

## PROBLEMI DI TEOLOGIA POLITICA NEI TESTI GNOSTICI

## 1. Considerazioni iniziali

La categoria di teologia politica, in quanto categoria non giuridica né politica, ma storica, ha o, meglio, dovrebbe aver per scopo la possibilità di permettere di indagare in modo concreto le relazioni che si vengono stabilendo, secondo una complessa dialettica di influssi reciproci che varia col variare delle situazioni storiche, tra forme della rappresentazione della sovranità divina e forme del potere politico. Secondo uno schema che fu adottato all'inizio degli anni '80 da un gruppo di studiosi tedeschi diretto da Jacob Taubes sotto l'egida di «Religionstheorie und Politische Theologie» e che portò alla pubblicazione degli Atti di tre convegni<sup>1</sup> – schema ripreso in seguito e sistematizzato dall'egittologo Jan Assmann<sup>2</sup> –, questi rapporti si possono strutturare secondo tre modelli di fondo: di tipo rappresentativo, di tipo dualistico, di tipo teocratico. Si tratta di uno schema generale che presenta un duplice vantaggio: in primo luogo, esso permette di non appiattire la categoria di teologia politica nei confini troppo ristretti di una categoria politologica, intesa a studiare le forme del pensiero politico; inoltre, essa possiede, come ha sottolineato in particolare Assmann, una valenza comparativa che permette di estendere il discorso anche a quelle religioni che, a rigore, non hanno una teologia elaborata come il cristianesimo, dal momento che, come si ricordava, il suo oggetto è lo studio delle relazioni tra le forme della rappresentazione del potere divino (e non, dunque, vere e proprie concezioni teologiche iscritte in una teologia di scuola) e le forme della rappresentazione del potere politico.

È opportuna, a questo punto, una seconda considerazione. Anche così delimitata, la teologia politica rimane, almeno dal punto di vista storico, una categoria dai confini pericolosamente vaghi. Se si vuole darle una effettiva

<sup>1</sup> J. Taubes (a cura di), *Religionstheorie und Politische Theologie*, vol. I, *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München-Paderborn-Wien-Zürich 1983; vol. II, *Gnosis und Politik*, ivi, 1984; vol. III, *Theokratie*, ivi, 1987.

<sup>2</sup> Cfr. J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1995; Id., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München - Wien 2000, p. 28.

operatività storica, occorre conservare la priorità del dato teologico supposta dal suo nome, esaminando prioritariamente, a seconda dei periodi storici – sullo sfondo, se si vuole, almeno in prima approssimazione, della tipologia proposta da Taubes – il modo in cui le concezioni della sovranità divina, con le sue varie articolazioni, influenzano sia il modo di concepire la sfera del politico sia i concreti comportamenti politici dei credenti. D'altro canto, per non dimenticare l'altra faccia della medaglia, occorre tenere presente anche l'influsso che la sfera della sovranità politica ha esercitato sulla costruzione delle differenti concezioni teologiche, secondo uno schema già presente nel saggio di Carl Schmitt del 1922<sup>3</sup> e poi all'opera in modo concreto in una serie di tentativi di Erik Peterson volti a determinare il modo in cui differenti concezioni teologiche, a cominciare da quella di *ekklesia*, ad un'analisi più in profondità, possono tradire un influsso più o meno evidente delle coeve concezioni politiche<sup>4</sup>. Un approccio unilaterale rischierebbe infatti di far perdere di vista la forza del binomio "teologia politica", facendo ricadere l'analisi o nella sfera della speculazione teologica o in quella del pensiero politico e giuridico.

