituiti dall'essere peculiare al divino, ossia il *pneuma*, sono formati nel basso materiale, come affermato nel secondo frammento dalle *Annotazioni*, si origina la necessità di recuperare tali frammenti nell'alto. Purtroppo

⁸ Cfr. R.Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, *op.cit.* [tr.it., pp. 179-180]; D.Bertini, *Bultmann, Giovanni e la demitizzazione*, *op.cit.*, pp. 16-23.

⁹ Wucherpfennig nega questa tradizionale lettura allegorica della topografia palestinese come prefigurazione di condizioni di salvezza (cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese in zweiten Jahrhundert*, *op.cit.*, pp. 60-72). La descrizione delle peregrinazioni di Gesù è ricondotta alla interpretazione storica della lettera del testo, per mezzo della affermazione della conoscenza eracleoniana della geografia della Palestina: questa interpretazione sarebbe inoltre condotta in continuità con la descrizione naturalistica della gerarchia cosmologica di stampo greco-platonico. Contro questa interpretazione valgono le osservazioni del capitolo primo sull'inadeguatezza del confronto fra cosmologia eracleoniana e platonica. A ulteriore argomento a sostegno Wucherpfennig porta la nozione di metafora operante in età imperiale (cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese in zweiten Jahrhundert*, *op.cit.*, pp. 69-72), secondo la quale nessun luogo potrebbe essere prefigurazione di condizioni personali, dovendo esserlo esclusivamente di realtà naturali. Il suggerimento è interessante, ma in alcun modo vincolante. Se così fosse anche Origene non avrebbe dovuto usare metafore locali per condizioni soteriologiche, cosa invece ripetutamente mostrata dalle sue opere.

lo stato del testo di Eracleone non consente di formulare con alcuna certezza la dottrina relativa a questa questione fondamentale. Non è chiaro cioè se lo spirito resti intrappolato nella materia o se vi sia introdotto volontariamente dal *Logos*; e soprattutto se questo evento abbia un significato ontologico-soteriologico, come potrebbe essere nel caso che la posizione mondana della spiritualità sia necessaria per condurre a termine il completamento della determinazione della fonte. Il Salvatore interviene comunque al fine di riacquisire il *pneuma* nell'alto. Le prime due venute del divino nel mondo sono di carattere sonoro e vocale, e indicano esclusivamente la provenienza del mondano dall'origine teologica. Si tratta di additare l'ordine salvifico della trascendenza. La situazione ontologico-esistenziale della salvezza inerente alla sussistenza di Dio è probabilmente delineata dall'esegesi mancante di *Gv* 2.1-11. A questo stato segue quindi la terza definitiva venuta del Salvatore, stavolta verbalmente espressa dalla dimora terrestre, nella materialità e psichicità di Gesù. La venuta è un avvenimento di discesa dall'alto al basso materiale e quindi di salita alla superiore dimensione psichica, precedente la definitiva riacquisizione nel *Pleroma*.

Ora, così delineata la struttura metafisica che soggiace alla dottrina eracleoniana della salvezza, ritengo necessario discutere una interpretazione alternativa dell'undicesimo e del tredicesimo frammento, in virtù della sua possibile convergenza con l'orizzonte generale della mia lettura della figura del Battista. Pur riconoscendo l'accordo pressoché unanime degli studiosi relativamente all'equivalenza di *principio della nuova altra economia* e venuta del Salvatore¹⁰, P.de Navascués ha recentemente sollevato alcuni dubbi sulla correttezza della tesi¹¹.

La motivazione principale a sostegno dell'argomento di un'errata interpretazione tradizionale è l'osservazione che nell'età pre-nicena tanto i proto-ortodossi che gli gnostici individuavano l'inizio della rivelazione cristiana nel battesimo presso il Giordano¹². Nella discesa a Cafarnao non sarebbe prefigurata allora l'incarnazione del *Logos*, ma lo scendere dello Spirito Santo, compagno di sizigia del Cristo superiore, sul *Logos* presente in Gesù al momento del battesimo da parte di Giovanni. Al fine di avvalorare la propria interpretazione de Navascués utilizza due fonti eresiologiche: la dottrina del valentiniano Marco a proposito della generazione e del battesimo di Gesù¹³; la caratterizzazione discensiva-ascensiva extrapleromatica dell'inviato del Cristo superiore-Spirito Santo¹⁴. Una lettura congiunta di questi passi giustificherebbe la ricostruzione dottrinale seguente: Eracleone vede una menzione dell'evento aurorale della nuova economia nella discesa

¹⁰ Solo Wucherpfennig, per quanto ne so, contesta l'interpretazione teologica del principio. Secondo lo studioso tedesco Eracleone utilizzerebbe un termine di natura filologica, e il frammento andrebbe parafrasato così: "dopo queste cose il Salvatore scese a Cafarnao, il che rappresenta l'inizio di un nuovo ordine (einer neuen Anordnung) del discorso". Cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, op.cit., pp. 51, 94-95.

¹¹ Cfr. P.de Navascués, *La ciudad de Cafarnaún: notas de topografía teológica en Heracleon y Origenes*, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, op.cit., pp. 519-535.

¹² Cfr. P.de Navascués, *La ciudad de Cafarnaún: notas de topografía teológica en Heracleon y Origenes*, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, op.cit., p. 522.

¹³ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 15.3; Ippolito, *Refutatio*, VI, 46.

¹⁴ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 4.5.

di Gesù verso Cafarnao. Nella chiesa delle origini tale evento era generalmente individuato nel battesimo presso il Giordano. L'allusione affermata dal maestro gnostico implica quindi che anche in questo avvenimento avvenga una discesa. Chi discende? Interviene a questo punto la dottrina di Marco: durante il battesimo di Gesù lo Spirito Santo, il paracrito, il consolatore, discende sul *Logos* incarnato. Questo Spirito Santo discendente è prefigurato dallo spostamento di Gesù narrato in *Gv* 2.12. Il principio della prefigurazione è la natura consolatrice del Salvatore inviato dal Cristo superiore-Spirito Santo. Il Salvatore svolge infatti una funzione consolatrice nei confronti di *Sophia* estromessa dal *Pleroma*, discendendo su di lei e risalendo con lei nella redenzione finale: la peregrinazione di Gesù verso Cafarnao acquisisce allora la natura di un'immagine parallela a quella della relazione fra i due eoni, determinata dal movimento che conduce da un luogo cosmico all'altro, secondo la disposizione gerarchica degli ambienti da questi occupati, perché il Salvatore discende per consolare *Sophia*, così come Gesù, il consolatore, discende sulla "terra di consolazione", allusa dall'etimo di Cafarnao secondo la testimonianza di Origene¹⁵. La discesa a Cafarnao, in virtù della sua indicazione del principio della consolazione e dell'inizio della nuova economia, si pone quindi come termine medio della identificazione del Salvatore agente a livello extrapleromatico su *Sophia* e dello Spirito Santo agente a livello economico nel battesimo.

Questa ricostruzione parrebbe avere una certa plausibilità, specie se letta alla luce delle considerazioni avanzate nel capitolo precedente circa l'importanza teologica fondativa della figura del Battista per Eracleone. Potrebbe dunque essere una conferma addizionale della ricostruzione della storia della salvezza propugnata dal maestro gnostico. Si potrebbe inoltre avvalorare con il richiamo della notizia tramandata da Ippolito circa la dottrina eracleoniana relativa alla genesi e al corpo di Gesù¹⁶. Pur dipendendo esplicitamente da Ireneo in questo passo, citato più volte come fonte della confutazione rivolta nei confronti della presentazione della di Marco valentiniano, Ippolito trasmette l'informazione concernente la suddivisione della scuola di Valentino nei rami occidentale e orientale, aggiungendo come ragione della scissione la diversa concezione della natura del corpo di Gesù¹⁷. Eracleone è presentato come sostenitore della dottrina del corpo psichico di Gesù, sul quale discende durante il battesimo lo Spirito Santo, *Logos* della madre *Sophia*. Nel dettaglio il riferimento all'equivalenza fra Salvatore e *Logos* di *Sophia* parrebbe differenziare la posizione del maestro gnostico da quella di Marco valentiniano richiamata da de Navascués; tuttavia a grandi linee ritengo sia evidente un parallelismo, anche dovuto alla lettera del testo di *Giovanni* (*Gv* 1.32: "ho visto lo Spirito scendere [καταβαίνον] dal cielo come una colomba e posarsi su di lui"), di non trascurabile entità. Eracleone e Marco, secondo quanto affermano le fonti eresiologiche, sembrerebbero ricondurre infatti al battesimo presso il Giordano la discesa del Salvatore.

Nonostante questa ulteriore suggestione, congiuntamente alla plausibilità

¹⁵ Cfr. Origene, *Cfo*, X, 9.41.

¹⁶ Cfr. Ippolito, *Refutatio*, VI, 30.

¹⁷ Sulla recente negazione di attendibilità della testimonianza di Ippolito (J.Kalvesmaki, *Italian versus Eastern Valentinianism?*, art.cit.), cfr. nota 21.

dell'argomentazione, l'interpretazione di de Navascués presenta comunque, a mio avviso, una difficoltà dottrinale insormontabile, che dovrebbe spingere a rifiutare le sue conclusioni.

Anche sorvolando sul fatto che non sembra del tutto corretta la ricostruzione dello studioso spagnolo, visto che in Ireneo il Cristo superiore-Spirito Santo e il Salvatore sono due eoni ben distinti, così che de Navascués si trova costretto a integrare la *Grande Notizia* con materiale estraneo come gli *Excerpta ex Theodoto*, il cui parallelismo con il sistema valentiniano descritto da Ireneo non è sempre evidente, resta il seguente problema. Nella trattazione vengono correlate tre diverse situazioni: il rapporto extrapleromatico di Salvatore e *Sophia*; la sosta di Gesù e della sua cerchia a Cafarnaò; la discesa dello Spirito Santo su Gesù nel momento del suo battesimo. Il principio della correlazione è la caratterizzazione discensiva delle tre situazioni. Ognuna di esse è infatti un procedere verso il basso, in cui la ragione del procedere è da individuarsi nella posizione consolatoria assunta dallo Spirito. Ora, se l'indicazione del battesimo potrebbe forse anche rendere ragione dell'identità del soggetto che instaura la nuova relazione fra Dio e mondano, la discesa a Cafarnaò mostra una dissimmetria fondamentale rispetto alla discesa extrapleromatica del Salvatore su *Sophia*. Eracleone dichiara infatti esplicitamente l'estraneità costitutiva della materialità per lo Spirito Santo. Colui che scende a Cafarnaò si reca in un luogo estraneo, altro. Il posto non gli appartiene per una diversità di carattere essenziale¹⁸. Questa tesi può risultare coerente con l'identificazione del soggetto dello scendere nel Salvatore-*Logos* che al fine di recuperare il *pneuma* accetta la venuta mondana, il trasferimento nel luogo estraneo rispetto al quale non compie gesti specifici; ma a mio avviso è indiscutibilmente inservibile per correlare la discesa extrapleromatica del Salvatore con la discesa battesimale. Se infatti si accetta la dottrina gnostica nella ricostruzione eresiologicala si può argomentare che la prima discesa non mostra alcun segno di alterità o estraneità. L'inviato del Cristo superiore, il Salvatore di *Sophia* nella sua peregrinazione discensiva, è con *Sophia* presso il proprio. Non solo i due eoni hanno la medesima natura spirituale, ma nella redenzione finale entreranno nel *Pleroma* come compagni di sизigia, mentre i loro figli-accompagnatori, le creature angeliche e gli esseri umani spirituali, si uniranno essenzialmente nei festeggiamenti per le nozze sacre. Ma anche se non si ritiene corretto affidarsi ai padri quanto alla dottrina valentiniana è evidente la contraddittorietà delle due discese: come argomentato in precedenza Eracleone propone un'ontologia dualistica in cui l'alto è omogeneo nella propria sussistenza, mentre è di genere radicalmente differente rispetto al basso. La discesa dall'alto al basso non può dunque essere analoga a una discesa esterna alla regione pleromatica, ma pur sempre esercitata su una sussistenza spirituale.

Credo errato quindi leggere le due situazioni come parallele: in una è presente un movimento di discesa verso la propria essenzialità, congiunzione del simile al simile che ha per esito una redenzione; nell'altra si dà invece una missione di salvezza volta al recupero del parzialmente simile contenuto nell'involucro della diversa alterità.

¹⁸ Il maestro gnostico ha talmente a cuore l'affermazione di questa estraneità che giunge a sostenere una tesi apparentemente falsa e di facile confutazione. Cfr. la frase conclusiva dell'undicesimo frammento.

Venuta così a cadere la giustificazione correlativa dell'identificazione di Salvatore e Spirito Santo, cade anche la conclusione ermeneutica di de Navascués. Del resto varrebbe anche la pena notare che lo stesso studioso si esprime in modo estremamente cautelativo nei confronti della propria attività esegetica, sostenendo non tanto una evidenza dimostrativa della propria tesi, quanto piuttosto una generale inclinazione a propendere per tale determinata congettura, in virtù della lettura comparativa delle varie fonti chiamate a raccolta¹⁹.

Alla luce di queste considerazioni sembra quindi corretto affermare che Eracleone legga gli spostamenti riportati in *Gv* 2.12-13 come allegoria discensiva-ascensiva dell'inizio e del termine della missione terrena del Salvatore, senza allusioni al momento concreto in cui questi prende possesso dell'umanità di Gesù. Al riguardo è necessario soffermarsi su un particolare sinora rimasto in ombra.

La discesa a Cafarnaò, con il riferimento esplicito alla condizione precedente, segue la pericope delle nozze di Cana. Nel porre la propria esegesi, il maestro gnostico pare fare leva proprio su questo fatto. Ora, è evidente che non si possa con alcuna certezza dire granché sul contenuto di un testo mancante; tuttavia qualche congettura, con tutta la cautela ipotetica del caso, può forse essere avanzata. Credo innanzitutto che Eracleone abbia effettivamente commentato *Gv* 2.1-11: la consistente perdita dei libri successivi al sesto fino alla prima parte del libro decimo del commentario origeniano comporta anche l'assenza di frammenti del maestro gnostico. A convincermi della validità di questa supposizione è il senso generale dell'esegesi proposta: la venuta del Salvatore, inaugurante il principio di una relazione con il mondano nuova e altra, è evento che segue una situazione pre-esistente. Eracleone sottolinea infatti con ridondanza non solo la novità (πάλιν) di questa relazione, ma anche la sua differenza (ἄλλης) rispetto a ciò che sussisteva prima della rivelazione del *Logos*. Come visto nel terzo capitolo le prime due tappe della storia della salvezza sono caratterizzate da una indeterminata comunicazione sonora e vocale alla finitezza da parte della fonte teologica originaria. In questa fase della relazione fra Dio e mondanità la rivelazione non è esplicita, limitandosi a indicare la provenienza trascendente dello spirito: il divino è analogo a un inappagato desiderio che sorge dall'accertamento della sua mancanza. Il coinvolgimento dell'alto nel basso si mostra dunque estremamente limitato, perché in questa situazione il *Pleroma* sussiste in sé nella propria perfezione e stabilità; sebbene si manifesti la necessità di recuperare quelle scintille di eternità spirituale che devono trarre il proprio completamento nella finitezza. La definitiva rivelazione del *Logos*, apportata dalla comunicazione della gnosi da parte del Salvatore, rende al contrario chiaro l'impegno personale diretto della sussistenza eonica, entro l'ambiente ontologico della mondanità, al fine di comporre una redenzione finale nell'unità dello spirituale. Sarei allora tentato di dire che il principio della nuova altra economia, seguendo alla seconda fase della relazione fra Dio e finitezza, segue anche allo

¹⁹ Cfr. P.de Navascués, *La ciudad de Cafarnaín: notas de topografía teológica en Heracleon y Orígenes*, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, op.cit., p. 527: "Las circunstancias que rodean el comentario de Orígenes (el número 12, el consuelo, la presencia de la Madre) me inclinan a pensar que estamos ante el escenario del Jordán".

stato della realtà pleromatica peculiare delle prime due tappe della storia della salvezza, ossia: terminato il processo teogonico di espansione del *Pleroma* con la creazione della realtà mundana da parte del *Logos*, l'economia della salvezza si compie per mezzo di una rivelazione vicaria. L'effettiva disponibilità della gnosi avviene con l'invio di un Salvatore che discende sulla finitezza prendendo l'umanità di Gesù e che rivela quella conoscenza la cui apprensione garantisce al *pneuma* la ammissione nella pienezza teologica che opera di fatto la redenzione. Tale ammissione è un movimento di ascesa finale contrario a quello discensivo iniziale. Sembrerebbe allora plausibile ammettere che l'oggetto dell'esegesi eracleoniana di *Gv* 2.1-11 sia stata la situazione ontologico-esistenziale precedente alla venuta terrena del Salvatore, identificata nella sussistenza del *Pleroma* nella compattezza che segue la processione dei vari momenti teogonici.

Alcune considerazioni rafforzano questa impressione. La prima parte del secondo capitolo di *Giovanni* narra gli avvenimenti connessi alla partecipazione a una festa nuziale. Ritengo che difficilmente si potrebbe individuare un materiale più adatto alla descrizione della natura della sussistenza pleromatica in sé stessa. Il *Pleroma* è attualità della salvezza e definitiva acquisizione dell'identità divina da parte dello spirito incarnato: pienezza dell'essere teologico. Tale pienezza è determinata come sussistenza assoluta di un avvenimento mistico di carattere nuziale.

Secondo quanto testimoniato nelle fonti eresiologiche la salvezza è infatti partecipazione alle nozze sacre del Salvatore e di *Sophia* extrapleromatica: il *Pleroma* viene di conseguenza definito come camera degli sposi, mentre la definitiva condizione della redenzione è analoga alla festa nuziale²⁰. Ma anche i trattati ritrovati a Nag-Hammadi avvalorano la correttezza della presentazione eresiologica della dottrina della salvezza valentiniana. Il più importante dei sacramenti menzionati nel *Vangelo di Filippo* è denominato, come in Ireneo, camera degli sposi o camera nuziale²¹. Attraverso il rito l'immagine del proprio spirito si unisce all'angelo che sarà compagno di sизigia²², sottraendosi all'influenza mortifera dell'amore carnale, rivolto al possesso del corpo, ossia della materia veicolante la vera persona umana, lo spirito dimorante nell'alto. Indicazioni analoghe compaiono in altri trattati²³.

Di per sé questo potrebbe anche voler dire poco, soprattutto se si pensa alla evidente dissimmetria fra lo schema eresiologico della processione sessuale duale e l'anomala posizione eracleoniana del *Logos*, con la sua inversione di genere e la simultanea funzione di Salvatore e principio generatore del cosmo, ossia oggetto delle cure del Salvatore stesso. Tuttavia Eracleone si esprime sul tema al frammento dodicesimo, in modo sostanzialmente conforme alla dottrina valentiniana della salvezza come partecipazione alle nozze sacre: la Pasqua, la grande festa (μεγάλη ἑορτή), è simbolo della passione del Salvatore e del riposo salvifico finale. Quanto al primo aspetto, la passione è simboleggiata nel sacrificio dell'animale; ma a tale sacrificio segue la consumazione della carne,

²⁰ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 7.1; Tertulliano, *Adversus Valentinianos*, XXXI-XXXII.

²¹ Cfr. *Vangelo di Filippo*, 69.15-22.

²² Cfr. *Vangelo di Filippo*, 69.1-3; E. Segelberg, *The coptic-gnostic Gospel according to Philip and its sacramental system*, art. cit., p. 198; E.H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, op. cit., p. 80.

²³ Cfr. *Trattato Tripartito*, 122.14 e seguenti.

ossia la cerimonia della festa. Questa festa è prefigurazione della festa della salvezza, che infatti viene tratteggiata da Eracleone come partecipazione al banchetto nuziale sacro, elargizione di riposo spirituale (τὴν ἀνάπαυσιν τὴν ἐν γάμῳ). Se il dato testuale non consente di ricondurre questo banchetto alla dottrina trasmessa dai padri eresilogi, la condizione definitiva dello spirito resta tratteggiata in funzione di una mistica sponsale. Il frammento pare infatti concentrare l'attenzione non tanto su un matrimonio fra entità eoniche, così come affermano le fonti patristiche, quanto piuttosto sull'entrata dello spirito nella salvezza come soggetto delle nozze stesse.

Ritengo dunque probabile che l'esegesi del maestro gnostico relativa alla dottrina della salvezza potesse trarre il proprio cominciamento dall'interpretazione delle nozze di Cana come simbologia del *Pleroma*. A partire da questa condizione ontologico-esistenziale il Salvatore scende nel mondo, mostrando con la rivelazione della gnosi il principio di una nuova economia. La risalita al *Pleroma* conclude la sua missione terrena, prefigurazione della salvezza nelle nozze mistiche spirituali che riguardano probabilmente la sussistenza pleromatica nel suo complesso.

Questo è il contesto in cui pare ragionevole inquadrare il corpo centrale del tredicesimo frammento. Origene riassume le opinioni del maestro gnostico. Il tempio di Gerusalemme è segno del dispiegamento della gloria pre-esistente del Salvatore nel giorno della redenzione finale. Eracleone si concentra perciò sul ricavare indicazioni soteriologiche dall'architettura del tempio. In esso vengono distinte due zone sacre: il pronao, adibito al culto generale in cui entravano i leviti (τοῦ προνάου ὅπου καὶ οἱ Λευῖται), e il santuario, o Santo dei Santi, al quale solo il sommo sacerdote aveva accesso (τὰ ἄγια τῶν ἀγίων εἶναι τὸ ἱερόν εἰς ἃ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς εἰσῆει). Il primo spazio è prefigurazione (σύμβολον) del luogo riservato alla salvezza degli psichici (τῶν ἔξω τοῦ πληρώματος ψυχικῶν εὕρισκομένων ἐν σωτηρίᾳ), il secondo a quello destinato agli spirituali (τοὺς πνευματικοὺς χωρεῖν). Eracleone sembrerebbe allora sostenere una partizione degli esseri umani per i quali la salvezza è possibile, in funzione di una duplice modalità di essere: l'essere psichico e quello spirituale. Tanto coloro che sono dotati di natura psichica che quelli che sono invece spirituali avrebbero accesso a una qualche forma di condizione salvifica nell'eternità, sebbene tale condizione sia differenziata a partire dalle possibilità esistenziali espresse dall'una o dall'altra natura. Nessuna menzione invece per quello che riguarda la condizione della materialità, e di conseguenza degli uomini il cui essere è qualificabile a partire da tale natura.

In base a queste indicazioni parrebbe che la deduzione topografica della struttura ontologica della totalità, distinta in alto teologico e basso mondano, quest'ultimo a sua volta articolato trinitariamente, appaia di stampo dualista.

Pleroma - Trascendenza della regione divina

|

*Mondanità – Piano di immanenza naturale,
articolato in*

|

Pneuma – Psiché - Materialità

Questa ontologia viene risolta in una dottrina della salvezza in cui della materialità sembrerebbe non essere ammessa alcuna salvezza, conservandosi esclusivamente i costituenti spirituali e psichici, secondo quanto i movimenti discensivi-ascensivi descritti nei frammenti in esame paiono presupporre.

Il movimento di ascesa può essere così illustrato:

Tempio di Gerusalemme – *Pleroma spirituale + luogo della salvezza degli psichici*

↑

Gerusalemme – *luogo psichico (vertice del cosmo materiale)*

↑

Cafarnao – *cosmo materiale*

Il tempio si presenta a sua volta come immagine di altra realtà, ossia della collocazione ambientale ontologico-esistenziale degli elementi destinati a essere salvati dalla trascendenza teologica. La struttura esegetica risultante è la seguente:

Tempio di Gerusalemme:

Santo dei Santi – *Pleroma spirituale*
Pronao – *luogo della salvezza degli psichici*

La storia complessiva della totalità sembra pertanto un passaggio dall'unità indifferenziata della fonte teologica, determinata nella propria costitutiva sovrabbondanza dalla processione della trascendenza, alla esplicazione trinitaria della regione ontologica del basso (spiritualità, psichicità, ilicità), tale che il processo si risolva definitivamente nella salvezza binaria dello spirituale riacquisito al *Pleroma* e dello psichico condotto al proprio luogo eterno; ossia: l'ente soggetto a salvezza, costituitosi nel basso, partecipa ad una forma di eternità nella sussistenza dell'alto.

Questa costruzione speculativa appare, in prima istanza, del tutto in linea con la dottrina valentiniana conosciuta attraverso le fonti patristiche: i padri testimoniano concordemente circa la salvezza pleromatica degli spirituali, una salvezza extrapleromatica degli psichici e una perdita definitiva della sostanza materiale; ossia dichiarano che ogni luogo della totalità ontologica sarebbe consustanziale a una certa tipologia di uomo, il cui possibile destino ultramondano sarebbe stabilito a partire dalla peculiare natura posseguita²⁴. Questa forma di accordo deve tuttavia ricevere ulteriori verifiche e considerazioni.

Il frammento introduce infatti, anche da un punto di vista terminologico, la classica tripartizione ontologica dell'umano, costituente uno dei temi al centro del dibattito dogmatico fra proto-ortodossi e gnostici valentiniani. Ora, Eracleone, nei frammenti in esame, delinea la propria dottrina della salvezza in modo generale, offrendo una sorta di sguardo a volo d'uccello sull'argomento. Se l'intervallo fra la venuta e partenza del Salvatore assume il valore della cornice al cui interno contestualizzare la storia della salvezza, l'intera successione esegetica eracleoniana al secondo capitolo di *Giovanni* sembra cioè acquisire la funzione di un primo approccio generale alla problematica che sarà discussa, nel dettaglio, attraverso il commento delle tre successive grandi unità tematiche: la fede spirituale, la fede psichica, la dottrina delle nature.

In questo passo non si presenta quindi un sufficiente approfondimento della questione, così da comprendere il modo nel quale il maestro gnostico parli di tipologie di uomo, che è l'effettiva questione oggetto del contendere. Si tratta di stabilire se l'essere così e così dell'umano sia semplicemente un fenomeno da ricondurre ad una natura di tipo sostanziale, ossia se l'essere un certo uomo sia un fenomeno necessariamente connesso con una determinata essenza costitutiva, secondo la tesi generalmente attribuita dai Padri ai valentiniani²⁵, oppure se i vari elementi che descrivono l'essere umano siano piuttosto i segni di una scelta esistenziale che determina a essere in un modo anziché in un altro, come sostenuto dagli studiosi critici dell'interpretazione eresiological tradizionale. Sembra dunque necessario rendere ragione dell'esistenza come espressione di una potenza d'essere interiore, valutando se l'espressività sia necessaria o libera; ossia determinare se l'evidente distinzione ontologica eracleoniana in tre modalità d'essere sia da intendersi come una affermazione antropologica relativa alla classificazione dell'umano oppure come una fenomenologia dell'ente orientata da una problematica soteriologica.

Di per sé il tema non contiene alcun fondamento eretico. L'abbozzo di una antropologia teologica trinitaria è manifesto in Paolo, che usa esplicitamente tre concetti distinti per cogliere la realtà umana: quello di corpo ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$), di psiché ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) e di spirito ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$). Ognuno di questi elementi esprime un qualcosa di appartenente all'uomo nel suo complesso e rispetto al quale è necessario operare correttamente, al fine di garantire un processo di santificazione teomorfica del proprio sussistere²⁶. Sembra perciò di grande interesse il fatto che l'uso paolino di

²⁴ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 7.1; Tertulliano, *Adversus valentinianos*, XXXII.

²⁵ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 6.1-2; Ippolito, *Refutatio*, 29; Tertulliano, *Adversus valentinianos*, XVII, XXIV, XXV.

²⁶ *1 Tessalonicesi*, 5.23.

questa terminologia si dimostri talvolta compatibile con quella che sarà la dottrina gnostica nella ricostruzione eresiologica, ossia volta a stabilire gerarchie fra componente psichica inferiore e spirituale superiore²⁷.

In apparenza l'antropologia di Paolo sembra ricevere nella gnosi, secondo la trattazione tradizionale desunta dalla letteratura eresiologica, una interpretazione determinata: nella misura maggiore o minore in cui una delle tre componenti dell'umano prevalga, l'uomo si mostra materiale, psichico o spirituale. La dottrina pare anzi postulare una differenziazione ontologica peculiare a ogni tipologia: al grado più semplice l'uomo è costituito esclusivamente dalla propria materialità; in posizione mediana alcuni hanno in aggiunta al sostrato materiale anche una psiché; solo i frammenti d'eternità provenienti dal *Pleroma* manifestano inoltre il possesso di un nucleo spirituale, innestato sulla radice psichica che alberga entro il veicolo materiale. Nel dettaglio, però, le varie dottrine gnostiche divergono fra loro, e non è sempre evidente quali opzioni teoretiche siano presupposte da questa o quell'altra antropologia ontologica. Anzi: non è per niente chiaro il modo specifico nel quale l'uomo si formi come essere, perché se la tradizione eresiologica trasmette una dottrina relativamente stabile al riguardo, le fonti gnostiche primarie sembrano latitare. Una succinta presa di visione dei trattati di orientamento valentiniano sembrerebbe dimostrarlo. L'esposizione dottrinale più vicina a quella eresiologica è contenuta nel *Trattato valentiniano*, che tuttavia, anche a causa di una corruttela abbastanza estesa, non offre indicazioni antropologiche precise. Il *Vangelo di Verità*, invece, presenta una reticenza assoluta, perché non affronta il tema; alludendo semmai a una dottrina della salvezza decisamente contraria al presunto determinismo valentiniano, nella misura in cui pare derivante da una scelta l'accettazione della rivelazione stessa²⁸. Il *Vangelo di Filippo* nomina di passaggio le tre tipologie di uomini, ma non propone alcuna dottrina relativa alla formazione delle tipologie umane. Il *Trattato tripartito*, infine, costituisce una esposizione piuttosto sistematica della dottrina valentiniana: distingue l'umanità in ilici, psichici e pneumatici avanzando una dottrina soteriologica conforme a quella eracleoniana, ma non dice granché sul tema antropologico in sé.

A grandi linee se ne concluderebbe allora in prima istanza che l'interesse antropologico possa essere stato sostanzialmente estraneo alla gnosi valentiniana, che si limita per lo più a trattare la questione della salvezza in funzione di varie opzioni esistenziali. L'insistenza eresiologica sul tema suggerirebbe forse l'idea che la concentrazione dei padri sulla dottrina dell'uomo possa essere stata una strategia argomentativa, rintracciante una unità sistematica in un materiale di per sé disparato ed emergente da ambiti alternativi, orientata a dedurre conseguenze antropologiche da affermazioni soteriologiche, così da mostrare l'inconsistenza speculativa della teoria gnostica.

Su questo tema tornerò dettagliatamente nei prossimi tre capitoli.

²⁷ Cfr. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, *op.cit.* [tr.it., p. 197].

²⁸ Cfr. *Vangelo di Verità*, 21.1 e seguenti.

