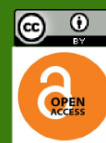


esperienza
e teologia

Rivista dello Studio Teologico "San Zeno" e
dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose
"San Pietro Martire"
VERONA - Italy

ISSN 1721-5188



NOTE & ALTRI STUDI

Nuova serie
2018
n. 2



Teologia e magia, sacro e potere

Fabrizio VALENZA

Abstract

Overcoming the typically modern attitude of framing every phenomenon of reality within a purely rational framework, it is possible to access a comparison between theology and magical systems that manages to inscribe the latter in a perspective dictated by the same categories of myth and rite that underlie religion. The fundamental distinction is the way in which the human being relates to the divine power and the way through which the subversion occurs between the power of God and man, documented since ancient times in prayers with a magical / ritual flavor.

Superando l'atteggiamento tipicamente moderno di inquadrare ogni fenomeno del reale all'interno di una cornice puramente razionale, è possibile accedere a un confronto tra teologia e sistemi magici che riesca a inscrivere i secondi in un'ottica dettata dalle medesime categorie di mito e rito che sottostanno alla religione. Il fondamentale discrimine è il modo in cui l'essere umano si rapporta al potere divino e la via attraverso la quale avviene il sovvertimento tra il potere di Dio e l'uomo, documentato fin dall'antichità in preghiere dal sapore magico/rituale.

Quando si parla di magia, l'opinione comune vira immediatamente verso le modalità giudicanti tipiche dell'epoca moderna nella sua fase post-illuminista, perciò dettate da un pregiudizio della ragione, che tende a escludere ogni tipologia di conoscenza della realtà che non corrisponda a quella logico-matematica sviluppata – e calata, spesso dall'alto, su ogni ambito dello scibile umano – dalle scienze moderne. L'atteggiamento sostenuto dal noto semiologo Umberto Eco in *Storia della bruttezza*, può essere considerato esemplare, non solo perché parola di uomo erudito, ma

pure perché uomo capace di parlare alle masse e di far risuonare con definizioni efficaci quanto condiviso dal pensiero comune. Allorquando, parlando di streghe, asserisce che «per una sorta di radicata misoginia si identificava di preferenza l'essere malefico con una femmina. A maggior ragione nel mondo cristiano, il connubio col diavolo non poteva essere perpetrato che da una donna», e che, inoltre, «le cosiddette streghe erano anziane fattucchiere che pretendevano di conoscere erbe medicamentose e altri filtri»¹, Eco mo-

¹ U. ECO, *Storia della bruttezza*, Bompiani, Roma 2011,

stra il medesimo atteggiamento paradossale dell'epoca in cui vive: da un lato giudicando attraverso categorie prettamente socio-psichiatriche una realtà – quella della pratica magica – di per sé segnalantesi nella realtà sotto molteplici fattispecie, dall'altro associando categorie tipiche della sfera psicanalitica (ovverosia le varie manifestazioni dell'archetipo della Grande Madre nelle sue accezioni negative e distruttive²) alla società cristiana. L'approccio esemplificato da Eco, tipico di tanto senso comune, ma piuttosto privo del cosiddetto 'buon senso', impedisce di inserirsi nel circolo del comprendere³ che, solo, permette di cogliere una realtà umana ampia quanto può essere ampio il mondo rappresentato da magia e stregoneria in una crescente approssimazione al dato originario, di per sé mai del tutto conoscibile. Ancora più contraddittorio, tuttavia, appare che tale giudizio persista nel mondo contemporaneo occidentale, permeato sempre più da una società post-moderna, parzialmente ripiegantesi – spesso per reazione – su acquisizioni premoderne della conoscenza e sempre più aperta ad approcci olistici della natura umana.

Vorrei offrire il mio contributo (non si tratterà di un'analisi storica, bensì concettuale) per evita-

p. 203.

² A tal riguardo, è possibile approfondire le disparate manifestazioni di un tale archetipo, fondamentale per ogni essere umano – sia esso uomo, donna, bambino o bambina – attraverso l'imprescindibile testo di E. NEUMANN, *La grande madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Astrolabio, Roma 1981, in modo particolare pp. 151-210.