Che cosa comportano queste considerazioni, applicate al caso che ora deve interessarci degli gnostici? Partiamo da una prima banale constatazione. Se si scorre, sotto la voce "teologia politica", la pur abbondante bibliografia gnostica, non si troverà praticamente nulla: per gli studiosi dello gnosticismo, il problema di una "teologia politica" degli gnostici sembra, a prima vista, non esistere. Di fatto, essa non esiste prima di tutto nel senso esplicito e tradizionale del termine, come riflessione consapevole da parte di gnostici sulla natura del potere politico e sulle sue forme di legittimazione. Né essa esiste, a maggior ragione, se la si intende come espressione di intellettuali "impegnati" politicamente: né potrebbe essere diversamente, tenuto conto della posizione gnostica nei confronti del potere politico, ritenuto di origine demiurgica e dunque, a seconda delle posizioni assunte nei confronti del demiurgo, più o meno diabolizzato. Se un qualcosa di analogo alla teologia politica si vuol trovare, occorre guardare agli studi che hanno cercato di riflettere sulla collocazione sociologica – per altro molto problematica – degli gnostici, in particolare alla luce della teoria weberiana che vuole gli gnostici intellettuali *entpolitisiert* che rifletterebero, nel loro rifiuto del mondo e dei suoi signori, arconti celesti e poteri mondani, la loro crisi di intellettuali

<sup>3</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München-Leipzig 1922 (tr. it. della II del 1934 in C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, Bologna 1972, pp. 29-86).

<sup>4</sup> Cfr. B. Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg-Basel-Wien 1994, pp. 722-723.

emarginati dalle sfere del potere<sup>5</sup>. Senza entrare ora nel merito di questa tesi sommariamente riassunta – e che conosce al suo interno, in realtà, un ventaglio variegato di posizioni – in questa prospettiva si avrebbe a che fare con una variante delle forme di legittimazione del potere studiate da Weber, più precisamente con una forma di *delegittimazione*.

Questa tesi, in realtà, non si fa carico del potenziale esplosivo presente nella teologia politica di tipo gnostico, consistente nell'inserire la diabolizzazione del potere politico, già presente in correnti di tipo apocalittico, in una struttura di tipo metafisico, con implicazioni pratiche che occorre adeguatamente valutare. Senza pretendere di giudicare il prima col poi, vorrei soltanto ricordare che una teologia politica di tipo dualistico può avere, e ha effettivamente avuto, importanti conseguenze pratiche. Un esempio interessante può essere offerto dal caso cataro. Il fondamento metafisico della teologia politica catara e cioè il dualismo, qui assunto per comodità nella sua forma più pura e cioè come dualismo radicale, ha tra le sue conseguenze evidenti una diabolizzazione dei poteri terreni, anzi, di ogni potere terreno, dal momento che ai due principi metafisici corrispondono, sul piano politico, i due regni, inconciliabili, di Cristo e di Satana. Ne consegue che:

«anche l'esercizio del potere temporale era annoverato dai Catari fra i peccati più gravi che gli uomini possano commettere e che l'intera struttura del mondo feudale era condannata come artificio diabolico»<sup>6</sup>.

Tra le varie conseguenze di questo rifiuto, che in questa sede non possono essere adeguatamente approfondite – ma una cui analisi rientrerebbe, a mio modo di vedere, *pleno jure* in una prospettiva di lungo periodo di studio delle teologie politiche di tipo dualistico – mi limiterò a riportarne una, formulata a mo' di ipotesi da Francesco Zambon in un suo recente contributo sui Catari e il potere:

«Forse il ruolo più importante che il catarismo svolse nella storia europea dei secoli XII-XIII consistette proprio nella sua opposizione, benché indiretta e destinata finalmente all'insuccesso, ai processi ideologici e politici sfociati nella formazione – in Francia e altrove – dei grandi stati moderni. La critica della regalità biblica che sta alla base del pensiero politico cataro si trova in radicale contrasto con le ideologie monarchiche del XII e del XIII secolo, i cui riferimenti essenziali sono proprio i re della Bibbia»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. H.G. Kippenberg, *Die vorderasiatische Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt a.M. 1991, pp. 369-370.

<sup>6</sup> Cfr. F. Zambon, *Osservazioni sui Catari e il potere*, in C. Bonvecchio - T. Tonchia (a cura di), *Gli arconti di questo mondo. Gnosi: politica e diritto*, Trieste 2000, pp. 147-160, qui, p. 153.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 155-156.

