



**UNIVERSITÉ  
DE GENÈVE**

Università degli Studi "Roma Tre"  
Facoltà di lettere e filosofia  
Dottorato di ricerca in "Civiltà e tradizione greca e romana" (XXIV ciclo)

in co-tutela con – en cotutelle avec

Université de Genève  
Faculté autonome de Théologie protestante  
Doctorat en Théologie

**BEATRICE CHERUBINI**

Matricola n. 10409-203, "Roma Tre" Étudiante n. 09-334-574, "Unige"

*La figura di Marcione  
nell'eresiologia cristiana antica*

*La figure de Marcion  
dans l'hérésiologie chrétienne ancienne*

Docenti Tutor – Directeurs de Thèse

Prof. ALBERTO D'ANNA  
Università degli Studi "Roma Tre"

Prof. ENRICO NORELLI  
Université de Genève

Coordinatore – Coordinateur  
Prof. VITTORIO FERRARO  
Università degli Studi "Roma Tre"

A.A. 2010-2011



μόνη δ' ἢ δι' ἀγάπην εὐποιία  
ἢ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν  
αἰρετὴ τῶ γνωστικῶ  
(Clem., *str.* IV 22,135,4)



## SOMMARIO

|   |    |
|---|----|
| INTRODUZIONE .....                                  | 11 |
| "Status quaestionis" .....                          | 11 |
| Originalità e peculiarità del presente studio ..... | 17 |
| Termini cronologici della ricerca .....             | 19 |
| Struttura dello studio .....                        | 20 |

### PARTE PRIMA

#### *La figura e la dottrina di Marcione secondo l'interpretazione di Giustino*

|   |    |
|---|----|
| CAPITOLO I – La figura del falso profeta come avversario contemporaneo<br>nella tradizione giudaica .....                       | 29 |
| Criteri di discernimento tra vera e falsa profezia: <i>Dt. 18,15-22 (LXX)</i> .....   | 29 |
| La definizione del falso profeta .....  | 31 |
| I caratteri tipici dello ψευδοπροφήτης nel <i>Libro di Geremia (LXX)</i> .....  | 32 |
| I caratteri tipici dello ψευδοπροφήτης nel <i>Terzo libro dei Re (LXX)</i> .....  | 34 |
| All'origine dell'ispirazione profetica secondo <i>3Reg. 22,5-28</i> .....   | 36 |
| L'interpretazione del conflitto tra profeti in Giuseppe Flavio, <i>ant. 8,400-419</i> ....                                      | 38 |
| Le due diverse narrazioni a confronto .....   | 43 |
| Ulteriori interpretazioni del conflitto tra vera e falsa profezia in scritti<br>giudaici .....                                  | 44 |
| Cenni conclusivi .....  | 45 |
| CAPITOLO II - La figura del falso profeta come avversario contemporaneo<br>nelle fonti proto-cristiane .....                    | 47 |
| Gli avversari dei primi cristiani come figure menzognere e fraudolente<br>(ψευδοπροφήται, ψευδοδιδάσκαλοι, ψευδαπόστολοι) ..... | 48 |
| Gli avversari dei primi credenti in Gesù come figure<br>propriamente profetiche .....   | 50 |
| Riconoscere il profeta dalla dottrina professata .....  | 50 |
| Riconoscere il profeta dall'esito della predicazione .....  | 51 |
| Riconoscere il profeta dalla vita morale .....  | 52 |
| Riconoscere il profeta dallo Spirito che lo ispira .....  | 55 |
| Cenni conclusivi .....  | 56 |
| CAPITOLO III - La figura del falso profeta come avversario escatologico<br>nell'elaborazione giudaica e cristiana .....         | 59 |
| Il falso profeta escatologico nella tradizione giudaica .....   | 59 |
| Il falso profeta escatologico nella tradizione cristiana .....  | 63 |
| Nel <i>Vangelo di Matteo</i> .....  | 65 |
| Nell' <i>Apocalisse</i> canonica .....  | 65 |
| Nella <i>Didachè</i> .....  | 68 |

|   |     |
|---|-----|
| Nell'Ascensione di Isaia .....  | 68  |
| Cenni conclusivi .....  | 71  |
| CAPITOLO IV - Giustino: l'orizzonte pseudo-profetico, nella duplice<br>accezione contemporanea ed escatologica, come chiave interpretativa per<br>comprendere la figura di Marcione e dei suoi discepoli .....  |     |
| 73  |     |
| Marcione nella <i>Prima Apologia</i> .....  | 73  |
| Caratteri della dottrina di Marcione .....  | 73  |
| <i>1apol.</i> 26,5 e il suo contesto: il ruolo e l'azione dei δαίμονες .....  | 75  |
| Analisi strutturale di <i>1apol.</i> 26 .....   | 76  |
| <i>1apol.</i> 26: temi e caratteri .....  | 78  |
| L'ispirazione demoniaca .....   | 78  |
| Alle origini dell'interpretazione di Giustino (80) – Ispirazione demoniaca<br>nel passato remoto: i falsi profeti dell'AT (82) – Ispirazione<br>demoniaca nel passato recente: gli eresiarchi Simone, Menandro e<br>Marcione (84) – Ispirazione demoniaca nel presente e nel futuro<br>escatologico: i falsi cristiani dei tempi di Giustino e i falsi profeti degli<br>ultimi tempi (90) |     |
| Le onorificenze riservate agli eresiarchi dalle autorità politiche .....  | 93  |
| La provenienza dal Nord .....   | 94  |
| La relazione maestro-discepolo e il rapporto di <i>diadochè</i> .....   | 95  |
| I discepoli di Marcione .....   | 98  |
| Il tema dello scherno e della derisione (99) – La metafora dei lupi<br>e degli agnelli (99)   |     |
| Marcione nel <i>Dialogo con Trifone</i> .....   | 100 |
| Il compimento delle profezie di Gesù sugli ultimi tempi: <i>dial.</i> 35,2-6 .....  | 102 |
| L'orizzonte profetico .....   | 104 |
| Prospettiva storica o prospettiva escatologica? .....   | 105 |
| CONCLUSIONI .....   | 107 |

## PARTE SECONDA

*La figura e la dottrina di Marcione secondo l'interpretazione di Ireneo di Lione*

|  |     |
|--|-----|
| CAPITOLO I - Marcione e il problema dell'origine dell'eresia .....   | 117 |
| La necessità di un denominatore comune alle diverse correnti eterodosse:<br>il tema dell'origine dell'eresia ..... | 118 |
| a) La radice umana dell'eresia: la discendenza da Simon Mago .....   | 119 |
| Simone, Cerdone e Marcione: la <i>diadochè</i> dell'eresia .....   | 120 |
| Una possibile difficoltà: Simone, contemporaneo degli apostoli .....   | 123 |
| b) La radice angelica dell'eresia: la discendenza da Satana .....  | 124 |
| Differenziazione dal modello giustineo:<br>il ruolo di Satana e dei demoni .....                                   | 124 |
| Il rapporto di Marcione con il Demonio .....   | 128 |
| I) Marcione come portavoce di Satana .....   | 129 |

|  |     |
|--|-----|
| Un rapporto di tipo ispiratore => ispirato (130) – L’influenza dell’impostazione eresiologica di Giustino sull’ <i>Adversus Haereses</i> (131) |     |
| II) Marcione come figlio del Demonio .....   | 132 |
| Figli secondo natura e figli per adozione (133) – Marcione come πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ (135)  |     |
| Cenni conclusivi .....   | 139 |
| <br>CAPITOLO II - La rappresentazione del “personaggio Marcione”   |     |
| nell’ <i>Adversus Haereses</i> .....   | 143 |
| L’eretico come sofista .....   | 143 |
| Eresia e Scritture .....   | 146 |
| L’artificio della <i>pithanologia</i> .....  | 146 |
| Marcione come eretico-sofista .....  | 149 |
| Marcione <i>solus manifeste ausus est circumcidere Scripturas</i> ( <i>haer.</i> I 27,4) ...   | 150 |
| Presunzione, blasfemia e impudenza .....   | 153 |
| Il tema della semplicità .....   | 154 |
| La superbia come tratto caratteristico del Demonio:  |     |
| esegesi ireneana di <i>Mt.</i> 4,1-11 .....  | 156 |
| La superbia come carattere proprio degli eretici .....   | 157 |
| Soggettività dell’insegnamento eretico .....   | 158 |
| L’eretico bestemmiatore .....  | 159 |
| L’eretico impudente .....  | 161 |
| La figura dell’eretico secondo il Presbitero in <i>haer.</i> IV 27-32 .....  | 163 |
| Cenni conclusivi .....   | 165 |
| <br>CAPITOLO III - La dottrina di Marcione secondo Iren., <i>haer.</i> I 27 .....  |     |
| La successione delle eresie e il ruolo di Cerdone, predecessore di Marcione .....  | 167 |
| Il dualismo teologico .....  | 167 |
| L’antitesi tra il Dio conosciuto e il Dio ignoto .....   | 168 |
| L’antitesi tra il Dio giusto e il Dio buono .....  | 170 |
| L’antitesi tra Legge e Vangelo .....   | 172 |
| I “precetti naturali della Legge” ( <i>naturalia legis</i> ) .....   | 174 |
| Legge e natura: la riflessione della filosofia politica sulla legge e sull’etica .....   | 175 |
| Il Creatore come <i>Kosmokrator</i> .....  | 177 |
| Il <i>Kosmokrator</i> come figura connotata negativamente .....  | 177 |
| Il <i>Kosmokrator</i> secondo Marcione e secondo Valentino: un confronto ....  | 179 |
| La salvezza dell’uomo secondo Marcione .....   | 180 |
| La salvezza è limitata all’anima .....   | 180 |
| «Il corpo, preso dalla terra» ( <i>haer.</i> I 27,3) .....   | 184 |
| I giusti dell’AT sono esclusi dalla redenzione .....   | 185 |
| Il rigorismo encratita di Marcione .....   | 188 |
| Cenni conclusivi .....   | 190 |

|                   |     |
|-------------------|-----|
| CONCLUSIONI ..... | 193 |
|-------------------|-----|

## PARTE TERZA

### *La figura e la dottrina di Marcione secondo l'interpretazione di Clemente di Alessandria*

|   |     |
|---|-----|
| CAPITOLO I - La figura e la dottrina di Marcione in <i>Stromate</i> II .....  | 203 |
| Le virtù che contornano la fede e, in particolare, il timore del Signore .....  | 205 |
| Il timore inteso secondo categorie stoiche .....  | 206 |
| Il rapporto dialettico tra Legge e Sapienza .....   | 212 |
| Gli avversari: ἄσοφοι .....   | 214 |
| Gli avversari: ἄθεοι .....  | 214 |
| Il ruolo di <i>Pr.</i> 1,7 nell'argomentazione di Clemente .....  | 216 |
| Marcione o Marcioniti? .....  | 217 |
| Ἰ φιλομαθοῦντες .....   | 218 |
| <i>Pr.</i> 1,7 nella polemica contro gli avversari marcioniti .....   | 220 |
| Il timore come tratto caratteristico del Demiurgo marcionita .....  | 223 |
| Lo statuto della Legge secondo i marcioniti .....   | 224 |
| Lo statuto della Legge nell'elaborazione teologica e dottrinale dei primi<br>cristiani: la <i>Lettera a Flora</i> di Tolomeo .....                      | 226 |
| L'antitesi tra Legge e Vangelo: una contrapposizione tra giustizia e<br>bontà o tra male e bene? .....  | 227 |
| «Distrugge un contrario col suo contrario» ( <i>str.</i> II 8,39,3) .....   | 230 |
| Il carattere positivo del timore di Dio .....   | 232 |
| Il timore di Dio non è una passione .....   | 233 |
| Cenni conclusivi .....  | 234 |
| CAPITOLO II - La figura e la dottrina di Marcione in <i>Stromati</i> III-IV .....   | 237 |
| La ripartizione degli avversari in due categorie .....  | 237 |
| La posizione di Clemente come mediana tra due eccessi opposti .....   | 238 |
| Le conseguenze sul piano etico e morale .....   | 242 |
| Un problema di metodo .....   | 242 |
| La predominanza della confutazione della posizione rigorista .....  | 243 |
| L' ἐγκράτεια secondo Clemente di Alessandria .....  | 243 |
| I rappresentanti della corrente encratita rigorista .....   | 244 |
| Marcione e discepoli come esponenti del rigorismo encratita .....   | 244 |
| La cattiva interpretazione, da parte degli eretici, del pensiero dei filosofi<br>antichi: un elemento di continuità nella confutazione clementina ..... | 245 |
| La difesa della filosofia .....   | 248 |
| Il rapporto delle correnti ereticali con dottrine filosofiche autorevoli .....  | 250 |
| Il rapporto tra dottrine filosofiche e correnti ereticali: dato reale o <i>topos</i><br>letterario? .....   | 256 |
| Il ritratto di Platone secondo gli <i>Stromati</i> .....  | 257 |



|  |         |
|--|---------|
| La presunta continuità tra Platone e i marcioniti: cattiva comprensione, falsificazione ed esasperazione, da parte degli eretici, di alcuni tratti propri del pensiero filosofico antico ..... | 258     |
| La negazione agli eretici di ogni pretesa di originalità e le difficoltà interpretative di <i>str.</i> III 3,13,1 .....  | 260     |
| La dipendenza da Platone come dato reale .....   | 263     |
| La dipendenza da Platone come costruzione di Clemente .....  | 264     |
| Un'ipotesi .....   | 265     |
| La dottrina marcionita secondo la testimonianza di Clemente .....  | 268     |
| «La natura è cattiva» ( <i>str.</i> III 3,12,1) .....  | 269     |
| «La natura è cattiva perché proviene da una materia cattiva e da un demiurgo giusto» ( <i>str.</i> III 3,12,1) .....   | 270     |
| I tre principi fondamentali secondo la dottrina marcionita: il Dio buono, il Dio giusto o δημιουργός e la materia .....  | 272     |
| Ricadute pratiche della dottrina marcionita .....  | 273     |
| La contrapposizione e l'odio nei confronti del Creatore .....  | 273     |
| L'astensione dal congiungimento carnale e dal matrimonio .....   | 276     |
| L'astensione dall'uso delle creature .....   | 277     |
| I limiti delle posizioni etiche marcionite .....   | 280     |
| L'esegesi faziosa delle Scritture .....  | 280     |
| Il docetismo marcionita .....  | 282     |
| Cenni conclusivi .....   | 284     |
| <br>CAPITOLO III - La figura e la dottrina di Marcione in <i>Stromate</i> V .....  | <br>287 |
| Fede e gnosi .....   | 287     |
| La posizione avversaria: fede, elezione e salvezza "per natura" .....  | 288     |
| La figura di Abramo .....  | 290     |
| Polemica anti-basilidiana e anti-valentiniana .....  | 292     |
| Polemica anti-marcionita .....   | 293     |
| Ireneo di Lione e la posizione marcionita relativa alla salvezza di Abramo .....   | 293     |
| Clemente e la posizione marcionita relativa alla salvezza di Abramo ....   | 294     |
| Il θεός ἀγαθός opererebbe in ritardo rispetto al δημιουργός .....  | 297     |
| La salvezza del Dio buono avrebbe in vista le creature del Demiurgo e sarebbe attuata all'insaputa di quello .....   | 298     |
| <i>Str.</i> V 1,4,3 e <i>haer.</i> IV 33,2: un confronto .....   | 299     |
| Il "luogo" proprio del Dio buono e del Demiurgo .....  | 300     |
| Gli epiteti del Dio dell'AT: δημιουργός e παντοκράτωρ .....  | 303     |
| Cenni conclusivi .....   | 306     |