³ Heidegger utilizzava questa espressione, mai parlò di circolo ermeneutico, conferendo a tale espressione una portata ontologica che travalica quella relativa al testo. Secondo l'autore di Meßkirch, la circolarità che ha luogo nella comprensione è una possibilità positiva di conoscenza purché vi si rimanga dentro "nella maniera giusta" (*Essere e Tempo*, UTET, Torino 1978), il che vuol dire assumere in maniera critica quanto è offerto nella struttura anticipante dell'interpretazione, ma pur sempre assumerlo, di qualunque cosa si tratti. Il passaggio decisivo è, però, costituito dall'approccio di Gadamer, per il quale "ogni fenomeno storico da comprendere e da interpretare si mostra sempre in una costitutiva «distanza» dalla situazione ermeneutica in cui si trova l'interprete, ossia non si mostra mai nella sua purezza, ma sempre alla luce di una «storia degli effetti». Questa storicità del comprendere umano richiede un'adeguata «consapevolezza» dei pregiudizi che delineano preliminarmente ciò che a noi si mostra problematico" (cf *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2010, p. 1940).

re l'ulteriore diffusione del pregiudizio in chi si voglia predisporre allo studio di una tematica particolare come quella della magia, sia esso teologo, filosofo o antropologo, ma anche il semplice insegnante che si appresti ad addentrarsi nelle molteplici pieghe della veste narrativa fantastica dell'epoca contemporanea. Penso che un confronto con la teologia logicamente fondato possa far emergere i punti critici che ancora collegano Chiesa e pregiudizio contro i sistemi magici, oggi nuovamente in ampia espansione. I dati sociologici affermano, infatti, la progressiva diffusione di movimenti e religioni magiche.

Si direbbe che se l'essere umano trova il proprio senso all'interno di un flusso di esperienze vitali, dove alcuni problemi vengono sentiti come necessitanti una risposta, tale risposta non possa giungere da una scienza considerata come progresso senza termine, concezione cui appartengono tanto le scienze matematiche quanto le scienze umane quali la sociologia e la psichiatria, alle quali è in parte debitore l'approccio metodologico di Umberto Eco. La progressività potenzialmente infinita di una cultura tecnologico-scientifica pone l'essere umano sul pericoloso crinale dell'assenza di un senso definitivo, mentre – al contrario – l'essere umano ha sempre cercato una modalità ermeneutica capace di porre un principio e un ordine nel nulla e nel vuoto dai quali si sente in continuazione minacciato, una modalità che ha dimostrato di conoscere fin dai tempi antichi e dalla quale si è lasciato plasmare. Tale modalità è il *mito*, e il mito trova la sua esplicazione concreta, la sua traduzione pratica, nel rito. Secondo il teologo e biblista Carmine di Sante, «con il mito l'uomo vince il caos, compone i suoi conflitti, dà significato al dolore e alla privazione, supera l'angoscia della morte, si integra in un sistema di valori rassicuranti, acquista fiducia nel suo mondo (miti cosmologici), nei suoi simili (miti antropologici) e nella sua società (miti sociali)»⁴. Passando all'ambito del rito, caratteristica principale d'esso è la sua ripetitività, all'interno della quale è insita la possibilità di socializzazione cui il rito stesso permette di accedere. In questo modo, la solitudine di un individuo della società contemporanea che rischia di naufragare in un orizzonte che disperde sempre più il suo senso vitale è mitigata e alleggerita da tale socializzazione rituale, insieme di processi all'interno dei quali il soggetto si integra con gli altri, sempre in riferi-

⁴ C. DI SANTE, *Il rinnovamento liturgico: problema culturale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1978, p. 242.

mento a una narrazione che trova nel simbolismo la sua chiave di volta⁵.