Sarebbe dunque possibile – come qualcuno ha ipotizzato – che la lotta contro i catari ad opera di varie potenze sia anche stata una lotta tra due teologie politiche. Ma lasciando l'esame del caso cataro ad altra occasione e tornando agli gnostici, come si pone il problema nel loro caso? E che cosa dobbiamo intendere per teologia politica?<sup>8</sup>

## 2. La critica di Plotino

Criticando a un certo punto, nella seconda *Enneade* – dedicata, com'è noto, alla refutazione di certi gnostici che erano stati alla sua scuola –, la loro posizione nei confronti del cosmo e della *polis*, Plotino osserva, di fronte alle loro critiche rivolte al cattivo andamento di un cosmo governato da potenze malvagie:

«Del resto, se tu ti lamenti tanto “di questo mondo”, non sei tuttavia costretto ad esserne cittadino (*politeuesthai*). Riconoscono poi che quaggiù c'è giustizia e ci sono punizioni. E allora come si potrebbe giustamente biasimare una città che dà a ognuno secondo il suo merito? Qui la virtù è onorata, il vizio trova il suo adeguato castigo, non ci sono quaggiù soltanto le statue degli dèi, ma essi stesso sorvegliano dall'alto e “facilmente – si dice – sfuggiranno alle accuse degli uomini”, poiché reggono tutto con ordine dal principio alla fine e danno a ciascuno, nelle alterne vicende delle vite, il destino meritato in conseguenza delle azioni compiute. Chi non sa queste cose è troppo corivo nel giudicare e discorre rozzamente delle cose divine» (II, 9, 9; tr. Faggin).

In genere, questo ed altri passi della critica di Plotino – come, ad esempio, quelli in cui (*Enn.* II, 9, 15) egli accusa gli gnostici di negare la possibilità stessa di un'azione virtuosa – sono stati letti, sulla scia di Hans Jonas, come una critica radicale alla concezione classica della virtù, conseguenza del dualismo gnostico e del suo anticosmismo. In questo modo, si è in genere sorvolato su di un aspetto non secondario del problema, che, tuttavia, Plotino aveva rilevato: e precisamente, il fatto che gli gnostici da lui combattuti, se, da un lato, condannano a tal punto il mondo e il vivere politico che, se fossero coerenti, dovrebbero rifiutarsi di esserne cittadini, dall'altro, nonostante tutto, continuano a vivervi, condividendone le leggi e il tipo di giustizia distributiva che le regola. Gli gnostici di Plotino, in altri termini, sembrano in possesso di una teologia politica che, mentre li porta a condannare e a rifiutare lo stesso *politeuesthai* e cioè la possibilità di appartenere ad una comunità politica particolare e, più in generale, a quella megalopoli che è il

<sup>8</sup> Riprendo, approfondendola, un'analisi abbozzata in *Riflessioni in margine alla teologia politica degli gnostici*, in *Gli arconti di questo mondo*, cit., pp. 37-49.

cosmo, d'altro canto, non impedisce loro di riconoscere quella giustizia distributiva che era, nel pensiero politico classico, il fondamento stesso del vivere civile e politico<sup>9</sup>. Come si conciliano questi due aspetti? Qual è, in altri termini, l'atteggiamento degli gnostici verso la *polis* e, più in generale, la vita politica che la caratterizza?

La risposta è nota e può essere sintetizzata in questi termini. Gli gnostici ritengono che il potere politico e le differenti forme di sovranità mondana, non essendo altro che espressione del potere del demiurgo e dei suoi arconti, siano privi di un vero valore. Ad essi si contrappongono la vera sovranità e il vero potere, rappresentati dall'unico vero sovrano e monarca: il Dio sconosciuto<sup>10</sup>. Poiché, d'altro canto, come rimprovera loro esplicitamente Plotino, in virtù della gnosi gli gnostici scoprono la loro consustanzialità con questo Potere supremo e, di conseguenza, scoprono di avere in se stessi il vero potere, ne deriva una concezione della sovranità, trascendente ogni sovranità mondana, che fonda la sua vera e piena autorità su una, per così dire, gerarchia dell'illuminazione. Sorge, a questo punto, un interrogativo di fondo: comporta qualche vantaggio conoscitivo ritornare ad interrogare i testi relativamente a questa concezione, per altro nota, in una prospettiva di “teologia politica”?