|  |     |
|--|-----|
| CAPITOLO IV - La figura e la dottrina di Marcione in <i>Stromate</i> VII .....   | 309 |
| Le obiezioni di Greci e Giudei .....   | 309 |
| Le Scritture come unico criterio di verità razionale .....                       | 310 |
| Violenza dell'esegesi propria degli eretici .....                                | 310 |
| Procedimenti esegetici posti in atto dagli eretici .....                         | 311 |
| Lettera e allegoria .....  | 313 |
| La contrapposizione tra falsi gnostici e gnostici veridici .....                 | 314 |
| Il ritratto dell'eretico come indolente .....                                    | 315 |
| Carattere parziale dell'esegesi scritturistica degli eretici .....               | 316 |
| La presunta superiorità degli eretici rispetto alla tradizione loro anteriore    | 317 |
| Posteriorità dell'insorgere delle eresie rispetto all'origine della Chiesa ..... | 320 |
| Il presunto rapporto degli eresiarchi con figure vicine agli apostoli .....      | 320 |
| Liste cronologiche .....   | 323 |
| Unità vs molteplicità .....  | 325 |
| La denominazione delle eresie .....  | 326 |
| Cenni conclusivi .....   | 328 |
| CONCLUSIONI .....  | 331 |
| CONCLUSIONI GENERALI .....   | 339 |
| BIBLIOGRAFIA .....   | 351 |

## INTRODUZIONE

Nella storia della ricerca sul cristianesimo delle origini, numerosi sono stati gli sforzi volti a ricostruire chi fosse il Marcione “storico”, in che cosa consistesse la sua dottrina teologica e come fosse organizzata, concretamente, la sua produzione letteraria. La perdita completa di qualsiasi fonte diretta – manoscritta o archeologica – dell’eresiarca ha posto gli studiosi di fronte alla necessità di esaminare approfonditamente le testimonianze pervenute su questa figura contenute negli scritti dei suoi avversari. La personalità di Marcione e la sua opera hanno costituito, così, uno dei grandi enigmi della storia del cristianesimo antico.

### “*Status quaestionis*”

Importanti studi su Marcione furono condotti già dalla prima metà del XVIII secolo: il sistema da lui ideato fu, per lo più, interpretato nel solco dello gnosticismo<sup>1</sup>. Tuttavia, fu il saggio di Adolf von Harnack *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* – pubblicato nel 1921 e poi riedito nel 1924, in forma rielaborata e con l’aggiunta di alcune importanti appendici, nella collana *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*<sup>2</sup> – a delineare,

---

<sup>1</sup> Si veda, in particolare, ISAAC DE BEAUSOBRE, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme, où l’on trouve aussi l’histoire de Basilide, de Marcion, de Bardesanes, etc., et de leurs sentiments; et où l’on découvre l’origine de plusieurs cultes, cérémonies, etc., qui se sont introduits dans le christianisme*, Amsterdam, J. Frédéric Bernard 1734-1739 (rist. Leipzig, Zentralantiquariat der DDR; Amsterdam, B.R. Grüner 1970): lo studio di Beausobre costituì la prima analisi critica dell’insieme della documentazione patristica, allora disponibile, relativa alla biografia e alla dottrina di Marcione. Un secolo più tardi, Ferdinand Christian Baur, padre della cosiddetta “Scuola di Tubinga”, sostenne la tesi secondo cui il “sistema di Marcione” fosse una forma di gnosi che interpretava il cristianesimo in modo del tutto autonomo rispetto al giudaismo e al paganesimo (F.C. BAUR, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, G.F. Osiander 1835; rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967). Qualche anno dopo, Richard Adelbert Lipsius suggerì che il sistema marcionita dovesse essere interpretato come autenticamente gnostico: alla sua base vi sarebbe stata l’opposizione tra bontà e giustizia, più che il dualismo tra spirito e materia (R.A. LIPSIVS, *Gnosticismus*, in J.S. ERSCH, J.G. GRUBER (edd.), *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künsten*, Leipzig, F.A. Brockhaus 1860, 71<sup>a</sup> parte, 223b-305a). Verso la fine del secolo XIX, infine, Theodor Zahn svolse un’analisi dettagliata della tipologia delle fonti su Marcione, valutando l’opera esegetica attribuibile a questo personaggio (T. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen-Leipzig, A. Deichert 1889, I/2, *Marcions Neues Testament, Das Neue Testament vor Origenes*, spec. 585-718); questo studio costituì un punto di riferimento costante per l’elaborazione di Harnack sugli stessi temi.

<sup>2</sup> A. VON HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (TU 45), Leipzig, J.C. Hinrichs’sche Buchhandlung 1924<sup>2</sup>; questa seconda edizione fu arricchita dagli importanti *Beilagen*. Ristampe dell’opera, con l’aggiunta dei *Neue Studien zu Markion*, dello stesso autore: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960; 1985; 1996. L’opera è stata di recente tradotta in francese (ma senza gli

forse per la prima volta, una ricostruzione completa e appassionata della personalità e della produzione di questa figura del II secolo. Due furono, principalmente, le tesi innovative di questo studio rispetto ai precedenti: l'opportunità di comprendere il pensiero e la dottrina marcionita come prodotto di una radicalizzazione dell'antitesi paolina tra Legge e Vangelo, accantonando la tradizionale interpretazione dell'eresiarca nel contesto dello gnosticismo; l'attribuzione a Marcione di un ruolo determinante nel processo di formazione del canone del *Nuovo Testamento*. Lo sforzo maggiore di Harnack – che è valso grande diffusione al suo studio – è stato ricostruire una biografia coerente di Marcione, selezionando dalle notizie degli autori cristiani antichi quelle che apparivano fededegne e scartando, invece, tutti quegli episodi sospetti di essere frutto di invenzione per ragioni polemiche<sup>3</sup>. Lo studioso prussiano tentò, inoltre, di ricostruire, nella misura del possibile, i caratteri salienti dell'opera perduta di Marcione, fondandosi principalmente sulle testimonianze presenti in Tertulliano e nelle fonti da quello usate<sup>4</sup>. In antitesi con l'intera tradizione ecclesiastica antica, che all'eresiarca del Ponto riconosceva unicamente un ruolo di avversario dottrinale e teologico, «Harnack fit du personnage quelqu'un d'historiographiquement fréquentable et de théologiquement attachant»<sup>5</sup>.

Che lo studioso moderno riconoscesse all'antico eresiarca una personalità intellettualmente affascinante emerge continuamente dalle pagine della sua opera<sup>6</sup> e valse ad Harnack dure accuse di carenza di rigore storico e scientifico: allo studioso fu imputato, in particolare, di aver sovrapposto anacronisticamente a questo personaggio del II secolo caratteri e dottrine propri

---

importanti *Beilagen*): A. VON HARNACK, *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, trad. B. LAURET (Patrimoine christianisme), Paris, Les Éditions du Cerf 2003; contiene contributi di Bernard Lauret, Guy Monnot, Émile Poulat, nonché un saggio di Michel Tardieu. Una traduzione in italiano è stata curata, pochi anni fa, da Federico Dal Bo: *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero, a cura di F. DAL BO* (Kairos. Collana di teologia politica 4), Genova, Marietti 2007. L'interesse di Harnack per Marcione, del resto, si era manifestato ben prima dell'importante studio del 1921-24: nel 1870, infatti, a soli 19 anni, Harnack aveva vinto un premio dell'Università di Dorpat con un saggio sull'eresiarca pontico, pubblicato solo nel 2003: F. STECK, *Adolf Harnack: Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift (1870). Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang* (TU 149), Berlin-New York, Walter de Gruyter 2003.

<sup>3</sup> Harnack non accolse, ad esempio, le notizie secondo cui Marcione sarebbe stato scomunicato da suo padre per aver sedotto una vergine (cf HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, 23-24) e, sul letto di morte, si sarebbe pentito, chiedendo di essere reintrodotta all'interno della Chiesa (cf HARNACK, *Marcion. Das Evangelium...*, 28).

<sup>4</sup> Un tentativo di ricostruzione dell'opera perduta di Marcione era stato, peraltro, già messo in atto da Theodor Zahn (cf ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons...*).

<sup>5</sup> M. TARDIEU, *Marcion depuis Harnack*, in HARNACK, *Marcion. L'Évangile...*, 419-561, 420.

<sup>6</sup> Così, ad esempio: «[...] keine zweite religiöse Persönlichkeit kann ihm zur Seite gestellt werden, die im Altertum nach Paulus und vor Augustin an Bedeutung mit ihm rivalisieren könnte» (HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, 20); e ancora: «Auch ist es eine Freude, sich mit einem tief religiösen Mann von intellektueller Reinlichkeit zu beschäftigen, der allen Synkretismus, Allegorie und Sophisterei ablehnt» (HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, 21).

di un protestantesimo genuino, facendo di lui una sorta di Lutero *ante litteram*<sup>7</sup>. Bersaglio di molte critiche e perplessità fu anche il modo di usare e citare le fonti adottato in questo saggio: «Une des difficultés du livre de Harnack est la concision des références. Une masse énorme de témoignages patristiques est utilisée, mais sans rappel de leurs contextes particuliers [...] et, d'autre part, ce qui est plus gênant, ils sont cités sous un mode lapidaire et incisif [...]. Chaque page du *Marcion* exige un effort de relecture critique des sources, positive ou négative»<sup>8</sup>. Nonostante i limiti menzionati, tuttavia, l'opera del 1921-24 rappresenta, ancora oggi, un punto di partenza imprescindibile per lo studio di frammenti e *testimonia* concernenti Marcione. Essa ebbe il merito, inoltre, di suscitare un gran numero di reazioni – ora favorevoli, ora assai critiche<sup>9</sup> –, che diedero luogo a un fertile confronto, principalmente sugli aspetti più originali dell'interpretazione di Harnack: la comprensione del pensiero e della dottrina marcionita come radicalizzazione dell'antitesi paolina tra Legge e Vangelo e il ruolo rivestito da questa figura nel processo di formazione del canone del *Nuovo Testamento*.

All'indomani della pubblicazione del *Marcion* del 1924, due furono le principali direttrici della ricerca: (a) da una parte, un approccio filologico e storico-letterario, volto a esaminare – se e dove possibile – il tipo di testo lucano e paolino usato da Marcione e a identificare gli interventi attuati da quello, nonché a valutare l'apporto di questa figura alla costituzione del canone neotestamentario; (b) dall'altra parte, un approccio storico-dottrinale, teso ad indagare le radici del pensiero di Marcione, i possibili punti di contatto con lo gnosticismo – soprattutto alla luce degli importanti ritrovamenti di testi gnostici in lingua copta a Nag Hammadi, nel dicembre del 1945 – e il rapporto con il giudaismo.

(a) Lo studio approfondito delle sezioni di testi antichi in cui potevano essere riconosciute influenze marcionite fu inaugurato dallo stesso Harnack, il quale, a partire dal 1925, pubblicò una serie di importanti lavori sull'epistolario

---

<sup>7</sup> Cf, ad esempio, le critiche di René Draguet all'edizione del *Marcion* di Harnack del 1924: «Paul, Marcion, Luther, le protestantisme libéral à la manière des principes de *l'Essence du Christianisme*, sont tous réduits substantiellement l'un à l'autre en dépit des siècles qui les séparent et de la diversité des milieux dans lesquels ils ont apparus» (R. DRAGUET, *À propos du Marcion de M. von Harnack*, "Revue d'histoire ecclésiastique" 22 (1926), 537-550, 544); «Par tout l'ouvrage, Luther reste transparent sous le personnage de Marcion» (*ibid.*); «Bref, Marcion est le premier protestant» (*ibid.*); «L'auteur [Harnack] n'a pas craint de verser l'esprit du protestantisme moderne dans un corps desséché du II<sup>e</sup> siècle» (*ibid.*). Lo stesso studioso ha osservato che «M. von Harnack a-t-il aimé son Marcion comme un premier-né: il lui a fait une place de choix dans la galerie des grandes figures dont l'intense rayonnement jalonne l'histoire de vingt siècles de christianisme» (DRAGUET, *À propos...*, 541).

<sup>8</sup> TARDIEU, *Marcion depuis...*, 435.

<sup>9</sup> «Dans l'après-Harnack, [...] c'est surtout par les critiques sévères ou nuancées des hypothèses de Harnack que progresse l'étude des traditions polémiques et exégétiques relatives à Marcion» (TARDIEU, *Marcion depuis...*, 434).

paolino<sup>10</sup>. Furono esaminati, in seguito, la possibilità di ricostruire il testo paolino e lucano utilizzati da Marcione<sup>11</sup> e gli apporti di questo personaggio alle conoscenze moderne della tradizione del testo paolino ed evangelico, valutando il ruolo da lui rivestito nella formazione del canone neotestamentario<sup>12</sup>. Particolarmente importanti per questo aspetto della ricerca furono, intorno agli anni Settanta del secolo scorso, i contributi di Hans von Campenhausen<sup>13</sup>,

---

<sup>10</sup> Lo studioso rivolse particolare attenzione nei confronti dei cosiddetti "prologhi marcioniti": cf A. VON HARNACK, *Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen*, "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 24 (1925), 204-217; ID., *Die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen und in den paulinischen Gemeinden*, "Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse" 24 (1928), 124-141; ID., *Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments*, "Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse" 24 (1928), 322-341; ID., *Die Neuheit des Evangeliums nach Marcion*, "Die christliche Welt" 43 (1929), 362-370. In quegli stessi anni Hans von Soden ammise la tesi harnackiana secondo cui Tertulliano avrebbe avuto sotto gli occhi una Bibbia marcionita latina (e non greca), parallelamente ad una recensione "cattolica" latina del *Nuovo Testamento*, di origine italiana (cf H. VON SODEN, *Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian*, in R. BULTMANN (ed.), *Festgabe für Adolf Jülicher*, Tübingen, Mohr 1927, 229-281).

