

*del* BIBLIOTECA  
COMMENTARIO PAIDEIA

IO

Judith M. Lieu  
*Marcione*

PAIDEIA EDITRICE

MARCIONE  
Come si fabbrica un eretico  
Judith M. Lieu

PAIDEIA EDITRICE

codici CCE : HRAM7 ; HRCCI

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Lieu, Judith M.

Marcione : Come si fabbrica un eretico / Judith M. Lieu

Torino : Paideia, 2020

545 p. – 22 cm – (Biblioteca del Commentario Paideia ; 10)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0949-2

1. Marcione – Teologia
2. Cristianesimo – Origini

270.1 (ed. 22) – Storia del cristianesimo. Fino al 325

273.1 (ed. 22) – Controversie dottrinali ed eresie nella storia della chiesa.

1.-2. secolo

ISBN 978 88 394 0949 2

Titolo originale dell'opera:

Judith M. Lieu

*Marcion and the Making of a Heretic  
God and Scripture in the Second Century*

Traduzione italiana di Maria Dell'Isola

© Cambridge University Press, Cambridge 2015

© Claudiana srl, Torino 2020

## Sommario

7	Premessa
	1
11	Introduzione
	Parte prima
	<i>La fabbricazione polemica di Marcione eretico</i>
	2
27	Agli inizi della costruzione di un eretico: Giustino Martire
	3
38	Ireneo e la creazione di un eretico
	4
62	Marcione agli occhi di Tertulliano
	5
102	La tradizione eresiologica
	6
144	Teologia ed esegesi contro Marcione
	7
162	Marcione in veste siriana
	Parte seconda
	<i>Marcione attraverso le sue Scritture</i>
	8
205	Marcione editore e interprete, 1 Il «vangelo» di Marcione
	9
259	Marcione editore e interprete, 2 L'«Apostolikon» di Marcione
	10
297	Gli altri scritti di Marcione

	Parte terza
	<i>La creazione di Marcione nel secondo secolo</i>
	11
321	Marcione nel contesto del secondo secolo
	12
351	I principi del pensiero di Marcione e il loro contesto, 1 Dio
	13
396	I principi del pensiero di Marcione e il loro contesto, 2 Il vangelo
	14
417	I principi del pensiero di Marcione e il loro contesto, 3 Vita e pratica
	15
429	I principi del pensiero di Marcione e il loro contesto, 4 Le contraddizioni del vangelo
	16
465	Postfazione. Marcione e la fabbricazione dell'eretico
473	Elenco delle sigle
477	Bibliografia
505	Indice analitico
513	Indice dei passi citati
536	Indice degli autori moderni
541	Indice del volume

## I

### Introduzione

È la visione retrospettiva che individua i momenti più significativi del passato, gli individui, le idee, i movimenti e gli eventi. Momenti diversi attireranno quindi l'attenzione a seconda del modo in cui cambia e si muove il punto d'osservazione assunto dallo spettatore per guardare indietro nel tempo. In anni recenti il secondo secolo è emerso come momento decisivo per la formazione di quella che sarebbe diventata la chiesa cristiana. Esso cessa di essere visto come la fase di incubazione in cui sono andate formandosi le istituzioni successive, o come il periodo in cui si rafforzarono le difese dalla pericolosa minaccia rappresentata dal noto triumvirato costituito da giudaismo, paganesimo ed eresia, e si configura invece come fase ricca di discontinuità, in cui appare difficile delineare o anche soltanto prevedere esiti sicuri, insomma come periodo di sperimentazione in cui si esplorano idee, strutture e modelli di comportamento.

Nella riconfigurazione di questo secolo solo pochi confini sono stati tracciati fino a ora con qualche certezza, anche se rispetto a una delle molte contraddizioni caratteristiche del periodo si è andato ampiamente affermando nella letteratura un senso di netta differenziazione. Fra le figure chiave che popolano questo panorama di possibilità, o che forse semplicemente appaiono come personaggi di spicco in questo viaggio di esplorazione, c'è Marcione.

#### I. I. MARCIONE NELL'IMMAGINARIO RECENTE

Non è soltanto in questa nuova rivalutazione del secondo secolo che Marcione ha trovato spazio. Per molto tempo la sua importanza è stata riconosciuta, e chi più si è speso nell'operazione di promozione della sua figura in età moderna – e alla cui ombra si collocano tutti i ritratti successivi – è stato Adolf von Harnack. La prima pubblicazione premiata di Harnack, scritta prima che compisse vent'anni, salutava Marcione come «il credente moderno, il primo riformatore».<sup>1</sup> Quasi sessant'anni dopo,

<sup>1</sup> A. von Harnack, *Marcion. Der Moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator, Die Dorpater Preisschrift* (1870) (TU 149), Berlin 2003. Sull'importanza di Marcione per Harnack v. W. Kinzig, *Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer*

in un articolo pubblicato postumo, sempre Harnack affermava che mentre la psicologia moderna in generale non può sperare di comprendere realmente i fenomeni religiosi del lontano passato, «con Marcione la situazione è diversa», e con questa apologia del suo appoggio di Marcione fino all'ultimo Harnack contestava i teologi sistematici contemporanei: «Il più piccolo servo di Gesù Cristo, che predichi esclusivamente la paternità di Dio e la remissione dei peccati, proclama con questa predicazione l'annuncio del vangelo, mentre il teologo con il suo imponente, complesso ed elaborato linguaggio su Dio, anche se si appella a Paolo, Lutero e Calvino rischia seriamente di rendere il vangelo oscuro e riduttivo».<sup>1</sup>

Per Harnack, d'altro canto, Marcione sortì effetti storici del tutto immediati. Si è detto di lui che è stato il primo a elaborare «l'idea di collocare il cristianesimo sulle solide basi di una teoria ben precisa di ciò che è cristiano» e a «fondare questa teoria su una raccolta definita di scritti cristiani di autorevolezza canonica».<sup>2</sup> Marcione fu il primo ad adottare un'analisi storico-critica rigorosa della tradizione cristiana già esistente, rendendo così possibile qualsiasi visione storica posteriore del periodo e delle sue imprese. «Fu un uomo dai talenti organizzativi tali da non avere altri pari nella chiesa primitiva» e fondò chiese sue, contraddistinte da una loro regola, da una propria «ben definita ma libera organizzazione» e da una rigida disciplina, tutto questo molto tempo prima che la chiesa cattolica raggiungesse una solidità analoga. Costretta a difendersi da lui, la chiesa cattolica si trovò a dover adottare misure di sicurezza che di fatto aveva appreso proprio da Marcione, fornendo in tal modo a Harnack l'ispirazione per il sottotitolo del suo lavoro più importante, «monografia sulla storia della fondazione della chiesa cattolica»: tali misure si risolsero nella definizione di un «Nuovo Testamento» costituito dal vangelo e dalle lettere dell'apostolo, nella formulazione di un insegnamento che potesse tutelarsi da influenze esterne o interpretazioni soggettive e di una modalità di comprensione e di lettura dell'Antico Testamento, e infine in strutture, disciplina e autorità.<sup>3</sup>

*Kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain* (Arbeiten zu Kirchen- und Theologiegeschichte 13), Leipzig 2004.

<sup>1</sup> A. von Harnack, *Die Neuheit des Evangeliums nach Marcion*, in A. von Harnack (ed.), *Aus der Werkstatt des Vollendeten*, Giessen 1930, 128-143: 143. Il paradosso delle ultime parole è che Harnack non smette mai di paragonare Marcione a Lutero.

<sup>2</sup> Al riguardo e su quanto segue v. A. von Harnack, *History of Dogma* 1, London 1894, 277-284.

<sup>3</sup> A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (TU 45), Leipzig 1924, 209-215.