Per rispondere, procederò in due momenti. In un primo tempo, prenderò in esame la terminologia all'opera nella fondazione di questo concetto nuovo, trascendente, di sovranità; per poi passare a mettere in luce le conseguenze che questa peculiare rappresentazione della sovranità divina può aver avuto sull'agire politico in senso lato degli gnostici, prendendo in esame un caso concreto che i testi a nostra disposizione ci offrono: quello dell'atteggiamento da tenere in caso di persecuzione.

## 3. La abasileutos genea

Partiamo da una prima considerazione. Gli gnostici, pur conservandola, reinterpretano in modo radicalmente negativo la tradizionale concezione ellenistica di Dio come re, monarca del mondo<sup>11</sup>. Da Filone a Plotino, questa

<sup>9</sup> Cfr. ad esempio Plat. *Resp.* IV, 433a; Arist. *Et. Nic.* 1129a, 1130a; Cic. *Fin.* 5, 65 e in generale P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin 1955.

<sup>10</sup> Cfr. ad esempio *ApJoh*, NHC II, 2, 26 = BG 22, 17. dove la Monade è rappresentata come una *monarchia*.

<sup>11</sup> Oltre al classico lavoro di E.R. Goodenough, *The Politic Philosophy of Hellenistic Kingship*, in «Yale Classical Studies» 1(1928), pp. 55-102, cfr. N. Unemoto, *Die Königsherrschaft Gottes bei Philon*, in M. Hengel - A.M. Schwemer (a cura di), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult in Judentum, Christentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991, pp. 207-256 e, per Filone, G. Mayer, *Die herrschliche Titulatur Gottes bei Philo*

concezione della monarchia divina aveva conosciuto una significativa correzione come conseguenza dell'affermarsi del principio della trascendenza divina. Così, Plotino, sempre nel contesto della sua polemica antignostica sopra ricordata, distingue, nella sua concezione gerarchica, lo *hegemon* del cosmo ovvero l'Anima del mondo, sovrana beata del cosmo, dal Grande Re (*megas basileus*) del mondo intellegibile, sovrano del *kosmos noetos* e dei suoi dei, «che manifesta la sua grandezza attraverso la molteplicità degli dèi»<sup>12</sup>. Nella prospettiva gnostica, la coppia positiva rappresentata dal «Grande Re» e dal sovrano di questo mondo subisce una correzione di tiro radicale per effetto della nascita abortiva del demiurgo: mentre il Demiurgo diventa lo *hegemon* negativo di questo mondo<sup>13</sup>, il Dio sconosciuto e la sfera del pleroma tendono a trascendere ogni forma di sovranità umana e cosmica, ponendosi come la vera *monarchia*.

A seconda del tipo di dualismo in giuoco e della collegata valutazione dell'elemento psichico e della natura del Demiurgo, questo tema di fondo conosce, in realtà, alcune variazioni. Così, per un verso, possiamo trovare una concezione, come quella di Eracleone, non molto dissimile, nella sua struttura di fondo retta dal principio dell'esemplarismo rovesciato, da quella di Plotino. Egli interpreta, infatti, la figura del «regolo» o *basilikon* di Gv 4, 46-47 come il Demiurgo, dal momento che anche quello regnava sui suoi sudditi:

«Era chiamato regolo perché il suo regno era piccolo ed effimero, quasi un piccolo re preposto da un re universale a un piccolo regno»<sup>14</sup>.

In questo caso, la svalutazione del cosmo a «piccolo regno» si inserisce nella tipica struttura «monarchica» presente anche in Plotino, secondo la quale il «regno di questo mondo», che sia dominato dall'Anima del mondo o dal «regolo» demiurgico degli gnostici<sup>15</sup>, rimane, comunque, copia ed immagine, positiva in un caso negativa nell'altro, dell'unica vera monarchia o dell'Uno plotiniano o del Dio trascendente gnostico<sup>16</sup>.

von Alexandrien, in D.-A. Koch - H. Lichtenberg (a cura di), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg*, Göttingen 1993, pp. 212-223.