Ora, è indubbio che la magia faccia parte della strumentazione di cui l'essere umano si è dotato da tempi antichi per fronteggiare le principali domande ed esigenze della vita, ma da sempre la pratica magica si pone sul crinale che divide la necessità di risolvere problemi dal bisogno di trovare il senso unitario delle cose. Basti pensare a un semplice dato storico e letterario: tutta la moderna magia e tutto il pensiero magico dal Cinquecento in poi si fonda sull'importanza, potremmo dire "filosofica", del *Corpus Hermeticum*, la cui strutturazione pare confermare questa duplice tendenza: da un lato testi a carattere teologico, dall'altro testi con pratiche magiche. Mito e rito sono entrambi presenti per soccorrere chi aderisce a tale sistema.

1. Una prima distinzione

Il numero 2117 del *Catechismo della Chiesa Cattolica* offre una sintesi – storica e dottrinale – dei rimescolamenti di materie del tutto differenti avvenuti nell'arco del tempo. Vi si parla, infatti, di potenze occulte, di potenze cattive e demoni. Inoltre, si fa cenno alle pratiche divinatorie, alle pratiche magiche, allo spiritismo e all'invocazione. Infine, si parla di virtù della religione, di pratiche mediche, di potere soprannaturale e di sfruttamento della credulità altrui. La parola d'ordine sottintesa sembra essere «chiarezza» o, se vogliamo, «distinzione»⁶. Rimanendo, allora, nel solco di una riflessione in cui è giusto e necessario distinguere, devo sottolineare un aspetto fondamentale, e cioè che, sebbene a un'analisi successiva non si possa certo affermare che *stregoneria* e *satanismo* siano la medesima cosa, così come non lo si può dire di *magia* e *stregoneria* o di *magia* e *paganesimo* o, ancora, di *satanismo* e *paganesimo*, ciò che però li accomuna nel nr. 2117 è la gestione del potere "soprannaturale", contraria alla virtù della religione. Secondo il numero 1807 tale virtù è la giustizia verso Dio, cioè dare a Dio ciò che appartiene a Dio: il potere stesso, aspetto fondamentale quando si parla di magia.

Indubbiamente religioni, movimenti magici e neo-paganesimo hanno punti di contatto in riferimento a un comune ordine di realtà, l'ambito del

sacro e del divino, sebbene vi siano evidenti differenze in ordine all'ontologia delle loro manifestazioni. Una distinzione imprescindibile è, però, quella riguardante **religione e magia**, per la quale la teoria sociologica più convincente, che ci dimostra come siano possibili letture inclusive anche nelle scienze sociali, risale al 1985. I sociologi Rodney Stark e William Sims Bainbridge sostengono che la differenza principale tra le due consista nell'ampiezza della risposta data ai problemi degli uomini. La religione offrirebbe "compensatori generali", cioè una visione del mondo all'interno della quale l'uomo trova una risposta globale alle proprie domande, mentre la magia offrirebbe solo "compensatori specifici", capaci di risolvere i problemi uno per uno⁷. Inoltre, nel suo testo sui movimenti magici, *Il cappello del mago*, lo storico e sociologo delle religioni Massimo Introvigne precisa che la religione

cerca l'esperienza del sacro per se stessa e ha come termine di riferimento, almeno tendenziale, Dio o l'Assoluto. La magia tende invece a ricercare il contatto con forze occulte che sono certamente considerate superiori al singolo uomo, ma possono essere controllate e manipolate accrescendo la potenza del mago e dei suoi seguaci⁸.

Una tale ricerca di contatto con le forze occulte avviene molto più frequentemente di quanto non si possa sospettare, e la storia del cristianesimo non ne è del tutto immune. La ripresa e lo sviluppo di teorie magiche a partire dal *Corpus Hermeticum* avviene con incredibile costanza per tutta l'epoca moderna a opera non solo di ermetisti, ma anche di letterati, religiosi e cabalisti, sostenuti spesso da sovrani⁹. Successivamente all'epoca ri-

⁷ R. STARK – W. S. BAINBRIDGE, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra 1985, pp. 30-33. Per una distinzione tra chiese e sette (non vitale per la nostra trattazione, ma sempre interessante per comprendere come sia complessa la questione delle distinzioni e delle definizioni) si può invece consultare l'approfondimento offerto dal sito del Cesnur nell'articolo «La questione delle "sette"», <<http://www.cesnur.com/la-questione-delle-sette-2/>> [accesso: 19.07.2016].