Fenomenologia della fede e della conversione spirituale

Il quarto capitolo di *Giovanni* verte esclusivamente su due episodi di conversione¹. Del primo è protagonista una donna samaritana (*Gv* 4.6-29), del secondo un funzionario regio residente nella città di Cafarnao (*Gv* 4.46-54). Il decorso della conversione avviene con diverse modalità, così che la struttura narrativa delle due pericopi si presenta differente. La divergenza nell'esperienza spirituale di progressione dall'incredulità alla fede, attestata dalla comparazione fra il primo e il secondo avvenimento, fa sì che i due brani seguano una propria logica organizzativa della materia. Tuttavia, se invece che tenere conto del procedere dell'evento specifico si considera da un punto di vista generale meta-narrativo il prodursi della conversione, si osserva una strutturazione analoga del materiale redazionale in cinque tappe che si susseguono: 1) incontro fra Gesù e il proprio interlocutore (Samaritana: *Gv* 4.7; Funzionario regio: *Gv* 4.46); 2) dialogo fra i due (Samaritana: *Gv* 4.8-14; Funzionario regio: *Gv* 4.47); 3) domanda esplicita di una grazia da parte dell'interlocutore (Samaritana: *Gv* 4.15; Funzionario regio: *Gv* 4.49); 4) esaudimento della domanda da parte di Gesù (Samaritana: *Gv*, 4.16-26; Funzionario regio: *Gv*, 4.50)²; 5) conversione (Samaritana: *Gv* 4.29; Funzionario regio: *Gv* 4.53). Mi pare sia dunque possibile dedurre con certezza, tenendo anche in evidenza la concentrazione esclusiva del capitolo sul tema, che l'interesse del redattore sia diretto integralmente a mostrare genesi, natura ed effetto della fede, nelle sue due principali fenomenologie esistenziali³.

In entrambi i casi il credere è suscitato dall'iniziativa di Gesù, che risponde positivamente alla richiesta posta durante il dialogo. Tuttavia la situazione concreta manifesta una precisa differenza: la donna samaritana acquisisce infatti la fede grazie a una rivela-

¹ Fra i due episodi è inserita una delimitazione illustrativa dell'attività missionaria evangelica (*Gv* 4.27-42), la quale è tuttavia da intendersi come conclusione integrativa della pericope di *Gv* 4.7-26; spiegazione ai discepoli degli effetti della fede, ossia appendice dell'episodio di conversione, esplicitazione delle conseguenze implicite nell'attività di Gesù rispetto alla Samaritana.

² Nell'immagine dell'acqua viva il redattore allude simultaneamente allo Spirito che dona la vita, e dunque alla vita divina, ma anche alla Rivelazione che conduce a questa vita (cfr. R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, *op.cit.* [tr.it., p. 642]; F.Mosetto, *Gesù in Samaria*, in G.Ghiberti e collaboratori (a cura di), *Opera Gioannea*, *op.cit.*, pp. 190.191). L'elargizione della vivificante rivelazione spirituale, richiesta dalla Samaritana nella forma dell'acqua viva, giunge attraverso il successivo dialogo dei versetti che vanno da *Gv*, 4.16 a *Gv*, 4.26, concludendosi con la conversione.

³ Per una dimostrazione approfondita della mia tesi cfr. D.Bertini, *La natura della fede in Gv 4*, in «Reportata» VII, numero speciale (2009), <http://mondodomani.org/teologia/bertini.htm>.

zione che va progressivamente imponendosi per la propria autoevidenza; mentre il funzionario regio ha bisogno di accertare l'effettivo prodursi di un episodio miracoloso⁴. Dato il carattere idealtipico dei personaggi⁵, si potrebbe quindi dire che la prima conversione rappresenta un'acquisizione teologica della fede, ossia mostra come il credere si imponga al soggetto credente per la forza evidenziale dell'appello proveniente dalla auto-rivelazione divina; laddove la seconda manifesta un carattere empirico-accertativo, ossia che presuppone una verifica della veridicità dell'avvenimento teologico nel piano fenomenico di presentazione degli enti e degli eventi.

Ora, tanto l'una che l'altra forma della conversione esprimono una posizione esistenziale autentica, proprio perché in entrambi i casi è l'azione di Gesù a instaurare il movimento dall'incredulità alla fede; sebbene l'esortazione occorrente in *Gv* 4.48 potrebbe indurre, in prima istanza, a minimizzare il valore dell'acquisizione empirico-accertativa. Solo dopo che la necessità posta dall'interlocutore è stata soddisfatta, il credere acquista consistenza effettuale come risposta alla rivelazione: l'intervento trascendente dell'Assoluto si costituisce mezzo per la propagazione della fede, e dunque invero lo stesso processo in atto nella narrazione giovannea.

Sebbene le due forme della conversione sembrino avere la medesima autenticità esistenziale, resta tuttavia fortissima l'impressione che il redattore ponga un'enfasi diversa sulla prima pericope. Alcune considerazioni lo mostrano. In primo luogo è banale osservare come la maggiore ampiezza narrativa dell'episodio consenta un accurato dilungarsi fenomenologico sulle tappe precise che conducono la Samaritana alla fede. In secondo luogo l'avvenire della predicazione in Samaria è temporalmente situato fra due segni operati a Cana, istituendo così una contrapposizione fra il credere suscitato nei Galilei e nei Giudei, che sono la raffigurazione dell'ebraismo ortodosso, e quello suscitato nei Samaritani, espressione della più accesa eterodossia⁶. Nella contrapposizione si potrebbe allora leggere, a mio avviso, la distinzione, nella ricezione della rivelazione, fra l'esperienza di coloro che provengono da un sistema teologico forte e ben definito, quale è in generale ogni posizione ortodossa, la cui conseguenza esistenziale è un parziale impoverimento dell'aspirazione religiosa alla relazione con l'Assoluto, nella misura in cui essa resta preformata dall'accettazione del sistema di verità dogmatiche che prefigurano la relazione stessa⁷, e quella di coloro che invece, restando nell'eterodossia, mantengono una costitutiva apertura alla possibilità dell'avvenimento teologico. In terzo e ultimo luogo l'esplicita dichiarazione relativa all'autocoscienza messianica da parte di Gesù sancisce la definitiva vittoria delle resistenze mostrate dalla Samaritana a riconoscere la rivelazione in quanto tale, qualificando il dialogo fra i due come una specie di combattimento dialettico in cui il primo personaggio scalfisce una ad una le obiezioni poste dal secondo. Al contrario il funzionario regio non deve essere vinto o convinto della prove-

⁴ Cfr. R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, *op.cit.* [tr.it., pp. 684-685].

⁵ Cfr. R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, *op.cit.* [tr.it., p. 677]; F.Mosetto, *Gesù in Samaria*, in G.Ghiberti e collaboratori (a cura di), *Opera Giovannea*, *op.cit.*, pp. 188-189; A.Casalegno, «Perché contemplino la mia gloria» (*Gv* 17,24). *Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni*, *op.cit.*, p. 369.

⁶ Cfr. R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, *op.cit.* [tr.it., p. 695].

⁷ Cfr. D.Bertini, *Sentire Dio*, *op.cit.*, pp. 234-236.

nienza divina di Gesù, per quanto acquisisca la propria fede solo nella conferma seguita all'accertamento dell'avvenuto miracolo di guarigione a distanza.

Ne concluderei allora che, indipendentemente dalla valutazione complessiva del fenomeno di conversione specifico, la situazione esistenziale simboleggiata dalla Samaritana stia più a cuore al redattore di quella simboleggiata dal funzionario regio. La seconda potrebbe essere considerata quella comune alla maggior parte degli uomini, generalmente agenti all'interno di un riferimento religioso normativo di carattere istituzionale: la disponibilità alla fede passa in questo caso attraverso un percorso in cui l'appello dell'Assoluto, qualora diverso da ciò che si tramanda per mezzo della appartenenza alla propria comunità di fede, si configura come orizzonte del credere solo previa attestazione della propria verità effettuale. Sembra quasi che il redattore si aspetti in modo scontato l'esito positivo del processo di conversione, una volta che sia compiuto il segno richiesto, così da non insistere sul caso più di tanto. La prima situazione presenta invece uno scoglio concettualmente più ostico da superare: l'aspirazione religiosa eterodossa alla relazione trascendente con il divino, nella misura in cui rifiuta ogni precomprensione dogmatica della relazione stessa che non concordi con l'esperienza spirituale di fede esistenzialmente vissuta, non può essere determinata sul piano storico-concreto dell'effettività ontica, e pertanto non può essere passibile di alcuna verifica empirico-accertativa. La convinzione che muove alla conversione sgorga infatti dall'interiorità esperienziale, una volta che l'incontro con l'Assoluto riformi l'essere così e così dello spirito, imponendosi per la propria distinzione evidenziale. Nella parola divina ammutolisce ogni dimensione personale e la verità si impone per la propria lucente chiarezza.

Ecco nel mio interno hai voluto che fosse la verità, / nell'intimo m'insegna la sapienza / ... / Un cuore puro crea per me, o Dio, / uno spirito retto rinnova nel mio interno. / Non mi scacciare dalla tua presenza, / non toglier via da me il tuo Santo Spirito. / ... Signore apri tu le mie labbra, / ché la mia bocca annunzi la tua lode⁸.

Ricapitolando: il redattore del testo intende mostrare le due principali forme della fede, quella puramente teologica, emergente dal riconoscimento spirituale dell'autoevidenza della rivelazione, e quella empirico-accertativa, conseguenza di un agire storico-concreto dell'Assoluto. Sia l'una che l'altra hanno la medesima autenticità, e il dilungarsi del testo sulla prima non esprime un giudizio di valore; giustificandosi piuttosto con la maggiore problematicità della situazione stessa.

Eracleone affronta l'esegesi in accordo alla struttura narrativa del capitolo, distinguendo correttamente le due conversioni come due differenti esperienze di fede, espressione di una alternativa esistenziale. La questione è posta chiaramente in un appunto ricorrente nel quarantesimo frammento dalle *Annotazioni*. Origene riporta l'opinione del maestro gnostico:

... Inoltre, a proposito di «Se non vedete segni e prodigi non credete», dice che ciò ben si adat-

⁸ *Sal* 51.8; 51.12-13; 51.17.

ta a tale personaggio [sta parlando del funzionario regio] che ha natura (φύσιν ἔχον) tale da essere persuaso con fatti sensibili (δι' αἰσθήσεως πείθεσθαι) e non da credere per la parola (οὐχὶ λόγῳ πιστεύειν).

Due opzioni vengono dunque contrapposte, per mezzo dell'uso della negazione: *la persuasione sensibile* e *la fede giustificata dal Logos*. La costruzione della frase inclina a pensare che sia proprio la *physis* a determinare l'una o l'altra possibilità. Nell'una è evidente la caratterizzazione dell'attitudine del funzionario regio, mentre l'altra è esplicitamente riferita alla Samaritana. Ora, il maestro gnostico, fraintendendo il testo giovanneo, dice comunque qualcosa di più. Eracleone non si limita a rilevare esclusivamente la differenza fra queste due situazioni esistenziali, ma si spinge ben al di là, affermando la natura gerarchicamente superiore della seconda rispetto alla prima⁹. Proprio perché entrambe le forme del credere sono infatti riconducibili al possesso di una certa natura, il maestro gnostico avrebbe affermato la superiorità spirituale della Samaritana sulla psichicità prefigurata dal funzionario regio; interpretazione avallata da una annotazione marginale dello stesso Origene¹⁰.

La posizione del maestro alessandrino riceve al riguardo conferme dalla precedente analisi della topografia palestinese. La traduzione ontologica delle peregrinazioni di Gesù, posta come introduzione alla trattazione del tema costituente l'oggetto proprio dell'esegesi del quarto capitolo di *Giovanni*, offre una elaborazione metafisica del tutto in linea con la subordinazione della persuasione sensibile alla fede giustificata dal *Logos*. Poiché Eracleone associa nel frammento in esame queste due forme a due opzioni esistenziali derivanti dal possesso di una certa natura, e poiché la costituzione naturale ha anche una propria contestualizzazione nella struttura ontologica affermata nell'esegesi di *Gv* 2.13-15, a me pare che siano presenti davvero pochi argomenti per dubitare della validità della distinzione dell'umanità in tre tipologie esistenziali, le quali abbiano anche, in conformità alla attitudine speculativa della gnosi che tende a tradurre i fatti interiori in relazioni oggettive esteriori, una corrispondenza di tipo cosmologico nella costituzione della mondanità. Direi perciò che vadano rigettate le recenti speculazioni critiche in contrasto con l'informazione eresilogica relativa all'ordinamento normativo del *pneuma* rispetto allo psichico¹¹.

Il problema, rispetto al dibattito critico in corso nella letteratura, è comunque un al-

⁹ Cfr. C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, «Augustinianum», XV (1975), p. 83.

¹⁰ Cfr. Origene, *CJo*, XIII, 10.64. Paradigmatica è la posizione di Simonetti, che ritiene l'esegesi del maestro gnostico addirittura conforme al testo giovanneo. Eracleone avrebbe forzato secondo un'attitudine determinista una gerarchia antropologica già presente nella redazione neotestamentaria. Cfr. M.Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, op.cit., p. 471. Contro una simile lettura si vedano le riflessioni d'apertura del presente capitolo.

¹¹ Wucherpfennig sostiene che il vocabolario delle nature appartiene non a Eracleone, visto che il termine compare sempre nella reportatio origeniana dei commenti esegetici del maestro gnostico, bensì ai suoi allievi, ai quali il maestro alessandrino si rivolgerebbe con il termine tecnico (Merkmal) "coloro che introducono le nature"; le opinioni dei quali sarebbero contenute assieme alle Annotazioni nel codice utilizzato da Origene. Cfr. A.Wucherpfennig, *Herakleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, op.cit., pp. 21 e seguenti, 336-342. L'osservazione non è però convincente: Origene a più riprese attribuisce proprio a Eracleone, e non ai suoi presunti allievi, le allusioni alla superiorità della natura pneumatica. Cfr. Origene, *CJo*, XIII, 10.64.

tro. Coloro che leggono il maestro gnostico alla luce della dottrina valentiniana trasmessa da Ireneo, tendono infatti ad affermare non solo che i due personaggi di *Gv* 4 siano esemplificazione delle nature passibili di salvezza, attribuendogli inoltre una svalutazione tipicamente gnostica della seconda condizione alla luce della superiorità implicita nella prima, ma anche che il contesto di tale svalutazione sarebbe da rintracciarsi nella negazione della libertà dell'arbitrio, ossia: che la dottrina eracleoniana delle nature esprimerebbe una antropologia determinista fondata dal tema etico della necessità ontologica della condotta. L'esegesi delle pericopi del quarto capitolo di *Giovanni* costituirebbe dunque non una fenomenologia delle possibili esperienze religiose, bensì una classificazione tipologica dell'umano, secondo la quale la gerarchia trinitaria *pneuma-psichè-ilico* sarebbe una affermazione di ambito pratico relativa alla costituzione necessariamente orientata del volere¹².

La mia opinione è che questa tesi risulti molto discutibile, non perché sia in questione l'assegnazione reciproca fra essere e condotta, ma in quanto la distinzione fenomenologica delle opzioni esistenziali in virtù della quale l'essere determina la condotta non implica necessariamente una presa di posizione relativa alla libertà dell'arbitrio, almeno così come il tema è posto dalla coscienza teoretica. Naturalmente il riferimento della determinazione del comportamento al possesso di una certa natura sembrerebbe indurre a ritenere corretto il paradigma interpretativo eresiologico; ma il problema, indipendentemente dalla problematica storico-critica se la dottrina della libertà rappresenti un orizzonte ermeneutico anacronistico rispetto alla gnosi eracleoniana¹³, appare teoricamente più complesso di come i critici lo hanno generalmente trattato, perché investe una questione speculativa usualmente inespressa nella letteratura sulla gnosi: quando io affermo una proposizione del genere *un certo agente è libero* cosa intendo con la condizione ontologica *essere libero*?

La mia posizione è la seguente. L'essere esistenziale è sempre espressione di una certa natura ontologica. L'affermazione *Io sono quello che sono perché il mio essere è così e così* rappresenta banalmente una tautologia. Questo significa che se io scelgo di comportarmi in un modo piuttosto che in un altro, è perché la mia scelta è espressione della mia costituzione. La concezione secondo la quale la costituzione d'essere dello spirito sarebbe l'esistenza, ossia libertà assoluta di progettare il proprio essere in funzione della scelta fra possibilità alternative, appare al riguardo talmente vaga da risultare niente altro che una posizione astratta, priva di valore speculativo¹⁴. Presa alla lettera presumerebbe che

¹² Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, art.cit.; C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, art.cit.; J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, op.cit.; J.A.Trumbower, *Origen's Exegesis of John 8.19: The Struggle with Heracleon over the Idea of Fixed Natures*, «Vigiliae Christianae», XLIII, 2 (1989), pp. 138-154; J.A.Trumbower, *Born from the above. The anthropology of the Gospel of John*, Tübingen, J.C.B.Mohr 1992; M.Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, op.cit.

¹³ Cfr. E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, op.cit., pp. 109 e seguenti.

¹⁴ Per un evidente controesempio alla tesi della libertà come scelta fra possibilità alternative, si consideri il caso delle deliberazioni condizionali del tipo *se succede questo allora io mi comporterò così e così*. Nel momento di deliberare la condizione di realizzazione del mio comportamento non ho alcuna costrizione a obbligarmi, ossia la deliberazione è pienamente libera. Tuttavia, potendosi realizzare una sola situazione ontologica per volta, io sono costretto dalla deliberazione a comportarmi conseguentemente, ossia: ho deliberato liberamente, agisco di

il mio sussistere sia uno stare monadico indifferente all'ambiente esistenziale in cui sussisto, e rispetto al quale io possa decidere se essere in un certo modo oppure no; presupposizione questa che riduce lo spirito a una natura puntuale, svuotandolo di pienezza concreta. Ora, tale *essere libero* astrattamente posto come una indifferenza assoluta alla possibilità di essere in un modo o in un altro, significa esclusivamente la mia decontestualizzazione spirituale dall'ambiente esistenziale in cui sussisto. Se così stessero le cose io non sarei mai libero nell'essere quello che sono, ma semplicemente sceglierei a caso fra un certo ventaglio di opzioni¹⁵. Il significato della mia libertà deve perciò essere un altro, avendo a che fare con la possibilità di contestualizzarmi in un certo ambiente, ossia di entrare in relazione con l'essere così e così della totalità essente degli esistenti, che esperisco nel mio sussistere. Nella concretezza esistenziale del mio relazionarmi alla totalità io opto dunque sempre fra l'essere in un certo modo tale relazione o l'essere in un altro. La mia costituzione ontologica è infatti l'espressione del mio scegliere la serie di connessioni relazionali all'alterità che si presentano nel piano di presentazione fenomenico che costituisce il mio ambiente ontologico. La natura dell'essere io come sussistenza libera è dunque l'orientamento costitutivo della sussistenza che sono; ossia la mia costituzione d'essere non è data *a priori* come una possibilità, bensì come risultato di una certa relazione all'ambiente ontologico. Se infatti la mia identità ontologica è il fondamento della posizione relativa alla totalità dell'altro essente che non sono, fondamento che garantisce la mia irriducibilità a qualsiasi stato di fatto ontico, - ossia io non sono mai costituito dalle condizioni in cui sussisto, perché sono un certo modo, una certa tonalità, di istaurare una relazione al mio ambiente ontologico- tuttavia l'esplicazione di tale identità non può essere assolutamente posta come un *a priori* potenziale, perché si esplica piuttosto sempre come *espressione determinata* nella relazione a tale totalità¹⁶. Che io sia perciò il mio essere significa tanto che determino la mia relazione all'onticità concreta del piano di presentazione fenomenico, quanto che tale determinazione è costituita effettivamente solo nella relazione stessa. *La determinazione d'essere è cioè sempre un fatto espressivo*. Ora, è la natura di tale determinazione espressiva, sia essa da intendersi come *necessaria* oppure *libera*, a costituire la questione tradizionalmente pensata nel tema della libertà dell'arbitrio. Al fine di dimostrare ciò che l'interpretazione eresiological tradizionale della gnosi valentiniana afferma, ossia che in Eracleone la determinazione della condotta a partire dall'essere sia equivalente alla postulazione di una antropologia determinista, si dovrebbe allora rendere evidente che: a) i pensatori proto-ortodossi effettivamente presuppongano che la natura umana sia omogenea e libera; così che la posizione della determinazione espressiva dell'essere sia una semplice relazione per mezzo della quale scegliere fra possibilità alternative; b) che nella critica alla dottrina di Eracleone questi stessi autori inoltre dichiarino che il maestro gnostico abbia al contrario ammesso una triplice possibilità relativa fra l'essere e la totalità: tale che ognuna di queste tre re-

conseguenza (dunque liberamente), e ciò nonostante non ho possibilità di scegliere fra due alternative. Per una trattazione più estesa del tema cfr. D.Bertini, *Una struttura dualistica dell'esperienza*, in F.Rossi, *Cristianesimo. Teologia e filosofia. Studi in onore del professor Alberto Siclari*, Milano, Franco Angeli, in corso di stampa.

¹⁵ Cfr. D.Bertini, *Sentire Dio*, *op.cit.*, pp. 176-177.

¹⁶ Cfr. A.Magris, *Fenomenologia della trascendenza*, Milano, Angelo Guerini e Associati 1992, pp. 48-49.

lazioni esprima in modo univoco e sostanziale la determinazione della relazione dello spirito all'ambiente ontologico. Se così fosse risulterebbe che in un caso la determinazione sarebbe libera, nell'altro necessaria. Tuttavia non mi pare che le cose stiano in questo modo, perché l'interpretazione tradizionale, lungi dal porre in questo modo la questione, non fa infatti altro che affermare, a partire dalla predicazione della determinazione della condotta consequenziale a una certa natura, l'essere della determinazione come equivalente, per il fatto di essere una determinazione, all'essere della necessità. Ma la determinazione in quanto tale, si è visto, può essere tanto libera che necessaria, restando peraltro la condizione generale di ogni passaggio pratico dalla posizione d'essere al fatto comportamentale. Ne concludo perciò che la tesi secondo la quale la condotta sarebbe determinata dalla natura non mi appare dotata di grande valore interpretativo.

Per questo motivo la presenza di una terminologia relativa alla dottrina delle tipologie umane, ossia una descrizione fenomenologica delle opzioni esistenziali, non pregiudica la riduzione della dottrina della salvezza eracleoniana alla questione di un determinismo antropologico che esprime una posizione relativa alla libertà dell'arbitrio. Infatti la nozione di libertà non può essere semplicemente intesa come una scelta secca fra due opzioni: o pura possibilità *a priori* o pura determinazione *a posteriori*. Piuttosto, l'analisi dell'agire mostra che la determinazione della condotta è espressione della propria natura, ossia espressione determinata *a posteriori* della intenzionalità *a priori*.

Al fine di valutare correttamente la posizione del maestro gnostico procederò quindi nel modo seguente: il materiale relativo alle tipologie umane spirituale e psichica che è al centro della trattazione giovannea del quarto capitolo del *Vangelo* sarà per comodità espositiva suddiviso in due capitoli. In questo capitolo analizzerò nel dettaglio l'apporto dell'esegesi della pericope della Samaritana, mentre nel prossimo mi dedicherò a quella del funzionario regio. Così presentati e meditati i risultati dell'esegesi, discuterò nell'ultimo capitolo di questa seconda parte la dottrina di Eracleone emergente dal commento al dibattito fra Gesù e i giudei; dibattito che riprende le tesi sulla relazione fra natura e condotta nel contesto pratico dei giudizi sul comportamento giudaico da parte di Gesù. Proprio una tale contestualizzazione nella sfera della pratica (tale ambito è evidentemente il più appropriato per tale materia) illustra in senso compiuto presupposto, argomento e conseguenze della dottrina della libertà. L'analisi dell'esegesi eracleoniana guiderà dunque alla delineazione della dottrina gnostica valentiniana nel modo più sicuro e rigoroso.

La conversione della Samaritana come prefigurazione della fede dell'uomo spirituale

Origene comincia l'esegesi della prima pericope nel libro dodicesimo del proprio commentario: libro che purtroppo è andato perduto. La porzione del brano in esso commentata è *Gv* 4.6-12, come è possibile dedurre dalle parole che il maestro alessandrino rivolge al patrono Ambrosio al fine di giustificare la divisione in due libri dell'interpretazione all'intero passo¹⁷. La conseguenza di que-

¹⁷ Cfr. Origene, *CJo*, XIII, 1.1-2.

sto stato di fatto è la trasmissione dell'esegesi di Eracleone a partire dal commento a *Gv* 4.13; in forma dunque mutila della sua fase iniziale relativa all'interpretazione del luogo dell'incontro, il pozzo di Giacobbe, e dei primi scambi di battute fra Gesù e la donna.

Non può quindi stupire, a mio avviso, l'apparente arbitrarietà di alcune delle determinazioni esegetiche affermate con decisione dal maestro gnostico: il testo apre una finestra su un'attività già pienamente posta nel suo decorso, evidentemente mancante della giustificazione che deriva dalla logica argomentativa strutturante la connessione di ciò che segue con ciò che precede.

Il testo commentato recita:

Chiunque beva di questa acqua [Gesù intende l'acqua del pozzo di Giacobbe, n.d.a.] avrà ancora (πάλι) sete. Chi invece beva dall' (ἐκ τοῦ) acqua che io gli darò (ἐγὼ δώσω αὐτῷ), non avrà mai più sete in eterno (εἰς τὸν αἰῶνα); perché l'acqua che gli darò diverrà (γενήσεται) in lui (ἐν αὐτῷ) sorgente (πηγῆ) d'acqua zampillante per la vita eterna (εἰς ζωὴν αἰώνιον).

Eracleone procede all'esegesi per mezzo dell'identificazione dell'oggetto simbolico al centro delle parole di Gesù. L'acqua sta per la vita, così che la distinzione evangelica fra acqua del pozzo di Giacobbe e acqua erogata dallo spirito del Cristo assume il significato della posizione di un dualismo esistenziale fra la vita peculiare del basso creato (κοσμικὴ γὰρ φησὶν ἡ) e vita proveniente dall'alto trascendente (αἰώνιος γὰρ ζωὴ αὐτοῦ). La prima presenta esclusivamente caratteri negativi: debolezza, temporaneità, manchevolezza; laddove la seconda afferma invece positività: eternità, durevolezza, sovrabbondanza. Come prova di questa opposizione Eracleone richiama la natura delle due fonti: il pozzo è mondano, dichiarazione questa implicata dall'osservazione dei fruitori della sua acqua, le greggi di Giacobbe, contrariamente all'acqua per la vita eterna, che deriva dallo spirito e dalla potenza del Salvatore (εἶναι ἐκ τοῦ πνεύματος καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). Coloro i quali sono ammessi a fruire di questa potenza divengono loro stessi sovrabbondanti, nel senso che lo zampillare eterno della vita si riversa per loro tramite su chi ancora non ne è partecipe.

Tale nucleo esegetico costituisce la prima tappa del processo di conversione della Samaritana attestato dai frammenti eracleoniani. Appare chiaro come non sia detto che Eracleone lo ritenesse effettivamente tale, vista l'assenza del commento alle prime battute del dialogo. Anzi, con ogni probabilità, in virtù della manifesta pregnanza immaginativa dei simboli ricorrenti nella parte mancante (il *pozzo*, il *dono divino*, l'*acqua viva*, la *profondità del pozzo*, il *secchio*, la *figura di Giacobbe*), sembra plausibile ammettere che il cammino verso la fede debba aver avuto per il maestro gnostico un inizio ben diverso da quello testimoniato dallo stato frammentario delle *Annotazioni*.

Questa evidenza rende difficilmente condivisibile, a mio avviso, la valutazione generale dell'attività esegetica eracleoniana avanzata dall'interpretazione tradizionale, la cui sintesi paradigmatica può essere rintracciata nell'opera di J.-M. Poffet. Tale interpretazione opera infatti sistematicamente attribuendo un significato dottrinale intrinseco alle difficoltà esegetiche estrinseche, perché

dovute a un fatto contingente¹⁸. Così possono essere tratteggiate le determinazioni assunte dall'orizzonte ermeneutico tradizionale: a) il dualismo introdotto dalle parole di Gesù relative all'acqua del pozzo e all'acqua viva è ridotto da Eracleone a una illustrazione dell'opposizione fra economia anticotestamentaria e neotestamentaria¹⁹; b) la differenza di queste due economie è riconducibile alla differenza fra due teologie, quella del Padre della Verità e quella del Creatore, i cui fedeli differiscono essenzialmente fra loro, essendo formati da una sostanza diversa, *pneuma* e *psyché*; ossia le due forme della fede dipendono da una tipologia antropologica di carattere determinista²⁰; c) la spiritualità emergente dal commento di Eracleone è fortemente indebitata con la metafisica greca²¹.

L'insieme delle tre tesi costituisce una unità concettuale, perché la seconda è consequenziale alla prima, la cui posizione implicita fonda l'esplicitazione delle caratterizzazioni peculiari alla delimitazione della natura spirituale; mentre la terza si presenta come un criterio interpretativo generale della spiritualità valentiniana emergente dalle *Annotazioni*.

Ora, siccome la prima affermazione è condotta a partire dalle difficoltà suscitate dall'apertura del commento del maestro gnostico alla pericope della Samaritana, difficoltà che sono risolte semplicisticamente grazie all'utilizzo sistematico dei presupposti generali dell'interpretazione tradizionale (normatività della trattazione eresiologica della gnosi e dell'attività esegetica di Origene), senza tenere nel debito conto che queste possano in primo luogo essere imputate alla forma frammentaria del commento stesso, mi sembra che ci siano ottime ragioni per dubitare dell'impianto complessivo proposto dagli autori che lavorano nell'ambito di un siffatto orizzonte ermeneutico; perché tendenti a giustificare con un sistema concettuale preformato, quello della dottrina trasmessa dalla *Grande Notizia*, ogni ostacolo esegetico posto dalla lettura del testo. La conclusione che ne risulta appare allora la seguente: una struttura dottrinale esterna all'attività esegetica copre costantemente la parola esegetica innescata dal confronto con la rivelazione giovannea.

Seguo la ricostruzione di Poffet al fine di illustrare l'inconsequenza interpretativa di un simile approccio. Lo studioso svizzero rileva da principio una differenza profonda fra

¹⁸ I vari autori differiscono fra loro relativamente al dettaglio dell'esegesi. Simonetti ritiene per esempio il lavoro eracleoniano spesso piuttosto fedele allo spirito giovanneo, mentre Poffet sembra orientato a voler svalutare per ogni singolo passo l'efficacia esegetica del maestro gnostico. Corsini appare decisamente rigoroso nell'applicazione della tradizione eresiologica, mentre la Blanc più cautamente è pronta a riconoscere le evidenze del testo. Tuttavia, nel complesso, la loro interpretazione forma un corpo unico, a partire dall'utilizzo acritico della letteratura eresiologica e soprattutto da una sopravvalutazione normativa dell'attività esegetica di Origene. Il lavoro di Poffet è paradigmatico per la capacità sistematica di unificare le molteplici direzioni seguite dagli studiosi che lo hanno preceduto.

¹⁹ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, art.cit., pp. 24, 34, 63-64; E.Corsini (a cura di), *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, op.cit., p. 469 n.12; J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et le Samaritaines*, op.cit., pp. 23-25, 43-44, 49-50.

²⁰ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, art.cit., pp. 30 e seguenti, 64; C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, art.cit., pp. 84-94; J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et le Samaritaines*, op.cit., p. 28-30, 33-34, 56-61, 108-110.