<sup>12</sup> *Enn.* II, 9, 9.

<sup>13</sup> Per una definizione del demiurgo come «re», cfr. Orig. *C. Cels.* VI, 31, dove il Leviatano, o serpente che si morde la coda e che presiede al cosmo demiurgico, è definito «re solitario»; cfr. B. Witte, *Das Ophiten-diagram nach Origenes «Contra Celsum»* VI, 22-38, Altenberg 1993, pp. 115-116.

<sup>14</sup> Orig. *In Jo.* 4, 46-47.

<sup>15</sup> Cfr. Iren. *Adv. h.* I, 5, 1: «Per prima cosa dette forma dalla sostanza psichica al padre e re (*basileus*) di tutti gli esseri che gli sono consustanziali, cioè quelli psichici, che dicono di destra, e quelli derivati dalla passione e dalla materia, che dicono di sinistra».

<sup>16</sup> Per una designazione del Dio supremo come «re» cfr. *Exc. Th.* 72, 2: «infatti il Malvagio si è cinto la spada non prendendola dal re (= Dio), ma avendola carpita per sé a causa

In altri casi, però, si tende a concepire la sfera pleromatica e gli gnostici in quanto suoi appartenenti come trascendenti ogni forma di sovranità mondana. In questa prospettiva, gli gnostici si autopresentano come *abasileutoi* o la generazione che non conosce sovrano (*e abasileutos genea*) e, di conseguenza, non sottomessa ad alcuno<sup>17</sup>. Poiché il dossier relativo a questa terminologia è noto ed è stato studiato anche recentemente in un contributo di Painchaud e Janz teso a indagare il fenomeno della riscrittura nei testi gnostici di Nag Hammadi, mi limiterò ad alcune considerazioni più attinenti al nostro tema.

Se si eccettua una occorrenza del Trattato Tripartito<sup>18</sup>, in cui il termine *abasileutos* (o meglio il termine copto NATTRRO, che traduce verosimilmente, in questo e nei luoghi corrispondenti che citeremo, l'*abasileutos* greco) ricorre con il significato, usuale in greco, di «non governato da un re»<sup>19</sup>, le altre ricorrenze gnostiche rimandano ad un uso specialistico, che va al di là dell'uso letterale e figurativo tipico del greco classico, in quanto, pur con tutte le differenze del caso, il termine *abasileutos* designa sempre realtà appartenenti al mondo superiore o un gruppo storico appartenente esso stesso a questo mondo e che si ritiene «non dominato» da alcuna delle potenze che reggono il mondo creato e retto dal demiurgo e dai suoi arconti. Per questo scopo può bastare citare il modo in cui l'espressione ricorre nella notizia dell'autore della *Refutatio* relativa ai Naasseni. Essi sostengono, com'è noto, l'esistenza di una triplice dimensione dell'essere, ricercandone poi conferme attraverso un'esegesi allegorica di testi sia pagani sia biblici:

«Una è infatti la natura beata del beato uomo superiore, Adamas; una la natura mortale in basso; una poi la stirpe a nessuno sottomessa (*e abasileutos genea*), che è andata in alto, dove sono – essi dicono – Mariam che cerca e Iothor il grande sapiente e Sepphora la veggente e Mosé, la cui stirpe non è in Egitto: infatti i figli gli nacquero a Madian»<sup>20</sup>.

della sua demenza». Su questo sfondo, anche se in chiave antinomistica, sembra doversi leggere quanto Clemente Alessandrino, *Str.* III, 4, 30, 1, riferisce a proposito dei seguaci di Prodicò: «E vogliono vivere da libidinosi, convinti di non essere soggetti a nessuno, proprio come «signori del sabato», e dotati di una natura superiore ad ogni altra, figli di re».

<sup>17</sup> Cfr. F. Fallon, *The Gnostics: the Undominated Race*, in «Novum Testamentum» 21 (1979), pp. 271-288; R. Bergmaier, *Königlosigkeit als nachvalentinianischen Heilsprädikat*, in «Novum Testamentum» 24(1982), pp. 316-339; L. Painchaud - Th. Janz, *The "Kingless Generation" and the polemical rewriting of certain Nag Hammadi Texts*, in D. Turner - Anne McGuire (a cura di), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 439-460.