I tratti peculiari e gli aspetti salienti della figura di Marcione sono certo cambiati nei toni come nelle sfumature nella lunga frequentazione che Harnack ne ebbe, e ciò vale anche per la sua convinzione capitale che l'unico punto da cui Marcione partiva fu Paolo e la proclamazione paolina di ciò che è nuovo in Cristo (cf. 2 *Cor.* 5,17).<sup>1</sup> È noto peraltro il detto spesso (anche a sproposito) citato come esempio dell'essenza della figura di Marcione in Harnack: «Marcione fu il solo cristiano gentile ad avere capito Paolo, ma anche lui lo ha frainteso». <sup>2</sup> Il contesto, regolarmente ignorato, di questa affermazione è che la teologia di Paolo va situata nel contesto stesso in cui Paolo si trovava ad agire e che poggiava sull'Antico Testamento o sul giudaismo in modi che gli interpreti posteriori, specialmente cristiani gentili (com'era Marcione), non potevano sperare di comprendere. Per Harnack pertanto Marcione era la conferma della necessità sempre viva di «ricostruire» il paolinismo se si desiderava che questo continuasse a essere fonte di ispirazione per la chiesa.<sup>3</sup> È tuttavia la sua esposizione dell'esperienza religiosa di Marcione del bene e della misericordia di Dio e della sua «opposizione di fede e opere, vangelo e legge» come forze trainanti della sua «riforma» – ben espressa dal titolo indovinato *Marcione: il vangelo del Dio straniero* –, che ha fissato una volta per tutte la fama del Marcione recuperato da Harnack come discepolo radicale di Paolo.<sup>4</sup>

Sebbene Harnack non facesse che reagire alle esposizioni in circolazione su Marcione, come il saggio premiato dimostrava, la sua opera, e in particolare la seconda approfondita ed esauriente trattazione appena citata, resta quella che ha orientato tutti gli studi successivi. Il fascino permanente di Marcione, «senza dubbio una delle figure più interessanti e importanti della storia della chiesa del secondo secolo», è quello dell'immagine di Marcione ripetutamente ritoccata da Harnack nel corso della sua vita.<sup>5</sup> Anche i tentativi di delineare nuove prospettive finiscono pressoché inevitabilmente col formulare le questioni chiave nei termini

<sup>1</sup> La posizione è molto più sfumata in *Der Moderne Gläubige*, 17. 128-130 che in *Die Neuheit*.

<sup>2</sup> *History of Dogma* 1, 89; le citazioni sovente omettono o non riescono a esprimere l'importanza dell'epiteto «cristiano gentile». <sup>3</sup> *History of Dogma* 1, 282-284.

<sup>4</sup> Cf. Harnack, *Marcion*, 198-209, dove si afferma che Paolo avrebbe per certi aspetti riconosciuto Marcione come seguace autentico per poi respingerlo con orrore. Per la resa «straniero» v. sotto, pp. 356-358; l'aggettivo viene preferito ad «alieno», adottato nella traduzione di J.E. Steeley e L. Bierma: *Marcion. The Gospel of the Alien God*, Durham, N.C. 1990 (che non contiene le appendici fondamentali dell'opera originale).

<sup>5</sup> La frase citata è di W. Schneemelcher, *Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts*: ZKG 75 (1964) 1-20: 10.



definiti da Harnack,<sup>1</sup> in particolare e anzitutto la possibilità di capire Marcione indipendentemente dal suo contesto storico e di poterlo celebrare per aver colto un'idea o principio religioso fondamentale, ossia come «uno dei più grandi geni religiosi universali», come alcuni allora e poi fecero.<sup>2</sup>

Su vie analoghe, anche se in un quadro confessionale molto diverso, si muove il dibattito attorno alla possibilità che Marcione possa essere rappresentato come discepolo autentico di Paolo che riesce a cogliere realmente il cuore della teologia paolina, intesa come «vangelo *vs.* legge» oppure come vangelo della libera grazia di Dio – a seconda o meno che si tenga conto delle cautele di Harnack riguardo all'intraducibilità di Paolo.<sup>3</sup> Una posizione positiva potrebbe prendere la forma della valutazione storica della fonte d'ispirazione primaria di Marcione situandola fra un «paolinismo anti giudaico radicale» delle cerchie colte in antitesi al «cristianesimo cattolico legalistico di comunità conservatrici poco problematiche» del secondo secolo.<sup>4</sup> Questa posizione può anche mostrarsi maggiormente consapevole dei valori che la orientano, lasciando emergere una visuale negativa delle tendenze teologiche del periodo postsubapostolico o degli echi di queste nella storia posteriore della chiesa;<sup>5</sup> a tale scopo Marcione è stato rappresentato come esponente dei «paolinisti 'razionali e coerenti' che non possono appellarsi all'identità giudaica

1 G. May, *Marcion ohne Marcion*, in G. May - K. Greschat con M. Meiser (ed.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung / Marcion and His Impact on Church History. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz* (TU 150), Berlin 2002, 1-7; D.L. Balás, *Marcion Revisited. A «Post-Harnack» Perspective*, in W.E. March (ed.), *Texts and Testaments. Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers. A Volume in Honour of Stuart Dickson Currie*, San Antonio, Tex. 1980, 96-108.

2 P.-L. Couchoud, *The Creation of Christ. An Outline of the Beginning of Christianity* 1, London 1939, 124, che non cessa di sottolineare il contrasto tra una visione sublimata, per non dire irrealizzabile, di Marcione e il «cristianesimo medio».

3 J.W. Marshall, *Misunderstanding the New Paul. Marcion's Transformation of the Son-derzeit Paul*: J ECS 20 (2012) 1-29, tenta di mettere in dialogo, come esercizio di esplorazione della natura della ricezione, la «nuova prospettiva» su Paolo e l'immagine di Marcione (largamente dipendente da Tertulliano).

4 H. Langerbeck, *Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-65*, in *Aufsätze zur Gnosis*, aus dem Nachlass herausgegeben von Hermann Dörries (AAWG Phil.-hist. 3.69), Göttingen 1967, 167-179: 173-175.

5 P.G. Verweij, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion* (Studia Theologica Rheno-Traiectina 5), Utrecht 1960, 349, afferma che l'importanza del vangelo e dell'autorità apostolica fu sì riconosciuta dalla chiesa primitiva ma si perdettero poi in età subapostolica.

di nascita per salvarsi dalle sabbie mobili di un romanticismo a senso unico», o anche come fomentatore del «primo scisma 'protestante'».<sup>1</sup>

Harnack affermava in termini categorici che l'insegnamento di Marcione era fondamentalmente una «teologia biblica» e che non aveva nulla a che vedere con «la conoscenza dei misteri o con qualsiasi altra filosofia»,<sup>2</sup> ma al riguardo non si è raggiunto ancora alcun consenso, e c'è chi ha collocato stabilmente Marcione «sotto l'incantesimo del Dio della filosofia», o perlomeno mosso anzitutto e soprattutto dall'interesse per una concezione filosofica di Dio e del mondo.<sup>3</sup> Più complessa si è rivelata la rappresentazione di Marcione come gnostico o l'individuazione di un rapporto storicamente fondato tra le sue idee e quelle dello «gnosticismo», un dibattito i cui contorni sono stati ridefiniti ogni volta che le definizioni di gnosticismo sono state rielaborate, soprattutto in seguito alla scoperta dei testi di Nag Hammadi più di due decenni dopo la morte di Harnack.<sup>4</sup>

Altro terreno di controversia è stato quello del significato storico di Marcione. Egli ha esercitato davvero un'influenza decisiva, se non addirittura senza pari, sulla dottrina posteriore della chiesa, sul canone e sulle strutture ecclesiastiche? In pochi arriverebbero a sostenere una posizione di questo tipo in termini tanto incondizionati; più frequenti sono stati invece i tentativi, ben più prudenti e misurati, di interrogarsi sulla possibilità che egli potesse aver avuto qualche «influenza diretta sullo sviluppo della dottrina della grande chiesa», pur riconoscendo la grande importanza che ebbe per il secondo secolo.<sup>5</sup> Resta ancora da capire se Marcione si sia semplicemente limitato a fissare in forma definitiva ciò che forse era ormai inevitabile, costringendo così la «crisi latente della chiesa» a emergere oppure spingendo nella direzione del consolidamento delle strutture ecclesiastiche che si trovavano allora ancora agli inizi o

1 J.L. Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul*, Edinburgh 1997, 58; E.C. Blackman, *Marcion and His Influence*, London 1948, 3.

2 Harnack, *Marcion*, 93; cf. *History of Dogma*, 285: «una cosa che [i padri della chiesa] non poterono apprendere da lui... fu come fare del cristianesimo un sistema filosofico».

3 E.P. Meijering, *Tertullian contra Marcion. Gotteslehre in der Polemik Adversus Marcionem I-II* (Philosophia Patrum 3), Leiden 1977, 160-168; J. Woltmann, *Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom «Fremden Gott»*, in E.C. Suttner - C. Patock (ed.), *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermengild M. Biedermann*, O.S.A. (Das Östliche Christentum n.s. 25), Würzburg 1971, 15-42.