²¹ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, art.cit., pp. 29-30; J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et le Samaritaines*, op.cit., pp. 43-46, 61, 111-112.

il testo commentato e il commento prodotto: in *Giovanni* il contesto della pericope è di natura positivamente affermativa, perché l'interesse del redattore è chiaramente concentrato sulla gratuità dell'offerta del dono promesso da Cristo, mentre in Eracleone si osserva una contraria insistenza negativa sui caratteri privativi dell'esistenza terrena. Questa contrapposizione ha secondo Poffet una spiegazione dottrinale, perché risponde alla logica dualistica svalutativa che il maestro gnostico introduce nell'esegesi in modo assolutamente incoerente rispetto alla lettera del quarto vangelo²². In particolare risultano arbitrarie da un punto di vista esegetico le identificazioni fra acqua e vita, pozzo di Giacobbe ed economia antico-testamentaria, Gesù e Salvatore (resa possibile di fatto solo dopo *Gv* 4.42, ossia: Eracleone appare incapace di rispettare la logica progressiva della rivelazione emergente dal procedere dialogico)²³. L'immagine che se ne ottiene sarebbe dunque quella della sovrapposizione, da parte del maestro gnostico, di una dottrina preformata al testo, il cui orientamento sarebbe decisamente anticosmista e tale da rintracciare nel giudaismo l'espressione di un negativo attaccamento alla mondanità.

In realtà però le cose non sembrano stare così. Il tendere dell'evangelista verso una "*réalité positive*" trae il suo fondamento, infatti, nella posizione simbolica del dono divino simboleggiato dall'acqua viva, ricorrente in *Gv* 4.10, ossia in un passo precedente rispetto a quelli per cui disponiamo del testo eracleoniano. L'assenza dell'esegesi del maestro gnostico al riguardo impedisce allora di valutare l'eventuale dialettica di positività e negatività presente nel commento delle *Annotazioni*; in quanto la successiva affermazione dei caratteri privativi dell'esistenza mondana, che risalta come parola iniziale di Eracleone, segue semplicemente la contrapposizione posta da Gesù stesso fra acqua del pozzo, negativamente connotata dal redattore di *Giovanni* come inadeguata a placare la sete, e acqua proveniente dallo spirito del Salvatore. Se comunque si intendesse soprassedere su questo stato di fatto, e si volesse ancora procedere ad attribuire alla apparente negatività affermata dall'esegesi un significato sistematico, secondo la tesi propugnata da Poffet - il maestro gnostico insiste sui caratteri negativi dell'esistenza terrena per manifestare la natura subalterna e fallace del Demiurgo a cui si riferirebbe l'*Antico Testamento* - sarebbe necessario giustificare le identificazioni precedentemente asserite; ossia una volta stabilito il carattere negativo della mondanità, tale mondanità dovrebbe essere interpretata nel senso della sua derivazione dalla divinità creatrice adorata dai Giudei, cercando nel testo la correlazione fra i simboli presenti e la prefigurazione dell'universo teologico giudaico.

Ho rilevato nell'esposizione del frammento eracleoniano come l'equivalenza acqua-vita sia, secondo me, il fondamento del commento del maestro gnostico. Su questo aspetto si può quindi accordare validità alle osservazioni di Poffet. Ben più dubbia appare invece la seconda identificazione, che è l'autentica premessa che conduce alla deduzione della tesi dello studioso svizzero. In particolare l'assenza del testo, ancora una volta, inviterebbe a una maggiore cautela, perché quale genere di realtà Eracleone vedesse prefi-

²² Cfr. J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et le Samaritains*, op.cit., pp. 25, 54.

²³ Cfr. J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et le Samaritains*, op.cit., pp. 22-25.

gurata nel pozzo di Giacobbe non sembra suggerito nel frammento nel senso voluto dagli interpreti operanti nell'orizzonte ermeneutico tradizionale. Noterei anzi che l'evidenza della parola del maestro gnostico è difficilmente fraintendibile: l'opposizione introdotta dalla parole di Gesù è quella fra vita eterna e vita mondana, piuttosto che quella fra Sacre Scritture e teologie alternative²⁴. A poco vale allora l'osservazione di Poffet concernente la dissimetria fra l'esegesi del maestro gnostico, che oppone vita a vita, e il testo evangelico, che presenta differentemente una doppia opposizione di acqua a acqua e di assenza di virtù dissetanti a facoltà di estinguere la sete: perché la giustificazione dello spostamento della concentrazione esegetica dall'acqua alla vita, fondamento della successiva riduzione delle opposizioni a un dualismo radicale che ingloba le varie determinazioni, potrebbe essere stata proposta nelle considerazioni perdute relative all'acqua di vita, al dono divino e alla natura del pozzo di Giacobbe.

L'impressione che resta, così almeno sembra a me, è che, seguendo il sentiero battuto da Origene²⁵, la Blanc, Corsini, Simonetti e Poffet siano indotti ad individuare nel pozzo di Giacobbe una prefigurazione simbolica della Sacra Scrittura; così che, congiuntamente alla notizia eresiologica dell'avversione valentiniana per l'economia anticotestamentaria, la simbologia in esame divenga una dichiarazione circa la negatività della teologia giudaica. Ma data l'assenza della prima parte del commento, data l'esplicita menzione dell'identificazione acqua-vita, evidentemente di difficile conciliazione con quella presunta fra pozzo di Giacobbe, da cui si preleva l'acqua, e *Antico Testamento*, e dato infine il fatto che la stessa informazione eresiologica sui rapporti fra giudaismo e cristianesimo è talvolta ignorata dagli stessi autori che optano per la ricostruzione della speculazione eracleoniana a partire da questo contesto interpretativo²⁶, tutte le argomentazioni a sostegno della identificazione discussa vengono a cadere.

Tornando adesso a Eracleone, avanzo allora le seguenti considerazioni. Il primo stadio della fenomenologia della conversione che il testo delle *Annotazioni* manifesta appare una premessa teologico-speculativa di ogni orientamento verso la fede: il dualismo giovanneo fra essere dal mondo o essere da Dio²⁷. Il problema aurorale della coscienza reli-

²⁴ Così in effetti legge anche la Blanc (cfr. C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, art.cit., p. 82 n. 8), che tuttavia non contesta il senso generale dell'equivalenza stabilita, quanto il fatto che non sia testualmente desumibile dalle parole di Eracleone.

²⁵ Cfr. Origene, *CJo*, XIII, 2.8-7.39; E.Cattaneo, *L'episodio della Samaritana (Gv 4.1-42) come paradigma di conversione dallo gnosticismo*, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, op.cit.; F.Cocchini, *La sorgente di Giacobbe (Gv 4): funzionalità polemica ed ermeneutica di una metafora origeniana sulle Scritture*, in F.Cocchini, *Origene. Teologo ed esegeta per un'identità cristiana*, Bologna, Edizioni Dehoniane 2006.

²⁶ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, art.cit., p. 63: "... abbiamo accennato al fatto che Tolomeo ed Eracleone rispetto agli altri gnostici rappresentano una linea di pensiero che su questi due punti [dottrina delle nature, relazione VI-NT; ossia proprio quegli aspetti su cui con maggiore probabilità gli eresiologi hanno trasmesso la gnosi valentiniana influenzati dai propri pregiudizi dottrinali! n.d.a.] vuole essere il più possibile conciliante nei confronti della dottrina ecclesiastica."; J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et le Samaritaines*, op.cit., p. 24: "Même s'il ne rejette pas complètement l'A.T. comme on l'en a accusé...".

²⁷ La vaghezza dell'espressione nel quarto vangelo è tale da consentire interpretazioni variegata. Le varie interpretazioni si muovono fra due posizioni opposte, delineate dalle figure di Eracleone e Origene: la dottrina determinista tradizionalmente attribuita al pensatore gnostico e quella della

giosa è la direzione del proprio sussistere, eventualmente risolto in un senso oppure in un altro a partire dalle determinazioni concrete che esprimono l'orizzonte di comprensione effettuale di qualsiasi sistema dogmatico-rituale.

Eracleone intende, a mio avviso, in questo modo la contrapposizione instaurata dall'evangelista fra l'acqua che, raccolta al fine di soddisfare la sete, non è in grado di acquietare il bisogno e l'autentica estinzione spirituale di ogni necessità di bere. Entrambe le forme dell'acqua sono infatti immagini per le due forme fondamentali di vita. L'efficacia e la comprensibilità della simbologia consiste nel fatto che la prima forma di vita è prefigurazione della seconda: la sete del corpo è simbolo della sete spirituale. Da un lato sta dunque la vita di chi, trafficando con la mondanità, dà espressione alla propria essenza nella determinazione mondana, nel commercio con il mondo, immergendosi nel suo essere e operando una adeguazione della propria esistenza a esso. Dall'altra si trova invece l'uomo rinato dallo spirito²⁸, che nel proprio guardare verso l'alto trova risoluzione alla propria ansia di ricerca del divino, alla propria richiesta di vita autentica, stabile, incorrotta, ossia autenticamente corrispondente alla propria determinata potenzialità espressiva. L'opposizione fra vita mondana e vita spirituale, che le due acque simboleggiano, si costituisce perciò come l'opposizione radicale fra due esistenze. Guardare verso il basso e confondersi in esso, nella sua debolezza (ἄτονον), temporaneità (πρόσκαιρον), manchevolezza (ἐπιλείπουσαν); oppure rivolgersi all'alto esplicitando la propria costitutiva eternità (αἰώνιος), incorruttibilità (φθειρομένη), sovrabbondanza (ἄλλομένου).

La posizione di questo dualismo d'essere, lungi dal richiamare direttamente la presunta svalutazione dell'*Antico Testamento*, appare l'espressione esistenziale dell'ontologia affermata da Eracleone nel commentare il prologo. Come visto in precedenza, il maestro gnostico si mostra poco interessato a derivare l'attualità della mondanità dall'articolato mito pleromatico attribuito ai valentiniani dagli eresiologi, introducendo piuttosto, in accordo alla sensibilità spiritualista presente anche in altri trattati provenienti dalla scuola di Valentino, una forma molto radicale di dualismo ontologico, tratteggiabile come una distinzione di orizzonte trascendente dell'alto e dominio immanente del basso. Ora, questa distinzione è coerentemente riproposta a livello di forme di vita. Da una parte sta la vita rivolta all'alto, perché proveniente da esso, e dall'altro quella innervata nella mondanità. È il riferimento a questo stato di cose che induce il primo mutamento esistenziale verso la fede.

Probabilmente questa fase è introdotta da presupposti ontologici e condizioni preliminari di carattere esistenziale, a cui potrebbero avere alluso le riflessioni esegetiche su *Gv* 4.6-12. Tuttavia di questo non è possibile sapere alcuna cosa, sebbene resti l'evidenza che siano le parole di Gesù relative all'opposizione fra due tipi di acqua a indurre la prima reazione positiva della Samaritana. Il momento di svolta è infatti proprio contestualizzato nella necessità di rispondere esistenzialmente al bivio posto dalla duplice possibilità di essere.

scelta esistenziale ricondotta al maestro alessandrino. Cfr. J.A.Trumbower, *Born from the above. The anthropology of the Gospel of John, op.cit.*, pp. 3-13.

²⁸ *Gv* 3.6.

Tale risposta non sembra intesa dal maestro gnostico come una scelta. Si tratta piuttosto di conformare il proprio sussistere alla sua esatta natura, ossia di esprimere autenticamente le possibilità implicite nell'essere un certo determinato ente esistente. Di fronte alla duplicità esistenziale introdotta da Gesù la donna mostra la conformità all'essere dall'alto, all'essere da Dio. Secondo Origene Eracleone avrebbe ritenuto che la Samaritana avesse manifestato la sua fede in modo immediato (ἀδιάκριτον) e appropriato alla propria natura (κατάλληλον τὴν φύσει ἑαυτῆς). Nell'appello che l'Assoluto rivolge alla sussistenza localizzata nella mondanità si fonda così l'esperienza radicale dell'esistere nella problematica teologica del sacro. È proprio questa irruzione della trascendenza nell'immanenza a costituire l'apertura originaria alla autenticità strutturante il decorso esperienziale dell'esistere. Una volta che il Salvatore prospetta le due forme dell'essere, a partire dalla conformità o meno al sussistere proprio del divino, il processo della fede inizia come una rivelazione della verità della situazione peculiare all'esistenza dell'ente esistente, in cui lo stesso ente prende coscienza del proprio essere determinato.

L'esegesi si sviluppa dunque a partire dalla opposizione fra le due forme di vita, ossia l'accadere dell'evento dell'incontro fra spirito e Assoluto, fino al termine conclusivo della acquisizione della fede. Questo cammino è letto complessivamente da Eracleone come un fatto riguardante la Samaritana, simbolo del percorso teologico della coscienza religiosa impegnata nella ricerca della conformazione del proprio essere alla inderogabile chiamata trascendente della verità. La concentrazione dell'attenzione esegetica è perciò posta sulla crescita esistenziale della donna, piuttosto che sul contenuto rivelativo che innesca la conversione²⁹.

Questo aspetto manifesta tuttavia una certa tensione fra il testo giovanneo e il commento eracleoniano; perché se è vero che il maestro gnostico coglie correttamente non solo la natura idealtipica del personaggio, ma anche il valore esemplare della pericope, leggendo nella storia della donna la fenomenologia dell'acquisizione di una attitudine spirituale verso la fede, è altrettanto lampante che nella descrizione del redattore del quarto vangelo questa acquisizione non ha il carattere lineare e piano che sembra presentare nel commento dell'esegeta valentiniano. La differenza è la seguente: mentre in *Giovanni* Gesù parla alla donna in modo da essere inizialmente frainteso, così che questa debba essere guidata attraverso una sorta di opposizione dialettica al riconoscimento definitivo della verità, nelle *Annotazioni* la Samaritana coglie senza difficoltà il messaggio del Salvatore, adeguandosi progressivamente ai dati teologici offerti dall'interlocutore.

Nella fonte neotestamentaria si assiste dunque a un processo persuasivo in cui debbono essere vinte le resistenze volta a volta manifestate dalla coscienza religiosa alla irruzione trascendente dell'Assoluto nell'immanenza: l'autoevidenza del teologico scalfisce la scorza eretta a difesa della cittadella interiore delle certezze e delle abitudini speculative, imponendosi definitivamente attraverso la comprensione della contestualizzazione della propria esperienza spirituale nell'orizzonte sacro e divino. Il maestro gnostico, invece, riduce questo avvenimento a una specie di sollevamento di un velo oscurante la re-

²⁹ Cfr. J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et le Samaritaines*, op.cit., pp. 109-110.

ale consapevolezza dello stato delle cose: ogni dichiarazione di Gesù sembra immediatamente intesa e acquisita dalla donna. Non solo la Samaritana non pone infatti difficoltà, ma da subito si impegna nella conformazione del proprio esistere al messaggio salvifico che il Salvatore le offre.

Proprio il riferimento al dualismo esistenziale giovanneo come strumento ermeneutico giustificante l'identificazione della duplice acqua con la duplice vita, è, a mio avviso, il fondamento della lettura di Eracleone. Diviene così scontata la lode che il maestro gnostico rivolge alla manifestazione della fede nella Samaritana (ἐπαινεῖ τὴν Σαμαρεῖτιν), nonché l'osservazione, incomprensibile per Origene, relativa all'immediato disinteresse, colmo di disprezzo, manifestato da questa per l'acqua del luogo. Riconosciuta la mondanità della vita erogata dal pozzo, infatti, la donna non può che richiedere ciò che è conforme al proprio essere da Dio, ossia l'eternità della rivelazione portatrice di vita: ecco che il fraintendimento operante nel testo del quarto vangelo viene trasformato in una deduzione delle caratteristiche teologicamente negative del mondano.

In questa ottica Eracleone legge il procedere del dialogo. La Samaritana è invitata da Gesù a chiamare il proprio marito. Secondo Origene le *Annotazioni* (ὡς Ἡρακλέων φησί) distinguevano in questo passo un duplice livello di lettura: secondo la lettera (κατὰ τὸ ἀπλοῦν) e secondo lo spirito (κατὰ τὸ νοούμενον). Nel primo senso la donna non aveva un marito ma un amante, mentre nel secondo lo aveva ma lo ignorava (ἠγνόει τὸν ἴδιον ἄνδρα). La situazione esistenziale della interlocutrice di Gesù è dunque connotata da una carenza radicale; ossia, alla immediata consapevolezza della verità radicale della opposizione fra essere da Dio e essere dal mondo, ingenerante la necessità spirituale di conformarsi alla posizione finalizzata alla salvezza che il Salvatore le prospetta, fa seguito, per mezzo dell'imbarazzo suscitato dalla richiesta inesaudibile di Gesù, la rivelazione della insufficienza ontologica dello spirito immerso nella mondanità; ossia della costitutiva, fuggevole e indeterminata instabilità ontica del sussistere mondano dissociato da Dio. La donna ha cercato in un compagno illegittimo il surrogato all'oggetto del proprio desiderare, la natura pacificante dell'Assoluto, ma percependo adesso in modo esatto la funzione vicaria di tale surrogato, del quale prova vergogna, manifesta chiaramente il dolore connesso al proprio vivere³⁰. È il Salvatore, allora, a prospettare alla Samaritana la soluzione all'assenza, alludendo alla reale posizione ontologica dell'ente esistente: lo spirito ha una propria definitiva natura essenziale oltremondana, denominata *pienezza* (ἄνδρα τὸ πλήρωμα εἶναι αὐτῆς). Nella salvezza, simboleggiata dal movimento verso il Salvatore (γενομένη πρὸς τὸν σωτήρα), compiuto nel completamento dello spirito per mezzo del raggiungimento della propria pienezza (ἐκεῖνω), si ottiene (αὐτῆς δυναθῆ) la definitiva espressione ontologica (τὸ πλήρωμα) della propria potenzialità (τὴν δύναμιν) d'essere nell'unione (τὴν ἔνωσιν καὶ τὴν ἀνάκρασιν) attuale alla propria peculiare verità essente.

³⁰ Eracleone afferma che la donna provava vergogna per la propria situazione e per questo dichiara la propria mancanza a Gesù. Cfr. Eracleone, fr. 18: "... si vergognava di dire (ἠσχύνετο εἰπεῖν) che essa aveva un amante illegittimo e non un marito"

Eracleone delinea compiutamente l'essenza della carenza radicale che affligge la donna come una dispersione dell'esistenza nella totalità della malvagità materiale (τὴν ὑλικὴν πᾶσαν κακίαν). Traffucando con la mondanità, cercando in essa la soddisfazione del proprio desiderio più profondo di raggiungimento della pienezza – il maestro gnostico usa il verbo πορνεύω per qualificare la relazione della Samaritana ai propri compagni -, la donna si perde nelle maglie del basso, allontanandosi da Dio e vivendo così in modo contrario a come avrebbe dovuto essere stata determinata a fare dalla propria natura (παρὰ λόγον). La situazione esistenziale si configura allora come una ricerca frustrata di una autenticità che non può essere rinvenuta nel piano mondano. Nel passo abbondano di conseguenza verbi che esprimono al contempo la passività subita di un disagio emotivo (ἀθετέω), fisico (ἐνυβρίζω) e di un generale stato di miseria, di abbandono (ἐγκαταλείπω).

Il secondo stadio della conversione si mostra quindi come una progressiva accettazione della sconsolante desolazione ontologica di un vivere, che, anelante all'ambito teologico dell'alto, come immediatamente riconosciuto dalla comprensione della opposizione fondamentale della vita spirituale fra essere da Dio ed essere dal mondo, ha tuttavia tentato costantemente, percorrendo tutti i gradi della materialità, di compiersi effettivamente nel mondano, aspirando a una forma sostitutiva della pienezza.

È proprio la consapevolezza definitiva della carenza radicale, e del dissidio interiore che essa manifesta, a innescare il passaggio alla terza fase del cammino di fede. La Samaritana riconosce infatti con dignità (εὐσχημόνως) la situazione prospettata dal Salvatore, manifestando così la propria conformità (πρεπόντως τῇ αὐτῆς φύσει) spirituale alla salvezza, alla verità, alla pienezza. Questa sorta di confessione di fede la induce a cercare nell'interlocutore le risposte alla ignoranza che ha contraddistinto la propria vita sino alla presente rivelazione. La causa del peccato, ossia della confusione ontologica fra spirito da Dio e perdizione nella mondanità (τὴν αἰτίαν ἐμφαίνουσιν δι' ἣν ἐξεπόρνευσεν), è pertanto qualificata come una incapacità immediata di riconoscere il vero (ὅτι δι' ἄγνοιαν); condizione che conduce al necessario allontanamento dalla pienezza divina (θεοῦ καὶ τῆς κατὰ τὸν θεὸν λατρείας).

Ora, si potrebbe ritenere che la dichiarazione della Samaritana rappresenti il termine del cammino di conversione, giacché la fede pare a questo punto una condizione già raggiunta, secondo quanto lo stesso Eracleone rileva in un frammento successivo³¹. Tuttavia una simile tesi è negata dallo stesso maestro gnostico, che esplicitamente pone termine al processo con l'esegesi della autoaffermazione messianica di Gesù e il conseguenziale inizio di una attività evangelica operata dalla donna nei confronti dei suoi concittadini³².

Sembra chiaro che l'affermazione eracleoniana possa apparire allora strana e ingiusti-

³¹ Cfr. J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritaines*, op.cit., p. 40.

³² Cfr. Eracleone, frammenti 25, 26. Così leggono anche M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, art.cit., p. 36, 64; C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, art.cit., pp. 94-95.

ficata: la conversione alla fede sarebbe un cammino in cui la fede diviene un possesso del soggetto nel bel mezzo del processo stesso, ossia precedentemente al completamento del decorso dell'evento. Ma una simile conclusione non tiene in debito conto il fatto che il credere della Samaritana è in questo momento ancora incompleto, parziale, mancando dell'informazione spirituale relativa alla natura di Dio e del culto. Poiché infatti la causa della carenza radicale è l'ignoranza teologica a cui lo spirito è assegnato nella mondanità, ignoranza che lo spinge alla immersione nella totalità materiale al fine di colmare la lacuna ontologica che lo dilania, la disposizione alla fede, il desiderio interiore di accogliere fiduciosamente la parola dell'Assoluto, non può essere segno distintivo della fede stessa. Non era cioè di fede che difettava l'esistenza precedente alla rivelazione della Samaritana, bensì della corretta direzione dei suoi sforzi, tanto speculativi che pratici, verso l'oggetto della medesima. Eracleone annota a conferma di questa tesi che la donna aveva sempre vissuto (ἀεὶ τὴν ἐν τῷ βίῳ τυγχάνουσιν) in conformità alla propria ignoranza, recandosi tuttavia al pozzo di Giacobbe e officando il culto così come le era stato insegnato. La tensione del suo essere verso una esistenza teologica era già presente in lei, sebbene il suo stato di abbandono ontologico, il suo essere mondano, non le consentisse di afferrare la propria natura spirituale, il proprio essere da Dio, come un qualcosa di radicalmente alternativo alla fiducia nel potere assoluto della mondanità. Anzi: la donna non comprendeva neppure che la direzione dell'esistere spirituale è comunque un tentativo di superare la carenza radicale; perché non aveva esatta consapevolezza di questa carenza. Questo è il motivo, allora, che giustifica il procedere del cammino di conversione anche dopo la confessione di fede in Gesù. Nella misura in cui lo straniero promuove nella donna la coscienza della propria miseria spirituale, questa ne riconosce la divina sapienza ed è indotta a chiedere la verità salvifica che la conduca alla vita eterna; vale a dire quella verità che, nella conformazione dell'esistenza alla naturale condizione spirituale in essa insita, riformi lo spirito e lo costituisca nell'effettività come un essere da Dio. Solo con l'acquisizione del vero, conseguente al riconoscimento della necessità dello stesso, alluso dall'affermazione del credere che irrompe nel decorso del processo (πεπεισμένην... ὅτι προφήτης εἶν), si compie pertanto il cammino di fede, di cui la confessione costituisce esclusivamente una tappa intermedia.

Data questa struttura della conversione, si mostra una evidente differenza nella posizione dell'enfasi speculativa fra *Giovanni* e le *Annotazioni*. Tralasciando il fatto che non è possibile rinvenire la condizione iniziale dell'incontro nella dottrina del maestro gnostico, in entrambi i testi la seconda tappa del processo è costituita dal dialogo fra Gesù e la donna, che innesca l'esplicita richiesta di questa una volta che sia riconosciuta la natura divina dell'interlocutore. Ora, nel quarto vangelo Gesù afferma una contrapposizione fra l'acqua del pozzo e l'acqua spirituale, suscitando nella donna la richiesta di ottenere un prodigio tanto straordinario; richiesta che costituisce la terza fase del processo. Il dialogo successivo si configura allora come la progressiva donazione dell'oggetto desiderato; donazione che si compie nel dialogo dottrinale, costituente la quarta fase, che conduce alla autodichiarazione messianica. In tale procedere si rende evidente come l'acqua dell'iniziale scambio di battute abbia un valore eminentemente simbolico, e come la donazione stessa non sia altro che la de-simbolizzazione spirituale del simbolo, attraverso

la quale la donna afferra il significato soteriologico dell'intera discussione e giunge alla definitiva conversione, che conclude come quinta fase il cammino di fede. Al contrario in Eracleone la funzione semiotica assunta dalla contrapposizione fra le acque è già da subito de-simbolizzata, visto che viene interpretata nell'attività esegetica come contrapposizione fra le due forme fondamentali di sussistere esistenziale. Per questa nella richiesta della Samaritana non è presente il desiderio dell'acqua, che deve essere tradotto in quello della vita eterna, bensì questo è da subito compreso come tale e mostrato come conseguibile solo nella consapevolezza della propria carenza radicale. Nel maestro gnostico dunque la seconda fase procede oltre la dichiarazione della donna occorrente in *Gv* 4.15 e si chiude con la confessione di fede di *Gv* 4.19, che nel testo evangelico fa invece parte integrante del dibattito costituente la quarta fase.

Questa distinzione fondamentale è illustrata dallo schema seguente:

<i>Giovanni</i>	<i>Annotazioni a Giovanni</i>
1) Incontro presso il pozzo	1) ...
2) Sollecitazione di un desiderio di salvezza, suscitato per mezzo di un artificio retorico	2) Rivelazione della contrapposizione fra perdizione e salvezza
3) Richiesta dell'oggetto simbolizzante la salvezza	3) Confessione di fede
4) De-simbolizzazione dell'oggetto suggerimento del suo significato di prefigurazione della salvezza attraverso un dibattito dottrinale sulla natura del culto della spiritualità	4) Dibattito dottrinale già de-simbolizzato sulla natura del culto e della spiritualità
5) Definitiva conversione	5) Definitiva conversione

Si nota chiaramente che l'esegesi eracleoniana rispetta formalmente la scansione giovannea del processo di conversione, individuando peraltro nella reazione vitale e profonda della donna alle *parole-stimolo* di Gesù il momento di discontinuità che pare la condizione trascendentale per il decorso successivo. Tanto nel vangelo che nel commentario gnostico è la Samaritana infatti a desiderare qualcosa, conformarsi al proprio desiderio e pregare quindi il Salvatore di porre fine al proprio rovello interiore.

Tuttavia questa reazione è nel primo caso una richiesta di un bene frainteso, nel secondo una dichiarazione positiva che segue alla comprensione di una carenza. È perciò evidente che si manifesta anche a livello strutturale la medesima distinzione rilevata in precedenza: da un lato la conversione evangelica è caratterizzata da una natura eminen-

temente dialettica, che nel redattore del testo mira probabilmente a sottolineare la sproporzione esistente fra la divinità di Gesù e l'umanità dell'insorgenza della fede entro i confini di un fraintendimento da correggere; dall'altro l'esegesi gnostica sottolinea il significato sostanzialmente comunicativo, rivelativo, della conversione.

In conformità a questo stato di cose Eracleone delinea compiutamente la quarta fase del cammino di fede, relativo alla soddisfazione della richiesta della Samaritana, la conoscenza che salva. Il maestro gnostico pone in evidenza come l'iniziativa sia conseguente alla confessione di fede e relativa a una esigenza teologico-speculativa: "La donna, convinta che il Salvatore fosse profeta, lo interroga (ἑρωτᾶν αὐτὸν)...". Inizia allora una vera e propria rivelazione della natura divina, della spiritualità, e del culto che lega Dio allo spirituale.

Il dilungarsi delle *Annotazioni* su questa rivelazione è fondamentalmente coerente con il procedere del quarto vangelo. Dopo avere suscitato nella donna samaritana il desiderio per l'acqua viva, Gesù le si presenta come onnisciente, al fine di stimolarla a una discussione liturgica che manifesti in modo esplicito la propria funzione messianica di salvezza; nella quale si realizza la promessa dell'erogazione dell'oggetto prodigioso. L'intero passo, *Gv* 4.20-26, appare allora di carattere programmatico, operando una deduzione del fondamento del culto che pone in atto la mediazione di divino e umano. La successione argomentativa prende le mosse dalla curiosità della Samaritana. Interrogato circa il luogo presso cui adorare, Gesù ordina alla donna di credere alle sue parole, letterariamente conformi al carisma profetico manifestato in precedenza (*Gv* 4.21): il *dove* della celebrazione non ha alcun significato, in verità. L'interesse del redattore sembra volto infatti a relativizzare ogni liturgia determinata, sia essa quella ortodossa del giudaismo così come quella eterodossa dei Samaritani, per porre al centro della dottrina sacramentale il Cristo di Dio. *Soggetto, oggetto e luogo del culto è il Cristo, Salvatore dell'uomo perché espressione del Padre nella verità che procede dall'essenziale essere vero dello Spirito*³³. Conseguenza di questa posizione è una sorta di de-mitologizzazione della ritualità religiosa antica, concentrata oggettivisticamente sulla presenza divina in alcune zone mondane determinate, ossia officiante una relazione esistenziale secondo l'essere spazio-temporale della *località*, al fine di manifestare l'effettiva immanenza del divino nella mediazione ontologica posta in essere dal fenomeno dell'incarnazione; vale a dire, nel fatto interiore della rinascita spirituale nel nome di Gesù Cristo. Se dunque la salvezza appare l'instaurazione di una *unio mystica*, tale unione non sembra fondata da un incontro in un luogo mondano, bensì nell'essere esistenziale del Figlio, che diviene esplicitamente il mediatore sacramentale della trascendenza del Padre come attestato dall'autoaffermazione messianica che chiude il dialogo dottrinale.

Giovanni affronta questo tema delineando una dottrina del culto. La discussione prende le mosse da una questione relativa al corretto luogo dell'adorazione, per delineare quindi la modalità della stessa, e concludere circa il suo oggetto. Il quarto vangelo opera dunque una traduzione dal *modo in cui* al

³³ Cfr. D.Lee, *In the Spirit of Truth: Worship and Prayer in the Gospel of John and the Early Fathers*, «Vigiliae Christianae», LVIII, 3 (2004), pp. 282 e seguenti.

chi dell'adorazione, mostrando che la prima problematica dipende direttamente dalla seconda: perché è la natura spirituale di Cristo a rendere necessaria l'adorazione in *spirito e verità*.

La *reportatio* origeniana del testo delle *Annotazioni* sembrerebbe mostrare, in modo evidente, la conformità dell'esegesi gnostica a questa dottrina. Il ventesimo frammento non offre infatti informazioni sul tema del fondamento e della natura della liturgia, quanto piuttosto sull'oggetto della stessa, concentrando l'attenzione esegetica sulla determinazione della vera adorazione a partire dalla verità del determinato Dio adorato.