<sup>18</sup> NHC I, 100, 3-14.

<sup>19</sup> Cfr. Liddell-Scott *ad loc.*

<sup>20</sup> v. 8, 2 (tr. Simonetti).

Da un passo successivo (v, 8, 30) si capisce chiaramente che questa generazione "che non è sottomessa a re", oltre a comprendere figure dell'Antico Testamento, comprendeva prima di tutto l'autore del testo e il gruppo che vi si identificava, gnostici e pneumatici provenienti da una terra perfetta e destinati a ritornarvi. Il tema della generazione che non conosce re è, dunque, un tipico tema protologico con forti valenze escatologiche. Presente anche nel cosiddetto *Trattato senza titolo* del *Codex Bezae Cantabrigiae* dove *abasileutos* è l'attributo di un eone celeste chiamato anche Gerusalemme, Incorruttibilità, Terra Nuova<sup>21</sup>, il tema ritorna in alcuni testi gnostici di Nag Hammadi o, come nell'*Apocalisse di Adamo*, per designare, al pari dei Naasseni, l'esistenza di un gruppo storico di gnostici che usa quest'espressione per affermare il proprio possesso della vera gnosi in polemica con altri gruppi, o in altri testi Sethiani come il *Trattato sull'origine del mondo*, l'*Ipostasi degli Arconti*, la *Sofia di Gesù Cristo*, *Eugnosto*, dove, a prescindere dal complicato problema della dipendenza letteraria, il ricorso di questa espressione è sempre collegato all'esistenza di una realtà pleromatica non sottomessa al dominio del demiurgo e degli arconti. In questo senso, e concludendo questa prima parte della nostra analisi, uno degli aspetti della teologia politica gnostica è costituito nel costruire una propria concezione di sovranità assoluta a partire, certo, dalle forme esistenti del potere divino ed umano, ma per trascenderle e, alla fine, negarle in nome dell'unica vera sovranità trascendente. Se quanto precede ha una sua plausibilità, possibili ulteriori piste di ricerca dovrebbero, di conseguenza, porsi il compito di indagare il vocabolario della sovranità all'opera nella presentazione del mondo pleromatico, allo scopo di mettere in luce sia fino a che punto esso rimanda a una teologizzazione di corrispondenti concetti politici sia i modi in cui i differenti gruppi gnostici hanno teso ad utilizzare queste differenti concezioni di teologia politica.

#### 4. Il problema della persecuzione

Quali conseguenze può avere avuto questa teologia politica sulla vita pubblica degli gnostici? Per rispondere a questo interrogativo, occorre far ricorso a un *dossier* particolare: la critica gnostica al martirio<sup>22</sup>. Anche se con un ventaglio di posizioni diversificato, gli gnostici che criticano il martirio

<sup>21</sup> Cfr. C. Schmidt - V. MacDermott, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Leiden 1978, 249.22.

<sup>22</sup> Cfr. A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución*, Roma 1956, pp. 1-101; C. Scholten *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texte von Nag Hammadi*, Münster 1987 e il commento di C. Gianotto nella edizione da lui curata della *Testimonianza veritiera*, Brescia 1990, in particolare pp. 51-52 e 145-146.

cristiano – da Basilide ed Eracleone ai valentiniani combattuti da Clemente o da Tertulliano, fino alle critiche particolarmente significative di un trattato gnostico di Nag Hammadi, *La testimonianza veritiera* –, concordano su di un punto di fondo: il riconoscimento dell'autonomia della confessione di fede cruenta, un pronunciamento verbale che può, al più, essere riservato agli psichici come forma imperfetta di *homologia*, ma che non può essere confusa con la vera *homologia*: quella che lo gnostico, una volta ritornato nel pleroma, dovrà pronunciare davanti alle potenze pleromatiche. Valga per tutti la posizione dell'anonimo autore della *Testimonianza veritiera*, che sembra allineato sulle posizioni di Eracleone. Egli, infatti, non polemizza contro la prassi del martirio in sé, ma contro la ricerca del martirio come strumento privilegiato di salvezza: per questo motivo, rifiuta in modo categorico di riconoscere qualsiasi valore salvifico al gesto formale della confessione di fede pubblica, anche qualora quest'ultima comporti la morte.