4 U. Bianchi, *Marcion. Theologien biblique ou docteur gnostique: VigChr 21* (1967) 141-149; v. anche B. Aland, *Marcion. Versuch einer Neuen Interpretation*, in *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion, und zur keiserzeitlichen Philosophie* (WUNT 239), Tübingen 2009, 291-317 (= ZThK 70 [1973] 420-447): 300-316.

5 Aland, *Marcion*, 307.

semplicemente si mostravano ancora instabili.<sup>1</sup> In ogni caso è forse più importante stabilire qui se Marcione sia stato all'origine della necessità della formazione di un «canone» a causa della sua personale selezione di un vangelo e di un corpus apostolico, e se abbia spinto in tal modo la chiesa alla costituzione di un suo proprio canone scritturistico più esteso e alternativo a quello di Marcione.<sup>2</sup>

Questi dibattiti recenti sono stati ripresi con nuova energia negli ultimi decenni. Grazie a essi il modello classico dell'eresia come deviazione da e distorsione della verità originaria del vangelo e dell'unità della sua articolazione si apre all'analisi, alla dimostrazione, o alla sua messa in discussione risolutiva, se non addirittura al rovesciamento. Marcione e la storia del suo movimento potrebbero allora apparire un caso esemplare del dibattito su «ortodossia ed eresia» innescato da Walter Bauer e delle discussioni che a quel tempo ne scaturivano riguardo all'esaltazione della diversità del cristianesimo primitivo.<sup>3</sup> Di fronte al «primo riformatore» di Harnack – sempre sulla base dell'assunto che la definizione sia da intendersi in senso positivo – sta l'«arcieretico».<sup>4</sup>

Questi dibattiti collocano inevitabilmente Marcione al di fuori del contesto del secondo secolo cui invece cronologicamente appartiene, e richiedono quindi di necessità un'operazione di revisione del significato che la sua figura effettivamente riveste. Questo fu il motivo per cui l'opera di Harnack suscitò reazioni tanto accese – ad esempio quella secondo cui «la sua forza non stava nella sua natura di metafisico o di profeta... fu un uomo d'azione e un capo... La sua era una Bibbia mutilata; la sua teologia era debole e contraddittoria, ma ciononostante la nuova setta che nacque da lui s'impose con un'energia eccezionale, si prefisse di conquistare il mondo e si trovò presa in una guerra spietata contro la chiesa».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> La prima citazione proviene da G. May, *Markion in seiner Zeit*, in Idem, *Markion. Gesammelte Aufsätze*, ed. K. Greschat - M. Meiser (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 68), Mainz 2005, 1-12: 11, e si riferisce sia alla tensione fra la visione scritturistica di Dio e quella dei contemporanei greci, sia alla questione della varietà delle norme. Per la seconda citazione si veda ad esempio A. Le Boulluec, *Le problème de l'extension du canon des Écritures aux premiers siècles*: RSR 92 (2004) 45-87: 58-71, sull'influenza di Marcione sul linguaggio e l'idea di un vangelo autoritativo.

<sup>2</sup> Così in J. Knox, *Marcion and the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago 1942, e da allora ribadito molto di frequente.

<sup>3</sup> W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia 1971.

<sup>4</sup> S. Moll, *The Arch-Heretic Marcion* (WUNT 250), Tübingen 2010, definisce Marcione «il primo vero emarginato della chiesa» e il «primo vero eretico» (p. 44, corsivo nel testo).

<sup>5</sup> J. Lebreton, *Gnosticism, Marcionism, and Manichaeism*, London 1934, 18. Che Marcione fosse un organizzatore ecclesiastico di vaglia è negato da Verweij, *Evangelium und neues Gesetz*, 349.

Ancor più importante è che Marcione ha finito per essere associato in modo particolare all'eterna e radicata «questione dell'Antico Testamento» per il pensiero cristiano. Talvolta si è attribuito l'antigiudaismo di molta teologia cristiana ai tentativi controversi messi in atto dalla chiesa per fare in modo che l'Antico Testamento conservasse ancora qualche ruolo al suo interno e come modo di leggerlo, in risposta consapevole al supposto rifiuto dell'Antico Testamento da parte di Marcione; altri hanno ricordato la conclusione di Harnack a detta del quale se la salvaguardia dell'Antico Testamento poteva essere stata opportuna nel secondo secolo e inevitabile nel sedicesimo, nel diciannovesimo fu invece «la conseguenza di una paralisi religiosa ed ecclesiastica».<sup>1</sup> Da allora Marcione è sempre stato utilizzato come strumento col quale si poteva ripresentare la questione e dichiarare non più sostenibili le vecchie risposte.<sup>2</sup>

Questa analisi dell'importanza di Marcione è stata intrapresa come viaggio all'interno della ricerca del secolo scorso e oltre, poiché le riprove dell'influenza che egli esercitò – nell'immediato e in seguito – sono i soli mezzi con cui misurare questa importanza. Di Marcione non si dispone di alcuno scritto autentico, né per tradizione diretta né per scoperta casuale; il profilo di Marcione lo si scorge soltanto attraverso la lente delle parole di altri, i quali per la maggior parte sembrano impegnati a portare avanti una battaglia polemica sempre più accesa e accanita contro di lui. È l'ombra di Marcione, molto più della sua presenza, a determinare il futuro, e non sorprende che sia così, perché in certo senso qualsiasi ricerca attuale è costretta ad avere a che fare con ombre: quello in cui ci imbattiamo è il Marcione trasmesso da quanti scrissero contro di lui, e quindi i possibili echi della sua voce «autentica» devono sempre essere sottoposti a una verifica che vada oltre i toni trasmessi, e probabilmente distorti, dagli oppositori. Che l'indagato Marcione debba essere inseguito in ogni dove è una tattica di scarsa utilità, come poi si vedrà, poiché le molteplici voci dei suoi oppositori non formano un coro armonico e le loro informazioni non sempre dipingono lo stesso scenario.

<sup>1</sup> Harnack, *Marcion*, 217.

<sup>2</sup> Blackman, *Marcion and His Influence*, 123; R. Schwager, *Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Grekruzigten. Eine Untersuchung zur Erlösungslehre bei Marcion und Irenäus*: ZKTh 102 (1980) 289-313, per il quale Ireneo non avrebbe compreso pienamente o in ogni caso affrontato in termini soddisfacenti il problema dei limiti del «Dio dell'Antico Testamento», richiamandosi anche all'opera di René Girard.

## 1.2. IL MARCIONE DI CHI?

Come si è detto, le informazioni su Marcione e il suo insegnamento provengono quasi esclusivamente da coloro che ne sono stati gli oppositori. Nelle pagine che seguono si esamineranno le più significative di queste fonti: le prime critiche sollevate da Giustino Martire, l'unico contemporaneo prossimo di Marcione di cui sono pervenute le considerazioni; Ireneo, che scrisse forse durante i venti o trent'anni successivi alla morte di Marcione; infine Tertulliano, che rappresenta la forma di frequentazione più articolata e sistematica con quello che secondo la sua riflessione fu l'insegnamento di Marcione, sebbene ormai ai suoi tempi tramandato in latino. Con queste tre figure viene a costituirsi una tradizione, ma ciò non impedisce ad altri di continuare a creare nuovi ritratti di Marcione – su fonti indipendenti e anche no. Quando ci si sposta dal secondo al terzo secolo gli autori più importanti, la cui provenienza testimonia anche la diffusione geografica raggiunta dall'interesse per Marcione, sono Clemente di Alessandria, Origene, Ippolito e l'autore della *Refutatio Omnium Haeresium*. Nel quarto secolo Epifanio dedicò a Marcione un lungo capitolo della sua «cassetta dei medicinali» (*Panarion*) contro le eresie, compendio che eserciterà un'influenza decisiva sulla tradizione eresiologicala ininterrotta della chiesa. Forse precedente a Epifanio, anche se difficile da datare, è l'anonimo *Dialogo di Adamanzio* che enumera fra i suoi protagonisti due marcioniti, oltre a due seguaci di Valentino e uno di Bardesane di Edessa. La presenza di quest'ultimo fa pensare a un'origine orientale dell'opera, e d'altronde si sa che Marcione ebbe indubbiamente un'influenza duratura ed estesa sulle aree di lingua siriana. Efrem poi mette insieme nella sua opera polemica Marcione, Bardesane e Mani, a testimonianza di un periodo in cui il cristianesimo dominante in area siriana appariva ancora violentemente contestato; la sua ricca produzione poetica, insieme ai suoi scritti in prosa, dà un'immagine chiara di questa influenza, così come di quella del sistema di Marcione. Di poco posteriore, Eznik di Kolb è costretto a distinguere fra i loro e i «nostri» «alleati», mentre ancora nel quinto secolo Teodoro di Cirro accomuna interi villaggi classificandoli come «marcioniti». Ci sono tracce dell'influenza esercitata dal pensiero di Marcione anche all'interno di fonti armena e arabe, così come è probabile che esso abbia contribuito ad alimentare un nuovo movimento religioso che riscosse grande successo: il manicheismo.