Il testo procede infatti identificando i due luoghi contrapposti dalle parole della interlocutrice di Gesù, il monte su cui adoravano i Samaritani e Gerusalemme, con il dominio generale della mondanità materiale e con la creazione demiurgica. Secondo quanto Origene riferisce il maestro gnostico non si è limitato a proporre queste identificazioni in modo apodittico, ma ha prodotto argomentazioni a sostegno della dichiarazione di falsità della credenza rifiutata. La falsità della liturgia precristiana è in primo luogo una fallacia di natura dottrinale: la geografia sacra si mostra inadeguata a fondare il culto non perché le località liturgiche siano scelte malamente, quanto piuttosto perché non è il vero Dio quello che appare in quei luoghi. Ecco quindi il passaggio alla teologia esplicitata nella rivelazione del Salvatore. I veri adoratori, in conseguenza dell'erroneità delle altre forme di liturgia (οὖν), poiché sono spirituali (οἰοῦνται οἱ πνευματικοὶ) non dovranno rivolgere la propria adorazione (οὐτε...οὐτε...προσκυνήσετε) né alla creazione (τῆ κτίσει) né al Demiurgo (τῷ δημιουργῷ), bensì al Padre della verità (τῷ Πατρὶ τῆς ἀληθείας).

La struttura speculativa dell'esegesi del maestro gnostico è, a mio avviso, la seguente:

- La conclusione eracleoniana è introdotta dal termine οὖν, perciò. Che i veri adoratori si rivolgano al Padre della verità è allora una sorta di deduzione da quello che precede.

- Quello che precede costituisce un tutto dal quale è dedotto ciò che non riguarda i soggetti della conclusione introdotta dal *perciò* (utilizzo della duplice negazione dell'adorazione "οὐτε...οὐτε...προσκυνήσετε"); ossia: i soggetti della conclusione sono definiti per contrapposizione a quanto precede.

- Per quanto Eracleone parli in ciò che precede di due distinte forme di adorazione, quella dei pagani o dei samaritani e quella dei Giudei, poiché ciò che precede la conclusione è un tutto, il riferimento è a unico gruppo di fedeli.

- Ora, tale unico gruppo di fedeli ha per oggetto del proprio culto l'attività demiurgica oppure il Demiurgo; cioè l'essere mondano della mondanità nel primo caso, o l'essere mondano del Demiurgo nel secondo.

- Tutti questi fedeli sono dunque dal mondo, e il loro culto sarà di conseguenza mondano.

- In contrapposizione a questi i veri adoratori sono invece da Dio, e il loro culto è in spirito e verità.

Risulta allora evidente come la logica che anima le identificazioni esegetiche del mae-

stro gnostico sia convergente con la trattazione del testo commentato. Come il redattore evangelico, anche Eracleone individua il fondamento del culto nell'oggetto di questo. È la mondanità costitutiva delle divinità adorate sul monte o presso Gerusalemme a risultare estranea alla verità autentica dell'essere del Padre. Perché la creazione e il Creatore sono mondani, anche l'adorazione a questi tributata appare tale; e ancora: i fedeli di enti che sono dal mondo, sono anch'essi nella medesima modalità ontologica.

Per Eracleone il dualismo giovanneo si mostra così a fondamento anche di questo esordio dottrinale della rivelazione. È la mancata appartenenza al mondo dello Spirito che rende inattuale la mondanità dei culti storici, siano essi ortodossi o meno. La fede nella presenza attuale di Dio in un posto piuttosto che un altro è infatti una attribuzione di mondanità a Dio stesso, ridotto a ente fra gli enti, occupante un certo spazio e avente una certa configurazione reificata di natura determinata. Contro questa intellesione fallace, il culto *in spirito e verità* è invece una connessione con l'essere divino nella mediazione del Figlio, espressa nell'ordine mondano da un essere alternativo alla mondanità stessa, ossia la rinascita spirituale che riforma l'essere nell'essere da Dio.

Il procedere dell'esegesi è dunque volto a chiarificare la natura del *pneuma*, fondamento della sussistenza divina e, pertanto, del possibile incontro culturale fra Dio e uomo. Eracleone argomenta al riguardo secondo una duplice direzione. In primo luogo si dilunga sul come dell'adorazione pagana e giudaica, contrapposta all'autenticità dell'adorazione spirituale; anche perché il testo del quarto vangelo afferma chiaramente la provenienza della salvezza dal giudaismo. In secondo luogo delinea il modo d'essere dello spirito e la dottrina della consustanzialità fra Padre della verità e uomini spirituali.

I frammenti ventunesimo e ventiduesimo insistono sulla dipendenza dell'adorazione effettuale dall'essere dell'adorato. Il culto falso (*προσκυνεῖν, λατρεύοντας, σέβειν*) è determinato come un adorare rivolto ad oggetti materiali (*ξύλοις καὶ λίθοις*) oppure a realtà dell'ordine spazio-temporale della creazione mondana (*ἄγγελοις καὶ μηνὶ καὶ σελήνῃ*). L'oggetto dell'adorazione non coincide perciò con il Padre (*προσεκύνουν τῷ μὴ πατρὶ*), designando una modalità mondana di relazionarsi a Dio (*ἐν σαρκὶ καὶ πλάνῃ*).

Che questa inadeguatezza liturgica sia di ordine oggettuale prima che modale è verificato dall'allusione alla DTO che ha guidato la comprensione eracleoniana della figura del Battista: la giustificazione della dichiarazione evangelica "poiché la salvezza (*ἡ σωτηρία*) proviene dai Giudei (*ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν*)" inclina infatti a prendere posizione sull'economia divina e sulla serie rivelativa che determina la storia universale come una storia della salvezza. Il maestro gnostico affronta quindi il tema storicizzando la falsità del culto che si pone, comunque, all'origine della vera instaurazione della relazione a Dio. L'adorazione del popolo giudaico segna l'inizio della storia della salvezza. Eracleone sottolinea questa priorità cronologica sia per mezzo di una interpretazione di natura letterale del testo – la parola si diffonde sulla terra a partire dalla Giudea – sia grazie a una lettura allegorica relativa alla funzione del giudaismo come prefigurazione della condizione pleromatica: da qui la esplicita menzione della priorità temporale della liturgia dei Giudei (*πρότεροι προσκυνεταὶ*). La sostanziale necessità di costituire

nell'autenticità il rapporto con la trascendenza pleromatica è frustrata, in questa fase originaria precedente la venuta del *Logos*, dalla natura muta della rivelazione indicante esclusivamente la provenienza dall'alto. Non è tanto la quantità o l'autenticità del sentimento religioso a difettare, così che esso può correttamente essere considerato simbolo e principio di un adeguato posizionamento teologico, quanto la qualità dottrinale di una relazione a Dio priva della sua parola salvifica; che dunque dovrà diffondersi come completamento cognitivo della economia divina originariamente posta dal primo e dal secondo grado della rivelazione (ἐξ ἐκείνου τοῦ ἔθνους ἐξήλθεν ἡ σωτηρία καὶ ὁ λόγος εἰς τὴν οἰκουμένην).

In questa trattazione della liturgia pagana ed ebraica risultano particolarmente chiare tanto la natura oppositiva del confronto *non cristiani – cristiani*, attestata dal *voi* riferito ai pagani e ai giudei del frammento ventunesimo e dal *noi* del successivo³⁴; quanto il corollario ontologico secondo il quale la mondanità del culto implicherebbe la mondanità dei fedeli, così come il suo essere da Dio la consustanzialità fra spirituali e trascendenza.

Per questo motivo Eracleone passa a delineare l'essere dello spirito; la cui affinità con il *pneuma* costituente la realtà pleromatica è determinata come espressione di una familiarità, di una appartenenza di carattere familiare (τὸ οἰκείον τῷ πατρὶ), che è all'origine della ricerca di esso da parte del Salvatore (ζητεῖται... ἵνα ὁ πατὴρ ὑπὸ τῶν οἰκείων προσκυνῆται). Il maestro gnostico definisce tale appartenenza come possesso di una medesima natura: “coloro (αὐτοὶ) che sono (ὄντες) della stessa natura (τῆς αὐτῆς φύσεως) del Padre (τῷ πατρὶ) sono (εἰσιν) spirito(πνεῦμά)”³⁵; ed è proprio questo possesso a garantire la spiritualità del culto (κατὰ ἀλήθειαν... προσκυνούσιν).

La consustanzialità fra Padre e spirito, dichiarata da *Gv* 4.24, consente di estendere le qualità della natura divina a quella del *pneuma* che, perso nella materia, è posseduto dagli uomini spirituali. Lo spirito è dunque una natura priva di contaminazione (ἄχραντος), forte (καθαρά), non visibile (ἀόρατος). Nonostante l'apparente scarsità di determinazioni per un concetto teologico tanto importante, la dottrina del maestro gnostico si mostra di ampio respiro, perché sostanzialmente conforme a quanto espresso precedentemente nel corso dell'esegesi, e pertanto illuminata dal riferimento alla totalità della propria speculazione. I tre termini che caratterizzano lo spirito hanno tutti valore apofatico. Il primo e il terzo sono infatti costituiti per mezzo dell'apposizione dell'*alfa* privativa a un termine positivo; il secondo acquisisce invece il proprio significato in virtù della concezione secondo la quale ciò che è puro, ossia non mischiato, non intorbidito, esprime per questo motivo forza, validità, valore.

Questa determinazione manifesta lo stato di separazione, di distinzione radicale fra la non appartenenza dell'alto al mondano e la mondanità. Lo statuto ontologico dello spirito è la qualità generale della trascendenza: il suo stare in sé, il suo negarsi a una commistione con il basso immanente. Nessuna partecipazione contamina o indebolisce il *Plero-*

³⁴ Cfr. C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, art.cit., p. 90; J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et le Samaritaines*, op.cit., pp. 48 e seguenti.

³⁵ Cfr. Eracleone, fr. 24.

ma, giacché esso resta al di là di ogni effettiva presenza ontica nella mescolanza visibile che determina l'immanenza a essere. Ne è conferma l'uso del verbo ἀπόλλυμι (il verbo esprime l'essere lasciato da solo, il non prendere parte, ossia tonalità ontologiche della separazione prive di contaminazione) per chiarire la relazione del *pneuma* alla profondità materiale dell'errore (ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης).

Eracleone ripropone così il dualismo ontologico che lo guida nell'esegesi del prologo a *Giovanni*, autentica estensione metafisica dell'opposizione giovannea fra essere da Dio ed essere dal mondo; mostrando peraltro, nell'uso costante di un vocabolario di carattere apofatico, tanto nella definizione dell'agire cosmologico del *Logos*, quanto nella esplicitazione della mancata relazione fra trascendenza e immanenza, una marcata consonanza alla attitudine speculativa di tipo gnostico, come può essere a titolo esemplificativo rintracciata in testi programmatici come la sezione dottrinale sull'Essere Supremo che apre l'*Apocrifo di Giovanni*³⁶.

Il piano letterario dell'esegesi di questa sezione dottrinale del dialogo fra Gesù e la Samaritana, volta alla delucidazione della connessione fra forma del culto e oggetto del culto in funzione del fondamento della prima nell'essere della seconda, che conduce nella rivelazione evangelica all'esplicita dichiarazione soteriologica del Salvatore, richiama dunque, in modo appropriato al procedere del quarto vangelo, l'insieme speculativo emergente dall'attività ermeneutica del maestro gnostico: la rivelazione della natura spirituale, della possibilità da questa aperta al compimento di una adorazione vera, e, infine, alla salvezza definitivamente conseguita, non è altro che la riproposizione a livello liturgico dell'affresco metafisico strutturante l'interpretazione generale della totalità essente.

A questo punto Gesù chiude la discussione affermando la propria natura di Rivelatore e Cristo, *Logos* creatore della mondanità e fonte mistica del recupero al *Pleroma* della spiritualità dimorante nel basso mondano³⁷. La compiutezza dell'informazione dottrinale impartita feconda la fede della Samaritana con la vera conoscenza di Dio. Ecco che la conversione, giunta alla sua quinta e ultima tappa, è adesso davvero conclusa. La donna partecipa infatti in modo effettuale all'essere del Salvatore, e in virtù di questa partecipazione, segno esperibile dell'acquisizione del proprio essere maturo - l'essere da Dio perché essere in Dio - inizia ad esercitare una funzione evangelica:

Tenendo il vaso con il quale era venuta a prendere l'acqua viva (λαβεῖν τὸ ζῶν ὕδωρ) presso il Salvatore (τῷ σωτήρι), si volse alla mondanità (εἰς τὸν κόσμον) per annunciare (εὐαγγελιζομένη) ai chiamati (τῇ κλήσει) la presenza di Cristo (τὴν Χριστοῦ παρουσίαν): infatti per mezzo (διὰ) dello Spirito e dallo (ὑπὸ) Spirito l'anima è condotta (προσάγεται) al Salvatore³⁸.

L'analisi del processo di conversione caratteristico della natura spirituale conduce dunque Eracleone a una fenomenologia della insorgenza della fede che si sviluppa attra-

³⁶ Cfr. *Apocrifo di Giovanni*, 3.1-28.

³⁷ Cfr. Eracleone, fr. 26.

³⁸ Cfr. Eracleone, fr. 27.

verso cinque differenti tappe; la prima della quali, a causa dello stato lacunoso del testo origeniano, resta inconoscibile. Ciò nonostante le citazioni del maestro alessandrino mostrano con adeguata precisione il momento di passaggio fra la prima e la seconda fase, così da offrire con sufficiente chiarezza, se non la totalità dei risultati conseguiti dall'esegeta giovanneo, perlomeno il senso del seguito e la chiave interpretativa dell'intero discussione, determinata nell'impiego esegetico dell'opposizione giovannea fra *essere da Dio* ed *essere dal mondo*. La struttura dell'intero processo è la seguente:

.... → comprensione della carenza → confessione di fede → dibattito dottrinale → conversione

Le frecce esprimono i momenti di passaggio che sono così determinati:

- a) esposizione del dualismo;
- b) accettazione della carenza;
- c) riconoscimento dell'ignoranza;
- d) rifondazione spirituale in Cristo.

Questa interpretazione delinea un quadro dottrinale parzialmente diverso da quello emergente dal canone ermeneutico tradizionale, il cui valore è attestato non solo dal largo consenso fra gli studiosi, ma anche dalla minuziosità con la quale rende ragione delle differenti pieghe del testo. Mi trovo quindi nella condizione di dover argomentare nel dettaglio le ragioni che mi fanno apparire inadeguata la posizione della Blanc, di Corsini, di Poffet e di Simonetti.

Come illustrato in apertura di trattazione, questi autori riconducono l'esegesi del processo di conversione all'orizzonte dottrinale del mito pleromatico trasmesso dalla *Grande Notizia* di Ireneo. Di conseguenza i momenti di passaggio fra una fase e l'altro sono così spiegati:

- a) il dualismo tratteggiato esprime la contrapposizione fra uomini psichici e uomini spirituali;
- b) la carenza esistenziale della Samaritana riguarda la sua separazione dal proprio compagno di sizigia nel *Pleroma*³⁹;
- c) il riconoscimento dell'ignoranza è letto come una rivelazione della propria natura pneumatica;
- d) gli spirituali partecipano all'attività evangelica nei confronti degli psichici⁴⁰;

³⁹ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, art.cit., p. 26; E.Corsini (a cura di), *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, op.cit., pp. 470-472 nn.15-16; C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, art.cit., pp. 84-86; J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et le Samaritaines*, op.cit., pp. 33-35; M.Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, op.cit., p. 466.

⁴⁰ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, art.cit., pp. 37-38; E.Corsini (a cura di), *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, op.cit., p. 472 n. 16; C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, art.cit., pp. 95-96; J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn*

Nel delineare questa interpretazione, tutti gli studiosi utilizzano termini come *uomini spirituali, eletti, chiamati, uomini psichici, Demiurgo, creazione, Creatore, Padre della verità*, nel senso tecnico secondo il quale i padri eresiologi avevano dichiarato che fossero stati impiegati dagli gnostici valentiniani. Di conseguenza la trattazione della conversione della Samaritana, compresa da Eracleone in contrapposizione alla fede di altri gruppi di fedeli, presuppone per il paradigma ermeneutico tradizionale la riconduzione delle tesi esegetiche del maestro gnostico alla sistemazione dottrinale delle tre classi di uomini, esemplificata dalle identificazioni dei pagani con gli ilici, dei giudei con gli psichici, e degli gnostici con gli spirituali.

Ora, che Eracleone abbia utilizzato la terminologia e la concettualità relativa a tre differenti nature umane per l'interpretazione delle tipologie ontologiche della creazione mondana è già stato rilevato e risulta sicuro e ben fondato per i motivi addotti in precedenza. Non è dunque sensato, a mio avviso, ritenere inadeguato il riferimento generale all'informazione eresiologica al riguardo. Tuttavia la lettura del testo mostra almeno due importanti e decisive incongruenze fra l'approccio tradizionale e l'esegesi eracleoniana; così da porre in questione non tanto l'effettiva distinzione dell'umanità in tre diversi modi di sussistenza da parte del maestro gnostico, quanto la sua efficacia interpretativa del processo di conversione in esame, e, di conseguenza, il suo reale significato, ossia che genere di dottrina fosse quella delle tre classi di uomini.

La prima difficoltà riguarda proprio il tema ermeneutico dell'applicazione della presunta dottrina, ritenuta dagli eresiologi di carattere antropologico. Leggendo i frammenti si ha infatti l'impressione che Eracleone utilizzi due contrastanti attitudini espositive: da un lato una marcata insistenza su una trattazione dualista, dipendente dall'opposizione ontologica fondamentale occorrente ripetutamente in *Giovanni*; dall'altra una tendenza alla traduzione trinitaria dell'essere da Dio o dal mondo nella distinzione in esistenza pneumatica, psichica o ilica. L'impiego congiunto di una retorica dualista o trinitaria nell'attività esegetica è un elemento stridente e apparentemente incoerente delle formulazioni speculative presentate dalle *Annotazioni*, del quale l'interpretazione tradizionale non sembra nemmeno fare menzione, almeno per quello che riesco a comprenderne io. Al riguardo mi sembra di notevole importanza il fatto che anche la presentazione eresiologica attesta questa ambivalenza di fondo della teologia valentiniana. Dopo avere delineato la distinzione dell'umanità in tre classi di uomini, lo stesso Ireneo informa infatti circa l'uso gnostico della terminologia giovannea per distinguere gli uomini spirituali dagli psichici⁴¹. Analogamente Clemente alessandrino, nel trasmettere il frammento eracleoniano su *Lc 12.8*, manifesta la medesima distinzione fra essere in Cristo ed essere fuori di Cristo che allude alla duplicità costitutiva dell'esistenza naturale secondo la dottrina del quarto vangelo⁴².

4: *Jésus, la Samaritaine et le Samaritaines*, op.cit., pp. 73-74; M.Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, op.cit., pp. 468-469.

⁴¹ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 6.4.

⁴² Cfr. Clemente alessandrino, *Stromata*, IV, 72.1. In questo senso legge il frammento anche Simonetti. Cfr. Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, op.cit., p. 475.

Dall'insieme delle analisi sinora avanzate mi sembra ragionevole supporre che il dualismo onto-teologico sistematico di carattere metafisico esprime la posizione fondamentale della teologia di Valentino e della sua scuola, come confermato anche da quei trattati ritrovati a Nag-Hammadi che non contengono elementi che si richiamano al mito pleromatico della tradizione eresiologicala; vale a dire che l'opposizione dualistica appare agente a un livello strutturale più profondo rispetto a quello manifestato dall'impiego dello schema trinitario. La distinzione trinitaria delle sussistenze si riferisce cioè esclusivamente al modo d'essere del basso mondano; la cui articolazione trinitaria deve essere giustificata a partire dalla distinzione fra trascendenza e mondanità.

La motivazione che mi inclina a ritenere sostanzialmente inadeguato il ricorso all'informazione eresiologicala, così da porre problemi all'interpretazione tradizionale, è la costante copertura del ruolo fondativo di questo dualismo, emergente come orizzonte generale delle *Annotazioni*, e in modo particolarmente sistematico nella trattazione della conversione della Samaritana, rispetto a quello dell'articolazione trinitaria della mondanità. Gli interpreti agenti all'interno del paradigma ermeneutico tradizionale non riescono infatti né a valorizzare da un punto di vista esegetico l'impiego della concettualità del dualismo giovanneo, né a cogliere il significato filosofico della natura derivata della dottrina trinitaria. La ragione di questa incapacità sta, a mio avviso, nella mancata rileva-zione di una differente trattazione delle tre sussistenze mondane nella tradizione eresiologicala e nel testo delle *Annotazioni*. La mia tesi è la seguente: *gli eresiologicali, e gli interpreti che su di essi si fondano, ritengono l'orientamento generale della gnosi valentiniana di carattere trinitario, perché ritengono, a mio avviso in modo corretto, che il motore speculativo della dottrina sia la questione della salvezza. Di conseguenza, poiché sembrerebbero darsi alla coscienza teologica gnostica tre differenti esiti per gli esseri umani, ne seguirebbe che esistano tre tipologie esistenziali e che queste abbiano una corrispondenza con i luoghi cosmologici.*

Ora, a dispetto della plausibilità che in prima istanza questa tesi parrebbe avere, l'analisi dimostra la sua completa falsità. Infatti, per la gnosi valentiniana la struttura metafisica complessiva del reale è dualistica, la trinitarietà delle condotte umane è un fenomeno derivato e secondario tanto da un punto di vista ontologico-cosmologico che antropologico-soteriologico. A sostegno della mia affermazione valgono le considerazioni che seguono.

Le tre nature umane sono giustamente ritenute alluse dalla Blanc, Corsini, Poffet e Simonetti dalla geografia sacra e dai popoli storici ricorrenti nell'esegesi eracleoniana. Questi autori ne concludono allora che la tipologia antropologica trova una espressione parallela nell'ordine cosmologico. Pertanto estendono alla dottrina delle tre classi di uomini le determinazioni qualitative della cosmologia eracleoniana; concependo i caratteri peculiari di ogni classe in funzione delle proprietà naturali dei luoghi mondani che sono segni degli ambienti ontologici associati agli enti sussistenti nella medesima modalità. Da un punto di vista ermeneutico questa assunzione porta alla delineazione di una comprensione gerarchicamente continua delle nature: al vertice la natura pneumatica, nella regione mediana quella psichica, in quella inferiore la materiale. Le notizie eresiologicalhe, affermanti una simile concezione della posizione mediana della natura psichica rispetto a quella spirituale e

materiale, sono all'origine della interpretazione tradizionale⁴³.

Questo *leit-motiv* ermeneutico non collima tuttavia con la lettura del testo eracleoniano: nel commento la triplice sussistenza dell'umano è esemplificata come una conseguenza della opposizione metafisica dualista. La dottrina ontologica accennata nel blocco di frammenti che vanno dall'undicesimo al sedicesimo delinea infatti un dualismo radicale fra trascendenza e immanenza, del tutto coerente con i risultati dell'esegesi del prologo e della figura di Giovanni Battista. L'immanenza viene quindi ulteriormente determinata, da un punto di vista cosmologico, come una gerarchia di sussistenze, l'esistenza ilica, quella psichica e infine quella dei frammenti spirituali provenienti dal *Pleroma*. La trattazione mostra peraltro la consonanza eracleoniana con un orientamento tipicamente gnostico, visto che esprime la modalità d'essere delle varie forme di esistenza nel linguaggio oggettivistico del naturalismo. Ora, è proprio questa struttura cosmologica a venire contraddetta dall'inclinazione dualista che anima il commento alla conversione della Samaritana. Dopo avere contrapposto nel frammento diciassettesimo due forme di vita, quella mondana e quella eterna, Eracleone passa a determinare la differenza essenziale di esse per mezzo dei vari popoli storici simboleggianti i modi d'essere della creazione. Pagani e giudei, prefigurazione dell'umanità ilica e psichica, stanno dalla stessa parte dell'opposizione, quella dell'essere dal mondo, così come le forme della loro adorazione, e non sembrano disposti secondo una successione gerarchica⁴⁴. La natura spirituale onticamente sussistente nel basso appare di conseguenza definita per contrasto all'essere dal mondo delle altre nature. Se ne ottiene così un'immagine complessiva di questo genere: nella mondanità sussistono due forme di essere diverso, l'essere da Dio del *pneuma* e l'essere dal mondo; opposizione ontologica che peraltro replica la distinzione generale metafisica della realtà in trascendenza divina e mondanità. L'essere dal mondo è a sua volta articolato dualisticamente in essere psichico ed essere materiale; così che la posizione ontologica della *psiché* non appare intermedia a quella dello spirito e della materia, bensì differente accidente dell'essere dal mondo che caratterizza anche la materialità. Lo schema seguen-

⁴³ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.*, 1, 6.1; Tertulliano, *Adversus valentinianos*, XXVI.

⁴⁴ Questo fatto è rilevato dal paradigma ermeneutico tradizionale, senza tuttavia che susciti alcuna difficoltà rispetto all'orizzonte generale dell'interpretazione trinitaria delle nature. Nel dettaglio: M. Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, *art. cit.*, non discute il frammento ventunesimo equiparante pagani e giudei, forse perché evidente difficoltà per l'interpretazione trinitaria (infatti nel commentare il successivo ventiduesimo riconduce l'opposizione fra voi e noi a quella fra giudei e adoratori spirituali); successivamente tuttavia riconosce l'elemento dualistico limitandosi a rilevare l'inadeguatezza dell'interpretazione (cfr. M. Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, *op. cit.*, p. 467); E. Corsini (a cura di), *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, *op. cit.*, p. 480 n. 26, sottolinea invece l'equivalenza di pagani e giudei e, in contrapposizione, la definizione degli spirituali, ma la cosa non è approfondita e resta un semplice appunto di passaggio; C. Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, *art. cit.*, p. 94 afferma la logica dualista della contrapposizione voi-noi, ma non ne ricava alcuna conseguenza interpretativa; J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et le Samaritains*, *op. cit.*, pp. 47-51 tenta di spiegare l'evidenza dualistica accusando Eracleone di avere letto il testo secondo una immotivata de-storicizzazione, nell'intenzione di eliminare ogni consonanza fra l'esegesi del maestro gnostico (che viene peraltro anche imputato di antisemitismo!) e *Giovanni*.

te espone questa determinazione della struttura generale della totalità essente:

<i>Pleroma (Pneuma)</i>	<i>Essere dal mondo</i>	
	<i>Essere da Dio</i>	<i>Essere dal mondo</i>
	<i>Psiché</i>	<i>Ilicità</i>

Il riferimento normativo all'informazione eresiologica, che schiaccia i frammenti esegetici su una struttura speculativa esterna al testo, impedisce così all'interpretazione tradizionale di rilevare il sostanziale impiego da parte di Eracleone del dualismo giovanneo come criterio di lavoro sul quarto vangelo; finendo per manifestare la propria incapacità di cogliere la sostanziale differenza teologica fra la costituzione binario-oppositiva della dottrina valentiniana rispetto alla posizione di una trinitarietà ontologica originaria dell'essere spirituale, psichico e materiale.

Questo stato di cose implica una diversa valutazione generale della dottrina trinitaria della sussistenza mondana, che dovrebbe essere peraltro discussa, secondo il mio modo di vedere, tenendo presente la seconda evidente incongruenza fra l'andamento dell'esegesi attestato dai frammenti e la ricostruzione dottrinale degli eresiologi.

Questi ultimi hanno letto la dottrina come espressione di una antropologia determinista. I tre modi di essere della mondanità sarebbero dunque tre diverse inclinazioni verso un certo comportamento pratico, così determinate: a) la natura ilica non può che agire in conformità alla propria malvagità materiale, essendo quindi condannata alla distruzione, perché incapace di accogliere la parola del Salvatore in una sua qualsiasi forma; b) la natura psichica è invece dotata della libertà dell'arbitrio, perché sebbene inadatta ad accogliere la sostanza del Salvatore, così da divenire consustanziale allo spirito, fondarsi in esso e perciò entrare a fare parte del *Pleroma* nella fase conclusiva della vicenda soteriologica della totalità essente, ha la possibilità di credere o meno nella verità da questi rivelata e con ciò garantirsi una salvezza extrapleromatica, oppure una distruzione alla pari della natura ilica; c) la natura pneumatica, infine, il cui recupero al mondo divino è la reale motivazione della venuta del Salvatore, indipendentemente dalle vicende mondane che la riguardano, è destinata ontologicamente alla salvezza, che appare così un processo preordinato e necessario dell'economia divina⁴⁵.

Conseguentemente a questa lettura della dottrina delle nature il paradigma ermeneutico tradizionale delinea i tre modi d'essere della mondanità come una ontologia antropologica di orientamento determinista, intendendo la condizione soteriologica caratteristica di ogni tipologia d'uomo come l'esito fatalistico e naturale dell'essere peculiare a ciascuno⁴⁶.

⁴⁵ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, 1, 6.1-4; Tertulliano, *Adversus Valentinianos*, XXVI, XXX.

⁴⁶ Cfr. E.Corsini (a cura di), *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, *op.cit.*, pp. 393 n. 15; 430 n. 47; 472 n. 16; C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, art.cit., p. 83; J.-M.Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et le Samaritaines*, *op.cit.*, pp. 57-58; M.Simonetti, *Eracleone, gli psichici e il Trattato Tripartito*, in M.Simonetti, *Ortodossia ed eresia*

I frammenti dalle *Annotazioni* pongono tuttavia evidenti difficoltà a questo modo di interpretare la tripartizione dell'umano affermata da Eracleone, poiché la presunta equiparazione fra modo d'essere, dottrina antropologica e salvezza finale non sembra costantemente presupposta dal maestro gnostico. La delineaazione della fenomenologia della insorgenza della fede spirituale offre infatti un materiale incongruente con i presupposti eresiologicali della interpretazione tradizionale: il problema consiste nella differente valutazione del fondamento della salvezza che non appare in modo univoco un effetto di ordine antropologico avente la propria origine in un fatto ontologico dato *a priori*. Secondo il paradigma eresiologicalo sarebbe la natura *pneumatica* di per sé stessa a garantire la vita eterna all'uomo spirituale, perché la fede sarebbe conseguenza necessaria dell'acquisizione della gnosi. Lo spirito quindi si limiterebbe a recepire un contenuto dottrinale che agirebbe dall'interno a riformare l'esistenza mondana nella conformazione radicale al proprio essere da Dio.

L'analisi fenomenologica della conversione della Samaritana ha invece mostrato, a mio avviso, come il processo di insorgenza della fede sia un cammino esistenziale agito in prima persona dallo spirito individuale; processo durante il quale l'essere mondano caratteristico del *pneuma* precedentemente alla rivelazione, reagendo allo stimolo del Salvatore, va progressivamente rifondandosi in sé stesso a partire da una *azione* positivamente e liberamente intrapresa. In tale cammino l'acquisizione di un contenuto dottrinale, la gnosi, contrariamente all'enfasi fondativa su di essa posta dal paradigma interpretativo eresiologicalo, è limitata a una sola fase dell'intero processo, che è preceduta da una decisiva presa di coscienza della propria condizione esistenziale da parte della donna (che innesca effettivamente la conversione), da una confessione di fede (che rende palese il desiderio personale di sopperire alla propria carenza radicale per mezzo di una ricerca iniziata volontariamente dallo spirito), proseguendo infine, dopo la ricezione del dato cognitivo, nella conquista di una nuova condizione ontologica fondata dalla rinascita sostanziale nell'essere di Cristo; condizione che è l'effettiva conseguenza della libera iniziativa della donna, piuttosto che l'esito determinato di una relazione di causa-effetto. Il carattere complessivo dell'intero cammino risulta perciò difficilmente riducibile alla dimensione intellettualistica che si svilupperebbe in senso unilaterale come reazione necessaria all'iniziativa del Salvatore, il cui presupposto sarebbe l'essere antropologico dello spirito, manifestando infatti, nella tonalità emotivo-esistenziale che permea il decorso della conversione, l'intervento diretto e personale dello spirituale sul proprio destino. Per questo motivo la condizione d'essere dell'esistenza pneumatica sembrerebbe più correttamente colta dalla presupposizione non di una natura antropologica determinata dall'ontologia che la costituisce, quanto semmai da una possibilità di tipo ideale a dare espressione alla propria costitutiva ricchezza spirituale; espressione per compiere la quale sembra essere richiesto un impegno soggettivo da parte dell'uomo spirituale⁴⁷.

tra I e II secolo, *op.cit.*, p. 205.