La ragione di questa critica è teologica e affonda nella peculiare cristologia di questi gnostici. Essi disconoscono qualunque valore sacrificale ed espiatorio alla morte del Cristo e, di conseguenza, a quella sua imitazione che è il martirio. La speranza di ottenere la vita attraverso la confessione cruenta è un'illusione, se non una stoltezza, da alcuni equiparata addirittura a una forma di criptosuicidio. Dal punto di vista gnostico, essa ha la sua radice nell'ignoranza che contraddistingue il martire, il quale finisce per ignorare la vera ragione della discesa del Cristo, venuto non per offrirsi in un sacrificio con valore espiatorio per i peccati dell'umanità, ma per sconfiggere gli arconti e il loro Signore<sup>23</sup>.

Nella critica virulenta contro queste concezioni presentata nello *Scorpiace*, Tertulliano mette in luce un aspetto essenziale di questo conflitto di interpretazioni, che deve ora trattenere la nostra attenzione: la sua dimensione pubblica. Il retore cartaginese, infatti, per ridicolizzare le critiche dei valentiniani che combatte, ricorre, nel cap. x, a un tipico argomento *per absurdum*: se, come vogliono gli gnostici, la "vera" confessione deve avere luogo davanti alle "vere" autorità e ai "veri" uomini e cioè ad eoni e potenze pleromatiche (x, 1), ne consegue che questa confessione celeste dovrà possedere l'apparato pubblico tipico della confessione dei martiri cristiani<sup>24</sup>, cosa evidentemente assurda e impossibile (x, 13-15):

<sup>23</sup> Cfr. Parte III, cap. 8.

<sup>24</sup> Cfr. ad esempio x, 11: «Lassù dovete esibire anche i nostri fratelli e i padri e i figli e le suocere e le nuore e i nostri domestici dai quali è disposto che siamo deferiti all'autorità (per quos traditio disposita est), e ancora i re, i presidi (*praesides*), i poteri armati davanti ai quali si deve difendere la causa. Vi sarà di certo anche il carcere in cielo privo di sole oppure luminoso, ma a dispetto (*aut ingratius luminosus*); catene saranno le fasce del cielo ed aculeo lo stesso asse del mondo che gira» (tr. G. Azzali Bernardelli).

«sarà pertanto quaggiù che si manifesta l'odio del nome, e quaggiù che scoppia la persecuzione e quaggiù che il tradimento si fa avanti; e quaggiù che l'interrogatorio stringe e quaggiù che la tortura sevizia e tutta questa serie di cose termina qui in terra nella confessione o nel rinnegamento» (x, 14).

Attraverso questa critica serrata emergono chiaramente le ragioni per cui gli gnostici in questione accettavano di non confessare la loro fede cristiana in nome di un'autorità particolare, fondata sulla loro natura pneumatica, che li autorizzava a "nascondere" la loro vera identità di fronte alle autorità pubbliche, una forma di potere emanazione del potere diabolico del demiurgo e dei suoi accoliti. Vale, in questo senso, quanto Ireneo osserva nella sua notizia sui basilidiani: «Tu, infatti, abbi conoscenza di tutti, ma nessuno ti conosca»<sup>25</sup>, che si traduce, nel caso in questione, in un atteggiamento di rifiuto della confessione pubblica:

«Perciò quanti sono di tal fatta sono pronti alla negazione (della loro fede), anzi non possono neppure patire per il loro nome, in quanto sono simili a tutti gli uomini»<sup>26</sup>.

Ritroviamo così l'atteggiamento duplice che Plotino aveva constatato presso gli gnostici da lui combattuti: un rifiuto del cosmo e del suo creatore, cui corrispondeva, nella sfera della vita pubblica, un vivere "politico" non dissimile da quello degli altri cittadini, assimilabile in sostanza a quello dei pagani e radicalmente diverso da quello dei cristiani psichici della Grande Chiesa.