L'analisi delle fonti prese in considerazione si spingerà fino a quelle datate all'incirca al quarto secolo. Questo limite temporale può trovare in parte giustificazione nel presupposto che è improbabile che nuove te-

stimonianze sul «Marcione storico» siano attestate in tempi posteriori a quelli qui presi in esame, in parte nel fatto che mentre continuano a essere attestati cenni attendibili a comunità marcionite, sempre meno sono invece le notizie indipendenti relative alle loro idee religiose. La prima motivazione diventa tuttavia fuorviante nel momento in cui induce a credere che gli autori più vicini cronologicamente a Marcione costituiscono una fonte trasparente di informazioni certe. Gli studi sulla letteratura antiereticale della chiesa antica hanno fatto emergere la capziosità delle notizie, in apparenza trasparenti, relative ai vari personaggi al centro della polemica e ai rispettivi sistemi di pensiero; allo stesso modo anche la semplice parafrasi delle varie narrazioni di eventi a opera di questi polemisti, spesso dopo un lavoro di raccolta e di armonizzazione – come spesso ancora accade – è parecchio fuorviante. L'intento dei polemisti, almeno in questo periodo, non era certo quello di fornire un resoconto obiettivo delle idee e delle pratiche di coloro da cui intendevano mettere in guardia i lettori. Come si vedrà, la particolare tradizione della rappresentazione dei gruppi considerati eretici ha radici lontane che affondano in tempi precedenti a quelli di Epifanio e che probabilmente hanno origine proprio con Giustino Martire. In questa tradizione si sviluppa poi rapidamente tutto un armamentario di tecniche e strategie il cui scopo è di creare e presentare come evidenti e inconfutabili i confini tra la «retta fede» e ciò che vi si oppone, di confermare e rafforzare la prima, molto più che confutare la seconda, attraverso qualsiasi esercizio di logica, di definire «estrane» e geneticamente illegittime tutte le idee contrarie a quella considerata giusta, di fornire spiegazioni sulla loro esistenza e sulla loro origine, e di consolidare infine l'immagine di una tradizione ininterrotta della «retta fede» e degli uomini e le istituzioni che l'hanno sostenuta. Queste strategie vengono costantemente adottate ma anche modificate, poiché coloro che vi ricorrono cercano di adattarle ai propri scopi sulla base delle proprie necessità, e affrontano le varie questioni adattandole al proprio contesto specifico. Allo stesso tempo, al di fuori di questa tradizione eresiologica si può fare ricorso alla polemica nei confronti di posizioni teologiche diverse per rendere più solida l'articolazione di un dibattito esegetico o per meglio trattare questioni teologiche o filosofiche, quantunque questi intenti non favoriscano necessariamente una presentazione maggiormente attendibile. In definitiva il Marcione di Ireneo e di Tertulliano, così come quello di Clemente di Alessandria o di Origene dev'essere situato nel quadro delle strutture più generali dei differenti modelli teologici con i quali ognuno di questi autori lavorava.

Qualsiasi rappresentazione di Marcione dipende dunque inevitabil-

mente dalle opere scritte contro di lui e che sono sopravvissute. Oltre a questi autori ce ne sono peraltro molti altri che, perlomeno stando in particolar modo a Eusebio, scrissero opere contro di lui che tuttavia sono andate perdute, e in molti casi lo erano già ai tempi di Eusebio stesso.<sup>1</sup> A Giustino Martire viene attribuita un'opera di questo tipo diretta o contro Marcione oppure contro un numero più considerevole di «eresie»; questa e altre opere, come quella attribuita a Teofilo di Antiochia, potrebbero aver esercitato grande influenza sulle opere successive, sebbene l'individuazione delle tracce di un'influenza sia sempre ipotetica. In ogni caso la loro semplice enumerazione è la riprova evidente del grado d'influenza esercitato dalle idee di Marcione e dell'interesse che suscitavano, quantomeno agli inizi. È anche da dire che la tendenza a presentare Marcione come arcieretico potrebbe essere diventata presto un topos diffuso, indipendente da qualsiasi tentativo di pressione contemporanea; questa situazione è simile a quella rappresentata dalle polemiche «contro i giudei», polemiche che non sempre sono la riprova di un coinvolgimento effettivo di «giudei reali».

Quello che emerge chiaramente da tutto ciò è che il Marcione che si incontra nelle pagine delle opere scritte dai suoi vari oppositori è il Marcione costruito dalla retorica di ciascun autore. Allo stesso tempo con l'opera di costruzione retorica sviluppata da questi autori viene fissata una – o forse più di una – tradizione su Marcione che andrà poi a costituire la base di tutto quello che gli autori successivi «sanno» di lui, a prescindere dalla possibilità che essi abbiano accesso o meno ai suoi scritti o a quelli dei suoi seguaci, e anche se hanno accesso a queste fonti non è detto che ne riconoscano la priorità. Prestare particolare attenzione alle strategie utilizzate potrebbe avere come effetto di destare una giusta cautela – un'ermeneutica del sospetto –, ma neppure in questo modo si potrà recuperare il «Marcione reale». Il Marcione che può essere riscoperto e raccontato sarà necessariamente di volta in volta il Marcione di Ireneo, il Marcione di Tertulliano, il Marcione di Efrem...

### 1.3. MARCIONE NELLA STORIA

Si potrebbe pensare che il recupero del «Marcione di Ireneo» (e così via) sia sufficiente; è stata d'altronde la percezione che questi autori avevano delle implicazioni prodotte dall'insegnamento di Marcione a suscitare poi quelle reazioni che potrebbero avere condotto (o meno) alla formazione di un canone costituito da un vangelo e dalle lettere, all'idea di

<sup>1</sup> Cf. M. Willing, *Eusebius v. Cäsarea als Häreseograph* (PTS 63), Berlin 2008, 188-203.

un Nuovo Testamento a fianco di un Antico Testamento preservato ma interpretato (e così via). Se anche l'effetto di tutto ciò si traduce semplicemente nella necessità di riscrivere gli sviluppi che da questo processo derivarono, allora pochi sono i risultati raggiunti. Il secondo secolo è molto interessante perché fu un periodo di sperimentazione; come si è detto, anche se la terminologia dell'«eresia», quando non quella dell'«ortodossia», inizia a essere utilizzata nella polemica e nell'apologetica, il suo utilizzo nell'ambito dell'operazione di ricostruzione e interpretazione storica del periodo appare inappropriato, e ciò non soltanto perché non c'erano gli strumenti per individuare e quindi imporre distinzioni del genere, ma anche perché il tentativo di interpretare il periodo mediante una griglia di gruppi che si distinguevano per consapevolezza e individualità distorce la fluidità che invece veniva costantemente avvertita. Inoltre se è vero che alcune idee, insieme a precisi modelli di vita e particolari strutture divennero marginali, ciò potrebbe essere accaduto non perché ci fossero in esse problemi intrinseci, né perché le stesse furono inevitabilmente estromesse dalle lotte generate dal potere politico. Entrambe queste spiegazioni possono essere avanzate e sono state sviluppate, ma il problema è che sono frutto di una tendenza interpretativa che costringe le complessità reali in rigide griglie di precomprensione. Il recupero di tali modelli alternativi di credenze e pratiche religiose non soltanto arricchisce la comprensione del passato, ma potrebbe anche fornire una nuova comprensione del presente – come nel caso degli studi sulla rappresentazione delle donne e dei loro ruoli. Talvolta una visione più chiara delle conseguenze prodotte dall'esclusione di un'alternativa potrebbe spingere alla decisione conseguente di rafforzare o riconsiderare l'alternativa in esame. È la percezione del ruolo centrale – sentito come minaccia o come catalizzatore – attribuito a Marcione nel panorama del secondo secolo che spinge a cercare di riscoprire il suo posto effettivo, che cosa rappresentò e da dove trasse la sua ispirazione. Se quindi Marcione deve avere un significato in qualche luogo, questo luogo dev'essere il secondo secolo, perché senza di lui il quadro è incompleto.