⁸ M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo Edizioni, Milano 2013, p. 10.

⁹ Testi preparatori della moderna magia, quali il *Corpus Hermeticum*, risultante di acquisizioni sviluppate parallelamente al cristianesimo fin dai primi secoli della sua diffusione, ma raccolte solo attorno al 1050

⁵ Cf *Ibid.*, p. 245.

⁶ Noi siamo invece costretti a rimandare a un eventuale ulteriore articolo un approfondimento ulteriore per mancanza di spazio.

nascimentale, l'aspetto più interessante dello sviluppo del «movimento mistico che ricerca la soluzione ai vari problemi nei culti esoterici, nella ricerca del miracolo, nella magia»¹⁰ è che esso procede accanto al movimento illuminista; anzi, spesso lo interseca, vivendo e manifestandosi entrambi in una medesima persona, fenomeno continuo nell'epoca moderna. Come sostiene ancora una volta Introvigne, «*il razionalismo scettico e l'occultismo sono i gemelli siamesi della modernità*», aspetto che permetterebbe di riflettere sui contatti che l'ateismo contemporaneo presenta con correnti di pensiero segnate da satanismo,

da Michele Psello, sono stati rielaborati, divenendo influenti a vario titolo su pensatori cristiani, nascondendosi come un fiume carsico tornato in superficie solo negli ultimi due secoli, quando il razionalismo illuminista non è più stato in grado di reprimere il naturale riferimento a una realtà sacrale alternativa, divenuta spesso la realtà ombra di un ateismo razionalista in diffusione. Non è nemmeno possibile affermare che il neo-paganesimo sia sempre in contrasto con il cristianesimo, soprattutto in movimenti come l'Ancient Druid Order, capace di accogliere l'uno e l'altro. Nelle soluzioni italiane (come la "via romana"), le divinità pagane vengono sovrapposte al sistema angelico delle tre religioni monoteiste, indicando un ulteriore punto di contatto su cui è possibile interrogarsi. È anche necessario puntare l'attenzione sullo sviluppo storico dell'astrologia e sul modo in cui essa si è intersecata con la magia e la divinazione. Malgrado l'opposizione dei Padri della Chiesa e della Chiesa successiva, che respingeva il determinismo astrale, fu la Chiesa stessa a sistemarne la sua potenziale opposizione al pensiero cristiano, il che avvenne grazie a San Tommaso, che distinse tra l'influsso degli astri sulla natura e la parte fisica del mondo e dell'essere umano e quello sulla volontà e le scelte delle persone, definendo la prima lecita, ma la seconda contraria alla virtù di religione. Celebre la sua massima per la quale *astra inclinant, non necessitant*. La cultura rinascimentale si mosse spesso all'interno di questo alveo cristianizzante, e quando ne uscì, diede luogo a contrapposizioni che suscitarono l'intervento dell'Inquisizione. L'uomo tornò a essere considerato microcosmo legato al macrocosmo della natura, il che permise la nascita di un'astrologia filosofica, con suo maggior rappresentante Marsilio Ficino. Applicazioni concrete di tale filosofia dell'armonia tra micro e macrocosmo si ebbero in medicina, oltre che in musica. Ma le previsioni astrologiche, che spesso venivano associate al potere e alla conservazione del potere politico, potevano suscitare reazioni anche violente da parte degli stessi potenti o dei loro rivali.

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

sebbene nella chiave eroica rappresentata dal Satana del *Paradiso Perduto* di Milton¹¹.

2. Teologia e magia: una radice comune?

Nel capitolo 7 dell'*Esodo* è contenuta la narrazione di ciò che può apparire dall'esterno una somiglianza tra potere divino e potere magico. Il Signore dice a Mosè e ad Aronne di rispondere alla richiesta di un prodigio del faraone, ma il faraone pare ottenere uguale risultato dai suoi sapienti, incantatori e maghi d'Egitto. "Ma il bastone di Aronne inghiottì i loro bastoni" (Es 7,12). Il racconto, però, serve a stabilire la giusta prospettiva dalla quale guardare le somiglianze e stabilire le differenze tra potere divino e potere magico: il serpente tratto dal bastone di Aronne, segno della potenza divina, inghiotte quelli dei maghi.