<sup>11</sup> Cf J.J. CLABEAUX, *A lost edition of the Letters of Paul: a reassessment of the text of the Pauline Corpus attested by Marcion* (The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series 21), Washington, The Catholic Biblical Association of America 1989. Clabeaux dimostrò, in particolare, che diverse varianti, considerate come interventi di Marcione, esistevano indipendentemente da lui e che, dunque, egli avrebbe modificato meno di quanto generalmente si fosse soliti ammettere.

<sup>12</sup> Cf P.-L. COUCHOD, *La première édition de Saint Paul*, "Revue de l'histoire des religions" 93 (1926), 242-263: il testo dell'*Apostolikon* ricostruito da Harnack nel *Marcion* del 1924 coinciderebbe con l'edizione più antica delle epistole di Paolo recuperabile; ID., *Les cinq évangiles et le problème de leur formation*, in P. ALFARID, P.-L. COUCHOD, A. BAYET (edd.), *Le Problème de Jésus et les origines du christianisme* (Bibliothèque rationaliste), Paris, Oeuvres représentatives 1932, 75-138; ID., *Is Marcion's Gospel one of the Synoptics?*, "The Hibbert Journal" 34 (1936), 265-277; E. J. GOODSPEED, *The Formation of the New Testament*, Chicago, University of Chicago Press 1937; ID., *The Editio Princeps of Paul*, "Journal of Biblical Literature" 64 (1945), 193-204; ID., *Ephesians and the First Edition of Paul*, "Journal of Biblical Literature" 70 (1951), 285-291; J. KNOX, *On the Vocabulary of Marcion's Gospel*, "Journal of Biblical Literature" 58 (1939), 193-201: secondo lo studioso, Marcione si sarebbe servito di una versione arcaica di *Lc.*; ID., *Marcion and the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago, University of Chicago Press 1942: la tesi principale dello studio è che Marcione possa essere considerato a tutti gli effetti il creatore dell'idea di canone del *Nuovo Testamento*: all'epoca in cui questi avrebbe costituito il suo *corpus* scritturistico, infatti, le chiese non marcionite avevano come unica Scrittura l'*Antico Testamento*; sarebbe stato per reazione a Marcione che alcuni scritti cristiani sarebbero assurti allo statuto di Scrittura; ID., *Acts and the Pauline Letter Corpus*, in L.E. KECK, J.L. MARTYN (edd.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honour of Paul Schubert*, London, SPCK 1968, 279-287: secondo Knox, il silenzio di *Atti* a proposito delle epistole di Paolo potrebbe essere causato dall'uso, deviante, che di tali lettere facevano alcuni pre-marcioniti; ID., *Marcion's Gospel and the Synoptic Problem*, in E.P. SANDERS (ed.), *Jesus, the Gospels, and the Church. Essays in Honour of William R. Farmer*, Macon (Georgia, USA), Mercer University Press 1987, 25-32.

<sup>13</sup> Cf H.F. VON CAMPENHAUSEN, *Marcion et les origines du canon néotestamentaire*, "Revue d'histoire et de philosophie religieuses" 46 (1966), 213-226: secondo lo studioso, non esistono elementi decisivi per provare che il *Nuovo Testamento*, nella sua forma attuale, sia un prodotto dell'anti-marcionismo; ciononostante, la tesi di Harnack secondo cui la "Bibbia" di Marcione

Jürgen Regul<sup>14</sup> e Niels Astrup Dahl<sup>15</sup>; più recentemente, quelli di Enrico Norelli<sup>16</sup>, John Barton<sup>17</sup>, Ulrich Schmid<sup>18</sup>, Gilles Quispel<sup>19</sup>.

(b) Numerosi e diversificati furono gli studi sull'interpretazione del pensiero di Marcione, sulle sue matrici dottrinali e filosofiche, sul suo rapporto con lo gnosticismo<sup>20</sup> e con il giudaismo, sulla ricezione e diffusione in Oriente

---

avrebbe rappresentato il primo "Nuovo Testamento" è del tutto verosimile; cf ID., *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen, Mohr 1968; ID., *Einheit und Einigkeit in der alten Kirche*, "Evangelische Theologie" 33 (1973), 280-293.

<sup>14</sup> Cf J. REGUL, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 6)*, Fribourg, Herder 1969.

<sup>15</sup> Cf N.A. DAHL, *Welche Ordnung der Paulusbriege wird vom Muratorischen Kanon vorausgesetzt?*, "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 52 (1961), 39-53, sull'antimarcionismo del cosiddetto *Frammento Muratori*; ID., *The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters*, "Semeia" 12 (1978), 233-277, a proposito dell'origine non marcionita dei prologhi alle epistole paoline, benché la collezione di lettere da essi presupposta sembri essere molto vicina a quella di Marcione.

<sup>16</sup> Cf E. NORELLI, *La tradizione ecclesiastica negli antichi prologhi latini alle epistole paoline*, in *La tradizione: forme e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 1989* (Studia ephemeridis "Augustinianum" 31), Roma, Institutum patristicum "Augustinianum" 1990, 301-324: secondo lo studioso, l'origine dei prologhi latini alle epistole di Paolo sarebbe ascrivibile a un discepolo di Marcione; viene riconsiderata, pertanto, la tesi tradizionale, dopo l'inversione di tendenza attuata da Dahl nel 1978. In ID., *Marcione lettore dell'Epistola ai Romani*, "Cristianesimo nella storia" 15 (1994), 635-675, è preso in considerazione il ruolo di Marcione nella costituzione del canone degli scritti paolini ed espresso un apprezzamento del suo lavoro di editore ed emendatore in funzione della dicotomia tra il Dio giusto, o Creatore, e il Dio buono, predicato da Gesù.

<sup>17</sup> Cf J. BARTON, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon*, London, SPCK 1997; ID., *Marcion Revisited*, in ID. (ed.), *The Old Testament: Canon, Literature and Theology. Collected Essays of John Barton (SOTSM)*, Aldershot, Ashgate 2007, 67-81.

<sup>18</sup> Cf U. SCHMIDT, *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbrieffassung* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 25), Berlin, Walter de Gruyter 1995: costituisce un importante lavoro di storia della ricerca e del metodo critico; ID., *Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien. Rückfragen zur Geschichte und Kanonisierung der Evangelienüberlieferung*, in G. MAY, K. GRESCHAT, M. MEISER (edd.), *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, Walter de Gruyter 2002, 62-77: lo studioso suggerisce che Marcione possa aver conosciuto già un vangelo quadripartito; la scelta di *Luca* come base per il *Vangelo marcionita* sarebbe dovuta alle pericopi lucane sulla Cena.

<sup>19</sup> Cf G. QUIPEL, *Marcion and the Text of the New Testament*, "Vigiliae christianae" 52 (1998), 349-360: è sostenuta la tesi secondo cui il testo di *Luca* e Paolo, utilizzato a Roma da Marcione nella costituzione della propria collezione "neotestamentaria", avrebbe subito l'influenza della tradizione giudeo-cristiana soggiacente al *Vangelo di Tommaso* e agli scritti pseudo-clementini; tale *corpus* potrebbe essere stato, in seguito, alla base dell'armonizzazione evangelica di Taziano.

<sup>20</sup> Che Marcione fosse stato un pensatore paolino non gnostico fu per lo più rifiutato dagli studiosi successivi ad Harnack (cf, ad esempio, U. BIANCHI, *Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique?*, "Vigiliae Christianae" 21 (1967), 141-149; ristampa in F.L. CROSS (ed.), *Studia evangelica* 5 (TU 103), Berlin, Akademie-Verlag 1968, 234-241), tranne rare eccezioni (cf É. AMANN, *Marcion et le marcionisme*, "Revue des sciences religieuses" 3 (1923), 11-118; F.C.

del suo pensiero. A Walter Bauer si deve l'inizio di un vivace dibattito sul ruolo del pensiero marcionita, e dell'eresia in generale, nel cristianesimo di I-II secolo: egli formulò per primo l'ipotesi che l'eresia avesse preceduto l'ortodossia<sup>21</sup>, aprendo la via a nuove interpretazioni e studi, come quelli di Marcel Simon e André Benoit<sup>22</sup>, Hendrick Jan Willem Drijvers<sup>23</sup>, Alain Le Boulluec<sup>24</sup>, Thomas Robinson<sup>25</sup>, Gerd Lüdemann<sup>26</sup> e, molto recentemente, Daniel Boyarin<sup>27</sup>. Un approccio prettamente teologico-dottrinale hanno avuto i lavori di padre Antonio Orbe, attenti in particolare ai rapporti tra Marcione e il valentinismo<sup>28</sup>.

---

BURKITT, *The Religion of Manichees*, Cambridge, Cambridge University Press 1925; H.H. SCHAEFER, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems* (Vorträge der Bibliothek Warburg 4, 1924-25), Leipzig, B.G. Teubner 1927, 65-157; H. LIETZMANN, *Markion*, in *Paulys Real-Enzyklopädie*, XIV/2, Stuttgart 1930, coll. 1849-1852). A Barbara Aland si deve un'interessante rilettura critica delle posizioni di Harnack e la contestualizzazione del pensiero di Marcione nelle teologie del II secolo (in particolar modo nelle forme di gnosticismo testimoniate dai trattati di Nag Hammadi): cf B. ALAND, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 70 (1973), 420-447.

<sup>21</sup> Cf W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1964<sup>2</sup> e le critiche a questa ricostruzione formulate da Manlio Simonetti: «A me sembra che la tesi di Bauer, valida nel suo insieme, non possa essere accettata là dove, con eccessiva semplificazione, identifica l'ortodossia con la fede della comunità di Roma, da essa imposta alle altre comunità. [...] Sia nella progressiva presa di coscienza del contrasto tra vera e falsa dottrina sia nell'elaborazione di un *corpus* dottrinale accolto da tutte le chiese cattoliche non mi pare che il contributo della chiesa di Roma, che pure c'è stato, abbia avuto significato e spessore decisivi» (M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, "Vetera Christianorum" 29 (1992), 359-389, 360-361; ristampa in ID., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo* (Armarius: Biblioteca di storia e cultura religiosa 5), Soveria Mannelli; Messina, Rubbettino 1994, 11-45).

<sup>22</sup> Cf M. SIMON, A. BENOIT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antiochus Épiphane à Constantin*, Paris, PUF 1968, spec. 297-301.

<sup>23</sup> Cf H.J.W. DRIJVERS, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum*, in *Symposium Syriacum 1972, célébré dans les jours 26-31 October 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome* (Orientalia Christiana Analecta 197), Roma, "Pontificium Institutum Orientalium Studiorum" 1974, 291-308.

<sup>24</sup> Cf A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, Paris, Études augustiniennes 1985.

<sup>25</sup> Cf T.A. ROBINSON, *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Studies in the Bible and Early Christianity 11), Lewiston-Queenston, Edwin Mellen 1988.

<sup>26</sup> Cf G. LÜDEMANN, *Das Urchristentum*, "Theologische Rundschau" 65 (2000), 121-179; 285-349.

<sup>27</sup> Cf D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press 2004.

<sup>28</sup> Cf A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios valentinos V* (Analecta Gregoriana 83; Series Facultatis theologicae, Sectio A, 15), Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae 1956; ID., *Ideas sobre la Tradición en la lucha antignostica*, "Augustinianum" 12 (1972), 19-35; ID., *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Analecta Gregoriana 248), Roma, Pontificia Università Gregoriana 1987; ID., *Teología de San Ireneo I-III. Comentario al Libro V del Adversus haereses* (Biblioteca de Autores Cristianos Maior 25, 29, 33), Madrid, La Editorial Católica; Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso 1985-1988; ID., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid-Roma, Editorial Ciudad Nueva 1994; ID., *Teología de San Ireneo. Traducción y Comentario del Libro IV del "Adversus haereses"* (Biblioteca de autores cristianos, Maior 53), Madrid, La Editorial Católica 1996.



Più recentemente, importanti studi sulla dottrina marcionita si devono a Gerhard May<sup>29</sup>, Enrico Norelli<sup>30</sup>, Michel Tardieu<sup>31</sup> e Katharina Greschat<sup>32</sup>.

### *Originalità e peculiarità del presente studio*

Si è cercato di ripercorrere, sia pur brevemente, la storia degli studi concernenti il pensiero, la figura e l'attività di Marcione del Ponto, pubblicati dalla prima metà del XVIII secolo fino a oggi. La pluralità e la ricchezza dei contributi, la vastità di problematiche prese in esame, la vivacità dei dibattiti che si sono prodotti interrogano seriamente lo studioso moderno sull'opportunità di proporre, oggi, una nuova analisi della figura e della dottrina di Marcione che si inserisca all'interno del molteplice e ricchissimo panorama di studi sopra delineato, ma di cui siano garantite, al tempo stesso, l'originalità e la peculiarità. Un nuovo contributo su questo tema, già così profondamente esaminato, sarà giustificato solo se costituirà un tentativo di investigare in una direzione nuova rispetto al vastissimo lavoro fin qui svolto. Ma è davvero possibile rintracciare, oggi, una pista di ricerca ancora non battuta all'interno del variegato panorama di studi su Marcione? Ritengo di sì. Nonostante il gran numero di studi condotti dal XVIII secolo a oggi, quanto mi sembra ancora non esistere è un'analisi approfondita di ciascuna delle

---

<sup>29</sup> Cf G. MAY, *Ein neues Marcionbild?*, "Theologische Rundschau" 51 (1986), 404-413; ID., *Marcion in Contemporary Views. Results and Open Questions*, "The Second Century" 6 (1987-88), 129-151; ID., *Der "Schiffsreeder" Marcion*, in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica* 21, Leuven, Peeters 1989, 142-153; ID., *Marcione nel suo tempo*, "Cristianesimo nella storia" 14 (1993), 205-220; ID., *Marcions Genesisauslegung und die Antithesen*, in D. WYRWA (ed.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 85), Berlin, Walter de Gruyter 1997, 189-198. I lavori di Gerhard May su Marcione sono stati raccolti in un unico volume: G. MAY, *Markion. Gesammelte Aufsätze* (herausgegeben von K. GRESCHAT, M. MEISER), Mainz am Rhein, Philipp von Zabern 2005.