⁴⁷ Cfr. E.Mühlenberg, *Wievcl Erlösungen kennt der Gnostiker Herakleon?*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», LXVI, 3/4 (1975), pp. 173-175, p. 174: "Natur würde in diesem Zusammenhang dann etwa ideale Natur bedeuten, die im Glauben der Samariterin wieder oder erst zum Ausdruck kommt, nachdem der Erlöser »das dem Vater Eigene« gesucht hat"; A.W.Attridge, *Heracleon and John*:

Concluderei allora con le due seguenti osservazioni:

- in conseguenza dell'incontro con Gesù l'uomo spirituale comincia una nuova forma di esistenza in Cristo, processo questo agito personalmente in modo attivo dal *pneuma* e non, dunque, recepito fatalmente con la gnosi. L'abbandono della brocca, simbolo della attitudine a ricevere la salvezza (τὴν δεκτικὴν τῆς ζωῆς διάθεσιν), presso il Salvatore dimostra infatti che il principio della nuova vita evangelica è la instaurazione voluta dalla Samaritana di una partecipazione attuale all'essere spirituale del mediatore divino.

- alla fede spirituale corrispondono sempre le opere, che esprimono la prima forma di confessione della propria appartenenza a Cristo (καθολικῆ δὲ ἦν νῦν λέγει, ἢ ἐν ἔργοις καὶ πράξεσι καταλλήλοις τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως)⁴⁸. Tale appartenenza è garantita infatti dalla partecipazione all'essere divino del Figlio: coloro che dichiarano *la propria similitudine* (τῶν ὁμολογούντων) al Salvatore lo fanno perché essenti in Lui (nel discorso in prima persona dell'evangelo: ἐν ἔμοι), e perciò adatti ad agire in conformità a questa omologia esistenziale.

La prima conclusione smentisce il valore deterministico dell'interpretazione antropologica della dottrina delle nature, data l'importanza della dialettica *ricezione passiva degli stimoli-risposta attiva*. La seconda appare, invece, esplicitamente in contraddizione con la testimonianza eresiologica, che oltre a negare il valore delle opere al fine dell'adempimento della salvezza per lo spirituale, afferma anche concordemente che i valentiniani avrebbero condotto esistenze perverse e immorali, perché giustificati dalla propria concezione antropologica ad agire in questo senso.

Credo che l'insieme degli argomenti addotti nel corso dell'analisi, unitamente alle difficoltà mostrate dal paradigma ermeneutico tradizionale, offrano elementi sufficienti a difendere la mia interpretazione, avanzando nel medesimo tempo il fondamento per rifiutare il dettaglio dell'informazione eresiologica relativamente al valore della dottrina delle nature; ossia il suo presupposto determinismo antropologico-ontologico. Questo non significa comunque scartare la suddivisione dell'umanità in tre differenti modalità di essere, né pensare che gli eresiologi abbiano frainteso i testi a loro disposizione; ma affermare semplicemente, in conformità ai criteri interpretativi argomentati nella prima parte critica di questo lavoro, il carattere orientato e non neutrale delle informazioni offerte.

Passerò quindi adesso alla analisi dell'esegesi eracleoniana della seconda esperienza di fede occorrente in *Giovanni*.

Reassessment of an Early Christian Hermeneutical Debate, in C.Helmet & T.G.Petrey, *Biblical Interpretation: History, Context, and Reality*, *op.cit.*, pp. 68-69, p. 69: "Once again, it is clear that for Heracleon, nature is a realm of potentiality to be realized, not something fixed and unchanging".

⁴⁸ Cfr. Eracleone, fr. 50.

Fede e conversione psichica

Origene presenta una lunga disamina, priva di interruzioni, dell'esegesi eracleoniana relativa alla pericope della guarigione a distanza del figlio del funzionario regio, occorrente in *Gv* 4.46-4.54; nella quale si alternano relazioni sul pensiero dell'avversario a citazioni dirette dal testo delle *Annotazioni*. Il frammento quarantesimo contiene dunque la totalità delle osservazioni di Eracleone alla seconda tipologia di conversione descritta nel quarto capitolo del vangelo spirituale.

A differenza dell'esegesi del dialogo fra Gesù e la Samaritana, che segue minuziosamente la fenomenologia dell'insorgenza della fede avanzata nel testo evangelico, il maestro gnostico non affronta il brano in conformità allo sviluppo del processo narrato, bensì lo utilizza per delineare in modo generale *natura*, *destino soteriologico* e *caratteri* dell'esistenzialità simboleggiata dai personaggi beneficiari del miracolo compiuto dal Salvatore.

Origene comincia la sua trattazione con le seguenti parole: “Sembra (ἔοικεν) che Eracleone dica che il funzionario regio (βασιλικὸν) sia il Demiurgo (τὸν δημιουργόν)”. La motivazione addotta per l'identificazione è individuata nella analogia fra la relazione re-funzionario regio e quella *Logos*-creatore. In entrambi i casi la fonte dell'agire del soggetto espresso dal secondo termine è infatti l'intenzione di quello espresso dal primo. Se ne conclude allora che la pericope è prefigurazione del modo d'essere del Demiurgo e dei suoi congiunti, simboleggiati dal figlio malato e dai servitori del funzionario. Mentre questi ultimi sono identificati nelle creature angeliche (δούλους τοῦ βασιλικοῦ ἐξείληφεν τοὺς ἀγγέλους τοῦ δημιουργοῦ), del primo non si dice esplicitamente di chi sia prefigurazione. Il gruppo di uomini allusi nella trattazione del personaggio evangelico può allora essere determinato così: a) il Demiurgo è il Dio adorato dai Giudei¹; b) i Giudei sono immagini (εἰκόνες) di coloro che stanno nel *Pleroma* (ἐν τῷ πληρώματι)²; c) ora, la medesima relazione simbolica sussistente fra Giudei e uomini spirituali è stata precedentemente instaurata fra la Gerusalemme terrena, luogo del culto dei Giudei, e quella celeste; della quale la prima è detta immagine (εἰκόνα)³; d) di conseguenza la relazione fra Gerusalemme terrena e celeste è quella fra la realtà simboleggiata dalla prima

¹ Cfr. Eracleone, fr. 20.

² Cfr. Eracleone, fr. 22.

³ Cfr. Eracleone, fr. 13.

e il *Pleroma*; e) ora, la salita da Cafarnao a Gerusalemme è detta segno del passaggio dal luogo materiale a quello psichico⁴; f) il tempio di Gerusalemme, in cui viene officiata la liturgia, è inoltre prefigurazione della salvezza extra-pleromatica degli psichici e pleromatica degli spirituali⁵; g) la triplice relazione fra *Gerusalemme terrena e celeste, tempio e Pleroma*, e *pronaos del tempio e Santo dei Santi* è allora relazione fra luogo psichico e *Pleroma*; h) la città giudea è quindi simbolo della regione ontologica in cui sussistono gli uomini psichici; i) i figli del Demiurgo sono perciò gli uomini psichici.

Questa deduzione consente di affermare l'esistenza nel testo eracleoniano di una posizione della natura psichica e del suo rapporto alla funzione creatrice e legislatrice dell'attività demiurgica, a prescindere dall'informazione eresiologicala cui fa ricorso il paradigma ermeneutico tradizionale. Per questa via si è allora autorizzati a procedere nell'analisi richiamandosi alle sole determinazioni emergenti dalle *Annotazioni*.

Il compito da intraprendere è quello di reperire una definizione formale della nozione di natura psichica. Il maestro gnostico offre esplicitamente una tale definizione, che viene attestata dalle parole di Origene:

Eracleone ritiene che l'anima non sia immortale (ἀθάνατόν), ma possieda una predisposizione (ἐπιτηδείως) verso la salvezza (πρὸς σωτηρίαν), affermando che essa è l'elemento corruttibile (φθαρτόν) che riveste l'incorruttibile (ἀφθαρσίαν), e quello mortale (θανητόν) che riveste l'immortale (ἀθανασίαν).

L'apparente semplicità di questa definizione nasconde una notevole ambiguità, perché il vocabolario e la concettualità utilizzate dal maestro gnostico manifestano un diverso radicamento problematico della prima e della seconda parte della tesi affermata. La prima parte è infatti esplicitamente contestualizzata nell'ambito problematico della dottrina della salvezza, mostrandosi con ciò indipendente da questioni di carattere ontologico-antropologiche; mentre la seconda, alludendo, in virtù dell'uso apofatico dei termini caratterizzanti la spiritualità, alla relazione della *psichè* al *pneuma*, parrebbe delineare, con la metafora spaziale del rivestimento attestato dall'impiego del verbo ἐνδύω, una connessione strutturale dell'anima allo spirito: delineando così una questione dottrinale antropologica. L'enfasi è dunque piuttosto differente: sembra necessario stabilire in quale dei due sensi il maestro gnostico intenda svolgere il proprio discorso.

Due osservazioni consentono di sciogliere la tensione, indicando la soluzione. In primo luogo si nota che la definizione eracleoniana termina con una allusione a *1 Corinzi*, 15.53-54, di cui richiama peraltro in modo letterale le designazioni di *corruttibile-incorruttibile* e *mortale-immortale*, intese secondo la relazione del *vestire*⁶. Il contesto paolino, permeato da una concezione fortemente dinamica relativa al cambiamento dell'essenzialità da un modo d'essere mondano a un altro eterno, mitiga dunque il voca-

⁴ Cfr. Eracleone, fr. 13.

⁵ Cfr. Eracleone, fr. 13.

⁶ *1 Cor* 15.53: "Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θανητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν".

bolario apparentemente tendente alla sostanzializzazione della seconda parte della definizione: non si tratta infatti di due sussistenze attuali connesse ontologicamente da una strutturazione spaziale del loro rapporto, quanto di un passaggio della medesima sussistenza dalla sua attualità effettuale alla successiva attualizzazione della potenzialità del suo essere attuale. In secondo luogo la condizione naturale della *psiché* è intesa da Eracleone nel senso ideale di una tendenza verso un stato privilegiato, in conformità a quanto emerso nell'analisi della natura spirituale della Samaritana, piuttosto che come un possesso di caratteri inderogabili, che conducono necessariamente a comportarsi in un modo determinato: la malattia del figlio del funzionario regio è infatti detta una condizione contro natura (οὐ κατὰ φύσιν), ammettendo così la possibilità di contravvenire alla tendenza originaria della quale lo psichico si trova dotato⁷.

Credo allora che il presentarsi di un vocabolario in qualche modo conforme all'interpretazione ontologico-antropologica della dottrina delle nature sia legato semplicemente alla proposizione della citazione da Paolo, che sembra assumere un aspetto del genere qualora sia separata, come nel testo delle *Annotazioni*, dal richiamo al cambiamento contenuto nel versetto che annuncia il mistero cristiano: "tutti certo non ci adormenteremo (οὐ κοιμηθησόμεθα), ma tutti saremo trasformati (ἀλλαγησόμεθα)"⁸.

Anche la seconda parte della definizione è dunque contestualizzata nell'ambito della dottrina della salvezza, così da evidenziare come, nell'affermare la natura dell'anima, Eracleone non sia particolarmente interessato a delineare una struttura d'essere che dia conto dell'esistenza umana: la questione al centro del procedere esegetico è invece quella dell'esito oltremondano della stessa; vale a dire che è la sussistenza esistenziale a essere intesa nei termini del suo futuro salvifico o meno, e non questo a partire dalla costituzione naturale. Il riferimento a Paolo, che innerva la logica della tesi del maestro gnostico sull'anima, ulteriormente richiamato dalla conclusione della definizione con la citazione paolina di *Isaia*, 25.8 (*la morte fu inghiottita nella vittoria*), è sufficiente testimonianza dell'autentico interesse eracleoniano.

Così stabilito il contesto di lettura, torno adesso al commento della definizione. Il dato più chiaro da rilevare è la delimitazione dell'esistenza psichica in funzione di una assenza di una determinazione antropologica della condizione naturale. Non si dice infatti come tale esistenza acquisisca la propria effettualità conseguentemente alla modalità di sussistenza appartenente all'anima, ma semplicemente quale sia la tendenza soteriologica innata che la caratterizza. Il termine chiave della tesi eracleoniana è quello di ἐπιτήδειος, esprime la capacità di essere adatto, di convenire, nel senso di esprimere attitudine, predisposizione. Tutto ciò che possiede *a priori* la *psiché* è una simile tendenza per natura alla salvezza.

Ora, per comprendere il senso di questo possesso è necessario determinare cosa intenda il maestro gnostico per salvezza. Origene riferisce, nel periodo precedente la definizione, che la malattia mortale del figlio del funzionario regio era adottata come prova della negazione evangelica dell'immortalità dell'anima, avvalorata dall'ulteriore richiamo

⁷ Cfr. E.Mühlenberg, *Wieviel Erlösungen kennt der Gnostiker Herakleon?*, art.cit., p. 174.

⁸ 1 Cor 15.51.

alla possibilità, occorrente in *Mt* 10.28, della perdita nella *Gheenna* tanto dell'anima che del corpo. Segue quindi la dichiarazione sulla possibilità di morire dell'anima: che è tuttavia contrapposta (ἀλλά) alla affermazione della predisposizione verso la salvezza. Il termine sembra allora doversi intendere come caratterizzante la continuità ontologica successiva alla morte mondana: l'uomo dominato dalla propria anima è conforme alla conservazione oltremondana del proprio modo di essere.

Si può quindi leggere nel modo seguente la definizione di Eracleone: *l'esistenza psichica conviene alla continuità ontologica: la sua sussistenza si adatta alla possibilità di proseguire indefinitamente nel suo essere peculiare.*

Così delineata la dottrina sulla natura dell'anima del maestro gnostico, si tratta adesso di individuarne l'orientamento speculativo, al fine di avanzarne una valutazione di carattere generale. La nozione fondamentale da determinare è quella relativa alla natura non necessaria dell'esistenza psichica. Il paradigma ermeneutico tradizionale intende l'elemento potenziale della definizione come indicazione del radicamento nell'ordine morale del fenomeno esistenziale fondato dall'essere della *psiché*: l'uomo psichico si trova di fronte due alternative - credere alla rivelazione oppure no -, e determina in autonomia il proprio destino come conseguenza di tale scelta. Come scrive Simonetti in modo esemplare:

...gli psichici rappresentano l'unica classe di uomini dotati di libero arbitrio e perciò capaci di volgersi liberamente o al bene o al male: nel primo caso otterranno la salvezza, anche se non allo stesso livello degli spirituali; nel secondo caso condivideranno il destino di perdizione degli illici⁹.

Questa posizione appare però, almeno a me, del tutto inadeguata: perché non cogliendo la peculiarità della nozione di *possibilità di salvezza* nel maestro gnostico, fraintendendo il senso generale della soteriologia delle *Annotazioni*, adducendola, in modo perciò infondato, come ulteriore elemento probante il presunto orientamento antropologico della dottrina delle tre tipologie di uomini. L'uomo psichico non è infatti qualificato da Eracleone come di fronte a due opposti modi di comportarsi, esprimenti quindi effettivamente due opzioni alternative: egli tende invece naturalmente alla salvezza, essendo inclinato prioritariamente verso una direzione privilegiata. La condizione di malattia mortale in cui versa è una violazione di questa tendenza, essendo caratterizzata come una immersione nell'ignoranza e nel peccato (ἐν ἀγνοίᾳ καὶ ἁμαρτήμασιν). Che questo stato esistenziale non appartenga essenzialmente allo psichico è dimostrato dal fatto che il maestro gnostico lo determini come un qualcosa di improprio, di legato all'estraneità, visto che, una volta guarito dal miracolo eseguito da Gesù, il figlio del funzionario regio "non compie più quelle cose che gli sono estranee (πράσσων μηκέτι τὰ ἀνοίκεια)", nel fare le quali consisteva la malattia mortale, ossia l'essere nel peccato; mentre, al contrario, il conseguimento della salvezza lo manifesta come in possesso di ciò che gli è proprio secondo l'indole (οἰκείως καὶ κατὰ τρόπον ἔχει).

⁹ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone, gli psichici e il Trattato Tripartito*, in M.Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, op.cit., p. 205.

Conseguentemente a questa evidenza testuale, la possibilità di salvezza dell'anima non può essere intesa come l'espressione di una caratterizzazione di ordine morale dell'esistenzialità psichica: perché l'uomo essente come una *psyché* non è determinato dalla possibilità nel senso della scelta fra due opposte alternative, bensì in quello del possesso di una *capacità*, di una *facoltà*, di una *dynamis* che *può*, appunto, essere realizzata nell'attualizzazione nel dominio ontologico della trascendenza, oppure, a causa del suo carattere non necessario, andare incontro all'accidente della perdizione.

Il riferimento alla specificazione del peccato come causa della malattia mortale è al riguardo illuminante. Esso mostra il darsi di una relazione fondativa, cioè instaurante una connessione ontologica che è la fonte della sussistenza attuale, fra essere psichico, negazione di tale essere e condizione peccaminosa. Origene attesta l'uso sistematico da parte di Eracleone del termine paolino ἁμαρτία, ricorrente per tre volte nello spazio ristretto di pochi periodi, al fine di qualificare la condizione in cui versa il figlio del funzionario; condizione che è appunto affermata contraria alla natura dell'anima.

Nella sua prima occorrenza il vocabolo compare nella chiarificazione della prefigurazione istituita dallo stato di malattia: la posizione di un dovere orientato teologicamente nell'espressione della Legge implica il costituirsi del peccato come conseguenza della mancata effettuazione del dovere; così che il fine della Legge possa essere stabilito nella morte stessa, ottenuta operando per mezzo del peccato (τὸ τέλος εἶναι τοῦ νόμου τὸν θάνατον... ἀναιρουίντος διὰ τῶν ἁμαρτιῶν). L'allusione a Rm 7.13 è, in questo passo, particolarmente evidente¹⁰ e costituisce l'orizzonte di lettura della malattia mortale dell'uomo psichico: il Demiurgo prega infatti il Salvatore di operare il miracolo perché il *malessere ontologico* del figlio, ossia il suo stare nel peccato come incapacità di adeguarsi alla propria potenza d'essere e così di realizzarla, lo condurrà, inevitabilmente, alla morte. Nel periodo successivo Eracleone afferma nuovamente la medesima struttura speculativa: il figlio, che simboleggia la natura psichica (... τῷ υἱῷ, τουτέστιν τῇ τοιᾶδε φύσει), è mortalmente malato perché essente nel peccato (... θανατωθῆναι κατὰ τὰς ἁμαρτίας); e il Demiurgo richiede l'intervento del Salvatore al fine di salvarlo. Nella terza e ultima occorrenza, infine, si conferma ancora la sinonimia fra l'innaturalità della condizione di malattia mortale e il peccato, visto che la guarigione è delineata come una guarigione dal peccato (ἰασάμενος αὐτὸν τῆς νόσου, τουτέστιν τῶν ἁμαρτιῶν).

La postulazione dell'equivalenza fra malattia del figlio del funzionario e peccato giustifica allora la struttura generale della dottrina sulla natura dell'esistenza psichica: a) l'anima ha la predisposizione a continuare nella propria sussistenza anche nel dominio ontologico della trascendenza, sebbene tale esito non appartenga all'ambito della necessità, ma sia semplicemente un possibile; b) se l'anima non compie tale possibilità è destinata a morire; ora c), l'uomo psichico in procinto di morire è detto da Eracleone essente in una condizione che non gli appartiene per natura; d) ma tale condizione innaturale è equivalente al peccato; e) il peccato è dunque una condizione che non appartiene per natura all'uomo psichico; f) ossia: il peccato è una condizione privativa innaturale di una

¹⁰ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, art.cit., p. 50; E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, op.cit., pp. 84-85.

polarità positiva naturale, che può anche *divenire* l'essere dell'uomo psichico, ma non perché gli sia congenere, bensì perché l'uomo psichico rifiuta il proprio essere naturale.

Questa dottrina mostra che la nozione eracleoniana di peccato abbia poco a che fare con la concezione di una scelta errata. Conformare la propria sussistenza all'essere potenziale della medesima non rappresenta per l'esistenza psichica una possibilità positiva che stia assieme alla libertà di scegliere il contrario. Il peccato sembra semmai un aborto ontologico: esso è la manifestazione di una devianza esistenziale. Nell'*essere nel peccato* che caratterizza la malattia mortale si mostra perciò una intenzionalità sviante dal corretto e naturale corso del proprio essere, una perdizione della tendenza costitutiva originaria. Questo esito è un depotenziamento ontologico in cui si consuma una vera caduta.

Se ne conclude allora che *la negazione dell'essere dell'anima, priva l'uomo psichico della predisposizione alla salvezza; e tale privazione, che è una sottrazione ontologica, cioè una mancanza esistenziale, si manifesta come l'essenza del peccato.*

Credo che la somiglianza fra questa conclusione e la dottrina paolina del peccato sia puntuale e profonda. Come spiega Dodd:

... peccato non equivale per Paolo alla nostra trasgressione morale della quale l'individuo è pienamente cosciente e responsabile. Quello è il significato dato generalmente alla parola dagli autori successivi; ma se viene preso in questo senso, allora Paolo è inevitabilmente frainteso. Il termine greco usato, come il suo equivalente nell'ebraico del Vecchio Testamento, originariamente significava *non colpire nel segno*, noi diremmo oggi *andar male*¹¹.

Questa inadeguatezza, questo fallimento nello scopo è connesso all'incapacità di conformarsi pienamente al proprio essere autentico, ossia di realizzare le possibilità insite nella natura dell'uomo¹². L'uomo può mancare a sé stesso, deviando verso il male; vale a dire non accettando la creaturalità come proveniente da Dio.

L'alternativa: raggiungere o mancare l'essere autentico fa tutt'uno con l'alternativa: riconoscere Dio come creatore o negarlo. Ma la negazione di Dio significa il misconoscimento della propria creaturalità... La negazione di Dio in quanto creatore è il volgersi alla creazione¹³.

Eracleone applica questo assioma teologico paolino alla spiegazione dell'esistenzialità psichica. La dipendenza della sua dottrina dalla teologia di Paolo è infatti dimostrata in primo luogo da una duplice evidenza: l'utilizzo in senso tecnico del termine *hamartìa*, così come la presenza ravvicinata delle due citazioni da *1 Cor* 15.53 e da *Rm* 7.13. Ma a questo fatto oggettivo si aggiunge la ben più importante concordanza speculativa del teologo gnostico con la propria fonte neotestamentaria. *L'uomo psichico pecca nel mancare il suo scopo, nella sua deviante incapacità di realizzare la propria natura, manifestata da quell'essere situato in prossimità della materialità che caratterizza la malattia mortale del figlio del funzionario regio.*

¹¹ Cfr. C.H.Dodd, *The Meaning of Paul for to-day*, George Allen and Unwin Ltd, London 1920 [tr.it. a cura di A.Ornella, *Attualità di San Paolo*, Brescia: Paideia Editrice, 1970, p. 61].

¹² Cfr. R.Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, *op.cit.* [tr.it., pp. 217 e seguenti].

¹³ Cfr. R.Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, *op.cit.* [tr.it., p. 222].

Si potrebbe dunque affermare che il maestro gnostico abbia relativizzato all'esistenza psichica il pensiero di Paolo sulla natura teologica dell'esistenza umana, proponendo la concezione paolina del peccato come chiave di lettura del passo giovanneo in esame. Se così stanno le cose, e le evidenze interne del testo sembrano offrire garanzie a sostegno della validità di una simile lettura, l'interpretazione tradizionale dell'uomo psichico come soggetto del libero arbitrio, che presuppone la declinazione antropologica della dottrina delle tre tipologie umane, viene ulteriormente indebolita dal mancato riconoscimento del radicamento paolino della problematica di Eracleone.

In linea con questa ipotesi ermeneutica risulta anche la trattazione dei caratteri peculiari dell'esistenza psichica nelle *Annotazioni* del maestro gnostico. Questi possono essere determinati nel modo seguente. Nel testo del quarto vangelo l'esecuzione del miracolo della guarigione a distanza è preceduto da una dichiarazione dal tono decisamente fuori contesto di Gesù: "se non vedete (μὴ ἴδητε) segni e prodigi, non credete (οὐ πιστεύσητε)"¹⁴. Di per sé l'affermazione parrebbe ingiustificata, visto che il funzionario regio si è recato dal Salvatore proprio perché avente fede nelle sue capacità taumaturgiche; risultando così chiaro che questi non abbia richiesto un segno al fine di credere. Inoltre nel procedere della narrazione non segue alcuna risposta alla dichiarazione di Gesù, ma solo la forma in prima persona delle parole di supplica del funzionario. Queste osservazioni inclinano allora a ritenere che *Gv* 4.48 sia una aggiunta redazionale alla fonte narrativa relativa ai due segni di Cana¹⁵. Una simile aggiunta avrebbe lo scopo di chiarificare l'intenzione espositiva del redattore, che nell'utilizzare un materiale preesistente lo piega alle proprie esigenze teologiche e speculative con la posizione di una dichiarazione emblematica¹⁶. L'oggetto della pericope viene così definito dalla affermazione di Gesù: mettere pienamente in luce l'essenza di una forma determinata della fede. Ora, poiché il segno testimonia la potenza sanante della parola divina (ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ), ossia un effetto nell'ordine delle esistenze reali, il credente ha bisogno di accertare da un punto di vista empirico l'avvenuto evento conseguente alla parola stessa. Per questo, sebbene il funzionario regio avesse già creduto con la richiesta del miracolo di guarigione, la fede autentica promossa dal Salvatore insorge soltanto con la constatazione esperienziale della veridicità della parola pronunciata. L'inserzione della dichiarazione occorrente in *Gv* 4.48 focalizza perciò l'attenzione sul tipo di fede descritta nella pericope: *una fede empirico-accertativa*.

Eracleone legge in questo senso la conversione del funzionario, caratterizzando di conseguenza l'esistenza psichica come una tipologia di sussistenza mondana, perché situata essenzialmente nell'ordine esperienziale della mondanità. Nel commentare l'affermazione evangelica delineante il fine del passo, il maestro gnostico sottolinea infatti come l'uomo psichico sia naturalmente rivolto alla mondanità come ambiente ontologico della propria esistenza: la sua natura (φύσιν ἔχον) lo inclina all'essere persuaso

¹⁴ *Gv* 4.48.

¹⁵ La lettura del pericope una volta che siano espunte le parole di Gesù appare infatti dotata di maggiore coerenza letteraria.

¹⁶ Cfr. R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, op.cit.* [tr.it., p. 687].

(πειθεσθαι) attraverso l'accertamento di fatti il cui apparire appartiene al dominio del sensibile (δι' αἰσθήσεως).

L'anima è dunque integralmente dal mondo, non solo per quello che riguarda la sua provenienza – il Demiurgo, fattore della creazione è il padre dell'uomo psichico perché a questi trasferisce la propria natura (τῆς ἀγγελικῆ τάξεως καὶ ἀνθρώπων τῶν οἰκειοτέρων αὐτῷ) –, ma anche relativamente al suo effettuale sussistere, evidentemente corrispondente al modo d'essere della realtà creata. L'uomo psichico sussiste nella relazione costitutiva alla mondanità, perché ha una relazione prioritaria e fondativa con l'essere sensibile dell'oggetto. È la sensibilità, cioè, a costituire la mediazione fra anima ed essere; ossia: l'essere effettuale dell'anima è esclusivamente un sentire. L'esistenza psichica è così determinata come una forma di esperienza sensibile del mondo, dalla quale passa necessariamente ogni evento e situazione ontologica che la riguarda. Nella contrapposizione delle forme di vita peculiari all'uomo psichico e a quello spirituale emerge proprio questo aspetto: mentre il secondo può essere fatto Dio in modo immediato, avendo una sorta di comunione mistica con il divino nella propria originaria teomorfia espressa nell'*essere uno spirito*, il primo ha una relazione diretta solo con il mondo sensibile. L'anima si mostra perciò totale immanenza; e anche se è detta capace di aderire per fede all'esistenza trascendente, questa aderenza è possibile esclusivamente attraverso la mediazione della sensibilità, che costituisce l'ambito di ogni decorso conoscitivo psichico. Ogni aspetto dell'esistenza psichica appare così mediato dall'assegnazione fra *psyché*, sensibilità e mondo.

Questa caratterizzazione dell'anima come ente essenzialmente mondano, perciò sussistente come esperienza sensibile, è informata, come precedentemente rilevato, da una relativizzazione del pensiero di Paolo, che il maestro gnostico utilizza come fonte. Nel passo immediatamente precedente a *1 Cor 15.51-55*, la cui citazione, così si è visto, attesta la funzione di contesto interpretativo del lavoro esegetico di Eracleone volto alla definizione della natura psichica, si legge:

Se esiste un corpo psichico (σῶμα ψυχικόν), ne esiste anche uno spirituale (πνευματικόν). Così sta scritto: Adamo, il primo uomo, fu fatto un'anima vivente (ψυχὴν ζῶσαν); e l'ultimo Adamo uno spirito apportatore di vita (πνεῦμα ζωοποιούν). Ma non si dà prima lo spirituale (τὸ πνευματικόν): bensì lo psichico (τὸ ψυχικόν) e quindi lo spirituale¹⁷.

La consonanza terminologica è evidente; così come la natura gerarchicamente superiore dello spirito sull'anima e la distinzione dei due elementi costituenti l'uomo a partire dal dualismo di celeste (ἐξ οὐρανοῦ) e terrestre (ἐκ χοϊκός). Sia chiaro: Eracleone fraintende Paolo, il quale pone una dialettica della trasformazione dell'esistenza psichica nella spirituale, e contrappone dunque le due forme di vita come le stazioni di partenza e di arrivo dell'itinerario ontologico nel quale si svolge il destino dell'uomo. Tuttavia in questa contrapposizione, che non ha perciò niente a che fare con le deduzioni dottrinali condotte a partire da quella eracleoniana fra la donna samaritana e il funzionario regio,

¹⁷ *1 Cor 15.45-47*.

Paolo afferma chiaramente la natura mondana dell'anima e quella celeste dello spirito, secondo un orientamento speculativo parzialmente affine a quello valentiniano; ossia intendendo la *psiché* come una forma di vita terrena e il *pneuma* come affine alla vita divina¹⁸. La distinzione dualista paolina fra *essere nella fede* e *essere nel peccato* esprime perciò la duplice possibilità esistenziale della vita mondana agita dall'anima, che può raggiungere il proprio fine rinascendo come spirito celeste nella salvezza oppure mancarlo nella dannazione dell'allontanamento mondana da Dio.