#### 1.4. MARCIONE AL CROCEVIA DEL SECONDO SECOLO

Ci sono dunque due Marcioni da riscoprire, o piuttosto due fasi in questa riscoperta. Prima ci sarà il Marcione presentato da coloro che hanno scritto contro di lui: ognuno di questi autori presenta un Marcione diverso, sebbene si diano ovvie continuità e talvolta anche dipendenze letterarie. Sarebbe tuttavia un errore fondere tutti questi diversi volti di Marcione in un unico quadro o creare un identikit unico mettendo insie-



me i vari elementi di ciascuno; un simile modo di procedere presupporrebbe che quelli che gli autori offrono siano tanti scorci parziali di un unico «Marcione storico», che nella forma di tante testimonianze indipendenti messe insieme potrebbero quindi dare vita a un insieme attendibile. Sono al contrario le differenze riscontrabili nei diversi profili che dovrebbero attirare la nostra attenzione, condizionati come sono dalle lenti degli intenti e delle visuali dei principi cristiani propri delle prospettive dei rispettivi autori, e riconoscere la presenza di simili lenti interpretative consente di correggere alcune delle distorsioni che esse producono; allo stesso modo l'analisi degli effetti che Marcione esercitò sulle stesse potrebbe contribuire a illuminare le sensibilità e le paure proprie di ciascuno degli autori in esame.

Questi vari Marcioni «costruiti» meritano di essere considerati in se stessi. Essi costituiscono le lenti con cui poter esaminare sia la comparsa nel primo cristianesimo dell'idea di «eresia» sia il modo in cui questa dovrebbe essere affrontata; Marcione viene così ad assurgere a modello della costruzione dell'«eretico».

Il secondo Marcione si delinea quando le caratteristiche più significative dei vari profili che si sono riscoperti vengono situate nelle correnti del secondo secolo. Al riguardo gli interrogativi sollevati da Marcione o le risposte che gli sono state attribuite possono essere paragonati rispettivamente alle domande poste, o alle risposte date, da altri fra i suoi predecessori o contemporanei. Marcione non potrebbe aver esercitato l'influenza che indubbiamente ebbe, se il suono delle sue domande e delle sue risposte non avesse trovato risposta fra i suoi uditori, né avrebbe esercitato gli effetti che si conoscono se non avesse avuto nulla di più da offrire rispetto a molti altri. Da questo confronto ci si devono quindi attendere sia somiglianze sia differenze. La scoperta di questo secondo Marcione si rifà a questi profili già abbozzati e comporta inevitabilmente un ulteriore livello di selezione e scrematura.

La metafora del crocevia – e non necessariamente di questo soltanto – vuole alludere al secondo secolo come periodo di sentieri che si incrociano muovendosi in direzioni differenti senza che ci sia ancora qualche strada principale certa o una direzione giusta. È una metafora che punta l'attenzione anche su una serie di domande ricorrenti: a quali influenze sottostette Marcione – sia dentro sia fuori la topografia «cristiana»? da dove partì il suo viaggio? dalla filosofia o dalla teologia biblica (o paolina)? e dove era diretto? fino a che punto egli si spinse in reazione alle correnti esistenti? fino a che punto si spinse introducendone di nuove? il suo fu un percorso solitario oppure consente di osservare anche le tracce di altri che lo seguirono? e il crocevia particolare di Marcione dev'essere

posizionato al centro della mappa per le cui vie tutto deve passare oppure su una strada secondaria la cui esplorazione richiede una deviazione potenzialmente interessante ma non necessaria? Questi interrogativi conducono a quelli più specifici sollevati all'inizio di questa introduzione. Il lettore meno paziente potrebbe essere tentato di saltare direttamente al capitolo finale nella speranza di trovare almeno qualche risposta ma, per tornare alla metafora del laboratorio, sono le varie fasi dell'esperimento che soprattutto meritano maggior considerazione e più attento vaglio.

## 2

Agli inizi della costruzione di un eretico:  
Giustino Martire

Così un tal Marcione, del Ponto (*Ponticus*), tuttora va insegnando ai suoi credenti di riconoscere un altro Dio al di sopra del creatore (demiurgo: δημιουργός), e fra ogni ceto di persone per opera di demoni ha trascinato molti a proferir bestemmie e a rinnegare quale autore (ποιητής) dell'universo Dio, con la credenza in una divinità superiore operatrice di cose più grandi (Iust. *Apol.* 26,5).<sup>1</sup>

Giustino Martire non soltanto è l'espressione dei vari filoni della rappresentazione ecclesiastica tradizionale di Marcione, ma per molti versi fu probabilmente la loro fonte di ispirazione. Nonostante sembri essere stato un contemporaneo di Marcione, Giustino presenta già le difficoltà di recupero e di interpretazione che caratterizzeranno tutte le successive costruzioni del personaggio.

### 2.1. L'UOMO

Già in Giustino, autore della notizia più antica su Marcione (il quale a quanto pare è ancora in vita quando Giustino scrive),<sup>2</sup> questi viene «mitologizzato» – ricostruito in funzione degli interessi di chi ne parla e sulla rappresentazione del quale qualsiasi trattazione posteriore deve fare affidamento. Il contesto viene creato dalle necessità dell'apologetica: Giustino deve conciliare somiglianze e diversità fra la mitologia pagana e le rivendicazioni cristiane a proposito di Gesù. Le attività ostili e subdole di demoni malvagi sono per lui l'unico appiglio attraverso cui spiegare sia la prima sia le seconde e che consente di assolvere i «veri» cristiani da qualsiasi accusa disdicevole utilizzata contro di loro (*Apol.* 5,2;

<sup>1</sup> [Tr. di I. Giordani, anche dei passi che seguono.] Cf. Eus. *Hist. Eccl.* 4,11,9, che oltre ad altre varianti minori omette il secondo «cose più grandi»; per far sì che questo funzioni bisognerebbe omettere anche «operatrice di» – a meno di adottare la traduzione «ha fatto in modo che negassero»: v. D. Minns - P. Parvis (ed.): Justin, *Philosopher and Martyr, Apologies* (OECT), Oxford 2009, 150 s., in cui si propone anche di leggere «uno più grande del Dio demiurgo» (v. anche sotto, p. 35 n. 1). Cf. sotto, p. 364.

<sup>2</sup> L'accento su «tuttora» segna un contrasto con Simone, che Giustino data al tempo del regno di Claudio; non c'è ragione di concludere che Marcione fu attivo per un periodo considerevole e che stesse ancora insegnando (così R.J. Hoffmann, *Marcion. On the Resurrection of Christianity* [AARAS 46], Chico, Cal. 1984, 45; Harnack, *Marcion*, 27 s.).

21,6; 23,3; 25,3). Marcione giunge qui terzo nella linea di successione di coloro che dopo l'ascensione di Cristo e sospinti da demoni «si proclamarono divinità» e sfuggirono alla persecuzione dei romani; lo precedono «un tal Simone di Samaria» e «un tal Menandro, anch'esso di Samaria... discepolo di Simone», sebbene a differenza di questo Marcione non venga accusato di richiedere onori divini o di praticare arti magiche per ingannare i suoi ingenui adepti.

Giustino tornerà più avanti sul tema dell'imitazione dei demoni, utilizzando di nuovo Simone e Menandro come esempi e dichiarando che il primo fu venerato a Roma come divinità (56,1-4). Sono questi stessi demoni, scrive Giustino, che fomentano l'odio che spinge poi i cristiani ad affrontare la morte, sebbene questi lo facciano con solida speranza, e sono probabilmente questi elementi comuni che lo spingono a tornare su Marcione:

I demoni trassero in campo, come già s'è detto, anche Marcione del Ponto, il quale tuttora insegna, negando Dio creatore dei cieli e della terra e il Cristo suo figlio vaticinato dai profeti, e annunziando non so quale altro Dio, accanto al Dio creatore dell'universo, e un altro figlio. Molti, prestando fede a lui, come al solo che sa la verità, irridono noi, pur non avendo prove di quanto propagano; ma stupidamente, quali agnelli ghermiti da un lupo, diventano preda dell'ateismo e dei demoni (*Apol.* 58,1-2).