Quando parliamo di magia, abbiamo sempre a che fare con la gestione di potenze. Si tratti di una emanazione diretta o indiretta del divino, la magia è comunque il tentativo di ampliare a una simile sfera del sacro/divino la normale sfera di potere dell'uomo. Sebbene il divino attenga direttamente all'esistenza di un essere umano, questi se ne percepisce quasi sempre separato, sebbene possa averne accesso entrando in contatto con il sacro. La magia è il tentativo forzoso di entrare nella sfera del sacro per attingerne il potere. Ci si potrebbe chiedere quale male vi sia in una simile operazione, dal momento che si tratta comunque di un accesso al divino e, in quanto tale, parrebbe costituire la normale direzione dell'elevazione spirituale di un essere umano. Per capirlo, rivolgamoci ancora al racconto dell'*Esodo*.

A livello narrativo, saremmo di fronte all'uguaglianza di forza tra Mosè che opera con il potere di Dio e i sapienti, incantatori e maghi egiziani, che operano con il potere della magia. Tuttavia, il serpente di Aronne che inghiotte gli altri afferma una supremazia del potere di Dio. Il punto focale di questo racconto si trova nel rapporto che si instaura tra potere dell'uomo e potere divino: quando l'uomo vuole affermare il proprio potere, è costretto a subire lo smacco di un potere superiore. Nel racconto biblico, il faraone vuole affermare il proprio potere tramite le arti magiche, e pur ve-

¹¹ A tal riguardo si può consultare M. PRAZ, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Sansoni Editore, Firenze 1948, 448 pp., in modo particolare il capitolo II, «Le metamorfosi di Satana», pp. 55-84.

nendogli dato potere¹², gli viene dato anche un segnale superiore: il suo potere è inferiore a quello di Dio. Si tratta di un tratto fenomenologico dell'esperienza umana, anticipazione di altri segnali del potere di Dio quali sono le piaghe, nel racconto immediatamente successive a questo scontro tra "potenti".

3. Il sovvertimento

Il senso specifico può essere colto pienamente alla luce di un altro brano contenuto in *Genesi* 3, in cui è contenuto il racconto del primo peccato, titolato come "caduta" nella Bibbia di Gerusalemme (nella versione CEI del 2008 è stato tolto il titolo, mentre nella versione TILC è "disubbidienza"), ma che dal nostro punto di vista potremmo chiamare il "sovvertimento". Sottinteso: del rapporto di potere tra Dio e l'uomo.

Il serpente induce un errore di interpretazione della volontà divina, portando la donna a credere che Dio non voglia che, conoscendo il bene e il male, l'uomo e la donna divengano come Lui. Il marito, complice silenzioso, acconsente e mangia (la medesima azione del serpente di Dio nei confronti di quelli del Faraone). In tutto questo, il serpente ha un'intenzione nascosta legata al proprio potere sulle creature di Dio, dal momento che vuole interpersi tra loro e il creatore stesso. L'apertura degli occhi di Adamo ed Eva conseguente alla loro azione non è vera conoscenza, ma la scoperta di essere nudi, ovvero un rendersi conto che c'è una netta differenza tra ciò che essi sono e ciò che è Dio: coprire la propria nudità corrisponde, infatti, al nascondere la propria peculiarità naturale. Rendersi conto della propria differenza viene vissuto dall'uomo con paura, ed egli si nasconde da Dio. Questo è un altro dato fenomenologico.