Si tratta di un atteggiamento "ipocrita" nel senso originario del termine. Al momento della persecuzione, lo gnostico, posto di fronte alle autorità pubbliche, era invitato, dalla sua peculiare teologia politica, ad assumere una maschera pubblica, che ne impedisse il riconoscimento: una maschera, che ricorda quell'elmo invisibile che la Sophia pleromatica, per sfuggire al potere degli arconti e del demiurgo, gli faceva rivestire al momento dell'ascesa attraverso le sfere planetarie<sup>27</sup>. In questo modo, la sua peculiare teologia politica lo induceva ad assumere un atteggiamento pubblico profondamente diverso sia da quello, apparentemente simile, dei pagani, sia da quello dei Giudei e dei cristiani.

### Conclusioni

La "religione politica" degli antichi era, letteralmente, religione della *polis* e della *res publica*: essa concerneva il modo in cui gli dei e la sfera del

<sup>25</sup> Iren. Adv. h. 1, 23, 6.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Iren. Adv. h. 1, 13, 6.

divino intervenivano continuamente nella sfera pubblica e politica, naturalmente in modi e misure che variavano col variare delle situazioni socioculturali. Questa religione trovò a Roma, nella teologia politica di Varrone, una sua compiuta sistematizzazione teorica<sup>28</sup>. Ci si può chiedere se e fino a che punto la critica di Agostino alla teologia politica varroniana nella *Città di Dio*, pur nella sua radicalità, abbia messo veramente in crisi questa sistematizzazione o non ne abbia semplicemente spostato i confini alla luce di un nuovo presupposto teologico. La questione di fondo che vorrei sollevare, tenendo a mente questo peculiare sfondo rappresentato dalla "religione politica" antica, è la seguente: dove si colloca, su questo sfondo, la teologia politica degli gnostici? La risposta, ormai, dovrebbe risultare evidente: quella gnostica era una risposta, teologicamente fondata, che metteva radicalmente in discussione il fondamento stesso della religione politica antica, caratterizzato da una sorta di "balance of powers" tra potere divino e potere umano, tra sfera della sovranità divina e sfera della sovranità umana. La radicalità di questa critica, ma anche la sua originalità rispetto allo scenario disegnato dalle risposte cristiane, si può misurare, ancora una volta, sul piano dei comportamenti pratici.

Applicando quella dimensione esoterica che viene continuamente rimproverata loro dagli avversari, nascondendo cioè agli attacchi del mondo arcontico e dei suoi rappresentanti mondani la loro vera soggettività, gli gnostici hanno spostato la linea di confine, che gli antichi stabilivano tra sfera privata e sfera pubblica, a difesa di un nuovo territorio dell'interiorità, non preoccupandosi, come insegna il caso di Basilide, di comportarsi come pagani, dal momento che per loro, a differenza che per i giudei e per i cristiani, non si poneva il problema di un riconoscimento pubblico. Si tratta di un atteggiamento caratterizzato, d'altro canto, non tanto da uno stato di necessità, quanto, piuttosto, da una scelta teologica radicata nella convinzione che la sede del male e del peccato non era, come pensavano i cristiani, dentro l'uomo, ma all'esterno, e precisamente, nel Potere e nei suoi rappresentanti, gli arconti signori di questo mondo. Non ci si dovrà, di conseguenza, stupire che questa convinzione si sia tradotta in un particolare atteggiamento pubblico, teso ad ingannare, insieme ai loro rappresentanti politici, il dio malvagio e i suoi arconti. In questo modo, accanto al *politeuma* dei Giudei e alle forme di presenza pubblica offerte dai cristiani, come conseguenza della loro particolare teologia politica, gli gnostici offrono lo spettacolo di un terzo tipo di comunità cittadina ignoto alle forme del vivere politico antico.

<sup>28</sup> Cfr. G. Lieberg, *Die "theologia tripartita"*, in ANRW 1.4 (1973), pp. 63-115.