Giustino parla dell'uomo Marcione, sebbene alcuni «fatti» biografici, ad esempio l'origine pontica (*ποντικός*), già comincino a essere messi sullo stesso piano della sua ispirazione demoniaca e del suo adempimento del ruolo ben consolidato di lupo rapace (cf. *Mt.* 7,15), tanto che di lì a breve diventerà il «lupo pontico».<sup>1</sup> L'omissione di una descrizione neutra e l'immagine retorica conducono a mostrare cautela a riguardo dell'importanza attribuita al successo di Marcione fra «tutti i popoli del mondo»: Simone riscosse successo, secondo Giustino, soprattutto fra la gente del suo paese; Menandro ebbe successo in particolar modo ad Antiochia, nonostante andasse in cerca di altri seguaci; l'attrazione esercitata da Marcione si mostrò invece più estesa forse perché egli fu attivo a Roma, dove le genti da ogni parte del mondo si incontravano, sebbene Giustino non espliciti mai questo aspetto. In ogni caso sarebbe oltremodo ingenuo dedurre da ciò che Marcione avesse già portato a termine con successo una missione universale dopo un periodo d'intensa attività omiletica.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Così Rodone in Eus. *Hist. Eccl.* 5,13,4.

<sup>2</sup> V. sopra, p. 27 n. 2, e sotto, pp. 321-326.

## 2.2. «TUTTE LE ERESIE»

Marcione viene quindi collocato qui in una sequenza che ha inizio con Simone, probabile figura leggendaria della tradizione cristiana, anche se Giustino non era consapevole delle caratteristiche specifiche che questa figura aveva preso in *Atti* 8. A differenza di Menandro, tuttavia, Marcione non viene presentato come discepolo del suo predecessore in questo elenco, ma al contrario è maldestramente messo a fianco dei due che vengono prima di lui. Questo modello di sequenza produrrà nondimeno conseguenze significative sul pensiero successivo, sovrapponendosi a un altro quadro esposto da Giustino. Il primo passo citato così prosegue:

Tutti i seguaci di costoro, come si è detto, vengono chiamati cristiani, nella stessa maniera in cui coloro che non condividono le stesse dottrine fra i filosofi prendono comunque tutti il nome di filosofi. Se siano essi a perpetrare quelle nefandezze di cui si favoleggia: rovesciamento della lampada, accoppiamenti impudichi e pasti di carni umane; noi non sappiamo. Ma sappiamo invece che costoro non sono, almeno per le loro dottrine, né perseguitati né uccisi da voi. Noi abbiamo composto un libro contro tutte le scuole di pensiero («eresie») che sono apparse: ve lo daremo, se volete leggerlo (*Apol.* 26,6-8).

Giustino riprende qui considerazioni già esposte circa coloro le cui azioni contraddicono i principi da loro dichiarati, gli stessi principi su cui poggiava la loro rivendicazione del nome di «filosofi» (*Apol.* 4,8-9; 7,1-5). Questo era un topos filosofico al tempo molto diffuso, ripreso senza dubbio perché ci si poteva aspettare che piacesse all'imperatore a cui Giustino si rivolgeva chiamandolo «filosofo» (Marco Aurelio). Particolarmente sorprendente è qui l'accento conclusivo a una «raccolta contro tutte le 'scuole' (σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων)», col sottinteso che fra queste si sarebbero potuti incontrare Simone, Menandro e Marcione. In tal modo Marcione viene associato a un lessico, quello di «eresia» (αἵρεσις), e a una sequenza di «dottrine» (δόγματα) in termini che saranno determinanti per la sua immagine futura.

L'idea di una simile raccolta di dottrine non è nuova: l'epicureo Filodemo, contemporaneo di Cicerone, aveva composto una «rassegna (σύνταξις) dei filosofi» il cui intento, come largamente si conviene, era di associare l'epicureismo a una tendenza spiccatamente non polemica nell'ambito più generale di una visione tradizionale della storia della filosofia greca.<sup>2</sup> Il lessico dell'*haireisis*, che significa «scelta», è proprio anche

<sup>1</sup> Oppure «con»; Minns-Parvis (ed.): *Justin*, 150, aggiungono èν per essere più chiari.

<sup>2</sup> Il titolo è fornito da Diogene Laerzio, *Vitae Philosophorum* 10,3; cf. D. Clay, *Philodemos on the Plain Speaking of the Other Philosophers*, in J.T. Fitzgerald - D. Obbink -

del linguaggio del tempo per indicare le scuole di pensiero – filosofiche o mediche, dove la parola è d’uso neutro, priva di connotazioni negative. Prima di Giustino il termine era già stato utilizzato da Filone, dagli Atti degli Apostoli e da Giuseppe per designare le scuole interpretative principali della «filosofia giudaica», senza alcuna percezione di imbarazzo per l’appartenenza a una di queste scuole.<sup>1</sup> Potrebbe essere ancora in tal senso che Tolomeo, forse contemporaneo di Giustino, parla del giudaismo come dell’«antica *hairesis*» (Epiph. *Haer.* 33,5,7). La possibilità di criticare altri per le loro «scelte» o perché hanno inutilmente moltiplicato le possibilità stesse di scelta sembra essere stata abbracciata di rado, nonostante il rifiuto da parte di Filone dei «combattenti per la scuola» (*αἵρεσιμαχῶται*) che non vogliono sottoporre a giudizio le posizioni che abbracciano alluda già a sviluppi futuri (*Vit. Mos.* 1,5 [24]).<sup>2</sup> Questa sarebbe diventata tuttavia la categoria fondamentale per la comprensione e la classificazione delle deviazioni nel credo cristiano così come nella pratica, e *αἵρεσις* si trasformò rapidamente in termine di giudizio negativo: «eresia» – come già nel *Contro le eresie* di Ireneo (*Haer.*).<sup>3</sup> La creazione di una successione di maestri è quindi propria del modello della «scuola», e sebbene Giustino non utilizzi altrove il linguaggio tecnico che vi è associato e Marcione non rientri esplicitamente in questo schema, più tardi vi troverà invece posto.

Se il contributo di Giustino alla tradizione eresiologica cristiana fu più che embrionale, è in ragione della natura e dell’estensione del «Syntagma» qui in esame. Sebbene la formulazione «abbiamo» sia in qualche modo imprecisa, l’opera viene solitamente individuata in quella a cui si riferisce Ireneo con l’espressione «Giustino nel Syntagma contro Marcione», e si è anche detto che questo titolo più breve rifletterebbe la particolare posizione di preminenza di Marcione nell’esposizione di Giustino, che per Ireneo non giustificava più il titolo «Contro tutte le eresie» (Iren. *Haer.* 4,6,2).<sup>4</sup> Molti sono stati i tentativi di ricostruzione del «Syn-

G.S. Holland (ed.), *Philodemus and the New Testament World* (NT.S 109), Leiden 2004, 54-71. <sup>1</sup> Philo *Vit. Cont.* 29; *Atti* 5,17; *Ios. Ant.* 13,5,9 [171]; *Bell.* 2,18,14 [162].

<sup>2</sup> V. anche *Quaest. Ex. fr.* 1 (R. Marcus (ed.): *Philo Supplement II* (LCL), Cambridge, Mass. 1953, 258), dove il termine viene utilizzato insieme a *ἑτεροδοξία*. Sullo sviluppo di *hairesis* v. D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Greek Hairesis-Model*: VigChr 53 (1999) 117-147, il quale fornisce un quadro della tipologia sottolineando l’aspetto della scuola di pensiero in antitesi a qualsiasi forma istituzionale; a suo dire in Filone iniziano a svilupparsi tracce di una connotazione negativa del termine (p. 127).

<sup>3</sup> Al riguardo e su quanto segue v. J.M. Lieu, *Heresy and Scripture*, in M. Lang (ed.), *Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins*, Göttingen 2013, 81-100.