<sup>30</sup> Cf E. NORELLI, *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, "Rivista Biblica Italiana" 34 (1986), 543-597; ID., *Marcione e gli gnostici sul libero arbitrio, e la polemica di Origene*, in L. PERRONE (ed.), *Il cuore indurito del Faraone: Origene e il problema del libero arbitrio* (Collana Origini 3), Genova, Marietti 1992, 1-30; ID., *Marcione lettore dell'epistola...*; ID., *Note sulla soteriologia di Marcione*, "Augustinianum" 35 (1995), 281-305; ID., *Marcion: ein christlicher Philosoph oder ein Christ gegen die Philosophie?*, in MAY, GRESCHAT, MEISER (edd.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung...*, 113-130.

<sup>31</sup> Cf M. TARDIEU, *Marcion et l'Église marcionite: recherches modernes et contemporaines*, "Annuaire du Collège de France" 97 (1996-97), 598-604; ID., *Marcion depuis Harnack...*

<sup>32</sup> Cf K. GRESCHAT, „Woher hast du den Beweis für deine Lehre?“. *Der altkirchliche Lehrer Rhodon und seine Auseinandersetzung mit den römischen Marcioniten*, in M.F. WILES, E.J. YARNOLD (edd.), *Studia Patristica* 34, Leuven, Peeters 2001, 82-87; ID., „Dann sind gottwillkommen Marcion und Marcionin“. *Marcion in den reformatorischen Auseinandersetzungen um das Abendmahl*, in MAY, GRESCHAT, MEISER (edd.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung...*, 235-251. Deve essere ugualmente menzionato lo studio di Joseph Hoffmann (cf R.J. HOFFMANN, *Marcion: On the Restitution of Christianity. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century* (American Academy of Religion, Academy Series 46), Chico (Ca.), Scholars Press 1984) e la critica mossa a questo contributo da Enrico Norelli (cf E. NORELLI, *Una 'restituzione' di Marcione?*, "Cristianesimo nella storia" 8 (1987), 609-631).

testimonianze antiche considerata in se stessa, in modo autonomo rispetto alle altre. L'esigenza moderna di ricostruire un quadro storico complessivo e, possibilmente, coerente, infatti, ha generalmente indotto gli studiosi ad armonizzare tra loro le tradizioni antiche, senza valorizzare le specificità e l'originalità di ciascuna di esse nella rappresentazione dell'avversario. Ogni autore antico ha, infatti, elaborato una sua modalità peculiare – benché sempre negativa – di presentazione dell'eresiarca, fornendo di questa figura una propria interpretazione mediante categorie specifiche. Tale originalità è propria anche di quegli scrittori cristiani antichi che hanno conosciuto e sfruttato la testimonianza di autori a loro anteriori: l'immagine di Marcione propria di ciascun testimone emerge da scelte operate in funzione di ciò che rappresenta, per quell'autore, l'essenza dell'eresia.

L'analisi della tradizione eresiologica su Marcione, condotta da Adolf von Harnack nel suo volume<sup>33</sup>, richiede oggi di essere verificata e approfondita. Anche chi desiderasse occuparsi della figura di Marcione sotto un profilo storico-ricostruttivo, del resto, non potrebbe fare a meno – se davvero volesse valutare correttamente l'apporto del testimone in questione alla ricostruzione del personaggio storico – di un'analisi approfondita della “tendenza” riscontrabile in ciascuna delle fonti; è quanto mai opportuno, poi, tenere conto del fatto che questo supposto “personaggio storico” non sarà mai altro che la ricostruzione che uno studioso moderno propone di lui, a partire da un esame critico delle diverse fonti. La ricerca su Marcione dovrà procedere per tappe così schematizzabili:

- a. analisi delle specificità e delle “tendenze” proprie di ciascuna testimonianza su Marcione;
- b. apporto di ciascuna fonte alla ricostruzione della figura storica di Marcione;
- c. confronto critico delle testimonianze tra loro.

Lo scopo del presente studio è indagare quale sia stato il modo di comprendere la figura e la dottrina di Marcione propri di ciascuno degli autori cristiani qui presi in esame, sia dal proprio punto di vista, sia in quanto portavoce delle proprie comunità; al tempo stesso, esso si proporrà di esaminare in che modo queste fonti abbiano presentato il proprio avversario come “eretico”, ciascuno secondo le proprie specificità e la propria concezione dell'eresia. Si tratterà di ricostruire, pertanto, quali siano stati i modelli di pensiero mediante i quali questo personaggio delle origini è stato compreso e rappresentato e a quali *topoi*, letterari e dottrinali, gli scrittori cristiani abbiano fatto ricorso per delineare il proprio ritratto dell'eresiarca.

---

<sup>33</sup> Cf HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, spec. 314\*-400\* (= Beilage VI) per quanto riguarda la dottrina; 3\*-30\* (= Beilage I) a proposito della biografia.

In due dei suoi allegati alla monografia del 1924, Harnack passò in rassegna le testimonianze antiche su Marcione, stabilendo che, nonostante i limiti imposti dal numero e dalla tipologia delle fonti in possesso degli studiosi moderni, fosse del tutto possibile stabilire alcuni dati attendibili per la ricostruzione della personalità, della dottrina e del seguito ottenuto da questo personaggio<sup>34</sup>. La raccolta di «ältesten Zeugnissen und späteren Angaben»<sup>35</sup>, che costituisce uno degli elementi più preziosi del *Marcion* del 1924, rappresenta certamente un punto di partenza imprescindibile per il presente lavoro. Tuttavia, il fine di questa indagine non sarà selezionare le notizie attendibili proprie di ciascuna fonte, onde ricostruire, il più fedelmente e coerentemente possibile, la biografia e la dottrina di Marcione: tale fu lo scopo perseguito dallo stesso Harnack e, dopo di lui, da un ricco filone di studi; piuttosto, ci si proporrà di comprendere, attraverso un esame attento delle fonti, prese sia nella loro singolarità, sia nei loro rapporti reciproci, le diverse modalità di costruzione eresiologicala poste in atto da alcuni autori cristiani antichi che hanno conservato la memoria di Marcione e della sua dottrina.

#### *Termini cronologici della ricerca*

Se si procedesse a una collezione completa delle fonti antiche che forniscono notizie sull'eresiarca del Ponto, sui suoi discepoli, sulla sua dottrina, sull'organizzazione della chiesa da lui fondata, si rimarrebbe impressionati dal gran numero delle testimonianze raccolte e dalla immensa varietà delle aree geografiche di produzione e del periodo di composizione delle diverse fonti. Come ha osservato Sebastian Moll in un recente contributo su Marcione, «the sources on Marcion are more numerous than on any other heretic of his time»<sup>36</sup>. Le più antiche opere pervenuteci in cui sia menzionato il nome di Marcione sono state composte da Giustino, filosofo cristiano di Flavia Neapolis (Palestina), attivo a Roma intorno alla metà del II secolo e martire della fede probabilmente nell'anno 165<sup>37</sup>. La figura dell'eresiarca e la sua dottrina compaiono nella *Prima Apologia* e nel *Dialogo con Trifone*, composti poco dopo la metà del II secolo. Tra le attestazioni più recenti, di contro, sono da annoverare i riferimenti a gruppi marcioniti contenuti in fonti arabe del X secolo<sup>38</sup>.

Un'analisi di ciascuna delle fonti considerata in se stessa, con attenzione rivolta alle singole problematiche e specificità, benché del tutto auspicabile,

---

<sup>34</sup> Il primo dei tredici *Beilagen* al *Marcion* del 1924 si apre con questa dichiarazione dell'autore prussiano: «Für eine Biographie Marcions fehlen die Unterlagen. [...] Doch lassen sich wenigstens einige sichere Daten, die Zeit seiner Wirksamkeit und Persönliches betreffend, aus äußeren Zeugnissen feststellen» (HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, 3\*).

<sup>35</sup> Cf HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, *ibid.*

<sup>36</sup> S. MOLL, *The Arch-Heretic Marcion* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 250), Tübingen, Mohr Siebeck 2010, 11.

<sup>37</sup> La data, oggi generalmente accettata, è fornita dal *Chronicon Paschale* (cf PG 92, 629).

<sup>38</sup> Cf M. FRENCHKOWSKI, *Marcion in arabischen Quellen*, in MAY, GRESCHAT, MEISER (edd.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung...*, 39-63.

sarebbe andata al di là delle possibilità di chi scrive, non solo per il gran numero di testi da passare al vaglio, ma anche per le competenze storiche, letterarie e, non in ultima analisi, linguistiche richieste per una simile impresa. Questa indagine si è pertanto concentrata, seguendo le linee-guida sopra esposte, sulle notizie relative alla figura e alla dottrina di Marcione riportate dai tre più antichi autori di lingua greca a occuparsene: Giustino, Ireneo di Lione e Clemente di Alessandria.

### *Struttura dello studio*

La presente analisi è articolata in tre sezioni, ciascuna delle quali dedicata a uno dei tre autori presi in esame, in ordine strettamente cronologico.

La prima parte del lavoro è stata consacrata all'analisi della figura e della dottrina di Marcione nell'interpretazione che di esse fornisce il filosofo Giustino. Il perduto *Syntagma contro tutte le eresie*, del quale lo stesso autore dà notizia in *1apol.* 26,8<sup>39</sup>, era quasi certamente diretto in modo specifico contro tale eresia e sembra aver fornito un modello imprescindibile per molte confutazioni successive. Dall'esame delle opere conservate si evince che Marcione, menzionato per due volte nella *Prima Apologia*<sup>40</sup>, vi è riconosciuto come punto culminante nella successione degli eresiarchi; la sua attività è posta in relazione con l'azione dei demoni malvagi che, dopo l'ascensione di Gesù, hanno tentato di allontanare dalla fede quanti più credenti possibile. In quest'opera sono riportate, inoltre, le linee portanti del pensiero marcionita: in *1apol.* 26,5 e 58,1, l'autore riporta la tesi fondamentale dell'eresiarca, secondo cui esistono due diverse divinità, tra loro contrapposte: l'una, inferiore, sarebbe responsabile di questa creazione; l'altra, superiore, sarebbe autrice – a quanto si crede di poter comprendere – di una creazione superiore<sup>41</sup>. Nel *Dialogo con Trifone*, altra opera conservata del filosofo cristiano, il nome di Marcione non è mai menzionato

---

<sup>39</sup> Le abbreviazioni delle opere di autori antichi, ove non diversamente indicato, sono state prese da *A Patristic Greek Lexicon*, edited by G.W.H. LAMPE, Oxford - New York, Clarendon 1961-1968 e da *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. LIDDELL and R. SCOTT; revised and augmented throughout by Sir H. STUART JONES with the assistance of R. MCKENZIE and with the cooperation of many scholars, Oxford, Clarendon Press 1996<sup>9</sup> per gli autori greci; dal *Thesaurus linguae latinae. Aeditus auctoritate et consilio academiarum quinque germanicarum Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis*, Lipsiae, Teubner, 1900- per gli autori latini. In loro difetto, è stato usato il *Lexicon für Theologie und Kirche, Abkürzungsverzeichnis. Herausgegeben von W. KASPER*, Freiburg - Basel - Rom - Wien, Herder 1993.

<sup>40</sup> In *1apol.* 26,5 e, più diffusamente, in *1apol.* 58,1-3. Un vivace dibattito si è acceso sull'opportunità di considerare le cosiddette *Apologie* come due scritti distinti o, invece, come parti di una medesima opera; su alcuni temi e motivi della discussione si veda l'introduzione di Charles Munier alla propria traduzione dell'*Apologia*: JUSTIN MARTYR, *Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire* par C. MUNIER (Patrimoine. Christianisme), Paris, Cerf 2006, spec. 12-19; cf anche B. POUADERON, *Une œuvre fantôme : la question de l'unicité de l'Apologie reconsidérée*, "Rivista di Storia del Cristianesimo" 5 (2008), 451-472.

<sup>41</sup> ὅς [...] πολλοὺς πεποιήκε βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεόν, ἄλλον δὲ τινα, ὡς ὄντα μείζονα, τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποιηκέναι (Just., *1apol.* 26,5).

esplicitamente<sup>42</sup>, benché vari indizi inducano a sospettare che, nel descrivere, in *dial.* 35,2-6, i falsi cristiani dei suoi tempi, l'autore alluda primariamente a Marcione e ai suoi seguaci. Nel corso dell'analisi delle modalità giustinee di rappresentazione dell'eresia e, più nello specifico, dell'attività e della figura dell'eresiarca del Ponto, sono emerse analogie rilevanti con alcuni caratteri propri delle descrizioni di contese tra veri e falsi profeti nella tradizione giudaica e cristiana. La sezione dedicata allo studio della figura e della dottrina di Marcione nella produzione di Giustino, pertanto, è inaugurata da un'analisi di questo specifico contesto polemico, per indagare se e in quale misura la figura del falso profeta possa aver fornito all'autore cristiano del materiale per la propria rappresentazione dell'eresiarca pontico.

La seconda sezione della presente ricerca è stata dedicata all'analisi della rappresentazione di Marcione nell'opera di Ireneo di Lione. Nel suo *Adversus Haereses*, in cinque libri, l'autore riprende e sviluppa alcuni caratteri che dovevano essere già propri dell'eresiologia di Giustino e che potrebbero derivare dal perduto *Syntagma contro tutte le eresie*. Tra questi, di grande rilievo è il tema dell'origine dell'eresia: Marcione è presentato come ultimo anello di una catena dell'errore, interpretata sia come discendenza da un primo eresiarca, sia come derivazione dal primo angelo apostata. Pertanto, all'eresia è riconosciuta una duplice *fons* o *radix*<sup>43</sup>: da una parte, Simone di Samaria, punto di origine umano dell'eresia; dall'altra, Satana in persona, primo apostata della storia del mondo e vero principio dell'errore. Sono stati, poi, esaminati alcuni tratti attribuiti da Ireneo all'eresiarca del Ponto – l'accusa di essere *sophista verborum*<sup>44</sup>, il carattere della blasfemia, della presunzione e dell'impudenza –, dei quali sono state valutate l'originalità o la dipendenza rispetto a tradizioni anteriori al vescovo di Lione<sup>45</sup>. La confutazione di Marcione nell'*Adversus Haereses* è articolata, intorno a due capi di accusa principali: da una parte, Ireneo condanna l'attività di rigetto e mutilazione delle Scritture, caratteristica dell'eresiarca del Ponto e dei suoi discepoli<sup>46</sup>; dall'altra, sono presentati e confutati alcuni dei temi centrali della dottrina marcionita: il dualismo teologico, declinato come antitesi tra un Dio conosciuto e un Dio ἄγνωστος, tra un Dio giusto e un Dio buono e, in ultima analisi, tra la Legge, data dal primo, e il Vangelo, nel quale Gesù annuncia il secondo; la designazione marcionita del Demiurgo come *Kosmokrator*<sup>47</sup>; la salvezza dell'uomo secondo Marcione; il

---

<sup>42</sup> Se si esclude la problematica allusione ai Μαρκιανοί contenuta in *dial.* 35,6.