Ciò non toglie che l'uomo voglia di continuo tornare a Lui, percependo una nostalgia delle origini perdute, un desiderio di fusione con il divino che, contemporaneamente, continua a far paura. Dopo un tale sovvertimento di rapporti, tuttavia, non è più possibile raggiungere un simile stato di fusione con Dio per vie naturali, se non per una grazia concessa dall'alto, capace di reimpostare i rapporti di potere tra Dio e l'uomo. Quando l'essere umano si decide a raggiungere il divino

¹² Utilizzo volentieri il verbo *dare* come rimando al brano evangelico contenuto in Gv 19,11, allorché del potere di Pilato, Gesù precisa che non avrebbe su di lui alcun potere se non gli fosse stato dato dall'alto (δεδομένον σοι ἄνωθεν).

senza un simile ausilio, pone in essere vie che sovvertono ulteriormente la strada preparata da Dio. Quando il tentativo parte dall'uomo, il risultato diventa con-fusione, annullamento della differenza, in linea con il suggerimento del serpente. Quando il tentativo parte da Dio, la grazia opera ciò che all'uomo non è concesso, ma in ogni caso il risultato sarà una differenziazione tra Dio e l'uomo della quale prima della caduta l'uomo e la donna non erano – forse – consapevoli.

La storia della magia può allora essere letta come storia del rapporto di potere che l'essere umano tenta di imporre sulla sfera del divino. Questo è il punto centrale di tutta la nostra riflessione: il modo in cui ci si rapporta al potere e alla sua appartenenza divina.

Quando parliamo di potere, è tuttavia necessario chiarire come si stia parlando di una delle questioni fondamentali dell'essere umano in riferimento alla propria libertà. È ancora all'interno dell'Antico Testamento che troviamo una suggestione utile in tal senso, la soluzione a un problema – che Israele ha vissuto anche da un punto di vista storico – sempre presente nella vicenda umana: l'accrescimento del potere umano a scapito di quello divino. Nel *Primo Libro di Samuele* si racconta di come gli anziani d'Israele si recarono dal profeta a Rama per chiedergli di stabilire un re che li governasse. La risposta divina alle perplessità di Samuele è che il popolo non ha rigettato il profeta, bensì: "Hanno rigettato me, perché io non regni più su di loro"¹³. Subito dopo, però, chiarisce un altro punto fondamentale, che pone ancora più in evidenza la scelta che il popolo ha fatto: "Ammoniscili chiaramente e annuncia loro il diritto del re che regnerà su di loro"¹⁴. Il passaggio e la sottomissione a un potere umano si estrinseca sempre con la concessione di benefici che il potente pretenderà. Al di là di questa ricaduta, è comunque il profeta a stabilire chi sia capo sopra Israele tramite l'unzione¹⁵. Il potere profetico, che è potere di rivelare la parola di Dio, diviene costituente (e perciò limite) al potere umano. L'aspetto che mi pare tuttavia imprescindibile in questo passaggio dal potere divino a quello delle creature è la definizione della propria libertà: Dio ha assicurato una liberazione cui il popolo d'Israele vuole sfuggire, sottoponendosi al potere di un'altra creatura, il re. Al di là di ogni considerazione che si possa fare sull'origine divi-

¹³ 1 Sam 8,7.

¹⁴ 1 Sam 8,9.

¹⁵ 1 Sam 8-10,1c.

na del potere del re, che dunque lo rende in qualche modo simbolo del potere superiore, rimane il fatto che il re è pur sempre una creatura tra le altre.

4. Questioni del sacro

Questione di potere, dicevamo. Tuttavia, anche questioni del sacro, soprattutto in considerazione del fatto che uno sguardo generale sulla magia e la religione ci riserva una sorpresa riguardante le cosiddette “potenze” del mondo. Potenze divine o potenze della natura? La questione attraversa tutta la storia dei rapporti tra esseri umani e mondo divino, fino al punto in cui il mondo naturale – e perciò il mondo in cui vivono gli esseri umani – viene considerato emanazione diretta del divino. C’è un ambito specifico che ci permette di cogliere la linea di confine tra umano e divino e il suo superamento, nonché l’atteggiamento assunto dall’uomo: si tratta della preghiera.