Alla luce di questo radicamento della trattazione eracleoniana nella teologia paolina si comprende allora compiutamente il senso della dottrina dell'esistenza psichica affermata dalle *Annotazioni*. A differenza dell'essere spirituale, che per quanto onticamente sussistente nella mondanità è proveniente dall'alto, così da poter essere qualificato come un essere da Dio¹⁹, l'essere dell'anima è propriamente mondana, perché apparente nell'ordine delle esistenze in seguito alla creazione del mondo operata dal Demiurgo, e quindi esistente esclusivamente come una esperienza mondana, ossia sensibile. Nonostante questa mondanità, la *psiché* non va necessariamente distrutta con la perdita di quei modi di essere che non sono passibili di durata indefinita. Essa ha infatti una predisposizione alla salvezza, il che, secondo me, significa: tutto ciò che non è spirito è fuggevole, corruttibile, mortale, cioè destinato a perdersi; ma l'anima può invece durare. Se l'anima duri o meno dipende dalla realizzazione della sua potenzialità di essere nella durata indefinita. Questo avviene o meno in questo modo: poiché essa sussiste come essente nella sensibilità, la sua esistenza è una relazione senziente al mondana. Ora, vista anche la dipendenza da Paolo mostrata dal frammento quarantesimo, si può dire che nel caso l'anima si determini alla durata oltremondana questo succede perché, attraverso la sensazione del mondana, ossia un accertamento empirico, la fede propria all'uomo psichico riconosce la propria reale provenienza dalla trascendenza divina; al contrario, nel caso l'anima si perda, il mancato riconoscimento della problematica teologica della propria esistenza, genera una assenza di fede, cioè una credenza nell'autofondazione, identificando l'uomo psichico alla realtà mondana, non solo da un punto di vista generativo, ma anche da quello fondativo-soteriologico²⁰.

¹⁸ Cfr. C.H.Dodd, *The meaning of Paul from to-day*, *op.cit.* [tr.it., p. 57]; R.Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, *op.cit.* [tr.it., pp. 196-197].

¹⁹ L'essere del *pneuma* disperso nel basso sussiste appunto nella mondanità senza essere mondana.

²⁰ In questo senso si giustifica l'allusione eracleoniana a un luogo cosmologico peculiare dell'uomo psichico, la *μεσότης*. Essa non esprime un ambiente naturale, ma in conformità alla tendenza mitopoietica della gnosi, confonde una realtà soteriologica con uno spazio oggettivo. La regione psichica è infatti intermedia da un punto di vista della salvezza, e non da quello naturalistico.

La dottrina delle nature

L'ultimo gruppo di frammenti dalle *Annotazioni* trasmessi da Origene affronta in modo sistematico la questione della natura umana e della sua relazione a quella divina; della sua distinzione in tipologie esistenziali; della salvezza o perdizione peculiari a ciascuna di tali tipologie; e, infine, della caratterizzazione del modo d'essere esistenziale delle stesse. I risultati conseguiti nell'esegesi del materiale giovanneo precedente sono quindi oggetto di una ricapitolazione speculativa che ordina i dati emersi in una costruzione dottrinale d'insieme¹.

I passi commentati sono *Gv* 8.37, affrontato nel frammento quarantatreesimo, *Gv* 8.43, oggetto dell'esegesi del quarantaquattresimo, e *Gv* 8.44, sul quale insistono lungamente e minuziosamente i tre frammenti successivi. Tale materiale evangelico si presta particolarmente bene a offrire indicazioni per una trattazione complessiva del tema della fede e della salvezza; così che pare molto sensato da parte di Eracleone compiere in questo luogo la delineazione definitiva della propria dottrina della salvezza e della sua giustificazione scritturistica.

I versetti aprono e chiudono la disamina giovannea della provenienza abramitica dei giudei. Il passo è particolarmente importante, perché costituisce un *excursus* dottrinale esemplificativo del dualismo di *essere da Dio-essere dal mondo*, dal significato fondativo rispetto alla problematica che lo precede e lo segue. Il contesto di tale *excursus* è l'ampia estensione narrativa costituita dai capitoli sette e otto del vangelo. Questi contengono materiale disparato, prevalentemente dialogico e dall'intonazione per lo più polemica. La redazione è probabilmente avvenuta utilizzando fonti diversificate relative a varie controversie fra Gesù e le autorità giudaiche; la cui connessione è garantita dalla composizione delle stesse in una successione temporale entro la cornice della Festa dei Taberna-

¹ Il *Commentario a Giovanni* di Origene presenta l'esegesi al quarto capitolo del vangelo nel libro XIII, in cui occorrono perciò l'insieme di frammenti eracleoniani relativi alle pericopi della Samaritana e della guarigione a distanza del figlio del funzionario regio. Dopo tale libro manca dei libri XIV-XVIII. Il libro XIX è invece lacunoso; l'esegesi attestata va da *Gv* 8.19 a *Gv* 8.25. Il libro XX comincia nuovamente con l'esegesi di *Gv* 8.37. Data questa situazione non è possibile avere notizie relative all'eventuale esegesi del maestro gnostico di *Gv* 5.1-8.18 e di *Gv* 8.25-8.36. Tale mancanza impedisce di apprezzare a pieno se la ricapitolazione sistematica offerta nei frammenti 43-47 chiami in causa ulteriori determinazioni fenomenologiche, ontologiche e cosmologiche trasmesse nei libri assenti; tuttavia la coerenza dottrinale della ricapitolazione con le indicazioni emerse nell'esegesi a *Gv* 4 è ben apprezzabile, così da autorizzare alla trattazione della stessa in senso sistematico, come peraltro fanno tutti gli studiosi, operanti tanto nel paradigma ermeneutico tradizionale così come in quello antieresiologico.

coli. In questo modo il tema strutturante la narrazione si mostra la rivelazione del *Logos* alla comunità di Gerusalemme e il rifiuto di tale rivelazione da parte della comunità².

Al cominciamento del capitolo ottavo, Gesù si trova nell'area del Tempio, dove una folla numerosa accorre per farsi istruire. I farisei e gli scribi cercano di ostacolare il suo insegnamento, sia sfidandolo perché manifesti le sue opinioni eterodosse, come nel caso della pericope della donna colta in fragrante adulterio, che apre il capitolo, sia interrompendolo con domande o proponendo obiezioni al suo argomentare. Il racconto si muove verso una progressiva e particolarmente evidente opposizione fra l'insegnamento impartito e la tradizionale dottrina ortodossa giudaica. Tema del contendere è il nucleo centrale di ogni sistema teologico e di ogni pratica culturale: la giustificazione. Gesù, rivelandosi come Figlio preesistente e alludendo simultaneamente alla propria provenienza dall'alto e alla propria missione, si indica come strada verso la salvezza in quanto luce nella tenebra della mondanità (*Gv* 8.12) e dunque fondamento del processo di santificazione divinizzante del credente (*Gv* 8.51; *Gv* 8.54-56; *Gv* 8.58)³. Al contrario le autorità sacerdotali ebraiche, avanzando la dottrina dell'elezione collettiva del popolo giudaico nel nome di Abramo, intendono mettere in luce l'antitesi fra le affermazioni di Gesù e la fede deuteronomistica nell'osservanza della Legge. In questo modo la comunità di Gerusalemme, caratterizzata per mezzo delle opinioni religiose delle sue guide spirituali, diviene esemplificazione del rifiuto radicale del messaggio cristiano⁴.

È così che, a partire da *Gv* 8.37, l'attestazione del rifiuto induce il redattore evangelico a rendere ragione della possibilità esistenziale della negazione dell'autoevidenza teologica della rivelazione divina. Come scrive X.Léon-Dufour sj, espressione dell'intellezione paradigmatica del problema:

È giunto il momento per Gesù di affrontare il perché dell'incredulità. Ai Galilei aveva rivelato che la fede dipende dall'attrazione esercitata dal Padre; qui si addentra nelle profondità dell'Avversario di Dio e degli uomini che viene chiamato «diavolo». Gesù si introduce pronunciando una frase sorprendente: «voi non potete ascoltare la mia parola» (v.43) il che è più grave del precedente rimprovero: «la mia parola non penetra in voi» (v.37); Gesù infatti non dice: «voi non volete», ma «voi non potete», come se essi fossero vittime di un qualche determinismo, e sembra insinuare una certa predestinazione al male⁵.

L'esegesi ortodossa, tanto antica che moderna e contemporanea, pur nella differenziazione delle interpretazioni, ha nella sua totalità ricondotto questa incapacità alla manifestazione di una mancanza di volere; ossia: intendendo la questione da un punto di vi-

² Cfr. C.H.Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, *op.cit.*, pp. 345-354; X.Léon-Dufour sj, *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome II*, Paris, Éditions du Seuil, 5 voll.: 2 vol., 1990 [tr.it. a cura di A.Girlanda, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni.II*, Cinisello Balsamo (Milano), EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l. 1992, p. 320].

³ Cfr. M.Làconi, *Gesù alla festa delle capanne*, in G. Ghiberti e collaboratori (a cura di), *Opera Giovannea*, *op.cit.*, pp. 224-227.

⁴ Cfr. M.Volf, *Johannine Dualism and Contemporary Pluralism*, «Modern Theology», XXI, 2 (2005), pp. 198-200; A.Casalegno, «Perché contemplino la mia gloria» (*Gv* 17,24). *Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni*, *op.cit.*, pp. 139-142, 144-150.

⁵ Cfr. X.Léon-Dufour sj, *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome II*, *op.cit.* [tr.it., pp. 361-362].

sta morale, la tradizione ha voluto affermare che il non potere cui alludono le parole di Gesù, non è indicazione di un determinismo antropologico, bensì del radicarsi esistenziale nell'uomo di una errata inclinazione al rifiuto di Dio, la quale è frutto di una scelta; così che l'esito di questa sia una *abitudine* al male e, dunque, una insensibilità *acquisita* all'accettazione del divino.

Nonostante il peso schiacciante della storia dell'esegesi del quarto vangelo, la lettera del testo sembra comunque contraddire una simile lettura antideterminista⁶. In *Giovanni* si trova infatti scritto: “la mia parola (ὁ λόγος ὁ ἐμὸς) non trova posto in voi (οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν)”, espressione questa inerente al vocabolario naturalistico della spazialità, - la parola cioè non può sussistere nell'uomo, in quanto non riesce a penetrare nel luogo del suo esistere: l'esistenzialità è aliena al parlare di Gesù, è come separata ontologicamente da un abisso invalicabile che distanzia l'evento divino del *Logos* da quello umano -, “perché non siete capaci (οὐ δύνασθε) di ascoltare la mia parola (τὸν λόγον τὸν ἐμόν)”, non avendo cioè l'uomo sordo a Dio la facoltà, la possibilità, a cui allude l'uso del verbo greco *δύναμαι*, di ascoltare.

Naturalmente questo non vuol dire che l'interpretazione tradizionale, mirante a intendere l'essere da Dio o dal mondo come categorie fenomenologiche descrittive, che presuppongono la libertà dell'arbitrio⁷, sia sbagliata: semplicemente non appare deducibile da una presa visione lineare del testo, richiedendo piuttosto un'attività ermeneutica di carattere speculativo, orientata teologicamente a esplicitare, nel senso della tradizione, il significato di *Gv* 8.37 e *Gv* 8.43. La storia dell'esegesi giovannea dimostra, al riguardo, proprio di essere costantemente all'interno di una strutturante presupposizione teoretica comune: che il determinismo ontologico implichi di per sé un determinismo morale; così da avere indotto tendenzialmente ogni esegeta a negare che il dualismo giovanneo sia una posizione determinista.

Ora, questo fatto, è bene rilevarlo senza timori reverenziali, non ha in sé alcuna priorità metodologica: perché è evidente alla coscienza teoretica che la posizione di una distinzione di due modalità ontologiche non è, in linea di principio, una dichiarazione di ambito pratico. Non sembrerebbe cioè presentarsi alcuna continuità logica, ossia *precedente il darsi esperienziale di una assegnazione fra la costituzione d'essere e l'espressione della stessa nel comportamento determinato*, fra il sussistere determinato dell'ente in un certo modo e l'agire così e così. Vale a dire: *Il determinismo ontologico non ha niente a che fare con il determinismo morale*. Per questo motivo, con l'affermazione della natura deterministica del dualismo che sembra sorreggere l'impalcatura concettuale della teologia giovannea, non si è ancora detto niente circa l'eventualità di una correlata antropologia che intenda il comportamento come esito necessario della determinazione ontologica dell'uomo.

Appare allora particolarmente interessante il fatto che Eracleone, in stupefacente solitudine esegetica, agli albori dello studio del quarto vangelo, affermi con rigore un'interpretazione determinista. Origene testimonia infatti che secondo il maestro gnostico coloro i quali non possono fare posto in sé al *Logos* sono ritenuti inadatti

⁶ Cfr. J.A.Trumbower, *Born from the above. The anthropology of the Gospel of John*, *op.cit.*, pp. 90-92.

⁷ Cfr. R.Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, *op.cit.* [tr.it., pp. 353-358].

(ἀνεπιτήδαιοι) per natura o volontà (κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ γνώμην) all'ascolto⁸. Il primo termine è chiaramente una espressione deterministica: l'essenza è l'essere peculiare dell'ente, il suo atto d'essere come tale. Alcuni uomini, dunque, nell'essere attuale la propria esistenza sono determinati a essere dal proprio atto d'essere in modo inadatto all'accoglimento del *Logos*. Ma anche il secondo termine esprime una posizione deterministica: perché il *volere* di cui parla il maestro gnostico sembra avere poco a che fare con la possibilità neutrale di scegliere fra due opzioni alternative, come precedentemente argomentato nel corso dell'analisi dell'esegesi della pericope della guarigione a distanza; essendo piuttosto caratterizzabile come una inclinazione orientata che può essere conformata o disattesa, così da indurre a pensare che l'*inettitudine per volere* di cui parla Eracleone sia una *predisposizione a non essere un certo qualcosa, perché la tendenza voluta induce l'ente a essere differentemente*⁹. Tanto in un caso che nell'altro l'*incapacità* è dunque una determinazione a non essere o a non volere in un certo modo. In virtù di quanto poco sopra argomentato relativamente alla storia dell'esegesi giovannea della nozione di *dualismo*, questo determinismo non implica in alcun modo che il maestro gnostico neghi il libero arbitrio (dato un certo modo di essere io non posso sapere *a priori* se esso *implichi necessariamente* conseguenze del tipo *nella situazione S l'ente E agirà in modo così e così*), avanzando una antropologia sistematica secondo l'intendimento dell'orizzonte ermeneutico eresiologico, ma semplicemente che la tipologia dell'umano è colta ancora una volta entro il contesto dualistico giovanneo, tendente a distinguere l'essere da Dio dall'essere mondano; dualismo che è stato già rilevato come la nozione esegetica privilegiata utilizzata nelle *Annotazioni*, e che perciò non pare strano trovare a fondamento di questa ricapitolazione dottrinale complessiva.

Eracleone inizia la trattazione determinando il gruppo di uomini che non sono in grado di ascoltare la rivelazione. Costoro sono detti ἀνεπιτήδαιοι. Il termine greco, composto per mezzo dell'apposizione dell'ἄν a un termine positivo, sottolinea la natura privativa della loro caratterizzazione: non si tratta di dire in che modo questi siano, ma, a partire da una mancanza di positività d'essere, in che modo restino indifferenti all'evento rivelativo. Tali uomini sono *inetti*, perché non hanno *la capacità di*, sono *non convenienti a*. Il loro sussistere testimonia dunque una estraneità, una distanza, una alie-

⁸ Wucherpfennig e Attridge attribuiscono grande valore ermeneutico al fatto che nel trasmettere le opinioni del maestro gnostico Origene non si riferisca direttamente a Eracleone, bensì ai suoi discepoli, indicati come coloro che introducono le nature (... τῶν τὰς φύσεις εἰσαγόντων), così da inclinare a pensare a una distinzione dottrinale fra maestro e successori (cfr. A.Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, op.cit., pp. 22-23; A.W.Atridge, *Heracleon and John: Reassessment of an Early Christian Hermeneutical Debate*, in C.Helmet & T.G.Petrey, *Biblical Interpretation: History, Context, and Reality*, op.cit., p. 68). Tuttavia l'osservazione non coglie nel segno, perché Origene dichiara esplicitamente la concordanza dottrinale fra Eracleone e i suoi discepoli, visto che quelli, nell'affrontare *Gv* 8.37, restituiscono o rendono (ἀποδιδόντων) il testo secondo l'esegesi del maestro (κατὰ Ἡρακλέωνα). L'intero passo dovrebbe perciò, a mio avviso, essere parafrasato non *coloro che introducono le nature e spiegano il testo seguendo Eracleone*, intendendo cioè logicamente l'*e* come congiunzione (in questo caso si avrebbero due condizioni, [a] introdurre le nature e [b] seguire Eracleone; i discepoli del maestro gnostico sarebbero evidentemente coloro che sono individuati da [a] ∧ [b]); bensì come *coloro che introducono le nature, per esempio Eracleone, come testimoniato dai suoi discepoli nell'esegesi di...*

⁹ Cfr. H.Langerbeck, *Aufsätze sur Gnosis*, op.cit., pp. 67-68.

nazione alla verità salvifica apportata dal Cristo. Il maestro gnostico specifica che la ragione di questo stato di fatto è da individuarsi nella loro carente conformazione esistenziale o nella inclinazione del loro volere. La menzione di una duplice possibilità di rendere conto del rifiuto della rivelazione suddivide dunque gli uomini che non ascoltano il *Logos* in due sottogruppi: coloro i quali non *possono* e coloro i quali non *vogliono* accogliere la parola divina.

Credo necessario sottolineare che il linguaggio adoperato da Eracleone mostri in modo molto chiaro come l'ambito dottrinale della discussione sia quello della dottrina della salvezza e non quello naturalistico della antropologia. Contrariamente a quanto ritengono i fautori dell'interpretazione eresiologica, che vedono in questo passo un esplicito accenno al mito della caduta di *Sophia*¹⁰, il maestro gnostico non sta infatti argomentando relativamente alla distinzione dell'umanità in tre modi di essere, bensì si occupa di distinguere i diversi modi di rapportarsi alla rivelazione. Questa tesi è verificata da una triplice evidenza: a) il contesto del frammento, *Gv* 8.37 offre una dichiarazione esplicativa di Gesù relativa alla mancata accettazione del suo messaggio di salvezza; b) l'esegesi del maestro gnostico intende il rifiuto nel senso di una assenza di conformità fra messaggio, il *Logos divino emesso per mezzo del Salvatore verso gli uomini*, e uditori del messaggio, coloro che non sono adatti allo stesso; c) la contestazione dell'esegesi gnostica da parte di Origene insiste in modo consequenziale sulla contraddizione fra l'avvenire effettuale dell'ascolto e, tuttavia, l'incomprensione per essenza della parola del Padre. L'utilizzo della nozione di οὐσία per determinare il primo sottogruppo determinato da Eracleone non sembra quindi elemento probante a caratterizzare la trattazione come equivalente alla formulazione di una ontologia antropologica, potendosi più adeguatamente spiegare come una descrizione fenomenologica – l'essenza è l'espressione del fenomeno dell'essere attuale dell'ente, come espresso dal termine greco, formato dal participio presente femminile del verbo εἶμι, significante *essendo, che è*, per apposizione del suffisso nominale -ία; ossia è la posizione del fatto d'essere ora – del modo di essere privato, mancante di una positività intrinseca, che qualifica il primo gruppo di coloro che appaiono inadatti alla rivelazione.

Il frammento deve allora essere inteso, a mio avviso, nel modo seguente: *la rivelazione, per quanto udita, non è compresa da alcuni; perché costoro conducono un'esistenza inadeguata a recepire il messaggio del Salvatore, oppure perché, pur potendolo comprendere, vale a dire in quanto esistenti in modo tale da avere una qualche predisposizione verso la questione della salvezza, sono orientati a conformarsi a un'esistenza incongrua con la rivelazione stessa.*

Questo gruppo bipartito di uomini è contrapposto a quello dei figli di Dio (τέκνα τοῦ Θεοῦ). Commentando *Gv* 8.43¹¹ Eracleone spiega infatti che coloro i quali non possono o

¹⁰ Cfr., M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, art.cit., pp. 53-56; E.Corsini (a cura di), *Commento all'Vangelo di Giovanni di Origene*, op.cit., pp. 635 n. 24; C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, art.cit., pp. 117 e seguenti.

¹¹ Simonetti ritiene il frammento quarantaquattresimo relativo a *Gv* 8.44, perché sembrerebbe adattarsi per motivi contenutistici (cfr. M.Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, op.cit., p. 261), ma nel *Cfo* di Origene compare inequivocabilmente come esegesi di *Gv* 8.43.

non vogliono ricevere la rivelazione provengono (ἐστὲ ἐκ) dal padre loro, il diavolo (τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου), manifestando, mostrando, rendendo evidente (φανερώων) di non discendere (οὔτε εἰσιν..., οὔτε...) né da Abramo né da Dio¹². Questa contrapposizione è il fondamento architettonico del procedere argomentativo successivo, che struttura la ricapitolazione complessiva della dottrina sulla natura umana nel modo seguente.

In conformità alla suddivisione dualistica giovannea dell'umanità in due generi, *essere da Dio* ed *essere dal mondo*, il maestro gnostico legge l'affermazione occorrente in *Gv* 8.43 ("Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non siete capaci di ascoltare la mia parola"), come spiegazione determinista della constatazione che alcuni uomini rifiutino la rivelazione (*Gv* 8.37: "So che siete stirpe di Abramo, ma cercate di uccidermi perché la mia parola non entra in voi). Ne consegue che l'umanità è distinta in due differenti gruppi: quello dei figli di Dio e quello dei figli del diavolo.

Questi gruppi non esprimono per Eracleone un modo d'essere antropologico, bensì una tendenza soteriologica determinata, come dimostra il pressoché totale radicamento della discussione relativa alla distinzione dualistica entro il riferimento alla questione dell'accoglimento del *Logos*. Sembra allora corretto parlare di interpretazione determinista del dualismo giovanneo, intendendo il determinismo come *determinismo soteriologico*, e non ontologico o morale. Vale a dire: per il maestro gnostico non è la natura a determinare la risposta alla Rivelazione, bensì è la risposta alla Rivelazione a manifestare la natura.

Alla luce della dottrina avanzata nel corso dell'esegesi, i figli di Dio sono identificabili con gli uomini spirituali, menzionati al termine del frammento quarantaquattresimo. Questo gruppo è stato caratterizzato come consustanziale al divino; la salvezza peculiare ai suoi membri, così come il conseguimento effettuale della stessa, sono al centro dell'ampia trattazione dei frammenti relativi alla pericope della Samaritana.

Gli spirituali sono adesso contrapposti agli uomini mondani, il cui essere è cioè consustanziale all'essere della creazione. Sullo sfondo di questa cornice oppositiva, determinazione soteriologica del dualismo giovanneo, Eracleone passa allora a trattare la natura del mondano. Il procedere argomentativo ha carattere sistematico: a) discussione del modo d'essere soteriologico del mondano; b) natura delle differenti determinazioni umane del mondano; c) determinazione complessiva dell'ontologia del mondano.

L'interezza di questo procedere argomentativo illustra l'esito soteriologico dei due termini del dualismo: 1) salvezza degli spirituali, richiamata dall'equivalenza fra figliolanza divina e possesso del *pneuma tou Theou*; 2) accadimenti dell'essere mondano come possibilità di salvezza psichica o perdizione illica.

Analizzo allora nel dettaglio l'argomentazione sistematica a)-c), fondata dalla affermazione dell'opposizione dualistica occorrente nel frammento quarantaquattresimo. Il

¹² La duplice possibilità (figli di Abramo o figli di Dio) non fa riferimento a due gruppi, ma ad uno, perché la prima negazione (non sono figli di Abramo) si spiega con l'esegesi letterale del versetto, in cui Gesù nega proprio che i giudei che lo avversano siano figli di Abramo, mentre la seconda si riferisce alla conclusione spirituale tratta da Eracleone. Il senso è cioè: voi non siete, come dite, figli di Abramo, ma invece figli del diavolo; motivo per il quale non provenite da Dio.

primo passo compiuto da Eracleone consiste nella equiparazione fra l'essere mondano peculiare a coloro che rientrano nel secondo polo dell'opposizione e la provenienza diabolica di tale essere; tesi questa apparentemente indicante una determinazione di carattere ontologico. Parafrasando il discorso di Gesù rivolto ai medesimi soggetti accusati di non essere in grado di comprendere le sue parole, il maestro gnostico specifica infatti: "coloro ai quali era rivolto il *Logos* (πρὸς οὓς ὁ λόγος), provenivano (ἦσαν ἐκ) dall'essenza del diavolo (τῆς οὐσίας τοῦ διαβόλου)"¹³.

Ponendo attenzione ermeneutica alla seconda parte di questa affermazione, l'interpretazione ontologizzante potrebbe sembrare scontata; ma ritengo possano essere avanzate ottime ragioni per scartarla. A tale fine è necessario soffermarsi sulla frase introduttiva. La preposizione πρὸς, reggente l'accusativo del pronome relativo οὓς, indica l'avvenire di un moto a luogo. Il *Logos* è cioè *diretto verso, indirizzato a*. Il termine della direzione, dell'indirizzamento sono gli interlocutori di Gesù. Tali interlocutori sono gli avversari allusi da *Gv* 8.37-8-44, ossia gli uomini che non possono intendere la rivelazione. Se quindi i figli di Dio, la cui salvezza è partecipazione diretta all'essere del *Pleroma*, sussistono nell'essere da Dio, cioè il loro atto d'essere è conforme a quell'accoglimento trascendente del divino che li situa in Cristo, gli uomini il cui essere è mondano, i figli del diavolo, vale a dire coloro i quali hanno una relazione prioritaria con la mondanità, per quanto interpellati dall'evento rivelativo del diffondersi della parola, nel sussistere non accolgono immediatamente in modo adeguato il discorso di salvezza del Salvatore. Ecco che il contesto soteriologico dell'esegesi del maestro gnostico si manifesta allora con evidenza: il rivolgimento del *Logos* all'essere mondano non entra a far parte dell'atto d'essere, dell'essenza, di coloro che lo rifiutano, manifestandosi così, tale sussistere, come del tutto equivalente a quello della mondanità. L'allusione al diavolo va dunque intesa come illustrazione dell'evidenza che il modo dell'esistere del secondo termine dell'opposizione giovannea è completamente determinato dalla sua inerenza al basso mondano della creazione.

Ulteriore conferma che l'*ousia* del diavolo non abbia a che fare con una determinazione antropologico-ontologica, bensì esprima la reazione alla rivelazione degli uomini la cui esistenza è contestualizzata nella mondanità, può essere desunta dall'osservazione che Eracleone non appaia tanto interessato a dedurre la discendenza diabolica dei suoi cosiddetti figli, quanto a identificare questi con il suo atto d'essere, ossia con il suo modo di esistere: il diavolo è cioè un simbolo di un particolare stato esistenziale, non un personaggio reale a cui ricondurre la generazione di una determinata sostanza antropologica (... τέκνα τοῦ διαβόλου λέγει [Eracleone, n.d.a.] τούτους οὐχ ὅτι γεννᾷ τινας ὁ διάβολος...)¹⁴. I mondani sono infatti detti provenienti non direttamente dal diavolo, ma

¹³ Cfr. Eracleone, fr. 45.

¹⁴ Cfr. H.Langerbeck, *Aufsätze sur Gnosis, op.cit.*, p. 68: "Der κακός (oder διάβολος) hat schlechterdings keine Zeugungs- oder Schöpfungskraft im strengen Sinne. Herakleon sagt das wörtlich und ganz unmißverständlich". Simonetti contesta questa affermazione (cfr. M.Simonetti, *Eracleone, gli psichici e il Trattato Tripartito*, in M.Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo, op.cit.*, p. 213), perché pur riconoscendo la validità letterale della tesi, unitamente alla determinazione della natura metaforica del diavolo, sottolinea che il suo significato è quello di porre la di-

dal padre di questi, affermato essere la sua essenza. Il maestro gnostico non offre quindi una dottrina che giustifichi l'essere attuale a partire da una generazione di carattere filiale, naturalistica, sostanziale; vale a dire: nessuna determinazione sulla formazione ontologica dell'uomo è avanzata in questa ricapitolazione sistematica; al contrario viene affermata una comprensione dell'essere esistenziale dell'uomo in funzione della risposta alla rivelazione salvifica del *Logos*.

Di conseguenza pare giustificata la tesi che la peculiarità esistenziale della mondanità sia determinata come distanza dalla trascendenza del *Pleroma*, pienamente manifestata dal rifiuto dell'annuncio soteriologico emesso dal Salvatore.

A questo punto Eracleone recupera la distinzione fra le due modalità del rifiuto affermata nel corso dell'esegesi di *Gv* 8.37, così da determinare le due tipologie dell'esistenza mondana: 1) in quanto esistenza attualmente non conforme al *Logos*; e 2) in quanto esistenza orientata a scegliere una non conformità al *Logos*. Origene testimonia che queste due opzioni siano da identificare: 1) con la tipologia esistenziale peculiare del gruppo di uomini definiti terrestri, figli del diavolo per natura (πρὸς τοὺς φύσει τοῦ διαβόλου υἱοῦς, τοὺς χοϊκοῦς); e 2) con quella degli psichici; i quali, perdendosi nella mondanità, non rispondono positivamente all'appello del Salvatore, divenendo figli per adozione (πρὸς τοὺς ψυχικούς, θέσει υἱοῦς διαβόλου γινομένους).

I primi sono caratterizzati, secondo quanto il maestro alessandrino comunica, come della medesima essenza del diavolo: "alcuni uomini (τινὰς ἀνθρώπους) sono consustanziali (ὁμοουσίους) al diavolo". Il loro atto d'essere (οὐσίας) sarebbe al riguardo differente (ἐτέρας) da quello proprio degli psichici (e ovviamente anche degli spirituali). I secondi sono invece divenuti simili al diavolo (ὁμοιώθησαν αὐτῷ), svolgendo opere analoghe a quelle da lui compiute (τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου ποιοῦντες). Ora, in merito al primo gruppo deve essere notato che la natura metaforica del riferimento al diavolo¹⁵, inclina a leggere l'osservazione di Origene nel senso seguente: alcuni uomini esistono in modo del tutto diabolico, vale a dire nella totale assenza da Dio; espressione questa equivalente alla predicazione di completa mondanità dell'esistenza illica, rivolta unicamente all'essere creato della creazione senza riconoscimento del fatto creativo stesso. Quanto al secondo gruppo è invece necessario mostrare come questo coincida con l'intera tipologia degli uomini psichici, piuttosto che con la parte di questi che non accolgono il messaggio salvifico di Cristo, come usualmente affermato nella letteratura.

Da un punto di vista testuale la dottrina del maestro gnostico è riferita in modo ambiguo, perché la costruzione della frase di Origene può far pensare che con il termine *psichici* egli si riferisca tanto alla totalità di coloro il cui esistere è dominato dall'anima, quanto a un sottoinsieme particolare di tale totalità. A inclinare all'opinione *vulgata*, che sostiene in modo deciso la seconda opzione è,

scendenza diabolica come dipendente da una consustanzialità spirituale. La sua lettura è però viziata dal mancato riconoscimento della natura soteriologica della discussione eracleoniana, così come dalla costante inteliezione dell'essenza come una quiddità sostanziale, piuttosto che come l'atto d'essere dell'ente.

¹⁵ La Pagels parla al riguardo di metafora biologica (biological metaphor). Cfr. E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, op.cit., p. 104.

a mio avviso, il riferimento della tesi eracleoniana al contesto della figliolanza diabolica; perché la semplice lettura del periodo dovrebbe spingere piuttosto a interpretare nel senso della prima opzione¹⁶.