<sup>43</sup> Cf *Iren., haer.* I 22,2.

<sup>44</sup> Cf *Iren., haer.* III 24,2.

<sup>45</sup> La difficoltà di un tal genere di operazione è stata riconosciuta anche da Alain Le Boulluec: lo studioso francese, in particolare, ha messo in guardia rispetto all'originalità di Ireneo, avvertendo che «si aucun traité antihérétique n'est entièrement original, cela est particulièrement vrai de l'ouvrage d'Irénée» (LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 215).

<sup>46</sup> Tra le prime informazioni fornite da Ireneo sull'eresiarca del Ponto, vi è che Marcione *solus manifeste ausus est circumcidere Scripturas* (*Iren., haer.* I 27,4).

<sup>47</sup> Cf *Iren., haer.* I 27,2.

rigorismo encratita osservato dai suoi discepoli. A ciascuna di queste tematiche è stato consacrato un esame dettagliato.

La terza sezione di questo studio è incentrata sulla rappresentazione della figura e della dottrina di Marcione secondo Clemente di Alessandria. Negli *Stromati* è addensato un gran numero di notizie relative all'eresiarca del Ponto e ai suoi discepoli, alcune delle quali di non semplice interpretazione. In *Stromate* II, Clemente entra in polemica con i marcioniti a proposito del tema delle passioni: i suoi avversari, infatti, si sarebbero fatti forti di passi scritturistici quali *Pr.* 1,7, in cui si menziona il φόβος θεοῦ, interpretando tale timore come una passione e trovando, in ciò, una conferma del carattere passionale del Dio datore della Legge. *Stromate* III è dedicato alla confutazione delle due opposte tendenze eretiche dei libertini e degli encratiti-rigoristi; in questo libro, Marcione è annoverato come esponente di spicco di questo secondo gruppo. All'eresiarca Clemente muove l'accusa di aver ripreso, radicalizzandolo e stravolgendolo, l'insegnamento platonico sulla negatività della materia creata<sup>48</sup>. L'autore alessandrino riporta, poi, quelli che, a sua conoscenza, costituiscono, secondo la dottrina marcionita, i tre principi fondamentali: il Dio buono, il Dio giusto (ο δημιουργός) e la materia cattiva<sup>49</sup>. Infine, egli indaga le ricadute pratiche dell'insegnamento marcionita: la contrapposizione e l'odio nei confronti del Creatore, l'astensione dal congiungimento carnale e dal matrimonio, l'astensione dall'uso delle creature e, sul piano cristologico, la professione del docetismo. In *Stromate* V, l'autore esamina e confuta, tra gli altri, alcuni aspetti della soteriologia marcionita. In *Stromate* VII, infine, grande rilievo è dato all'attività di rigetto e mutilazione delle Scritture, emblema di una più generale attitudine di tensione e rottura nei confronti della tradizione ecclesiastica, propria dell'eresiarca del Ponto e dei suoi discepoli.

A conclusione di ciascuna sezione, i dati raccolti sono stati riuniti per cercare di ricostruire, nel modo più completo e fedele possibile, il ritratto della figura e della dottrina di Marcione delineato da ciascun autore. Le rappresentazioni così ricostruite sono confluite nelle *Conclusioni generali* della tesi, dove esse sono state prese in considerazione nel loro insieme, allo scopo di proporre una riflessione sulle grandi linee di tendenza che avrebbero caratterizzato l'interpretazione del fenomeno marcionita elaborata da ciascun autore e di isolare, sia pure con prudenza, alcuni elementi che avrebbero caratterizzato la riflessione marcionita tra la seconda metà del II secolo e l'inizio del III secolo della nostra era.

---

<sup>48</sup> Cf, in particolare, Clem., *str.* III 3,13,1; III 3,21,2; IV 4,18,1.

<sup>49</sup> Cf Clem., *str.* III 3,12,1.

**PARTE PRIMA - *La figura e la dottrina di Marcione secondo  
l'interpretazione di Giustino***





Le più antiche fonti su Marcione a disposizione dello studioso moderno sono due scritti composti dal filosofo cristiano Giustino poco dopo la metà del II secolo\*: la cosiddetta *Prima Apologia*, redatta a Roma circa nell'anno 153<sup>50</sup>, e il *Dialogo con Trifone*, scritto intorno al 160<sup>51</sup>. È in queste opere che, per la prima volta a nostra conoscenza, l'eresiarca del Ponto è menzionato e confutato.

In realtà, è noto che, già prima dell'*Apologia*, Giustino avesse composto un *Trattato contro tutte le eresie*: è lo stesso autore a darne notizia in *1apol.* 26,8<sup>52</sup>. Tale scritto, malauguratamente andato perduto, è quasi certamente servito da modello a numerose confutazioni posteriori: Ireneo di Lione, in particolare, cita nell'*Adversus Haereses* una frase di Giustino tratta da un *Σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα*<sup>53</sup>, un'opera la cui identità con il perduto *Syntagma* giustineo è stata a più riprese sostenuta dagli studiosi moderni<sup>54</sup>. In questo trattato, Giustino avrebbe presentato Marcione come punto di arrivo di una successione di eresie; la medesima tematica costituirebbe la struttura portante dell'intera opera di Ireneo<sup>55</sup>.

---

\* Edizioni critiche delle opere di Giustino: per l'*Apologia*, IUSTINI MARTYRIS *Apologiae pro Christianis*. Edited by M. MARCOVICH (Patristische Texte und Studien 38), Berlin, Walter de Gruyter 1994; JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens. Introductions, texte critique, traduction et notes* par C. MUNIER (SC 507), Paris, Éditions du Cerf 2006 (edizione di riferimento); JUSTIN, PHILOSOPHER AND MARTYR, *Apologies*. Edited with a commentary on the text by D. MINNS, P. PARVIS (Oxford early Christian texts), New York, Oxford University Press 2009. Per il *Dialogo*, IUSTINI MARTYRIS *Dialogus cum Tryphone* (Patristische Texte und Studien 47), Berlin, Walter de Gruyter 1997; JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire* par P. BOBICHON (Paradosis 47), Fribourg, Département de patristique et d'histoire de l'Eglise de l'Université de Fribourg, Academic Press 2003 (edizione di riferimento). Traduzioni in italiano: GIUSTINO MARTIRE, *Le Apologie*, in *Gli apologeti greci. Introduzione, traduzione e note a cura di C. BURINI* (Collana di testi patristici 59), Roma, Città Nuova 2000<sup>2</sup>, 63-173; S. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone. Introduzione, traduzione e note di G. VISONÀ* (Lectures cristiane del primo millennio 5), Milano, Ed. Paoline 1988.

<sup>50</sup> Scrive, a questo proposito, Charles Munier: «Il semble donc légitime d'admettre que l'*Apologie* de Justin fut composée, à Rome même, avec le plus grand soin, afin d'être présentée au *scrinium a rescriptis* impérial, en 153 ou peu après. Cette datation se trouve, du reste, confirmée par le témoignage d'Eusèbe. Dans sa *Chronique*, celui-ci indique, en effet, que Crescent, l'adversaire de Justin, commença à se signaler à Rome au cours de la deuxième année de la 233<sup>e</sup> Olympiade, ce qui correspond à l'année 153-154» (MUNIER, SC 507, 28).

<sup>51</sup> Cf VISONÀ, *Dialogo...*, 15.

<sup>52</sup> «Noi abbiamo composto un *Trattato contro tutte le eresie* (σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων): se volete consultarlo ve lo forniremo» (Just., *1apol.* 26,8).

<sup>53</sup> *Iren., haer.* IV 6,2.

<sup>54</sup> A favore di tale identificazione si è convincentemente espresso, di recente, Enrico Norelli (cf E. NORELLI, *Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire*, "Rivista di Storia del Cristianesimo" 6 (2009), 363-388).

<sup>55</sup> Così già R.A. LIPSIUS, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Wien, W. Braumüller 1865, spec. 50-70. È possibile considerare questo come elemento a suffragio dell'identità tra i due *Syntagma*? Già Lipsius aveva supposto che la sezione dedicata a Marcione dell'opera di Giustino possedesse, rispetto al resto del trattato, una certa compiutezza, che la rendeva atta ad essere estrapolata e citata autonomamente; così si spiegherebbe il riferimento di Ireneo ad un'opera altrimenti sconosciuta (cf R.A. LIPSIUS, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig, J.A. Barth 1875,

Nonostante la perdita di questo *Syntagma*, gli scritti conservati del filosofo cristiano permettono d'individuare con sufficiente chiarezza in cosa consistesse il suo progetto polemico, diretto contro l'eresiarca, i suoi seguaci e, in generale, i nemici della fede. La prossimità geografica e cronologica tra l'autore e l'oggetto della rappresentazione<sup>56</sup> rende la testimonianza di Giustino particolarmente preziosa per la ricostruzione del Marcione storicamente esistito, la cui personalità e il cui insegnamento furono certamente noti al filosofo cristiano e confluirono, almeno in parte, nel ritratto da lui delineato. Il principale obiettivo perseguito nelle opere conservate, tuttavia, non è di confutare sistematicamente il modello dottrinale di Marcione; egli si prefigge piuttosto di rigettare dal novero dei cristiani personaggi come l'eresiarca e i suoi discepoli, per difendere la comunità cristiana da un pericolo interno a essa, ma anche per proclamare l'innocenza dei cristiani rispetto alle accuse loro mosse da gentili e giudei e riferibili, eventualmente, proprio a quel genere di uomini che Giustino si propone di confutare. Nel ritratto che l'autore delinea, pertanto, è molto forte la componente polemica: Marcione costituisce una grave minaccia per i credenti in Gesù sia per il contenuto della sua predicazione, sia per l'immagine distorta di cristianesimo che egli e i suoi seguaci forniscono.

L'analisi puntuale del modo, proprio di Giustino, di descrivere il fenomeno eretico e, in particolare, la figura e la dottrina di Marcione, ha fatto emergere consistenti analogie tra tali modalità e alcuni caratteri propri di un modello narrativo ben preciso: quello del conflitto tra vera e falsa profezia, sviluppato da antiche tradizioni giudaiche e cristiane. Si è ritenuto opportuno, pertanto, far

---

spec. 58-59). Vi è poi un altro passaggio dell'*Adversus Haereses* (Iren., *haer.* V 26,2; la prima frase del passo in questione è conservata anche in greco in Eus., *h.e.* IV 18,9; tutto il passo, poi, è presente in greco nella catena sulle lettere cattoliche, in particolare a *1Petr.* 5,8), nel quale Ireneo cita ancora Giustino, senza però menzionare l'opera cui attinge: è del tutto probabile che l'eresiologo stia facendo nuovamente riferimento a idee contenute nel *Syntagma* di Giustino (per l'analisi del passo cf E. NORELLI, *Il problema delle fonti ecclesiastiche di Ireneo: alcune considerazioni ed un esempio*, in E. CATTANEO, L. LONGOBARDO (edd.), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe 2005, 25-60, spec. 54-58). È stata, poi, vagliata la possibilità di ricostruire la struttura ed alcune parti di testo della perduta opera di Giustino a partire dalle opere superstiti dell'apologista, nonché dalla produzione di autori posteriori. Si rinvia, in particolare, all'importante studio di Pierre Prigent (P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apologie*, Paris, J. Gabalda 1964), e ai recenti lavori di Enrico Norelli (E. NORELLI, *Que pouvons-nous reconstituer du Syntagma contre les hérésies de Justin?*, "Revue de Théologie et de Philosophie" 139 (2007), 167-181; ID., *Marcione e la costruzione...*).

<sup>56</sup> È lo stesso apologista a sottolineare la prossimità cronologica tra sé e l'avversario: «Un certo Marcione del Ponto [...] anche adesso sta insegnando (καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων) [...]» (*1apol.* 26,5); «Marcione del Ponto [...] tuttora insegna (καὶ νῦν διδάσκει) [...]» (*1apol.* 58,1). È stato ricordato che Giustino avrebbe composto la *Prima Apologia* nel 153 o poco dopo (cf MUNIER, SC 507, 28) e il *Dialogo con Trifone* intorno al 160 (cf VISONÀ, *Dialogo...*, 15); egli fu per due volte a Roma e morì martire della fede probabilmente nell'anno 165 (cf *Chron. Pasch.* in PG 92, 629); quanto a Marcione, l'eresiarca sarebbe stato attivo a Roma, secondo la ricostruzione di Adolf von Harnack, nella prima metà del II secolo (cf HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, 21-30).

precedere lo studio dei riferimenti di Giustino all'eresiarca del Ponto da un'analisi il più possibile esaustiva delle tradizioni giudaiche e proto-cristiane relative al fenomeno del falso profetismo, delineandone i caratteri principali e i *topoi* letterari; a questa sezione, articolata in tre capitoli distinti, farà seguito l'esame dei passi dell'*Apologia* e del *Dialogo con Trifone* relativi a Marcione o ai suoi seguaci, per indagare se e in quale misura la figura del falso profeta, intesa come costruzione narrativa propria di tradizioni giudaiche e cristiane, possa aver fornito a Giustino uno schema utile per la propria rappresentazione di Marcione. Uno sguardo ad altre opere cristiane, anteriori o coeve agli scritti del filosofo cristiano, si proporrà di fare luce, infine, sull'originalità o meno del processo di sintesi da quello operato.