<sup>4</sup> Eusebio, che conosce il «Syntagma» soltanto dalle allusioni di Giustino e Ireneo, ripete

tagma» di Giustino:<sup>1</sup> il suo contenuto è stato ricostruito sulla base di scrittori posteriori – l'oscuro Egesippo e in particolare Ireneo –, che si pensa se ne siano largamente serviti, mentre le sue argomentazioni si lasciano intravedere in altri scritti di Giustino, in particolare nel *Dialogo con Trifone*, dove esso è stato presumibilmente riutilizzato a scopi diversi. Quanti si mostrano maggiormente fiduciosi circa la possibilità di ricostruire forma e stile del «Syntagma» di Giustino sono anche quelli che con maggior probabilità gli attribuiscono la formazione e la definizione dell'idea cristiana di «eresia».<sup>2</sup> Secondo questa ricostruzione fu Marcione che fornì uno stimolo – se non *lo* stimolo – all'idea di eresia, fu lui il vero «arcieretico», non il capostipite di tutti gli altri eretici ma quello il cui invalidamento richiese la costruzione del linguaggio dell'eresia.

Per quanto una simile esposizione possa sembrare di una semplicità avvincente, grandi sono le difficoltà che s'incontrano nella ricostruzione del «Syntagma» di Giustino e nel riconoscimento di un suo ruolo di tanto rilievo; anche Ireneo si richiama a Giustino soltanto due volte. Gli scritti di Giustino pervenuti fanno scarso uso del lessico e dei motivi, in particolare di quello della successione, che diventeranno tanto caratteristici dei suoi supposti eredi. La parola *hairesis* nell'*Apologia* non compare, e nel *Dialogo* è spesso riservata a contesti giudaici, fra questi i supposti resoconti giudaici inerenti alla missione apostolica, dove essa si stacca poco dal significato convenzionale (*Dial.* 17,1; 62,3; 108,2), e le predizioni del Signore riguardo agli eventi che avrebbero preceduto la parusia (35,3; 51,2). Il punto in cui Giustino si avvicina di più alla formulazione di una definizione negativa di *hairesis* è quando si trova costretto a riconoscere differenze anche tra i cristiani «di idee pure e devote» riguardo alla ricostruzione di Gerusalemme per il regno di Cristo sulla terra (*Dial.* 80). Egli distingue costoro da quelli che proclamano di essere cristiani ma in realtà «sono partigiani empì e profanatori (αίρεσιώτης)».<sup>3</sup> In particolare, se Trifone dovesse incontrare coloro che

questa citazione o soltanto la sua frase incipitaria: «Io non avrei creduto al Signore se proclamasse un dio diverso dal demiurgo» (*Hist. Eccl.* 4,18,9). È difficile stabilire se nelle righe che seguono Ireneo continui a citare Giustino oppure introduca una sua nuova interpretazione. Anche un'altra citazione di Giustino in Iren. *Haer.* 5,26,3 (= *Eus. Hist. Eccl.* 4,18,9) potrebbe provenire dal «Syntagma».

<sup>1</sup> V. sotto, pp. 42 s. e n. 2. Cf. P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament* (EtB), Paris 1964, 332-336; E. Norelli, *Que pouvons-nous reconstituer du Syntagma contre les hérésies de Justin?* RThPh 139 (2007) 167-181.

<sup>2</sup> Così lo studio autorevole di A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles* 1, Paris 1985, 36-91.

<sup>3</sup> Analogò è l'uso negativo di *hairesiomachoi* in Filone (sopra, p. 30 n. 2); cf. Runia, *Greek Hairesis-Model*, 125 s.

sono chiamati cristiani ma non riconoscono queste dottrine e per di più osano bestemmiare il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e affermano che non c'è resurrezione dei morti, ma che al momento della morte le loro anime vengono assunte in cielo, non dovete considerarli cristiani, così come nessuno, a un corretto esame, riconoscerebbe come giudei i sadducei e le affini sette eretiche (αἱρέσεις) dei genisti, dei meristi, dei galilei, degli elleniani e dei farisei battisti,<sup>1</sup> ma penserebbe che «si dicono» giudei e figli di Abramo e onorano Dio con le labbra... (*Dial.* 80,4).<sup>2</sup>

Malgrado sapesse che alcuni di quelli dalle «idee (γνώμη) pure e devote» avrebbero potuto trovarsi in disaccordo, Giustino conclude affermando che «tutti i cristiani che rispettano le idee giuste (ὁρθογνώμη)»<sup>3</sup> condividono le stesse sue posizioni. Giustino si sta muovendo con cautela fra diverse varianti di fede che potrebbero o meno provocare appunto una scissione inevitabile, e potrebbe star pensando a quei lettori che si sentono parte magari dei «puri e devoti» ma non di coloro «che sono nel giusto». D'altro canto, a differenza di autori posteriori,<sup>4</sup> in nessun punto Giustino fa pensare che i «partigiani», da lui respinti in tutto, provengano dalle «sette» giudaiche.

Se nell'*Apologia* era stato a causa delle persecuzioni che Giustino si era trovato costretto a doversi occupare della diversità a quanto pare all'interno di credo e pratiche, nel *Dialogo* un nuovo contesto che distingue nettamente tra un «voi» riferito ai giudei e un «noi» riferito ai cristiani lo ha costretto a riconsiderare la questione, giungendo così a una netta separazione tra l'alternativa che poteva essere considerata accettabile e quella giudicata invece inammissibile. Quando Giustino afferma che la superiorità dei cristiani si fa evidente quando i gentili convertiti affrontano la morte piuttosto che adorare gli idoli e mangiare le carni a loro sacrificate, Trifone dichiara che molti di coloro che riconoscono Gesù e sono chiamati cristiani rivendicano invece il diritto di mangiare le carni (*Dial.* 34,8); la giustificazione immediata di Giustino è che costoro incarnano semplicemente il compimento delle profezie di Gesù stesso sulla venuta dei falsi cristi, e che in nessuno modo essi danneggiano la maggiore fedeltà e fermezza di quelli a cui egli invece si rivolge utilizzando il «noi». Giustino illustra questo aspetto prima richiamandosi

<sup>1</sup> Un emendamento testuale produrrebbe qui due gruppi e un totale complessivo di sette.

<sup>2</sup> [Tr. di G. Visonà, anche dei passi che seguono.]

<sup>3</sup> Il termine è attestato solo qui in Giustino e raramente altrove.

<sup>4</sup> Così forse già Egesippo (v. sotto, p. 39 e n. 1); Egesippo afferma infatti che «nella circoncisione, tra i figli d'Israele, v'erano queste opinioni diverse contro la tribù di Giuda e contro Cristo: esseni, galilei, emerobattisti, masbotei, samaritani, sadducei e farisei» (*Eus. Hist. Eccl.* 4,22,7, tr. M. Ceva, anche dei passi che seguono).



in generale a coloro che insegnano agli altri a dire e fare cose empie e blasfeme, e poi continua:

Ognuno infatti insegna a suo modo a bestemmiare il creatore di tutte le cose e il Cristo la cui venuta era stata da lui profetizzata e il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.<sup>1</sup> Con costoro non abbiamo niente in comune e sappiamo che sono atei, empi, ingiusti e iniqui, e invece di onorare Gesù lo confessano solo di nome. Affermano di essere cristiani, allo stesso modo di quei pagani che iscrivono il nome di Dio sui loro manufatti e poi prendono parte a riti empi e atei. Tra di loro vi sono alcuni chiamati marcioniti,<sup>2</sup> altri valentiniani, altri basilidiani, altri saturniliani, ciascuno col rispettivo nome desunto dal capostipite della dottrina, così come ciascuno di quelli che ritengono di fare della filosofia pensa bene, come ho detto in apertura, di dover portare, per la corrente filosofica da lui seguita, il nome ricavato dal padre di quel sistema di pensiero (*Dial.* 35,5-6).<sup>3</sup>

Sebbene queste righe possano apparire analoghe al richiamo alle scuole filosofiche nell'*Apologia*, la prospettiva di Giustino qui è differente. Nei capitoli iniziali del *Dialogo*, illustrando il suo viaggio attraverso le scuole «classiche» Giustino aveva sostenuto che c'era una verità originaria di cui gli uomini che erano venuti dopo avevano perso sia la conoscenza sia la ricerca; questi gruppi, non soltanto i platonici e i pitagorici ma anche gli stoici e i peripatetici, non erano stati chiamati così sulla base del nome di chi di volta in volta veniva considerato l'«autore della riflessione filosofica» (*Dial.* 2,1-2). Qui al contrario i gruppi che Giustino condanna non hanno, e non hanno mai mostrato, nessuna rivendicazione della verità, e i veri omologhi a cui vengono paragonati sono gli idolatri pagani. L'intento primario di Giustino è di impedire che chiunque di loro possa proclamare Gesù Cristo ispiratore o padre, e rafforza questo suo scopo sottolineando quindi la forma particolare che i loro nomi prendono: essi quindi non sono chiamati cristiani, ma marcioniti, valentiniani, basilidiani, saturniliani; questa è certo una sua invenzione personale, perché invece, com'egli stesso racconta, questi affermavano di essere «cristiani». Pur dichiarando che «noi li designiamo in base al no-

<sup>1</sup> Per il testo v. sotto, p. 36 n. 1.