Che questo sia effettivamente l'intendimento di Eracleone è confermato dall'evidenza che i caratteri generali dell'esistenza psichica, delineati nel corso della trattazione dell'episodio della guarigione a distanza del figlio del funzionario, si mostrano del tutto equivalenti a quelli qualificanti l'adozione negativa dei figli del diavolo per volontà. L'esistenza psichica è infatti, per il maestro gnostico, un essere mondano, come argomentato nel corso del capitolo precedente. L'anima ha relazione immediata esclusivamente con la sussistenza sensibile della realtà creata: l'esistere dell'uomo psichico è assegnato alla mondanità. Di conseguenza *tutti* gli psichici hanno un orientamento esistenziale votato alla creazione; al punto che pur avendo per natura un orientamento alla salvezza, ossia alla trascendenza oltremondana, nell'ignoranza della verità sono indotti a venerare non il divino trascendente, bensì il creatore immanente al mondo: perché la propria relazione fondativa alla mondanità è tale da conferire a questa un valore assoluto, così da acquietare la propria sete di Dio con lo strumento intermediaria della creazione stessa, il Demiurgo. Ora, Eracleone caratterizza nel medesimo senso l'essere peculiare ai figli del diavolo per adozione. Il maestro gnostico dichiara infatti che costoro intendono compiere (θέλετε ποιεῖν) i desideri del padre (τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς). Questi desideri, in quanto distinti da un volere vero e proprio (τὸν διάβολον μὴ ἔχειν θέλημα ἄλλ' ἐπιθυμίας), vanno intesi come atti puntuali irrazionali; vale a dire inadatti a una integrazione sistematica¹⁷. Come tali appaiono, essendo il diavolo simbolo di un orientamento radicale alla creazione, affermazioni d'essere della mondanità, separazione assoluta dal divino, autofondazione nell'atto sensibile dell'essere adesso. Tale determinazione manifesta cioè come lo psichico, privo della gnosi salvifica del Cristo, ossia della corretta direzione dell'attenzione teologica verso l'alto trascendente, è inesorabilmente orientato alla creazione e, dunque, alla commistione mortifera con l'essere sensibile della realtà creata.

Dalla lettura congiunta della pericope di *Gv* 4.46-54 e del passo in esame se ne ottiene allora la dottrina seguente, la cui coerenza, a ulteriore prova della validità dell'identificazione, non può restare inosservata: *l'anima ha per natura una tendenza a continuare nella propria sussistenza anche nell'ambito trascendente del sopra mondano. Tale tendenza è tuttavia latente, perché senza la rivelazione del Salvatore, l'anima è, a causa del suo modo di esistere mondano, ossia della sua assegnazione sensibile al mondo, orientata a fondarsi nella realtà creata. Per questo gli uomini psichici sono detti figli del diavolo per volontà: perché manifestano l'inclinazione, nella conduzione della propria esistenza, all'atto d'essere peculiare al mondo. Tale fondazione è perciò un passaggio dalla possibilità di conseguire una salvezza alla*

¹⁶ Origene, cfr. *Cjo* XX, 24.213, non dice infatti che alcuni psichici divengono figli per adozione, ma, utilizzando la virgola, separa la formula θέσει υἱοῦ διαβόλου γινομένου, che esprime la tipologia di relazione all'esistenza mondana, dalla menzione della classe degli psichici nel suo complesso, a cui sono rivolte le parole relative al voler compiere i desideri del diavolo (πρὸς τοὺς ψυχικούς).

¹⁷ Cfr. M.Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina, op.cit.*, p. 473.

perdizione nell'essere della mondanità. Conseguentemente alla venuta del Salvatore, tuttavia, gli uomini dominati dall'anima, cioè dalla propria relazione prioritaria alla realtà sensibile, hanno la possibilità di ricondurre, accertando sensibilmente la validità dell'essere divino dell'annuncio del Logos, il proprio esistere alla trascendenza di Dio, spostando l'inerire esistenziale dal basso all'alto.

La presentazione delle due tipologie esistenziali dei figli del diavolo, illici e psichici, determinata contrapponendo queste a quella dei figli di Dio, si trova perciò del tutto in linea con la struttura interpretativa dell'esistenzialità avanzata da Eracleone nell'esegesi fenomenologica della fede spirituale e della fede psichica, mostrandosi, in ultima analisi, una determinazione teologico-speculativa della formulazione dualistica giovannea.

L'andamento del pensiero valentiniano espresso dal commento eracleoniano si conferma così tipicamente dualistico: la mondanità è il luogo di sussistenza di una duplice possibilità esistenziale, opponendo l'essere dall'alto dei figli di Dio, gli uomini spirituali, all'essere dal basso dei figli del diavolo. Il criterio della distinzione fra le due possibilità è di ordine soteriologico: gli uomini appartenenti al primo gruppo conducono una esistenza conforme all'essere pneumatico, instaurando, con l'avvenire della rivelazione, un corretto posizionamento del proprio sussistere nella partecipazione attuale alla vita divina del *Logos*; quelli che invece ineriscono al secondo gruppo hanno una inclinazione a radicarsi nella mondanità, il cui carattere prioritario è l'assenza di Dio, così che risultano inclini o a causa del proprio modo d'essere o in virtù dell'orientamento tendenziale del loro volere, a rifiutare la rivelazione. Questa ulteriore partizione identifica dunque due possibilità esistenziali del mondano, a loro volta distinte a partire da una comprensione soteriologica dell'esistenza: l'esistenza terrestre, essendo del tutto orientata alla mondanità, non può conformarsi in alcun modo all'essere della Rivelazione; mentre l'esistenza psichica, in seguito alla venuta dal Salvatore, si mostra capace di aderire o meno, sebbene vincolata dalla mediazione sensibile della realtà creata, all'annuncio salvifico della posizione trascendente del divino.

Il maestro gnostico chiude infine la ricapitolazione sistematica alla luce delle determinazioni raccolte, offrendo una formulazione generale dell'ontologia del mondano. Il frammento quarantasettesimo insiste infatti sul modo d'essere privativo della creazione: "la sua natura (ἡ φύσιν αὐτοῦ) non deriva dalla verità (ἐκ τῆς ἀληθείας), ma dal contrario della verità, cioè dall'errore e dall'ignoranza (ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου τῆ ἀληθείας, ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας)". Questa assenza di positività è da ricondursi alla privazione divina del creato, alla sua costitutiva insignificanza ai fini della salvezza. Il *Logos*, come argomentato da Eracleone nell'esegesi di *Gv* 1.3, pone nella mondanità l'allusione alla trascendenza, il suo riferimento sostanziale all'essere dall'alto della pienezza di Dio; ma in tale indicazione la parola resta sottratta, distante, muta, cioè errore e ignoranza¹⁸. Il cerchio del procedere argomentativo ritorna così su stesso: dal primo all'ultimo frammento il maestro gnostico propone una teologia della salvezza la cui nozione centrale è quella di un processo spirituale che, scaturito dalla fonte divina della totalità, si dispiega

¹⁸ Il tema è ben attestato nelle fonti valentiniane dirette. Cfr. *Vangelo di Verità*, 17.10-20; 24.21-25.9; *Vangelo di Filippo*, 75.2-9.

determinandosi in ogni possibile aspetto della sua sovrabbondanza, manifestandosi come unità di creazione, rivelazione e storia soteriologica. Il fuoco dell'argomentare è la risposta delle molteplici sussistenze mondane a questa fuoriuscita da sé del *Pleroma*; risposta che viene delineata come fenomenologia delle esperienze di fede dell'ente esistente.

La principale obiezione a questa interpretazione del pensiero teologico di Eracleone è costituita dal costante richiamo, avanzato dal paradigma ermeneutico tradizionale, alla intellesione patristica della dottrina gnostica. Gli eresiologi hanno infatti presentato concordemente il sistema valentiniano come una interpretazione di carattere cosmologico e antropologico della dottrina evangelica. La totalità ontologica sarebbe suddivisa in tre regioni: quella divina del *Pleroma*, luogo proprio degli uomini spirituali; quella intermedia del Demiurgo, a cui accedrebbero nella salvezza gli uomini psichici; quella materiale dell'immanenza, in cui sussistono mondanamente spirituali, psichici e illici, destinati questi ultimi alla distruzione definitiva. Con la venuta a scopo rivelativo del Salvatore viene manifestata la distinzione dell'umanità in tre gruppi: gli eletti, da recuperare per necessità al divino, i chiamati, interpellati a scegliere se volgersi all'alto o al basso, i terrestri, dannati nella consunzione privativa della materia. Gli uomini sono determinati ad appartenere a un gruppo o l'altro dalla sostanza che forma il proprio essere¹⁹, la quale è la medesima costituente le regioni ontologiche della totalità. Di conseguenza la suddivisione esistenziale e il differente esito soteriologico dell'umanità non dipende da una risposta all'appello rivelativo del Salvatore, ma è fatalmente subordinata alla costituzione ontologica peculiare a ciascun uomo. Parrebbe allora che il valentinismo, piuttosto che mostrare un orientamento teologico dualistico, opti per una tripartizione dell'essere, nella misura in cui la posizione dell'esistenzialità psichica risulta intermedia, tanto da un punto di vista cosmologico che da uno antropologico, nei confronti della gerarchia che va dall'alto spirituale al basso materiale.

La distanza fra una simile presentazione mitologica e l'interpretazione proposta nel corso di questo lavoro è evidente. Se infatti l'analisi delle *Annotazioni* ha mostrato come lo sfondo concettuale e terminologico generale del pensiero teologico eracleoniano sia convergente e compatibile con il sistema valentiniano trasmesso dai padri (sono elementi di accordo: la struttura ontologica del reale, bipartito fra trascendenza pleromatica e realtà creata; la presupposizione di un mito teogonico come origine fontale della totalità; il ruolo di una divinità intermediaria, il Demiurgo, come fattore attuale della creazione; la distinzione dell'umanità in tre tipologie esistenziali; l'illustrazione di tale tripartizione per mezzo di una immagine mitologica del cosmo; l'esito soteriologico differenziato), il dettaglio particolareggiato della dottrina del maestro gnostico si mostra decisamente differente da quello emergente dall'informazione eresiologica relativa alla scuola di Valentino, sia per la diversa posizione dell'enfasi argomentativa che per il significato effettivo delle formulazioni teologiche; così che la somiglianza dottrinale pare spesso solo di superficie, ossia: questa potrebbe essere determinata dall'aspetto formale della formulazione, compresa correttamente la quale la somiglianza stessa svanisce.

¹⁹ Cfr. Ireneo, *Adv.Haer.*, I, 5.5-6; I, 6.1; Tertulliano, *Adversus Valentinianos*, XXIV-XXVI; Origene, *CJo*, XX, 20.169; XX, 23.199-208.

Ritenere al riguardo che l'informazione patristica sia frutto di un fraintendimento, come spesso è stato proposto da quegli studiosi operanti al di fuori del paradigma ermeneutico tradizionale, è, a mio avviso, del tutto privo di logica. Come giustamente nota Simonetti sembra più affidabile il giudizio dei padri, che avevano conoscenza diretta della gnosi valentiniana attraverso i suoi testi, piuttosto che quello di quei critici moderni che elaborano la propria speculazione sul possesso di un numero limitato di frammenti²⁰.

Questo non significa, tuttavia, che la lettera delle opere di Ireneo, Ippolito, Tertulliano, Clemente e Origene, debba essere investita di un valore di verità impermeabile ad una equilibrata valutazione storiografica: sembra sensato osservare che tali autori non siano stati storici della teologia o della filosofia, nel senso moderno del termine. Parrebbe quindi ragionevole ammettere che, nel presentare le opinioni dei propri avversari, gli eresiologi siano stati guidati dai propri interessi speculativi, tanto nella elaborazione della forma letteraria della esposizione della materia, sottoposta a un interesse confutatorio, quanto nella selezione dei nodi problematici e delle dottrine trasmesse²¹.

Un simile criterio metodologico permette di ricorrere all'informazione patristica, ben consci che l'orizzonte generale teologico tratteggiato dalla documentazione eresiologica, per quanto corretto da un punto di vista formale, richiede una integrazione critico-speculativa al fine di comprendere l'esatto significato della dottrina trasmessa.

Al fine di giustificare la differenza fra il pensiero teologico eracleoniano emergente dall'analisi delle *Annotazioni* e quello valentiniano documentato dalle opere dei padri, argomento, ricapitolando i risultati sinora conseguiti, nel modo seguente.

Il pensiero di Valentino è una interpretazione soteriologica delle tradizioni letterarie cristiane, facente leva sulla dottrina paolina della giustificazione per mezzo dell'elezione divina, da cui media il linguaggio relativo alle tre classi di uomini, interpretata alla luce del dualismo giovanneo²². L'origine indicibile del tutto è colta per mezzo di un mito fondativo, nel quale la sovrabbondanza d'essere (*Pleroma*) del divino si dispiega nelle sue determinazioni sino a fuoriuscire da sé e generare la realtà creata²³. La creazione non è tuttavia opera diretta di Dio, bensì di una divinità intermediaria, il Demiurgo, che è solo strumento della pienezza fontale del tutto²⁴; così che l'opera demiurgica resti sostanzialmente separata e distinta dalla santificante presenza del *Pleroma*²⁵. La

²⁰ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone, gli psichici e il Trattato Tripartito*, in M.Simonetti, *Ortossia ed eresia tra I e II secolo*, op.cit., p. 225-228; M.Simonetti, *Un recente libro su Eracleone*, «Adamantius», 9, 2003, p. 202.

²¹ Cfr. F.Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, art.cit.; R.A.Greer, *The Dog and the Mushrooms: Irenaeus's View of the Valentinians Assessed*, in B.Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism*, op.cit.; J.A.Trumbower, *Origen's Exegesis of John 8.19: The Struggle with Heracleon over the Idea of Fixed Natures*, art.cit.; J.Holzhausen, *Irenäus und die valentinianische Schule*, «Vigiliae Christianae», LV, 4 (2001); T.C.K.Ferguson, *The Rule of Truth and Irenaeus Rhetoric in Book 1 of Against Heresies*, «Vigiliae Christianae», LV, 4 (2001); P.Schügel, *Das Valentinreferat des Irenäus von Lyon (Haer I 11,1)*, «Vigiliae Christianae», 55, 4 (2001).

²² Il carattere cristiano della gnosi valentiniana è riconosciuto dalla maggior parte degli studiosi. Naturalmente questo non significa che il suo pensiero non sia dipendente da tradizioni giudaiche eterodosse o da fonti filosofiche greche.

²³ Cfr. Valentino, fr. 5; *Vangelo di Verità*, 27.12-30, 38.32-39.8; *Trattato Tripartito*, 52.1 e seguenti.

²⁴ Cfr. *Trattato Tripartito*, 100.31-101.9.

²⁵ Cfr. *Vangelo di Verità*, 17.10-20, 24.21-25.9; *Vangelo di Filippo*, 75.2-9.

trascendenza assoluta della fonte si oppone quindi alla immanenza priva di Dio del mondano²⁶. Nell'ambiente esistenziale della mondanità gli esseri umani rispondono duplicemente alla rivelazione di questa opposizione, e sono determinati a farlo da una elezione divina positiva o negativa²⁷: coloro che accettano il Vangelo della verità apportato dalla gnosi rivelata dal Salvatore vivono spiritualmente e rifondano la propria esistenza nell'essere del Salvatore²⁸; al contrario coloro che rifiutano il messaggio vivono mondanamente e andranno perciò incontro agli accidenti legati alla evanescenza della materia²⁹. Fra questi ultimi, tuttavia, si distinguono alcuni uomini, caratterizzati da una fede nel creatore effettuale del mondo, che essendo animati da un aspirazione teologica autentica, per quanto orientati alla mondanità, sono interpellati da Dio a scegliere come condurre il proprio esistere, se verso l'alto oppure verso il basso³⁰. Ora, questo nucleo dottrinale fondativo riceve molteplici esemplificazioni mitologiche, del tutto conformi alla tendenza mitopoietica della gnosi³¹. L'esemplificazione non costituisce, comunque, l'essenza del messaggio di fede valentiniano, come dimostrato dalla variabilità dottrinale delle illustrazioni cosmologiche dei differenti sistemi degli allievi di Valentino, relativamente ai quali gli eresiologi trasmettono le proprie notizie³². Sebbene questa distinzione fra nucleo fondativo soteriologico ed esemplificazione cosmologico-antropologica sia particolarmente evidente nelle fonti, gli eresiologi argomentano contro la gnosi a partire dalla cristallizzazione cosmologico-antropologica del nucleo soteriologico, perché ritengono che la fondamentale distinzione teologica fra l'interpretazione del messaggio cristiano avanzata dalla scuola valentiniana e quella della proto-ortodossia, sia manifestata in modo più evidente dalle conseguenze deducibili dalle esemplificazioni mitologiche rispetto alla indeterminatezza della formulazione soteriologica: *la delinea-zione dettagliata del mito, apparentemente utilizzato proprio per chiarificare il senso della dot-trina della salvezza di Valentino, sembra dunque lo strumento retorico più adatto a esplicitare quegli elementi peculiari al valentinismo, assolutamente incompatibili con l'orizzonte teologico della presunta tradizione apostolica*³³. Attraverso l'esposizione delle metafore esplicative

²⁶ Cfr. *Vangelo di Verità*, 35.10-18.

²⁷ Cfr. *Vangelo di Verità*, 21.5, 21.25-22.19, 31.10; *Trattato Tripartito*, 118.18-30 (notevole che la dottrina delle nature è determinata in senso soteriologico).

²⁸ Cfr. Valentino, fr. 2; *Vangelo di Verità*, 42.12 e seguenti, *Vangelo di Filippo*, 61.21 e seguenti, 70.3 e seguenti; *Trattato Tripartito*, 118.30.

²⁹ Cfr. *Vangelo di Filippo*, 66.3-5; *Trattato Tripartito*, 119.9-18.

³⁰ Cfr. *Vangelo di Filippo*, 76.32-35; *Trattato Tripartito*, 130.3-134.26.

³¹ Cfr. M.Edwards, *Gnostics, Greeks, and Origen: The Interpretation of Interpretation*, «Journal of Theological Studies», XLIV, 1 (1993).

³² Ireneo è ben conscio del fatto che la divergenza delle varie illustrazioni mitologiche è un fatto di superficie, sotto il quale sta l'unità di scuola. Cfr. J.Holzhausen, *Irenäus und die valentinianische Schule*, art.cit., p. 344: "Es fällt auf, daß Irenäus die verschiedenen Richtungen der Valentinianer mit dem singularischen Wort Lehrmeinung oder Lehrgebäude (γνώμη) bezeichnet"; p. 352: "Irenäus erreicht auf diese Weise sein Ziel, einerseits einen für alle Valentinianer zutreffenden Umriß zu geben, andererseits die Unterschiedlichkeit ihrer Lehren zu beweisen".

³³ La forma assunta dalla dottrina valentiniana nell'esposizione eresiologica dipende, in questo senso delimitato e definibile, dall'intento confutatorio che anima i padri. Lo stile letterario è dunque spesso denigratorio (Schüngel [P.Schüngel], *Das Valentinreferat des Irenäus von Lyon (Haer I 11,1)*, art.cit., p. 381] afferma che Ireneo intende ridicolizzare [lächerlich machen] il sistema valentiniano),

viene allora illustrata la differenza fondamentale fra le due intellezioni del messaggio cristiano delle origini: laddove la teologia valentiniana si fonda su una esperienza immediata e diretta della essenziale natura teomorfica dell'esistenza giustificata dall'elezione determinista³⁴, così che l'impianto dottrinale perda di sostanziale significato, l'orientamento proto-ortodosso trae la propria origine nella fede in una giustificazione per mezzo di una accettazione cognitiva di un sistema dottrinale, un *credo* minimo, come dimostra la necessità di giungere a una confessione fondativa da parte dei padri³⁵.

Gli eresiologi non fanno quindi altro che insistere sull'espressione formale della mitologia valentiniana, prendendo alla lettera le allusioni cosmologiche e antropologiche del mito. Tale espressione, sebbene in modo vago e indeterminato, corrisponde evidentemente, da un punto di vista concettuale e terminologico, al nucleo soteriologico determinato dall'esemplificazione, essendone una sorta di traduzione senza *pretese di verità*. Che il senso della soteriologia indeterminata sia un altro rispetto a quello della illustrazione cosmo-antropologica non è al riguardo un problema che interessi i padri, perché: a) il loro obiettivo è confutare proprio la dottrina della salvezza valentiniana, e l'utilizzo dell'impianto mitologico è quindi strumentalmente imposto dalla considerazione che la divergenza teologica con la proto-ortodossia emerga in modo più chiaro nella delineazione dettagliata dell'esemplificazione mitica; b) il pericolo implicito nell'attitudine mitopoietica è proprio la possibilità di fraintendere il determinismo soteriologico (*la risposta alla Rivelazione dipende dal mio atto d'essere, nel senso che io, orientando il mio esistere pre-rivelativo verso l'essere da Dio o verso l'essere dal mondo, mi determino a ricevere o rifiutare la Rivelazione stessa*) come un determinismo di carattere cosmo-antropologico (*la risposta alla Rivelazione dipende dal modo in cui io sono stato fatto, ossia dalle determinazioni che la mia natura antropologica mi assegna*)³⁶.

oppure ironico. Si veda, a titolo di esempio, come Tertulliano presenti in modo canzonatorio il mito gnostico.

³⁴ Cfr. P.Schüngel, *Das Valentinreferat des Irenäus von Lyon (Haer I 11,1)*, art.cit., p. 400: "Valentin wechselt darum von der dogmatischen Lehre in den psychologisch-pragmatischen Bereich: Das gnostische Verständnis Gottes stammt nicht aus einer Gotteslehre (oder gar Gottesspekulation), sondern aus (qualitativ anderer) Gotteserfahrung. Valentin beschreibt phänomenologisch die Psyche der Menschen".

³⁵ Il problema di Ireneo, momento aurorale dell'orientamento teologico che porterà alla definizione della ortodossia, sembra quello di determinare il contenuto dottrinale della tradizione apostolica. I valentiniani accettano formalmente infatti la medesima confessione cristiana delle altre comunità cristiane delle origini, dando tuttavia un diverso significato al nucleo dell'annuncio. Si impone così la necessità di fissare il senso corretto della confessione stessa, ossia stabilire una dottrina da confessare che operi come strumento interpretativo tanto degli scritti neotestamentari che della tradizione orale agente nelle varie chiese locali. Cfr. J.Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique aux II and III siècle*, *op.cit.* [tr.it., pp. 170-181]; T.C.K.Ferguson, *The Rule of Truth and Irenaean Rhetoric in Book 1 of Against Heresies*, art.cit.; A.Y.Reed, *ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' Adversus Haereses*, art.cit.

³⁶ La posizione di Origene al riguardo mi sembra paradigmatica. Il maestro alessandrino, lungi dal rifiutare in blocco la gnosi, si propone proprio di demitizzarla, ossia di liberarla dalla pericolosa tendenza a scambiare la forma mitologica che veicola il contenuto di verità con la verità stessa. Cfr. G.Lettieri, *Il ΝΟΥΣ mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel Commento a Giovanni*, E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, *op.cit.*, pp. 180-189; E.Moore, *Origen of Alexandria and St.Maximus the Confessor*, Boca Raton, Florida, Dissertation.com 2005, pp. 34-35.

Così giustificata la discrepanza fra la mia interpretazione e l'informazione eresiologica, chiudo la disamina dei frammenti dalle *Annotazioni*, passando adesso a una conclusiva considerazione complessiva dei risultati esegetici raggiunti dal maestro gnostico nel commento.

Conclusioni

Ogni processo di comprensione è espressione di una certa situazione spirituale. Nell'attività del comprendere, cioè, i contenuti concettuali, determinati come la successione argomentativa di certe tesi così e così, sono veicolati da una esperienza essente che è il sussistere peculiare del soggetto comprendente. Ne consegue che l'esegesi della letteratura sacra è sempre la delineazione speculativa di una posizione dottrinale emergente dal contesto letterario del testo discusso, offerta nella mediazione spirituale innescata dall'esistenzialità credente del lettore-commentatore. La corretta restituzione del senso affermato nell'enunciazione testuale di una certa dottrina non può dunque rilevare il significato dell'argomentazione se non attraverso una considerazione della particolare inclinazione con la quale l'argomentazione stessa viene avanzata.

Alla luce di questa considerazione è necessario sottolineare che il semplice rinvenimento formale delle fonti o della somiglianza fra due enunciati, per quanto attività imprescindibile per l'esercizio della comprensione, non è sufficiente alla chiarificazione dell'orizzonte ermeneutico che determina il tenore, l'inclinazione, il gusto dell'affermazione dottrinale da comprendere. Il procedere dell'intellezione deve allora integrare costantemente i presupposti dell'argomentare, il tessuto logico delle relazioni argomentative, i contenuti concettuali in essa espressi, ossia la totalità del rapporto fra fonti, argomenti e enunciati dottrinali, con il tentativo di afferrare l'esperienza spirituale che sostiene l'intero processo di significazione dell'argomentazione stessa. Tale integrazione è possibile nella pratica di lettura condotta a partire dall'analisi delle fonti, del modo in cui esse sono utilizzate nell'argomentare, del vocabolario emergente nel testo, dell'immaginario simbolico espresso nell'enunciazione, dell'enfasi posta nel procedere argomentativo, della struttura relazionale costituente questo, della connessione di tale struttura con la tesi infine affermata.

Il precedente lavoro critico sull'esegesi formulata nelle *Annotazioni* è stato avanzato nell'intenzione di operare in accordo ai criteri ermeneutici esposti¹. In particolare ho cercato di mostrare come la rilevanza dell'esegesi di Eracleone sia rintracciabile nella attestazione di una esperienza di fede radicalmente alternativa a quella immanente all'orientamento teologico-speculativo della proto-ortodossia; ossia: esperente diversamente la rivelazione giovannea. È precisamente in questa diversità che si manifesta la positività soteriologica dell'essere del vero: ogni conformazione spirituale all'appello

¹ È chiaro che solo il lettore può giudicare dell'eventuale buon fine o meno dell'operazione intellettuale condotta.

dell'Assoluto non può infatti chiudersi nella rivendicazione preliminare di una confessione dogmatica, ma deve necessariamente confrontare e comparare assieme le diverse esperienze teologiche autentiche, cioè sorrette da una fede trascendente che lascia apparire la natura relazionante e unificante di Dio, al fine di determinare nella effettività la sovrabbondanza fontale dell'origine della totalità ontologica come diversificazione positiva di quanta più differenza possibile; da reintegrarsi nell'Assoluto come processo di unione della diversificazione stessa, *affinché Dio sia tutto in tutti*².

A questo riguardo la tradizionale caratterizzazione della differenza fra proto-ortodossia e scuola di Valentino a partire dai due nodi tematici della dottrina delle nature e della relazione fra economia antico e neotestamentaria³, non coglie in alcun modo nel segno. Assieme alla questione del mito creazionistico, tali tematiche riflettono eminentemente gli interessi di lettura dei padri eresilogi, piuttosto che quelli dei sostenitori della gnosi valentiniana.

La distanza fra le due interpretazioni conflittuali del cristianesimo originario si misura infatti nella posizione fondativa della problematica teologica strutturante l'esegesi di Eracleone: l'esperienza effettuale del divino compiuta dall'affermarsi esistenziale della fede una volta che si sia definita la rivelazione teologica del Salvatore. La chiave di lettura delle *Annotazioni*, la sua cifra simbolica, è il ricorso esclusivo all'esistenzialità spirituale del fedele. Se abbandonata la forma di presentazione del materiale esegetico, evidentemente dipendente dall'ordine redazionale del testo del quarto vangelo, si muove verso una elaborazione sintetica della dottrina del maestro gnostico, l'attestazione del valore metodologico-fondamentale dell'esperienza appare in modo chiaro e luminoso.

Dio irrompe nell'esistenza dello spirito, perché da Lui è atteso nel pellegrinare verso la sorgente. Lo spirito è richiamato dalla sorgente, lo spirito è proteso alla sorgente. Ogni accertamento empirico lo sospinge là. Il verso dove di ogni situazione fenomenica è il fuoco trascendente dell'esperire: nel piano di presentazione degli enti e degli eventi la totalità addita altrove e lo indica nella forma di una alterità esistenziale risolutiva, di una fonte in cui tutto è presente, dell'assoluto darsi dell'Assoluto. Tale indicazione può essere riconosciuta dall'esistenza, oppure essere disattesa. Nel fare esperienza della pienezza che attraversa la totalità, lo spirito si costituisce come una richiesta definitiva e stabile di verità. *Ogni* spirito ambisce a questa forma di sussistere necessario che appare confusamente e implicitamente in qualsiasi evento dell'immanenza e della contingenza.

Ora, è chiaro che la strutturazione assoluta del nostro esistere permette almeno tre possibilità esistenziali. Dio prospetta allo spirito un dualismo esistenziale radicale: dirigersi all'alto o al basso. Chi riconosce originariamente nelle pieghe della contingenza la chiamata dell'Assoluto, è essenzialmente rivolto all'alto e in quanto tale non può che conformarsi alla Rivelazione. Chi, al contrario, appaga la propria sete di verità nel com-

² 1 Cor 15.28.

³ Cfr. M.Simonetti, *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, art.cit., pp. 63-64; E.Corsini (a cura di), *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, op.cit., pp. 83 e seguenti; E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, op.cit., pp. 40-46; A.W.Attridge, *Heracleon and John: Reassessment of an Early Christian Hermeneutical Debate*, in C.Helmet & T.G.Petrey, *Biblical Interpretation: History, Context, and Reality*, op.cit., p. 61.

mercio volontario con la mondanità, facendosi assenza di Dio, è destinato alla medesima insignificanza ontologica dell'oggetto dei propri sforzi. Questa seconda opzione, tuttavia, offre la possibilità a una terza strada verso il proprio esito. È possibile infatti che la motivazione del proprio guardare verso la mondanità sia da rintracciarsi nell'esperienza immanente, non riconosciuta come tale, della presenza divina. Fra l'esperienza spirituale dell'uomo divino e l'esperienza mondana dell'uomo terrestre, emerge allora l'esperienza mondana del divino dell'uomo terrestre.

La fede così fondata è trasmessa da una forma deficitaria della pienezza divina originaria. La trasmissione è infatti segno dell'assegnazione al basso come simbolo dell'alto. Il basso è silenzio di Dio, è assenza di Dio, è insignificanza di Dio. Il basso non è altro che comunicazione imperfetta dell'essenza sovrabbondante della pienezza originaria. Il basso è il rivolgimento terminale dell'esaurimento della potenza teologica nel limite posto dalla replicazione inferiore dell'esteriorità. In quanto tale il basso è rivelazione dell'alto; rivelazione che è sussistere di Dio nella prossimità progettuale del basso stesso. Il *Logos* incontrato alla sorgente è dunque solo intermediazione dell'essenza sovrabbondante divina. Prima del *Logos* la pienezza era ancora piena. Prima della comunicazione della salvezza, della natura replicante del concetto, della immagine evanescente della parola, Dio è Assoluto, altrove dell'essere, del pensare, del vivere, dello stare esistenziale.

Nella mancanza della creazione chi si vota a essa si consuma nella mancanza. L'esistere è segno della propria elezione per Dio o contro Dio.