## CAPITOLO I – La figura del falso profeta come avversario contemporaneo nella tradizione giudaica

Qualora si ponga mano all'immensa varietà di scritti che compongono la tradizione giudaica – siano essi tra quelli considerati "ispirati", recepiti da una maggioranza e poi confluiti nel canone delle Scritture di Israele, o siano, invece, espressione e prodotto di movimenti e ambienti più circoscritti, come quello rabbinico o essenico –, si dovrà necessariamente riconoscere che, all'interno di un così vasto bacino, il tema della falsa profezia è grandemente sviluppato.

*Criteri di discernimento tra vera e falsa profezia: Dt. 18,15-22 (LXX)*

Nelle Scritture di Israele, in particolare, sono numerosi gli episodi in cui è riportata l'attività di personaggi che si attribuiscono un carisma profetico, pur pronunciando predizioni che, per chi scrive il testo o per il gruppo o tradizione cui questo autore appartiene, non sono ispirate da Dio. Una rapida indagine svolta sui passi dell'AT in cui ricorrono figure di questo genere mostra come esse non siano mai presentate in maniera isolata ma siano delineate, invece, in costante contrapposizione con dei profeti veridici. In tale dialettica, però, non sempre è attribuito al profeta impostore un epiteto suo proprio, che lo identifichi e lo distingua come "altro" rispetto al vero portavoce di Dio. In *Dt. 18,15-22 (LXX)*<sup>57</sup>, ad esempio, le due tipologie di figure – il profeta veridico, suscitato da YHWH e fedele portavoce delle sue parole<sup>58</sup>, e il profeta impostore, che riferisce qualcosa che il Signore non gli ha ordinato di dire, o che parla «in nome di altri dèi»<sup>59</sup> – sono contrapposte senza che alla seconda sia attribuito un epiteto diverso dal generico *ὁ πρροφήτης*, impiegato in tutto il passo per designare entrambi i personaggi<sup>60</sup>. Una simile ambiguità terminologica non

---

<sup>57</sup> Il testo dell'AT è, di norma, preso in considerazione nella traduzione greca detta "dei Settanta" (LXX); tale opzione è giustificata dall'interesse precipuo del presente studio, rivolto ad autori greci, che conobbero e utilizzarono questa versione dell'AT. Nella rassegna di passi veterotestamentari, qui proposta, è stato peraltro tenuto in considerazione anche il testo masoretico (TM), per verificare se e in quale misura le due versioni dell'AT concordino o differiscano sullo specifico problema del vero e falso profetismo e della terminologia relativa a tale conflitto. Edizioni di riferimento per i LXX: *Septuaginta: id est, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Edidit A. RAHLFS, Stuttgart, Privilegierte württembergische Bibelanstalt 1952<sup>5</sup>; *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1931-. Ho proposto dei passi dei LXX una mia traduzione in italiano.

<sup>58</sup> «Io susciterò loro un profeta [...] e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò» (*Dt. 18,18 LXX*).

<sup>59</sup> *Dt. 18,20 (LXX)*.

<sup>60</sup> Cf *Dt. 18,20.22 (LXX)*. L'analisi puntuale della tradizione manoscritta di *Dt. 18,15-22 (LXX)*, anzi, mostra che, nel corso della trasmissione e ricezione del testo (tradizione manoscritta greca, traduzioni antiche, citazioni di autori antichi), è del tutto assente la designazione del profeta di menzogna come "falso profeta" (cf *Deuteronomium*. Edidit J.W. WEVER, in *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum...*, III, 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1977, *ad loc.*).

impedisce, però, al redattore del *Deuteronomio* di distinguere radicalmente il tipo di accoglienza che deve essere riservata alle due figure: al profeta genuino sono dovuti ascolto e obbedienza<sup>61</sup>; al profeta ingannatore, viceversa, è tributata una condanna a morte<sup>62</sup>.

Sembra di poter toccare con mano, in questo passaggio, un problema che doveva essere cogente per il popolo di Israele: dei due tipi di personaggi descritti, infatti, il primo svolge un compito del tutto necessario e positivo per la comunità, cioè riferire il volere di YHWH; il secondo, invece, si configura come una minaccia; entrambe le figure, però, si presentano come profetiche. In questo senso, la terminologia adottata dal redattore del *Deuteronomio* è coerente con il modo in cui i due προφήται appaiono ai suoi occhi: entrambi hanno un comportamento conforme a quella che era considerata la tipologia propria del profeta ed è questo che, in ultima analisi, sancisce l'assegnazione a entrambe di tale appellativo. Dato questo stato di cose, si pone il problema di riconoscere la predizione derivante dal Signore da quella frutto di inganno o ispirata da «altri dèi». Secondo il redattore del *Deuteronomio*, il criterio di discernimento della genuinità di una profezia risiede nel realizzarsi o meno di quanto predetto:

Se tu pensi, in cuor tuo: Come riconosceremo la parola che il Signore non ha detta? Se quanto avrà detto quel profeta in nome del Signore non accadrà e non si realizzerà, quella parola non l'ha detta il Signore; l'ha detta quel profeta per presunzione<sup>63</sup>.

Sorge, allora, la questione relativa alla diversa origine dell'ispirazione dei due profeti. Il passo di *Dt.* 18,15-22 (LXX) chiarisce che il primo dei due è suscitato e ispirato dal Signore.

Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta [...]. Io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà quanto io gli comanderò<sup>64</sup>.

Assai meno chiara, però, è l'origine dell'ispirazione del suo antagonista: in *Dt.* 18,22 (LXX) si insiste sul carattere umano e individuale della profezia, sancendo che essa proviene dalla presunzione del sedicente profeta (ἐν ἀσεβείᾳ ἐλάλησεν ὁ προφήτης ἐκεῖνος); in *Dt.* 18,20 (LXX) si sottolinea ancora il tratto della superbia, attribuito al profeta falso, argomentando che questi parla di propria iniziativa o in nome di altri dèi (ὅς ἂν λαλήσῃ ἐπ' ὀνόματι θεῶν

---

<sup>61</sup> «A lui darete ascolto. [...] Se qualcuno non ascolterà le parole, che egli dirà in mio nome, io gliene domanderò conto» (*Dt.* 18,15.19 LXX).

<sup>62</sup> «Quel profeta dovrà morire» (*Dt.* 18,20 LXX).

<sup>63</sup> *Dt.* 18,21-22 (LXX).

<sup>64</sup> *Dt.* 18,15.18 (LXX).

ἑτέρων). Il passo non chiarisce se la falsa profezia sia suscitata da questi “altri dèi”; il profeta di menzogna, d’altro canto, potrebbe ben aver ricevuto il dono della profezia da Dio, al pari del profeta veridico, e aver poi fatto di questo suo carisma un cattivo uso: l’ambiguità e l’asciuttezza di *Dt.* 18,15-22 (LXX) non aiutano a dirimere la questione. Se fosse corretta questa seconda interpretazione, la distinzione tra profeta veridico e impostore non sarebbe fondata necessariamente su una diversa origine dell’ispirazione profetica, quanto piuttosto su un elemento etico: l’onestà o meno nell’esercitare il carisma ricevuto<sup>65</sup>. Sullo sfondo di questo passo di *Deuteronomio* si profila, dunque, un problema reale e pressante per la comunità di Israele, dovuto all’attività di figure profetiche disoneste, pronte a ingannare il popolo fingendo di parlare in nome di Dio.

#### *La definizione del falso profeta*

Nella versione di *Dt.* 18,15-22 secondo la traduzione greca dei LXX, come si è visto, le due contrapposte figure del vero e del falso profeta sono definite mediante il medesimo epiteto, προφήτης. Da un punto di vista strettamente lessicale, dunque, il personaggio del profeta di falsità non è caratterizzato come “altro” rispetto al vero profeta. Nel Testo Masoretico, poi, l’assenza di un termine che designi propriamente la losca figura da cui mette in guardia *Dt.* 18 non è circoscritta a questo solo passo, ma è estesa a tutti i libri<sup>66</sup>. Ci si può

---

<sup>65</sup> Sul problema del conflitto tra profezie in *Dt.* 18,15-22 (LXX) e in altri passi dell’AT, cf H BACHT, *Wahres und falsches Prophetentum*, “Biblica” 32 (1951), 237-262; G. QUELL, *Wahre und falsche Prophetie*, Gütersloh, C. Bertelsmann 1952; E. JACOB, *Quelques remarques sur les faux prophètes*, “Theologische Zeitschrift” 13 (1957), 479-486; E. OSSWALD, *Falsche Prophetie im Alten Testament* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 237), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1962; J. REILING, *The use of ψευδοπροφήτης in the Septuagint, Philo and Josephus*, “Novum Testamentum” 13 (1971), 147-156; F.-L. HOSSFOLD, I. MEYER, *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten* (Biblische Beiträge 9), Freiburg, Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1973; J.A. SANDERS, *Hermeneutics in True and False Prophecy*, in G.W. COATS, B.O. LONG (edd.), *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, Philadelphia (PA), Fortress Press 1977, 21-41; S.J. DE VRIES, *Prophet against Prophet. The Role of the Micaiah Narrative (I Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*, Grand Rapids (Michigan), Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1978; A.G. AULD, *Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings*, “Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 96 (1984), 66-82; G.T. SHEPPARD, *True and False Prophecy within Scripture*, in G. TUCKER, G. PETERSON, R.B. WILSON (edd.), *Canon, Theology and Old Testament Interpretation: Essays in Honour of B. S. Childs*, Philadelphia (PA), Fortress Press 1988, 262-282; A.C. OSUJI, *Where is the Truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer. 26-29 (MT)* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 214), Leuven, Peeters 2010.

<sup>66</sup> Nel TM l’equivalente sia del termine προφήτης, sia di ψευδοπροφήτης è נָבִי' (nābî'). Ed. critica del TM: *Biblia Hebraica Stuttgartensia / quae antea cooperantibus* A. ALT, O. EISSFELDT, P. KAHLE ; *ediderat* R. KITTEL ; *adjuvantibus* H. BARDTKE ... [et al.] ; *cooperantibus* H.P. RÜGER et J. ZIEGLER ; *ediderunt* K. ELLIGER et W. RUDOLPH ; *textum Masoreticum curavit* H.P. RÜGER; *masoram elaboravit* G.E. WEIL, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung 1967-77.«Per spiegare la radice nb' si è soliti richiamare l'accadico nabû = chiamare, annunciare; l'arabo naba'a = comunicare. Tuttavia la

interrogare, allora, su quali possano essere state le ragioni che avrebbero portato, in un determinato momento, alla formulazione di un epiteto che indicasse, in senso proprio e senza ombra di equivoco, il personaggio del falso profeta. In uno studio sul termine ψευδοπροφήτης nel testo dei LXX, Jannes Reiling ha osservato: «The step from this open situation to the introduction of a distinctive term was taken in the Septuagint (Jer. vi 13; xxvi (xxxiii) 7, 8, 11, 16; xxvii (xxxiv) 9; xxviii (xxxv) 1; xxix (xxxvi) 1, 8; Zech. xiii 2). Here we find an even in Greek new term, applied to some prophets in the Old Testament: ψευδοπροφήτης. It occurs ten times and always as a rendering of Hebrew נבִי'. This is why its use is often understood as being interpretative»<sup>67</sup>. Secondo Enrico Norelli, però, «nella Settanta il termine (*i.e.* ψευδοπροφήτης) non ha affatto un uso diffuso, ma compare in zone di testo molto limitate e sempre come traduzioni di *nabî'*, cioè come rovesciamento polemico del ruolo di profeti che determinate persone si attribuiscono o si lasciano attribuire. Mi sembra quindi difficile negare che nel giudaismo il termine nasca in contrapposizione proprio a προφήτης, nell'ambito di una rilettura di testi relativi a conflitti tra profeti»<sup>68</sup>. Secondo lo studioso italiano, solo la presenza di contesti di tensione tra diversi tipi di profezia avrebbe fatto emergere, nella percezione dei fruitori del testo sacro, la necessità di una formulazione univoca e disambiguante: il termine προφήτης diviene progressivamente identificativo del solo profeta di verità, mentre il suo avversario è caratterizzato come ψευδοπροφήτης. Nella sensibilità giudaica, l'epiteto "falso profeta" si afferma, dunque, solo in maniera progressiva, come una soluzione al grave problema che si pone in situazioni di conflitto tra profeti e profezie di diversa natura.

#### *I caratteri tipici dello ψευδοπροφήτης nel Libro di Geremia*

Nella versione greca dei LXX, l'epiteto ψευδοπροφήτης ricorre in schiacciante maggioranza nel *Libro di Geremia*<sup>69</sup>, dove esso connota

---

parola non compare in ebraico come genuina radice verbale e le forme verbali al nif'tal e all'hitpa'el sono derivate dal sostantivo. Per comprendere il significato originario di *nābî'* è essenziale chiarire se la forma qātil vada intesa come attiva o come passiva. Mentre in passato si propendeva quasi unanimemente per il significato attivo di "parlatore", "proclamatore" [...], di recente ci si è pronunciati piuttosto per quello passivo [...]. Da un punto di vista linguistico questa soluzione è la più naturale, tanto più che è confortata anche dall'accadico *nabî'um* = *chiamato*, e di fatto nei testi più antichi è più opportuno intendere *nābî'* come *il chiamato*. Tuttavia dobbiamo dire che la prola è stata usata già molto presto come un concetto definito, prescindendo dal suo significato primitivo» (R. RENDTORFF, *nābî'* nell'AT, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH (edd.), *Grande lessico del Nuovo Testamento* 11, Brescia, Paideia 1977, 480-525, 482. Ediz. it. a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI; Titolo originale dell'opera: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag 1959 e 1964.

<sup>67</sup> REILING, *The use of ψευδοπροφήτης...*, 147-148.

<sup>68</sup> E. NORELLI, *Aspetti dell'autocomprensione profetica nella prima metà del II secolo sullo sfondo del conflitto tra vera e falsa profezia*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica" 2003, 19-48, 29.

<sup>69</sup> Ben nove delle complessive dieci occorrenze del termine ψευδοπροφήτης nei LXX si trovano in questo libro, cf *Jer.* 6,13; 33,7.8.11.16; 34,9; 35,1; 36,1.8; *Zach.* 13,2 (cf RAHLFS, *ad loc.*) Poiché la



negativamente una o più figure che predicano il falso, delineate in modo antitetico rispetto a Geremia, cui sono attribuiti i caratteri propri del profeta di verità. Il TM, di contro, coerentemente alla propria impostazione generale, non ricorre a due termini distinti per indicare il vero e il falso profeta; nonostante ciò, il tema del conflitto tra queste due tipologie di figure costituisce, anche nel testo ebraico, uno degli elementi portanti del libro<sup>70</sup>.