<sup>2</sup> Sul passo si veda la nota seguente e sotto, p. 34 n. 3.

<sup>3</sup> Spesso si fa osservare il parallelo con quanto dice Egesippo in Eus. *Hist. Eccl.* 4,22,5: «da questi derivarono i menandrianisti, i marcianisti, i carpocraziani, i valentiniani, i basilidiani e i saturniliani». Per questa ragione alcuni editori aggiungono dopo «marcioniti» «e carpocraziani»: così P. Nautin, *Patristique et Histoires des Dogmes*, 1. *Le Livre Justin Contre les Hérésies*: EPHE v<sup>e</sup> Section 90 (1981-82) 335-337; M. Marcovich (ed.): *Iustini Martyris Dialogus cum Trypho* (PTS 47), Berlin 1997, 129. Sulla relazione tra i due passi v. anche Le Boulluec, *Notion*, 92-105; Giustino tuttavia non menziona in questo punto Simone e Menandro, come fa invece Egesippo. V. sotto, pp. 38 s.

me di colui dal quale ha preso avvio ciascun insegnamento e dottrina» (35,4), egli omette di citare i nomi dei reali fondatori.<sup>1</sup> Gli ultimi tre di questi sono stati facilmente individuati e comunemente si pensa che il primo sia Marcione, il cui pericolo agli occhi di Giustino sarebbe sottolineato dal fatto che proprio Marcione è l'unico a essere menzionato anche nell'*Apologia*.<sup>2</sup> Ciò tuttavia avrebbe dovuto dare come esito la lezione «Marcioniano», o ancor meglio «Marcio(a)nistai», che è stata qui avanzata come emendamento nonostante possa indebolire lo schema.<sup>3</sup> Marco e i suoi seguaci potrebbero rappresentare un'alternativa possibile, anche se Epifanio li chiama «Marcosioi» (*Iren. Haer.* 1,13-16; *Epiph. Haer.* 34); in tal caso Marcione sparirebbe dal *Dialogo*, almeno sul piano della semplice menzione del suo nome, poiché questo elenco ha la funzione di configurarsi come fonte di tutti i cataloghi eresiologici successivi.<sup>4</sup>

Ciò non dovrebbe affatto sorprendere; sebbene Giustino si richiami alle *Apologie* e più specificamente a Simone, questi viene ora presentato soltanto come *magus* che ha ingannato persone: Giustino non fa nessuna allusione né all'attività demoniaca né alle pretese cristiane di Simone né a Menandro, suo seguace, nell'*Apologia* (*Dial.* 120,6). Anche se parla spesso di coloro che «proclamano empietà» li lascia regolarmente anonimi. Tutto ciò, insieme all'assenza di qualsiasi ulteriore accenno da parte sua al suo «Syntagma», rende improbabile la possibilità che questo scritto sia presente dietro estese porzioni del *Dialogo*.<sup>5</sup> La forma assunta dal «Syntagma» così come il materiale e le argomentazioni che vi sono contenuti devono quindi necessariamente restare oggetto di ipotesi. I passi del *Dialogo* già esaminati possono al massimo indurre a pensare che con l'espressione «tutte le 'eresie'» egli alluda alle scuole di pensiero giudaiche, e dato il contesto più generale della menzione nell'*Apologia* forse anche alle scuole filosofiche greche, sebbene egli non le nomini esplicitamente.<sup>6</sup>

1 Per il termine ἀρχηγέτης v. Filone sui *therapeutai* (*Vit. Cont.* 29).

2 In contrasto con l'assenza nell'*Apologia* di Valentino, romano suo contemporaneo, talvolta addotta a riprova dello scarso pericolo che vi vedeva Giustino; v. sotto, p. 333.

3 Cf. Marcovich: *Iustini Martyris Dialogus*, 129 a *Dial.* 35,6; cf. Egesippo (v. sopra, p. 33 n. 3).

4 V. sopra, p. 31 nn. 1 e 2.

5 In *Dial.* 80,3 Giustino si offre di redigere per Trifone una *syntaxis* delle sue argomentazioni; Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*, 67, lo interpreta come richiamo a una nuova sezione del «Syntagma» da identificare con il trattato *Sulla risurrezione* che, contrariamente a quanto normalmente si pensa, egli considera invece autentico. P. Bobichon (ed.): *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon II*, Fribourg 2003, 787, basandosi sulle osservazioni precedenti di Giustino la considera un'allusione al «Syntagma».

6 Anche J. Kunze, *De Historiae Gnosticismi Fontibus. Novae Quaestiones Criticae*, Lip-

Quello che Giustino mette in rilievo è tuttavia uno stadio in cui la denominazione di «cristiano», forse di per se stesso un termine indicante riprovazione o derisione da parte degli oppositori, diventa materia di contestazione interna. Qui la retorica del dare un nome agli «altri», quando nel caso particolare quelli implicati potrebbero non aver riconosciuto la loro «alterità», non serve soltanto a creare linee di separazione che dividono dagli «oppositori», ma potrebbe anche creare tensioni e divisioni interne – probabilmente mirando a rafforzare la coesione interna davanti alla percezione di un pericolo comune, quando la diversità un tempo non aveva fatto problema. Giustino non parla di «ortodossia», pur rappresentando uno stadio fondamentale nello sviluppo dell'idea e delle sue funzioni. Fino a che punto fosse stato Marcione a spingerlo a questo è tuttavia ancora poco chiaro.

### 2.3. PREDICARE UN ALTRO DIO

L'immagine di Marcione nell'*Apologia* come maestro che insegnava un altro (ἄλλος τις, sc. Dio) «più grande del creatore»,<sup>1</sup> e forse anche un figlio diverso dal figlio del creatore fornirà i tratti tipici della sua figura nelle rappresentazioni posteriori. Nei passi citati di *Dial.* 35, un simile insegnamento viene attribuito in modo più generale a tutti quei «partigiani» «empi e profanatori, malvagi e dissoluti». Ciò potrebbe essere funzionale alla retorica della differenziazione di Giustino, ma la tendenza a trattare tutti i «devianti» come espressione degli stessi fondamentali principi e a sorvolare sulle reali differenze che li separano diventerà in seguito una caratteristica ricorrente della strategia polemica. Nel *Dialogo* l'identità di chi viene deriso viene tuttavia svelata più avanti, perché a differenza che nell'*Apologia* essi qui «bestemmiano» specificamente «il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe». Il richiamo al modo in cui Dio si è presentato in *Es.* 3,2-4 potrebbe sembrare appropriato al contesto più generale del dibattito di Giustino con Trifone, ma la strategia retorica di Giustino è tuttavia più complessa di quanto qui si possa pensare. Innanzitutto, per Giustino le parole provenienti dal rovelto ardente furono pronunciate non dal Dio creatore e padre ma dal figlio preesistente (*Dial.* 59-60; cf. *Apol.* 63,11-17). Da una parte Giustino potrebbe voler dire che era questo figlio preesistente – e non «il Dio dell'Antico Testamen-

siae 1894, che minimizza l'influenza del «Syntagma di Giustino», pensa che in esso possano aver trovato posto le sette giudaiche insieme alle tre dell'*Apologia* (pp. 36-38).

<sup>1</sup> Minns-Parvis, *Justin*, 150 s., correggono *Apol.* 26,5 con «un altro più grande del Dio demiurgo», evitando di attribuire l'epiteto «Dio» al Dio «altro» predicato da Marcione. In *Iren. Haer.* 4,6,2, tuttavia, la citazione di Giustino ha l'espressione «altro Dio».