È possibile individuare un momento documentale chiarissimo (anche se, paradossale per l’ambiguità che lo caratterizza, capace di mostrare entrambe le possibilità d’atteggiamento) in cui avviene il passaggio tra una modalità che riconosce il potere a dio e un’altra che, invece, vuole obbligare a cedere il potere all’uomo orante: sto parlando di alcuni dei testi gnostici ritrovati nello scavo di Nag Hammadi nel 1945. In modo particolare, abbiamo a che fare con il cosiddetto *Vangelo copto degli Egiziani*, o *Libro del Grande Spirito Invisibile*. Bisogna porre attenzione a non confonderlo con il Vangelo greco degli Egiziani, testo di cui parlano Clemente Alessandrino, Ippolito di Roma ed Epifanio di Costantinopoli. Tale Vangelo è in realtà un testo liturgico battesimale del *setianesimo*, la seconda grande corrente riconosciuta dagli studiosi all’interno dello gnosticismo dopo il valentinianesimo¹⁶. Da consultare a cura di coloro che dovevano celebrarlo, il *Vangelo copto degli Egiziani* è strutturato a partire da una cosmogonia piuttosto complessa e da un racconto dell’azione di Set¹⁷ nel mondo.

¹⁶ Cf N. DENZEY LEWIS, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, Carocci, Roma 2014, p. 195.

¹⁷ Set è sì il terzo figlio di Adamo ed Eva, “un’altra discendenza al posto di Abele, che Caino ha ucciso” (Gen 4,25), genitore di Enosh o Enoch e vissuto per 912 anni, ma anche, in alcuni testi gnostici di Nag Hammadi, un signore celeste, il padre della “Grande Razza”.

L’intonazione dei suoni vocalici del capitolo 44 spinge a un interrogativo riguardante le cosiddette *voces magicae*, serie vocaliche piuttosto comuni nell’antichità, che si potevano ritrovare sugli amuleti magici e del tutto simili a queste serie presenti nel testo battesimale dei setiani. Tali *voces magicae*, chiamate anche *voces mysticae*, avevano efficacia soprattutto in relazione al modo in cui venivano scritte. Quelle presenti nel capitolo 44 del Vangelo degli Egiziani si presenta con una struttura lineare in cui le vocali vengono ripetute ventidue volte: il professor Bentley Layton, studioso dell’antico cristianesimo e di lingue e civiltà del Vicino Oriente all’Università di Yale, osserva che tali enunciazioni vocaliche sono inserite in un cartiglio del trono del Figlio-Tre-Volte-Maschio come se fossero un’etichetta e che se lette verticalmente, le prime lettere dell’enunciazione formano l’espressione IEOU Ë A Õ, laddove IEOU corrisponde al nome di Dio in taluni testi del III secolo, la lettera Ë (epsilon) indicherebbe il numero cinque (che a livello simbolico starebbe per “pienezza”) e A Õ indicherebbero l’alfa e l’omega, titolo con cui viene indicato Gesù nell’Apocalisse. La serie vocalica, perciò, indicherebbe con valore simbolico Dio o il suo nome ineffabile.

In un altro testo greco, la *Pistis Sophia*, “Gesù parla attraverso *voces magicae* che vengono interpretate a beneficio dei lettori o degli ascoltatori del testo”.¹⁸ Al capitolo 66,8 del *Vangelo copto degli Egiziani* troviamo un ulteriore inno liturgico, in cui ulteriori serie vocaliche sono funzionali all’efficacia della preghiera stessa. La differenza con i papiri magici risiede nella disposizione spaziale di tali suoni, solitamente all’interno di triangoli o rombi, per esempio

```

A
EEE
OOOOOOO
EEE
A

```

La disposizione geometrica ne determinava l’efficacia, a differenza delle preghiere dei testi gnostici. Non si può dire con certezza se gli autori dei primi manoscritti del *Vangelo copto degli Egiziani* le scrivessero secondo determinate disposizioni spaziali, tuttavia sappiamo che gli scribi copisti che le riportarono non prestarono alcuna attenzione a un tale aspetto, il che rivelerebbe come non fossero a conoscenza di alcun uso “magico”

¹⁸ DENZEY LEWIS, *I manoscritti di Nag Hammadi*, cit., p. 272.