Dall'insieme delle attestazioni rilevate nel *Libro di Geremia* possono essere desunti alcuni caratteri tipici:

- Il profeta di verità trasmette senza riserve quanto suggeritogli dal Signore, senza curarsi dell'accoglienza riservata alle sue parole, né della sorte che a lui toccherà; pur andando incontro al rischio di morte, egli non si esime dallo svolgere la propria missione<sup>71</sup>.
- I falsi profeti, di contro, hanno l'opposta tendenza a pronunciare solo profezie fauste, per compiacere il proprio uditorio e conquistare onori e gloria<sup>72</sup>.
- La contrapposizione tra vera e falsa profezia si esplica anche sul piano numerico: il vero profeta è contrapposto a una pluralità di falsi profeti<sup>73</sup>.

---

presente indagine riguarda prettamente il testo greco dei LXX, i riferimenti di capitoli e versetti sono dati in riferimento a tale versione.

<sup>70</sup> «In the completed Hebrew text, it is quite clear that one of the key issues of the book concerns true and false prophecy – with Jeremiah as the true prophet» (AULD, *Prophets and Prophecy...*, 72). Lo studioso osserva, poi, a proposito di *Jer.* 28 (TM), che «Our Hebrew text epitomises the MT of Jeremiah as a whole in presenting the conflict as being between “Jeremiah the prophet” and “Hananiah the prophet” – in almost every case in which either name appears, the title *hnyb* follows immediately. By contrast, the Greek report never titles Jeremiah, but introduces Hananiah as *ho pseudoprophetes* in verse 1, reverting to the plain name thereafter. Did the Greek transaltors find *hnyb* applied to Hananiah in the shorter Hebrew text available to them? Or is their *pseudoprophetes* an exegetical response to the manifest purport of the story?» (AULD, *Prophets and Prophecy...*, *ibid.*).

<sup>71</sup> Cf, ad esempio, *Jer.* 33,11 (LXX): «Allora i sacerdoti e i falsi profeti dissero ai capi e a tutto il popolo: “Una sentenza di morte merita quest'uomo (*i.e.* Geremia), perché ha profetizzato contro questa città, come avete udito con le vostre orecchie!”».

<sup>72</sup> Cf *Jer.* 14,13.15 (LXX): «Allora io dissi: Signore, ecco, i profeti fanno previsioni e dicono loro: “Voi non vedrete la spada, né avrete mai fame, poiché io vi darò verità e pace in questa terra e in questo luogo”. [...] Perciò così parla il Signore riguardo ai profeti che profetizzano nel mio nome, sebbene io non li abbia mandati, e dicono: “Non ci sarà spada né fame in questa terra”»; *Jer.* 23,16-17 (LXX): «Così parla il Signore onnipotente: Non ascoltate le parole dei profeti [...]. Dicono a quelli che disprezzano la parola del Signore: “Avrete pace”; e a tutti quelli che camminano seguendo i desideri del proprio cuore: “Nessun male vi colpirà”»; *Jer.* 34,9-10 (LXX): «Voi non ascoltate i vostri falsi profeti né i vostri indovini né i vostri sognatori né i vostri maghi né i vostri stregoni, che vi dicono: “Non sarete soggetti al re di Babilonia!”. Costoro vi predicano menzogne per allontanarvi dal vostro paese e perché io vi disperda e così andiate in rovina».

- È la voce stessa del Signore a denunciare come menzognere le parole pronunciate dai falsi profeti: esse sono accomunate a quelle di indovini, stregoni, maghi<sup>74</sup>.

*I caratteri tipici dello ψευδοπροφήτης nel Terzo libro dei Re (LXX)*

Il personaggio del profeta impostore e menzognero, sin dall'origine contrapposto a quello veridico, assume, dunque, solo gradualmente il ruolo ben connotato di falso profeta. È possibile ripercorrere come una simile evoluzione si sia prodotta, confrontando il modo in cui uno stesso episodio di scontro tra diverse profezie è riportato dal *Terzo libro dei Re (LXX)*<sup>75</sup>, un testo biblico che, nella sua composizione originaria, non è posteriore al VI secolo a.C.<sup>76</sup>, e dalle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe Flavio, autore giudaico che avrebbe completato la redazione di questa sua opera «negli anni 94-95 d.C., nel XIII anno di Domiziano, assassinato il 18 settembre 96»<sup>77</sup>.

In *3Reg. 22,5-28* è narrata una vicenda relativa ad Achab, re di Israele: questi è in procinto di attaccare Ramot di Galaad ma, seguendo il consiglio del suo alleato, Giòsafat, re di Giuda, decide di consultare prima la parola di YHWH. Sono presentati al cospetto del re e interrogati quattrocento profeti, che all'unanimità annunciano il trionfo del re. Giòsafat, però, non è persuaso della bontà del responso ricevuto dal suo alleato, insospettito dalla perfetta omogeneità della previsione; egli chiede, pertanto, che sia consultato un ulteriore profeta. Come ha osservato Graeme Auld, «the briefer form of

---

<sup>73</sup> Così già Graeme Auld, che ha osservato: «“False prophet” is used [...] only of “prophets” as a group, and in fact only of “prophets” in conjunction with other blameworthy classes such as priests» (AULD, *Prophets and Prophecy...*, 72).

<sup>74</sup> Cf *Jer. 14,14 (LXX)*: «Il Signore mi disse: Quei profeti profetizzano menzogne nel mio nome; io non li ho mandati, non ho dato loro nessun ordine, e non ho parlato loro; le profezie che vi fanno sono visioni menzognere, divinazione, vanità, imposture del loro cuore»; *Jer. 23,16.25.32 (LXX)*: «Così parla il Signore onnipotente: Non ascoltate le parole dei profeti, che inventano con le loro profezie, espongono le visioni del proprio cuore e non ciò che proviene dalla bocca del Signore. [...] Io ho udito ciò che dicono i profeti che profetizzano menzogne nel mio nome, dicendo: “Ho avuto un sogno! Ho avuto un sogno!” [...] Ecco, io vengo contro quei profeti che profetizzano sogni falsi, che li raccontano e traviano il mio popolo con le loro menzogne e con le loro insidie; ma io non li ho mandati e non ho dato loro alcun ordine, ed essi non possano recare alcun giovamento a questo popolo»; *Jer. 36,8-9 (LXX)*: «Così dice il Signore: Non vi traggano in errore i falsi profeti che sono in mezzo a voi, né vi persuadano i vostri indovini; non date retta ai sogni, che essi sognano, poiché con inganno parlano come profeti a voi in mio nome; io non li ho inviati. Oracolo del Signore».

<sup>75</sup> *3Reg. 22,5-28*.

<sup>76</sup> Secondo Jerome T. Walsh la redazione finale dell'opera deuteronomistica, cui appartengono i *Libri dei Re*, è del tempo dell'esilio (cf J.T. WALSH, *1-2Re*, in R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (edd.), *Nuovo Grande Commentario Biblico* (titolo originale: *New Jerome Biblical Commentary*, London, G. Chapman 1990; ediz. it. a cura di F. DALLA VECCHIA, G. SEGALLA, M. VIRONDA), Brescia, Editrice Queriniana, 2002<sup>2</sup>, 209-212).

<sup>77</sup> *Antichità Giudaiche di Giuseppe Flavio. Libri I-X. A cura di L. MORALDI* (Classici delle religioni. Sezione seconda, Religione ebraica), Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese 1998, 25.

Jehoshaphat's question in I Reg 22,7 (LXX) signals at the outset a clear distinction between the "prophets" the king of Israel has consulted and a "prophet of Yahweh"»<sup>78</sup>. Il re di Israele, allora, manda a chiamare Michea, da lui detestato perché in più occasioni gli ha predetto disgrazie. Nel frattempo anche un altro profeta, Sedecìa, si allinea alla previsione di vittoria dei quattrocento profeti già consultati. Giunge Michea e, interrogato da Achab sull'esito della spedizione, fornisce due diversi responsi: in un primo momento, egli profetizza, ironicamente, in modo conforme a Sedecìa e ai quattrocento; poi però, invitato dal re a pronunciare «la verità nel nome di YHWH»<sup>79</sup>, narra ad Achab delle due visioni che egli ha avuto dal Signore. Nella prima, Israele è disperso sui monti «come gregge senza pastore»<sup>80</sup>, poiché ha perduto il proprio capo; nella seconda, che ha luogo in cielo, lo Spirito è incaricato dal Signore di ingannare Achab, facendosi spirito di menzogna sulla bocca dei profeti, affinché il re attacchi Ramot di Galaad e vi perda la vita. Dopo aver esposto le due visioni, vi è una breve discussione tra Michea e Sedecìa su chi posseda lo Spirito di YHWH. Infine, Achab decide di seguire il consiglio dei quattrocento profeti e di Sedecìa e condanna Michea alla prigionia. Il racconto termina con la morte di Achab a Ramot di Galaad, conformemente a quanto profetizzato da Michea.

Il passo preso in esame è un caso assai interessante in cui l'antitesi tra il profeta veritiero e il gruppo a lui opposto non è espressa mediante una contrapposizione terminologica del tipo *προφήτης/ψευδοπροφήται*, come nei passi del *Libro di Geremia* sopra ricordati, ma è invece costruita narrativamente mediante il ricorso ad alcuni caratteri specifici.

- *La costante contrapposizione numerica* tra la massa sterminata dei quattrocento profeti che sono insieme a Sedecìa da una parte, il solo Michea dall'altra. Si osservi che una simile opposizione numerica è presente anche nell'episodio dello scontro tra Elia e i profeti di Baal sul Monte Carmelo<sup>81</sup>.
- *La perfetta concordia dei quattrocento profeti nella loro previsione*<sup>82</sup>. Tale omogeneità, all'origine del sospetto del re di Giuda<sup>83</sup>, emerge anche da quanto l'eunuco dice a Michea: «"Ecco, tutti i profeti annunciano a

<sup>78</sup> AULD, *Prophets and Prophecy...*, 77.

<sup>79</sup> 3Reg. 22,16.

<sup>80</sup> 3Reg. 22,17.

<sup>81</sup> «Ed Elia disse al popolo: "Sono rimasto l'unico profeta del Signore; e i profeti di Baal sono quattrocentocinquanta uomini, e i profeti del bosco sacro, quattrocento"» (3Reg. 18,22). Si registra, anche in questo passo, l'assenza di termini tecnici per indicare i diversi gruppi di profeti: la contrapposizione e differenziazione tra di loro è espressa, oltre che mediante la distinzione numerica, attraverso il genitivo di specificazione (*προφήτης τοῦ κυρίου / οἱ προφήται τοῦ Βάαλ / οἱ προφήται τοῦ ἄλσους*).

<sup>82</sup> «Tutti i profeti predicavano allo stesso modo, dicendo: "Attacca Ramot di Galaad, avrai successo e il Signore metterà nelle tue mani anche il re della Siria"» (3Reg. 22,12).

<sup>83</sup> Cf 3Reg. 22,7.

una sola voce [...]; sia così anche per te, e le tue parole siano identiche alle loro”»<sup>84</sup>. Per Michea, invece, non ha tanto valore una profezia che sia estesamente condivisa, bensì una che si fondi realmente sulla parola del Signore<sup>85</sup> e che, in ultima analisi, si realizzi; pertanto, una profezia concorde non presenta maggiori garanzie di essere affidabile rispetto a una discorde. L’estraneità di Michea al novero dei profeti è da lui ironicamente sottolineata quando, giunto davanti al re, egli recita a mo’ di filastrocca le medesime parole pronunciate dai quattrocento profeti, provocando la reazione stizzita di Achab e l’invito del re a pronunciare «la verità nel nome del Signore»<sup>86</sup>.

- *Il carattere antitetico della predizione delle due fazioni: successo e gloria da parte dei profeti di corte, disfatta e sterminio da parte del profeta isolato.*

I quattrocento profeti annunciano coralmente il successo della spedizione; Michea, di contro, profetizza, mediante una visione, la disfatta totale dell’esercito di Israele e la morte dei suoi capi: l’antitesi tra i due gruppi di profeti è sancita dal contenuto stesso della loro predizione. Si osservi come il carattere proprio delle due opposte profezie sia del tutto coerente allo schema già riscontrato nel *Libro di Geremia*<sup>87</sup>. Michea, del resto, è presentato dal re Achab – prima ancora di entrare in scena, così come al termine della sua profezia –, come colui che «non mi predice mai il bene, ma solo il male»<sup>88</sup>.

- *L’opposta accoglienza riservata dal re alle due profezie e a chi le ha pronunciate.*  
Il re di Israele, Achab, esprime approvazione e compiacimento nei confronti dei quattrocento profeti di corte e di Sedecìa; di contro, egli condanna Michea a essere imprigionato e nutrito a pane e acqua<sup>89</sup>.

#### *All’origine dell’ispirazione profetica secondo 3Reg. 22,5-28*

Di fronte a una così radicale antitesi tra profezie, sembra opportuno volgersi a esaminarne la radice o, per meglio dire, l’origine. Nel narrare la seconda visione, Michea racconta che, durante il concilio svoltosi in cielo, il Signore interroga il proprio esercito per trovare uno spirito che, ingannando Achab, lo persuada a intraprendere la guerra che lo condurrà alla morte:

---

<sup>84</sup> 3Reg. 22,13.

<sup>85</sup> «Michea rispose: “Per la vita del Signore, comunicherò quanto il Signore mi dirà”» (3Reg. 22,14).

<sup>86</sup> Cf 3Reg. 22,16.

<sup>87</sup> Cf Jer. 14,13.15-16 (LXX); 23,16-17 (LXX); 33,11 (LXX); 34,9-10 (LXX).

<sup>88</sup> 3Reg. 22,8; 22,18.

<sup>89</sup> Cf 3Reg. 22,27. L’episodio di 3Reg. 22,5-28 presenta, nel complesso, una riflessione assai interessante sul rapporto tra profetismo e potere regio, che sembra attraversare una fase di forte conflittualità.

Si è fatto avanti uno spirito che – postosi davanti al Signore – ha detto: Lo ingannerò io. Il Signore gli ha domandato: In che modo? Ha risposto: Andrò e diventerò spirito di menzogna sulla bocca di tutti questi tuoi profeti (ἐξελεύσομαι καὶ ἔσομαι πνεῦμα ψευδὲς ἐν στόματι πάντων τῶν προφητῶν σου τούτων). Egli ha detto: Lo ingannerai senz'altro; ci riuscirai; va' e fa' così. Ecco, dunque, il Signore ha messo uno spirito di menzogna sulla bocca di tutti questi tuoi profeti<sup>90</sup>.