La fede è corrispondenza necessaria a questa esperienza originaria suscitata da Dio. La fede non ha bisogno né di prove, né di testimonianze, né di dottrine. La fede è l'esistere spirituale stesso. La fede è la totalità dell'esistenza. Chi ha fede sa di essere nella comunione spirituale con l'Assoluto, perché il suo essere è l'esistere spirituale in Dio.

Questa insistenza tematica sull'identità di fede e salvezza, intesa non nel senso meritorio di una erogazione d'eternità a chi accetti certi contenuti concettuali trasmessi da una confessione, quanto piuttosto come qualità fondante nell'Assoluto l'essere adesso dello spirito, ossia come esperienza individuale accertata dal semplice esperire sé stessi, è la strutturazione teologico-speculativa del valentinismo, secondo l'illustrazione esegetica delle *Annotazioni*.

L'aspetto di maggiore interesse è che la dottrina, sebbene tragga probabilmente la propria origine nell'esperienza spirituale di Valentino e dei suoi allievi, riceve una rigorosa fondazione scritturistica. In questo senso determina il significato della teologia giovannea in modalità che chiedono risposta circa la propria capacità di corrispondere all'esistere nella verità.

Si domanda: in che misura la fondazione della fede nel capitolo quarto di *Giovanni* illumina il sorgere dell'esperienza soggettiva e comunitaria come un'esistenza per la fede? Ossia: in che senso l'esistenza è una questione soteriologica? E tale salvezza è uno stare nella verità, un essere la verità? Inoltre: se la fondazione della fede è la corrispondenza all'irruzione dell'Assoluto nell'esistenza individuale, se esistere è riconoscere la dinamica religiosa dell'esperienza per rispondere ad essa, in quali modi pensare tale irruzione e riconoscimento? Davvero Dio si comunica come *Logos*? E davvero il destino è l'eternità ontologica delle fenomenologie esistenziali determinate dall'irruzione e dal riconosci-

mento suscitati dall'Assoluto?

Queste domande, scaturite dalla comprensione eracleoniana di *Giovanni*, delineano il tracciato di un procedere speculativo. Esso è come il solco nel quale viene depositata la semenza in attesa del risveglio alla vita.

Bibliografia

Fonti.

- Brooke, A.E., *The Fragments of Heracleon*, Cambridge, Text and Studies 1891.
- Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, a cura di E.Corsini, Torino, UTET 1968.
- Hyppolitus Refutatio Omnium Haeresium*, a cura di M.Marcovich, Berlin, Walter De Gruyter 1986.
- I Principi di Origene*, a cura di M.Simonetti, Torino, UTET 1968.
- Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, a cura di A.Rousseau & L.Doutreleau, Paris, Les Éditions du Cerf, 10 voll., 1952-1982.
- La Bibbia Concordata*, a cura della Società Biblica Italiana, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 5 voll., 1982.
- Origène, *Commentaire sur Saint Jean*, a cura di C.Blanc, Paris, Les Éditions du Cerf, 5 voll., 1966-1992.
- Migne, J.P., *Patrologiae cursus completus, series graeca*, Paris, 221 voll., 1857-1866.
- Migne, J.P., *Patrologiae cursus completus, series latina*, Paris, 221 voll., 1844-1864.
- San Paolo, *Lettere*, a cura di C.Carena, testo greco di Merk rivisto da C.M.Martini, Torino, Einaudi 1990.
- Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M.Simonetti, Milano, Arnoldo Mondadori Editore 1993.
- The Coptic Gnostic Library*, a cura di J.M.Robinson, Leiden, Boston, Köln, 5 voll., Brill 2000.
- Vangeli e Atti degli Apostoli. Greco – Latino – Italiano*, a cura di Giorgio Beretta, testo greco di Nestle-Aland, traduzione interlineare di Alberto Bigarelli, testo latino della Vulgata Clementina, testo italiano della Nuovissima versione della Bibbia, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo s.r.l. 2005.

Esegesi biblica, teologia e opere di carattere generale.

- Asurmendi, J., *Daniel y apocalíptica*, in AA.VV., *Historia, narrativa, apocalíptica*, Estella, Editorial Verbo Divino 2000 [tr.it. a cura di P.Florioli e A.Zani, *Storia, narrativa, apocalittica*, Brescia, Paideia Editrice 2003].
- Bauckman, R., *Historiographical Characteristics of the Gospel of John*, «New Testament Studies», LIII, 1 (2007), pp. 17-36.
- Bertini, D., *Bultmann, Giovanni e la demitizzazione*, Villa Verucchio (RN), Pazzini Editore 2007.
- , *Sentire Dio. L'immaterialismo come via per un'interpretazione mistica dell'esperienza*, Assisi, Cittàdella Editrice 2007.

- , *La natura della fede in Gv 4*, «Reportata», VII, numero speciale (2009), <http://mondodomani.org/teologia/bertini.htm>.
- , *Una struttura dualistica dell'esperienza*, in F.Rossi, *Cristianesimo. Teologia e filosofia. Studi in onore del professor Alberto Siclari*, Milano, Franco Angeli, in corso di stampa.
- Brown, R.E., *The Community of the Beloved Disciple*, New York, Paulist Press 1979.
- Brueggemann, W., *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press 2003 [tr.it. a cura di C.Malerba, Introduzione all'Antico Testamento, Torino: Claudiana, 2005].
- Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1953 [tr.it. a cura di A.Rizzi, *Teologia del Nuovo Testamento*, 2ª ed., Brescia, Editrice Queriniana 1992].
- , *Jesus*, Tübingen, J.C.B.Mohr 1926 [tr.it. a cura di I.Mancini, Gesù, Brescia: Editrice Queriniana, 2003].
- Casalegno, A., «Perché contemplino la mia gloria» (*Gv 17,24*). *Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni*, Cinisello Balsamo (Milano), EDIZIONI SAN PAOLO srl 2006.
- Denzey, N.F., *Genesis Traditions in Conflict? The Use of some Exegetical Traditions in the Trimorphic Protennoia and the Johannine Prologue*, «Vigiliae Christianae», LV, 1 (2001), pp. 20-44.
- Dodd, C.H., *The Meaning of Paul for to-day*, George Allen and Unwin Ltd, London 1920 [tr.it. a cura di A.Ornella, Attualità di San Paolo, Brescia: Paideia Editrice, 1970].
- , *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, CUP 1953.
- Dunn, J., *Christianity in the making*, Grand Rapids, Mich., Wm.B.Eerdmans Publishing Company, 3 voll.: vol. 1, *Jesus remembered*, 2003 [tr.it. a cura di F.Ronchi, *Gli albori del cristianesimo, I, La memoria di Gesù*, Brescia, Paideia Editrice 2006].
- Ehrman, B.D., *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversy on the Text of New Testament*, New York, OUP 1993.
- Gerstenberger, E.S., *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentliches Gottesglaubens*, Stuttgart, Verlag W.Kohlhammer 2001 [tr.it. a cura di F.Bassani, *Teologie nell'Antico Testamento*, Brescia, Paedia Editrice 2005].
- Ghiberti, G., *Introduzione al Vangelo secondo Giovanni*, in G.Ghiberti e collaboratori (a cura di), *Opera Giovannea*, Leumann (To), Editrice ELLEDICI 2003.
- Guardini, R., *Welt und Person. Versuche zur christliche Lehre von Menschenin*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag 1995 [tr.it. a cura di S.Zucal, *Mondo e persona*, Brescia, Editrice Morcelliana 2000].
- Guénon, R., *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, Éditions Gallimard 1962 [tr.it a cura di F.Zambon, *Simboli della Scienza sacra*, 8ª ed., Milano, Adelphi Edizioni S.P.A. 2006].
- A.Magris, *Fenomenologia della trascendenza*, Milano, Angelo Guerini e Associati 1992.
- Làconi, M., *Gesù alla festa delle capanne*, in G. Ghiberti e collaboratori (a cura di), *Opera Giovannea*, Leumann (To), Editrice ELLEDICI 2003.
- Léon-Dufour sj, X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*. Paris, Éditions du Seuil, 5 voll.: vol. 2, 1990 [tr.it. a cura di A.Girlanda, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni.II*, Cinisello Balsamo (Milano), EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l. 1992].
- Mosetto, F., *Gesù in Samaria*, in G.Ghiberti e collaboratori (a cura di), *Opera Giovannea*, Leumann (To), Editrice ELLEDICI 2003.
- Lee, D., *In the Spirit of Truth: Worship and Prayer in the Gospel of John and the Early Fathers*, «Vigiliae Christianae», LVIII, 3 (2004), pp. 277-297.
- Nongbry, B., *The use and abuse of P52: Papyrological pitfalls in the dating of the fourth Gospel*, «Harvard Theological Review», (98), 1 (2005), pp. 23-52.
- Paschetto, V., *Gesù inviato e inviante*, in G.Ghiberti e collaboratori (a cura di), *Opera Giovannea*,

- Leumann (To), Editrice ELLEDICI 2003.
- Pazzini, D., *In principio era il Logos*, Brescia, Paideia Editrice 1983.
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder 1976 [tr.it. a cura di C.Danna, *Corso fondamentale sulla fede*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo srl 1990].
- , *Die dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilgeschichte*, in J.Feiner-M.Löhrer (a cura di), *Mysterium Salutis. Grundriß heilgeschichtliche Dogmatik*, Einsiedeln, Benziger Verlag 1965; [tr.it. a cura di C.Danna, *La Trinità*, Brescia, Editrice Queriniana 2004].
- J.M.Robinson, *Gnosticism and the New Testament*, in B.Aland (a cura di), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978.
- , *Jesus According to the Earliest Witness*, Minneapolis, Fortress Press 2007.
- Schnackenburg, R., *Das Johannesevangelium*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 4 voll.: vol. 1, *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*, 2ª ed., 1972 [tr.it. a cura di O.Soffritti, *Il vangelo di Giovanni. Testo greco e traduzione, commento di Rudolf Schnackenburg*, Brescia, Paideia Editrice, 1973-1987].
- Theissen, G., *Les quatre phases de la naissance du Nouveau Testament*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», LXXXVII, 1 (2007), pp. 19-53.
- Trumbower, J.A., *Born from the above. The anthropology of the Gospel of John*, Tübingen, J.C.B.Mohr 1992.
- Verga, L., *Discorsi evangelici*, Parma, UNI.NOVA 2006.
- Volf, M., *Johannine Dualism and Contemporary Pluralism*, «Modern Theology», XXI, 2 (2005), pp. 189-217.
- Von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments*, München, Kaiser Verlag, 2voll.: vol. 2, 1965 [tr.it. a cura di F.Ronchi, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia, Paideia Editrice, 1974].

Gnosi.

- Afonasin, E.V., *Religious Mind: Gnostic Ethos in the of the Cultural Transition*, «Skepsis», XVIII, 2 (2008).
- Armstrong, A.H., *Gnosis and Greek Philosophy*, in B.Aland (a cura di), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978.
- , *Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian*, in R.T.Wallis & J.Bregman (a cura di), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, N.Y, State University of New York Press 1992.
- Attridge, A.W. & Pagels, E.H., *Introduction to The Tripartite Tractate*, in J.M.Robinson (a cura di), *The Coptic Gnostic Library*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 5 voll.: Vol. 1.1, 2000.
- Bianchi, U., *Le problème des origines du gnosticisme et l'histoire des religion*, «Numen», XII, 3 (1965), pp. 161-178.
- , *Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Délimitation*, in B.Aland (a cura di), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978.
- , *Religio-historical Observations on Valentianism*, in B.Layton (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden, E.J.Brill 1980, 2 voll.
- Colpe, C. *Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag-Hammadi III*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», 17, 1974, pp. 109-125.
- Ehrman, B.D., *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never Know*, New York, OUP 2003 [tr.it. a cura di L.Argentieri, *I cristianesimi perduti*, Roma, Carocci editore S.p.A. 2005].

- Franzmann, M., *A Complete History of Early Christianity: Taking the «Heretics» Seriously*, «Journal of Religious History», XXIX, 2 (2005), pp. 117-128.
- Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2 voll.: vol. 1, 1934, vol. 2.1, 1956.
- , *The Soul in Gnosticism and Plotinus*, in AA.VV., *Le Néoplatonisme, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Royamumont 9-13 Juin 1969*, Paris, Éditions du CNRS 1971.
- Orlandi, T., *La patrologia copta*, in A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma, Città Nuova 1989.
- , *Brevi considerazioni sull'ambiente linguistico e culturale dei testi cosiddetti di Nag-Hammadi*, «Cassiodorus», 1, 1995.
- , *Koptische Literatur*, in Martin Krause (a cura di), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur*, Wiesbaden, Reichert 1998.
- Pearson, B.A., *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress Press 1990.
- Pétremond, S., *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Le Cerf 1984.
- Puech, H.-Ch. et Quispel, G., *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, «Vigiliae Christianae», IX, 1955, pp. 65-102.
- Schottroff, L., *Animae naturaliter salvandae*, in W. Eltester (a cura di), *Christentum und Gnosis*, Berlin, Töpelmann 1969.
- Segelberg, E., *The coptic-gnostic Gospel according to Philip and its sacramental system*, «Numen», VII, 1960, pp. 189-200.
- Simonetti, M., *Gnosticismo e cristianesimo*, «Vetera Christianorum», XXVIII, 1991; ora in M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli, Rubettino Editore 1994.
- Turner, J.D., *Introduction to the Trimorphic Protennoia*, in J.M. Robinson (a cura di), *The Coptic Gnostic Library*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2000, 5. voll.: vol. 5.
- , *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Paris, Éditions Peeters 2001.
- Williams, M.A., *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, University Press 1994.
- , *Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity*, in J.D. Turner & R. Majercik (a cura di), *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature 2000.

Letteratura critica.

- Attridge, A.W., *Heracleon and John: Reassessment of an Early Christian Hermeneutical Debate*, in C. Helmet & T.G. Petrey (a cura di), *Biblical Interpretation: History, Context, and Reality*, Leiden-Boston, Brill 2005.
- Bertini, D., *Considerazioni sull'Enneade, III.7, Eternità e tempo*, «Giornale di Metafisica», XXVIII, 1 (2006), pp. 167-189.
- Blanc, C., *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, «Augustinianum», XV, 1975, pp. 81-124.
- Cattaneo, E., *L'episodio della Samaritana (Gv 4.1-42) come paradigma di conversione dallo gnosticismo*, in E. Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Villa Verucchio (RN), Pazzini Stampatore Editore srl 2005.
- Cocchini, F., *La sorgente di Giacobbe (Gv 4): funzionalità polemica ed ermeneutica di una metafora origeniana sulle Scritture*, in F. Cocchini, *Origene. Teologo ed esegeta per un'identità cristiana*, Bologna, Edizioni Dehoniane 2006.

- Crouzel, H., *Origène et la «connaissance mystique»*, Toulouse, Desclée De Brouwer 1961.
- Daniélou, J., *Message évangélique et Culture hellénistique aux II and III siècle*, Tournai, Desclée & Co 1961 [tr.it. a cura di C.Prandi, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna, Società editrice il Mulino 1975].
- Devoti, D., *Antropologia e storia della salvezza in Eracleone*, «Memorie dell'Accademia scientifica di Torino», 1978.
- Dillon, J.M., *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, Cornell University Press 1977.
- Donini, P., *Gli dei e il dio: la teologia greca*, in M.Vegetti, *Introduzione alle culture antiche II. Il sapere degli antichi*, Torino, Bollati Boringhieri editore s.r.l. 1992.
- Edwards, M., *Gnostics, Greeks, and Origen: The Interpretation of Interpretation*, «Journal of Theological Studies», XLIV, 1973, pp. 70-89.
- Ehrman, B.D., *Heracleon, Origen, and the Text of the Fourth Gospel*, «Vigiliae Christianae», XLVII, 2 (1993), pp. 105-118.
- Ferguson, T.C.K., *The Rule of Truth and Irenaeus Rhetoric in Book 1 of Against Heresies*, «Vigiliae Christianae», LV, 4 (2001), pp. 356-375.
- Gerson, L.P., *What's Platonism?*, «Journal of the History of Philosophy», XLIII, 3 (2005), pp. 253-276.
- Greer, R.A., *The Dog and the Mushrooms: Iraenus's View of the Valentinians Assessed*, in Layton, B. (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden, E.J.Brill 1980, 2 voll..
- Holzhausen, J., *Irenäus und die valentinianische Schule*, «Vigiliae Christianae», LV, 4 (2001), pp. 341-355.
- Janssens, Y., *L'épisode de la Samaritaine chez Héracléon*, «Sacra Pagina», LXXVII, 1959.
- Kaler, M. & Busseries, M.-P., *Was Heracleon a Valentinian? A new look at old sources*, «Harvard Theological Review», XCIX, 2006.
- Kalvesmaki, J., *Italian versus Eastern Valentinianism?*, «Vigiliae Christianae», LXII, 1 (2008), pp. 79-89.
- Kerényi, K., *Theos e Mythos*, in E.Castelli (a cura di), *Il problema della demitizzazione*, Padova, Cedam – Casa editrice Dott. Antonio Milani 1961.
- Krämer, H., *Der Ursprung des Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte der Platonismus zwi-schen Platon und Plotin*, Amsterdam, B.R.Grüner 1967.
- Langerbeck, H., *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1967.
- Lettieri, G., *Il ΝΟΥΣ mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel Commento a Giovanni*, E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Villa Verucchio (RN), Pazzini Stampatore Editore srl 2005.
- Mühlenberg, E., *Wievil Erlösungen kennt der Gnostiker Herakleon?*, «Zetischrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», LXVI, ¾ (1975), pp. 170-193.
- Navascués, P.de, *La ciudad de Cafarnaún: notas de topografía teológica en Heracleon y Origenes*, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Villa Verucchio (RN), Pazzini Stampatore Editore srl 2005.
- Orbe, A., *El primer testimonio del Battista sobre el Salvador, según Heracleón y Orígenes*, «Estudios Eclesiasticos», XXX, 116 (1956).
- Pagels, E.H., *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, Nashville and New York, Abingdon Press 1973.
- M.C.Pennacchio, *Da Okeanos al Logos: trasformazioni esegetiche di un fiume cosmico. La simbologia del Giordano nel Commento a Giovanni*, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Villa Verucchio (RN), Pazzini Stampatore Editore srl 2005.

- Phillips, J., *Theories of Nature in Ancient Platonism*, in J.Finamore & R.Berchman (a cura di), *History of Platonism*, New Orleans, University Press of the South 2005.
- Piscitelli Carpino, T., *L'esegesi di Gv, 1.29b «Ecco l'agnello di Dio che prende su di sé il peccato del mondo»: dalla conoscenza del Battista al sacrificio di Cristo*, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Villa Verucchio (RN), Pazzini Stampatore Editore srl 2005.
- Poffet, J.-M., *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg 1985.
- Reale, G., *Storia della filosofia greca e romana*, Milano, RCS Libri S.p.A. 2004, 9 voll.: vol. 9, *Aspetti importanti del pensiero antico e lessico*.
- Reed, A.Y., *ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' Adversus Haereses*, «Vigiliae Christianae», LVI, 1 (2002), pp. 11-46.
- Schüngel, P., *Das Valentinreferat des Irenäus von Lyon (Haer I 11,1)*, «Vigilia Christianae», LV, 4 (2001), pp. 376-405.
- Simonetti, M., *Eracleone e Origene*, «Vetera Christianorum», III, 1966, pp. 111-141.
- , *Eracleone e Origene (continuazione e fine)*, «Vetera Christianorum», IV, 1967, pp. 23-64.
- , *Eracleone, gli psichici e il Trattato Tripartito*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVII, 1992; ora in M.Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli, Rubettino Editore 1994.
- , *Un recente libro su Eracleone*, «Adamantius», IX, 2003, pp. 193-208.
- , *Il Commento a Giovanni tra esegesi e teologia*, in E.Prinzivalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Villa Verucchio (RN), Pazzini Stampatore Editore srl 2005.
- Trumbower, J.A., *Origen's Exegesis of John 8.19: The Struggle with Heracleon over the Idea of Fixed Natures*, «Vigiliae Christianae», XLIII, 2 (1989), pp. 138-154.
- Wisse, F., *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, «Vigiliae Christianae», XXV, 1971, pp. 205-223.
- Wucherpennig, A., *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert*, Tübingen, Mohr Siebeck 2002.

Indice scritturistico

Genesi

1.1-2.4, p. 83
1.1-2.7, p. 81
1.1-3, p. 85
1.26, p. 72

Esodo

3.14, p. 84

Isaia

2.2-5, p. 84
25.8, p. 145
40.3, p. 87

Geremia

2.13, p. 77

Malachia

3.22, p. 70

Salmi

48.2, p. 84
51.8, p. 115
51.12-13, p. 115
51.17, p. 115
87.1-4, p. 84
104.24, pp. 47, 95
122.1-2, p. 84

Proverbi

3.19-20, p. 84
8.1-5, p. 95
8.22, pp. 47, 81, 95

Siracide

6.18, p. 95
16.26, p. 95
24.3, p. 47
24.3-7, p. 95

Sapienza

6.9, p. 95
6.12, p. 95
9.9, p. 47

Daniele

12.1-3, p. 77

Matteo

2.1-18, p. 69
3.9, p. 84
3.11-15, p. 69
5.13, p. 61
10.28, p. 145
11.1-11, p. 69
11.3, p. 70
11.9, p. 70
11.14, p. 70
11.18-19, p. 79
14.1-2, p. 69
14.2, p. 78
14.5, p. 70
16.14, p. 69
17.12, p. 70
23.23-24, p. 83
23.27-28, p. 83

Marco

1.7-8, p. 69
6.14-16, p. 69
9.13, p. 70

Luca

1.5-13, p. 69
1.15-17, p. 69
1.39-41, p. 69
1.57-66, p. 69
1.76-80, p. 69
3.2, p. 69
3.10-14, p. 77
3.18, pp. 69-70
7.8, p. 84
7.18-30, p. 69
7.26-27, p. 70
7.33-34, p. 78
9.7, p. 69

Giovanni

1.1, pp. 10, 44, 64, 80
1.1-2, pp. 43-44, 64
1.1-3, pp. 10, 56
1.1-18, p. 53
1.2, p. 64
1.3, pp. 39, 43-44, 80, 162
1.4, pp. 49, 80
1.9, p. 80
1.10, p. 80
1.11, p. 80
1.14, pp. 53, 64, 79-80
1.16, p. 80
1.18, pp. 63, 65
1.19, p. 87
1.21, p. 73
1.23, pp. 71, 87
1.25, p. 73
1.29, p. 70
1.32, p. 105
2.1-11, pp. 103, 106-107
2.1-12, p. 101
2.12, pp. 99-100, 104
2.12-13, p. 105
2.13, p. 99
2.13-15, p. 116
2.15, p. 99
2.16, p. 99
2.18, p. 99
2.19-20, p. 99
3.4, p. 95
3.6, p. 124

3.7, p. 62
3.9, p. 95
3.17, p. 67
3.18, p. 95
3.22-30, p. 69
3.26, p. 78
3.36, p. 10
4.6-12, pp. 119, 124
4.6-29, p. 113
4.7, p. 113
4.7-26, p. 113
4.8-14, p. 113
4.10, p. 122
4.13, p. 119
4.15, pp. 113, 128
4.16, p. 113
4.16-26, p. 113
4.19, p. 128
4.20-26, p. 130
4.21, p. 130
4.24, p. 133
4.26, p. 113
4.27-42, p. 113
4.29, p. 113
4.42, p. 122
4.46, p. 113
4.46-54, pp. 113, 143, 161
4.47, p. 113
4.48, pp. 114, 149
4.49, p. 113
4.50, p. 113
4.53, p. 113
5.1-8.18, p. 153
8.12, p. 154
8.19, p. 153
8.25, p. 153
8.25-36, p. 153
8.37, pp. 84, 153-158, 160
8.37-44, p. 153, 159
8.39-40, p. 84
8.43, pp. 153, 155, 157-158
8.44, pp. 153, 157
8.46-54, p. 162
8.51, p. 152
8.54-56, p. 154
8.58, p. 154
14.19-21, p. 10
14.23-24, p. 10
15.5, p. 10
15.11-17, p. 10
17.1, p. 63
17.1-5, p. 63
17.2, p. 64

17.3-4, pp. 10, 64
17.4, p. 64
17.5, p. 64
17.14-19, p.10
17.3, p. 10
18.31-33, p. 9
18.37-38, p. 9

Atti degli Apostoli

8.9-25, p. 78

Lettera ai Romani

2.28-29, p. 84
7.13, pp. 147-148

Lettera prima ai Corinzi

15.28, p. 168
15.45-47, p. 150
15.51, p. 145
15.51-55, p. 150
15.53, pp. 144, 148
15.53-54, p. 144

Lettera agli Efesini

1.8-10, p. 65

Lettera ai Colossesi

2.10, p. 64

Lettera prima ai Tessalonicesi

5.23, p. 110

Indice della letteratura sacra

Apocrifo di Giovanni

3.1-28, p. 133

Protennoia Triforme

35.1-34, p. 82
35.4-6, p. 81
36.1-3, p. 81
36.4-9, p. 82
36.5, p. 81
37.3-9, p. 65
37.21-22, p. 82
38.12-13, p. 81
42.4-22, p. 81
44.5-8, p. 83
45-4.10, p. 82
46.5-13, p. 82
46.30-47.7, p. 83
47.13-23, p. 81
47.28-29, p. 81
47.29-34, p. 83
50.15-16, p. 81

Vangelo di Tommaso

22, p. 48

Vangelo di Verità

17.3-6, p. 50
17.10, p. 165
17.10-20, pp. 162, 164
21.1, p. 111
21.5, p. 164
21.25-22.19, p. 164
22.1-20, p. 50
24.21-25.9, pp. 162, 164
27.12-30, p. 164
31.10, p. 164

35.10-18, p. 164
37.1-13, p. 50
38.32-39.8, p. 164
41.2-13, p. 50
42.12, p. 164

Sul Battesimo

Frammento A, pp. 74-75
Frammento B, p. 74

Vangelo di Filippo

52.1, p. 91
58.26-59.6, p. 50
61.21, p. 164
66.3-5, p. 164
67.32-68.4, p. 50
69.1-3, p. 107
69.14-37, p. 75
69.15-22, p. 107
70.3, p. 164
74.12-24, p. 75
75.2-9, pp. 162, 164
76.32-35, p. 165
77.9-18, p. 101
130.3-134.26, p. 165

Trattato Tripartito

52.1, p. 164
57.20, p. 65
64.29-65.30, p. 65
76.1-20, p. 48
100.31-101.9, p. 164
118.18-30, p. 164
118.30, p. 164
119.9-18, p. 164
122.14, p. 107

Trattato Valentiniano

24.26-39, p. 65

Testimonianza della Verità

69.7-33, p. 75

Protovangelo di Giacomo

22.3, p. 69

Indice degli autori

Assionico, 20

Bardesano, 20

Clemente d'Alessandria, 12, 20-22, 24-26, 28, 30,
41, 136

Filone d'Alessandria, 72, 74

Giustino, 109

Ignazio di Antiochia, 10

Ippolito, 20-22, 24-25, 30, 47, 88, 107, 109-110,
137, 139, 163

Ireneo di Lione, 10, 12, 20-22, 24-25, 27-31, 43,
46-48, 65, 72, 88, 103, 105, 107, 109-110, 116,
135-137, 139, 163, 165

Marcione, 57, 72, 101

Marco valentiniano, 103-104

Origene, 11-12, 19-22, 24, 26, 28-30, 39-41, 43-46,
49-50, 54, 63, 70, 73-74, 76, 90-92, 99-100,
102, 104, 115-116, 119, 121, 123, 126, 143-145,
147, 152, 156, 160, 163, 166

Pacomio, 25

Platone, 58-60, 73

Plutarco, 73

Policarpo, 10

Teofilo di Antiochia, 10

Tertulliano, 20-22, 24-25, 30, 47, 88, 107, 109-110,
137, 139, 163

Tolomeo, 12, 19, 41, 44

Valentino, 12, 19-22, 26-28, 30-31, 41, 48, 72-73,
75, 124, 136, 163-165, 169

Indice dei nomi

- Afonasin, E., 26
Armstrong, A.H., 33, 35, 59
Asurmendi, J., 77
Attridge, A.W., 18, 54, 142, 156, 170
- Bauckman, R., 101
Bianchi, U., 33
Blanc, C., 116-117, 120, 122-123, 127, 132, 135, 137-139, 157
Brooke, A.E., 39
Brown, R.E., 78
Brueggemann, W., 84-85, 93
Bultmann, R., 11, 24, 53, 77-78, 102, 110, 148, 150, 155
Busseries, M. -P., 20
- Casalegno, A., 65-66, 78, 81, 114, 154
Cattaneo, E., 123
Cocchini, F., 123
Colpe, C., 78, 81
Corsini, E., 12, 101, 120-121, 123, 135, 137-139, 157, 168
- Daniélou, J., 12, 166
Devoti, D., 21
Denzey, N.F., 81, 83
Dillon, J.M., 35
Dodd, C.H., 11, 53, 81, 94, 148, 150, 154
Dunn, J., 78
Donini, P., 58, 60
- Edwards, M., 165
Ehrman, B.D., 23-24, 45, 74
Ferguson, T.C.K., 164, 166
Franzmann, M., 24
- Gerson, L.P., 58
Gerstenberger, E.S., 83, 85-86
Ghiberti, G., 10
Greer, R.A., 26-27, 164
- Guardini, R., 54, 94
Guénon, R., 94
- Holzhausen, J., 164-165
- Janssens, Y., 43
Jonas, H., 33, 60-61
- Kaler, M., 20
Kalvesmaki, J., 20, 104
Kerényi, K., 58
Krämer, H., 35
- Langerbeck, H., 18, 156, 159
Làconi, M., 154
Lee, D., 130
Léon-Dufour sj, X., 154
Lettieri, G., 49, 166
- Magris, A., 118
Moore, E., 166
Mosetto, F., 113-114
Mühlenberg, E., 21, 140, 145
- Navascués, P.de, 103-106
Nongbry, B., 9
- Orbe, A., 72-73
Orlandi, T., 25-26
- Pagels, E.H., 12, 21, 43, 55, 75-76, 92, 107, 117, 147, 160, 168
Pasquetto, V., 66
Pazzini, D., 63
Pearson, B.A., 11, 35, 81, 84
Pennacchio, M.C., 74
Pétremont, S., 35
Phillips, J., 59
Piscitelli Carpino, T., 69-70
Poffet, J. -M., 55, 117, 120-123, 125, 127, 132, 135,

137-139
Puech, H. –Ch., 55

Quispel, G., 55

Rahner, K., 53, 65
Reale, G., 58
Reed, A.Y., 12, 166
Robinson, J.M., 78, 81, 85

Schnackenburg, R., 53, 79-80, 99, 113-114, 149
Schottroff, L., 21
Schüngel, P., 164, 165
Segelberg, E., 75, 107
Simonetti, M., 19, 22, 29, 35, 41, 49-50, 55, 70-73,
87, 100-101, 116-117, 120-121, 123, 127, 135-
139, 146-147, 157, 159, 161, 163, 168

Theissen, G., 10
Trumbower, J.A., 117, 123, 155, 164
Turner, J.D., 11, 26, 78, 81-82, 87

Verga, L., 83
Volf, M., 154
Von Rad, G., 77, 93

Williams, M.A., 34, 47
Wisse, F. 23, 164
Wucherpennig, 12, 20-22, 55-60, 64, 72-73, 102-
103, 116, 155-156

Finito di stampare
nel mese di aprile 2010
da Editografica (Bologna)