delle stesse. In tale differente disposizione spaziale abbiamo una prima differenza tra la “modalità” orante e la modalità magica. In un altro testo gnostico, il *Libro di Jeu*, abbiamo il secondo elemento. In esso, Gesù prega rivolto ai quattro punti cardinali affinché i suoi discepoli vengano resi “degni di ricevere il battesimo del fuoco”. Verso la fine, la preghiera assume una forma particolare, ovvero, la preghiera dalla forma tradizionale si trasforma in una evocazione magica dei nomi segreti di Dio. Il passaggio da una forma all’altra è molto vago, però si può dire che la modalità orante consista nella richiesta di qualcosa a Dio (il battesimo del fuoco), mentre la modalità magica consiste nel comando (le serie vocaliche, efficaci) dato alla divinità perché qualcosa accada. Se teniamo presente il modo in cui nei vangeli canonici Gesù mostra la propria autorità, ma nei confronti delle malattie e delle potenze di questo mondo – non certo nei confronti di Dio, che spesso ringrazia per averlo ascoltato, segno di orazione – possiamo cogliere proprio in questa differenza di atteggiamento la caratteristica specifica della magia: ordinare a Dio (lo si consideri coincidente con la natura e le sue potenze o meno) di eseguire un qualcosa.

5. Dottrina e magia

A questo punto non ci rimane che riprendere in mano quanto dice la Chiesa riguardo la magia e tentare di capire, alla luce di tutto ciò che è stato detto, se uno dei concetti cardine di questo capitolo e, oserei dire, di tutto il saggio, ovvero la magia intesa come sovvertimento del rapporto di potere tra Dio ed Essere Umano, sia giustificato dalla dottrina.

Il n. 2116 del Catechismo della Chiesa Cattolica esplicita che attività quali «consultazione degli oroscopi, l’astrologia, la chiromanzia, l’interpretazione dei presagi e delle sorti, i fenomeni di veggenza, il ricorso ai medium **occultano una volontà di dominio** sul tempo, sulla storia ed infine sugli uomini ed insieme un desiderio di rendersi propizie le potenze nascoste».

Il n. 2117 – già ricordato nell’introduzione di questo articolo – chiarisce che «tutte le pratiche

di magia e di stregoneria con le quali **si pretende di sottomettere le potenze occulte** per porle al proprio servizio ed ottenere un potere soprannaturale sul prossimo – fosse anche per procurargli la salute – sono gravemente contrarie alla virtù della religione».

Si tratta, perciò, di volontà di dominio, di pretesa di sottomettere le potenze occulte; di ottenere un dominio per controllare forze che non sta all’uomo controllare: tempo, storia e uomini sono per definizione al di fuori della sfera di controllo dell’essere umano, e le potenze nascoste sono, per l’appunto, a lui nascoste.

Eppure, nella Bibbia vi sono diversi episodi nei quali pare che l’uomo sia in grado di controllare simili eventi. Il celebre «fermati, sole, su Gàbaon, luna, sulla Valle di Aialon» (Gs 10,12) non è pretesa dell’uomo di controllare gli astri del cielo, bensì richiesta al Signore di scendere a fianco di Israele, come d’altronde viene esplicitato al v. 14, perché «il Signore combatteva per Israele». Quando, inoltre, si dice che in potere dell’uomo è «quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare» (Gen 9,2), oppure quando Mosè deve liberare Israele «dal potere dell’Egitto» (Es 3,8) o ha in potere «Sicon, l’Amorreo, re di Chesbon, e la sua terra» (Dt 2,24); o ancora, il potere di Sisara, capo dell’esercito di Asor, su Israele (1 Sam 12,9) e quello di re stranieri sui re e sacerdoti d’Israele (Esd 9,7); addirittura quello, per saltare al Nuovo Testamento, degli apostoli di «scacciare i demòni» (Mc 3,15), di «guarire le malattie» (Lc 9,1), di «camminare [...] sopra tutta la potenza del nemico» (Lc 10,19), e tutto ciò che Gesù dice di chi crederà in lui, «nel mio nome scacceranno demòni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano serpenti e, se berranno qualche veleno, non recherà loro danno; imporranno le mani ai malati e questi guariranno» (Mc 16,17-18), non è altro che un potere concesso da Dio agli uomini.

Gli uomini non agiscono così per potere personale o per capacità di gestire poteri a lui preclusi, ma solo per concessione di Colui che detiene il vero potere.