Lo spirito che si fa avanti, dal quale i quattrocento profeti e Sedecìa sono ispirati, è, dunque, uno dei molti al servizio del Signore; esso ha la medesima origine divina propria a tutti gli altri. Come spiega Norelli, esso «non è uno spirito falso: al contrario, è *lo spirito* (v. 21), cioè lo spirito profetico, che “si fa” spirito di menzogna sulla bocca dei profeti per consentire la realizzazione del piano divino»<sup>91</sup>. Pertanto, la domanda di Sedecìa: «“Per quale via lo spirito del Signore (πνεῦμα κυρίου) [è passato] per parlare in te?”»<sup>92</sup>, mediante la quale il profeta esprime la propria intima persuasione di essere a tutti gli effetti ispirato da YHWH, non appare come un'auto-legittimazione indebita – come a tutta prima potrebbe sembrare –, bensì la dichiarazione di un oggettivo stato delle cose.

Lo spirito del Signore può ispirare, perciò, allo stesso tempo sia una predizione che si realizza e, in questo senso, veritiera (come quella pronunciata da Michea), sia una falsa, che non trova compimento, quale quella ispirata a Sedecìa e ai quattrocento profeti di corte. L'orizzonte su cui questo passo è costruito, dunque, si distanzia significativamente da quello presupposto in *Dt.* 18,21-22 (LXX), dove il fatto che una predizione non si realizzi dimostra inequivocabilmente l'origine non divina dell'ispirazione profetica. Il racconto di *3Reg.* 22,5-28, di contro, afferma che il mancato compimento di una profezia non implica, di per sé, che essa provenga da uno spirito diverso da quello di Dio; anzi, il passo sembra apparentemente presupporre che un profeta parli sempre sotto la spinta dello spirito divino. In questa narrazione, dunque, è necessario distinguere chiaramente tra falsità del profeta e falsità della profezia: quest'ultima è non veritiera se non si realizza, perché deriva da uno spirito che, pur provenendo dalla corte divina, si fa – col consenso di Dio, dunque per suo volere – spirito di falsità sulla bocca dei profeti. Questi, tuttavia, non sono “falsi”: essi, infatti, non sono presentati al servizio di uno spirito diverso da quello di Dio, o di un Dio diverso da YHWH, ma è loro riconosciuta

---

<sup>90</sup> *3Reg.* 22,19-23.

<sup>91</sup> E. NORELLI, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini, Nuova Serie 1), Bologna, Edizioni Dehoniane 1994, 97.

<sup>92</sup> *3Reg.* 22,24.

un'ispirazione autenticamente divina. Si ponga attenzione, a questo proposito, all'espressione ἐξελύσομαι καὶ ἔσομαι πνεῦμα ψευδὲς ἐν στόματι πάντων τῶν προφητῶν σου τούτων<sup>93</sup>, con la quale lo spirito di YHWH si rivolge a Dio: essa indica come, secondo la concezione soggiacente a 3Reg. 22, Michea, Sedecia e i quattrocento profeti di corte siano tutti ritenuti προφήται di YHWH, poiché portavoci di uno dei suoi spiriti.

Una volta riconosciuta un'origine divina anche alla predizione di Sedecia e dei quattrocento, tuttavia, doveva porsi la delicata questione concernente cosa Dio dovesse aver voluto realizzare nell'ispirare tale profezia: stando al passo, la ragione per cui uno degli spiriti del Signore induce i profeti di corte a pronunciare una predizione che, come visto, è destinata a non compiersi risiede nella necessità che si realizzi il disegno che prevede la morte di Achab presso Ramot di Galaad<sup>94</sup>. Un problema non indifferente, però, doveva porsi per il fatto che, a quanto si può comprendere dal passo di 3Reg. 22, Dio stesso avrebbe voluto la perdizione di Achab. Nella narrazione biblica dell'episodio tale questione resta irrisolta, ma è assai interessante rilevare il modo in cui, circa 450 anni più tardi, Giuseppe Flavio, nelle sue *Antichità Giudaiche*, si sforzò di dirimerla.

*L'interpretazione del conflitto tra profeti in Giuseppe Flavio, ant. 8,400-419*

L'episodio dello scontro tra Michea, Sedecia e i quattrocento profeti di corte, narrato estesamente in 3Reg 22,5-28, è nuovamente sviluppato e messo per iscritto da Giuseppe Flavio nel libro VIII delle sue *Antichità Giudaiche*<sup>95</sup>. L'operazione svolta dall'autore giudaico non è priva d'interesse, poiché nella narrazione sono introdotti alcuni sviluppi importanti: i quattrocento profeti al servizio di Achab, in un primo momento definiti genericamente προφήται<sup>96</sup>, in modo conforme alla narrazione di 3Reg. 22, nell'attimo in cui predicano proprio ciò che il re di Israele desidera sentirsi dire, sono identificati ed appellati dal re di Giuda Giòsafat con l'epiteto di ψευδοπροφήται.

Allorché i profeti (τῶν δὲ προφητῶν) l'esortarono a scendere in campo perché avrebbe vinto il Siro e lo avrebbe preso in suo potere come l'altra volta, Josafat – che dalle loro parole si era accorto che si trattava di falsi profeti (ψευδοπροφήται) – domandò ad Achab se c'era qualche altro profeta di Dio<sup>97</sup>.

---

<sup>93</sup> 3Reg. 22,22.

<sup>94</sup> Cf 3Reg. 22,21-23.

<sup>95</sup> In Ios., *ant.* 8,400- 419. Ed. critica: FLAVIUS JOSEPHUS, *Les antiquités juives. Établissement du texte, traduction et notes par É. NODÉT. Vol. 4, Livres VIII et IX*, Paris, Éditions du Cerf 2005; trad. it. in *Antichità Giudaiche...*

<sup>96</sup> Cf Ios., *ant.* 8,400.401.402.

<sup>97</sup> Ios., *ant.* 8,402.

La vera identità di queste figure, inizialmente celata, si rivela in tutta la sua chiarezza nel momento in cui esse riferiscono la propria profezia. Il passaggio dall'epiteto generico *προφήται* a quello ben più esplicativo e connotato negativamente di *ψευδοπροφήται*, avviene nel contesto di un riconoscimento: il re di Giuda comprende dai loro discorsi (ἐκ τῶν λόγων) che essi sono falsi profeti. La notazione di Giuseppe Flavio, assente dal racconto di *3Reg. 22*, è rivelatrice di un'evoluzione prodottasi nell'interpretazione propria della tradizione giudaica a proposito di contesti di scontro tra profezie: il *topos* della predizione di successo, che caratterizzava, già nella riflessione del *Libro di Geremia*, la figura del profeta menzognero, viene fissato nelle *Antichità Giudaiche* come criterio ermeneutico: se la profezia è eccessivamente favorevole nei confronti del potente che l'ha richiesta, bisogna diffidarne come di una falsa profezia.

Poco oltre, anche Sedecia, personaggio delineato nel passo come una sorta di anti-Michea, è inglobato nel novero dei falsi profeti:

Michaia però gli rispose che [...] erano falsi profeti quelli che lo spingevano a fare la guerra nella speranza della vittoria [...]. Intanto uno dei falsi profeti, Sedekia, andò da lui istigandolo a non prestare attenzione a Michaia<sup>98</sup>.

Il profeta Michea, di contro, si presenta sulla scena affermando con vigore che a lui non è concesso dire falsità in nome di Dio<sup>99</sup>. Si delinea, qui, una contrapposizione tra verità e falsità già latente, seppur non sviluppata organicamente, nell'episodio di *3Reg. 22,5-28*. La contrapposizione e lo scontro tra i due schieramenti di profeti, già molto profonda nel racconto di *3Reg. 22*, si trasforma, nella riscrittura di Giuseppe Flavio, nell'antitesi tra un profeta di verità, che ascolta e riferisce quanto suggeritogli dal Signore, e la massa dei falsi profeti, finalmente riconosciuti, anche lessicalmente, come tali mediante il ricorso al termine tecnico *ψευδοπροφήται*. Le due posizioni antitetiche, pertanto, sono costruite narrativamente dall'autore delle *Antichità* intorno al binomio verità/falsità che, nella narrazione di *3Reg. 22*, risultava essere ancora appena accennato:

---

<sup>98</sup> Ios., *ant.* 8,406.

<sup>99</sup> Cf Ios., *ant.* 8,404

| Verità  | Falsità   |
|---|---|
|   | Josafat [...] dalle loro parole si era accorto che si trattava di falsi profeti (ψευδοπροφήται) <sup>100</sup> .  |
| Egli [ <i>i.e.</i> Michea] rispose che a lui non era concesso di dire falsità (οὐκ καταψεύσασθαι) in nome di Dio <sup>101</sup> .   |   |
| Il re lo supplicò di dirgli la verità (τᾶληθές) <sup>102</sup> .  |   |
|   | Michaia però gli rispose [...] che erano falsi profeti (ψευδοπροφήται) quelli che lo spingevano a fare la guerra <sup>103</sup> .   |
|   | Uno dei falsi profeti (τις τῶν ψευδοπροφητῶν), Sedekia, andò da lui istigandolo a non prestare attenzione a Michaia, in quanto non una sola parola da lui detta era vera (λέγειν [...] οὐδὲν ἀληθές) <sup>104</sup> . |
|   | [Sedecia disse:] “È chiaro che costui [ <i>i.e.</i> Michea] mente (ψεύδεται), visto che dice il contrario di quanto è stato detto da un profeta più autorevole di lui” <sup>105</sup> .                               |
| [Sedecia disse:] “Ma tu [ <i>i.e.</i> Achab] saprai se egli è realmente un vero profeta (ἀληθής) e ha la forza dello spirito divino <sup>106</sup> .  |   |
| Suppongo che sia stato il Destino a prevalere e fargli [ <i>i.e.</i> ad Achab] credere un falso profeta più convincente di uno vero (πιθανωτέρους ἐποίει τοῦ ἀληθοῦς τοῦς ψευδοπροφήτας) <sup>107</sup> . |   |
| Michaia disse che [...] Sedekia avrebbe cambiato il suo nascondiglio [...] nell’intento di sfuggire al castigo per le sue menzogne (τῆς ψευδολογίας) <sup>108</sup> .                                     |   |

<sup>100</sup> Ios., ant. 8,402.

<sup>101</sup> Ios., ant. 8,404.

<sup>102</sup> Ios., ant. 8,404.

<sup>103</sup> Ios., ant. 8,406.

<sup>104</sup> Ios., ant. 8,406.

<sup>105</sup> Ios., ant. 8,408.

<sup>106</sup> Ios., ant. 8,408.

<sup>107</sup> Ios., ant. 8,409.

<sup>108</sup> Ios., ant. 8,410.



Il contrapporsi e l'intrecciarsi delle due posizioni antitetiche raggiunge il paradosso quando, in *ant.* 8,408, il falso profeta Sedecia denuncia la falsità delle parole di Michea, cioè del solo personaggio che, nel corso dell'intero racconto, è stato presentato come profeta veridico e attendibile. L'accusa di Sedecia si fonda su due punti particolari: in primo luogo, la profezia di Michea sulla morte di Achab sembra contraddire quanto predetto da un profeta più grande di lui, Elia, il quale aveva annunciato al re di Israele la disfatta della Siria e il suo trionfo<sup>109</sup>; è invocato, qui, un argomento di autorità. Vi è, poi, un'altra ragione che suffraga l'accusa di menzogna portata contro Michea: Sedecia può colpire il profeta senza riportarne alcuna conseguenza. Anche in questo caso, si fa riferimento a un episodio del passato: il re Geroboamo, per aver alzato la mano contro Giadon, profeta inviato da Dio, incorre nel castigo divino<sup>110</sup>. Poiché questo è l'agire proprio di Dio in difesa dei suoi profeti, se Egli non accorre in difesa di Michea, questi di certo non è un profeta di verità, ma un impostore.

Nel confronto tra l'episodio narrato in *3Reg.* 22,5-28 e *ant.* 8,400-419, emergono ulteriori differenze. L'autore giudaico, ad esempio, elimina dal suo racconto sia lo scambio iniziale di battute tra Michea e il re Achab, nel quale il profeta ripete ironicamente la previsione dei quattrocento<sup>111</sup>, sia la narrazione della seconda visione di Michea, dalla quale si viene informati dell'origine divina di tutte le profezie pronunciate nell'episodio<sup>112</sup>. Questa seconda omissione, in particolare, è assai sintomatica dell'evoluzione del pensiero giudaico sull'origine della falsa profezia. Come osservano Christopher Begg e Paul Spisbury nel commento a *Ios.*, *ant.* 8,406, infatti, «Josephus [...] avoids attributing a divine origin to the message of the "false prophets". To this same end, he omits the entire heavenly vision sequence as related by Micaiah in 22:19b-22 [...], which serves to set up Micaiah's theologically problematic affirmation in 22:23 [...]<sup>113</sup>. In effetti, lo sviluppo di *3Reg.* 22,19-23 a proposito del πνεῦμα κυρίου che, per realizzare il disegno divino, diventa spirito di menzogna, doveva creare non pochi problemi agli interpreti del testo sacro: esso, infatti, da una parte implicava una stretta relazione tra il Signore e la falsa profezia, dall'altra poteva dare adito ad auto-attribuzioni di ispirazione divina da parte di figure portatrici di predizioni menzognere<sup>114</sup>; si può ben comprendere perché Begg-Spisbury definiscano l'affermazione di *3Reg.* 22,23 «theologically problematic»<sup>115</sup>. Di certo, doveva essere assai meno rischioso

<sup>109</sup> Cf *3Reg.* 21,28-29.

<sup>110</sup> Cf *3Reg.* 13,1-32, un episodio anch'esso rielaborato nelle *Antichità Giudaiche* (cf *Ios.*, *ant.* 8,230-245), alla luce del tema dello scontro tra vera e falsa profezia.

<sup>111</sup> Cf *3Reg.* 22,15.

<sup>112</sup> Cf *3Reg.* 22,21-23.

<sup>113</sup> FLAVIUS JOSEPHUS. *Translation and Commentary. Edited by S. MASON. Volume 5. Judean Antiquities Books 8-10. Translation and Commentary by C.T.BEGG, P. SPILSBURY, Leiden-Boston, Brill 2005, 116, nota 1586.*

<sup>114</sup> Tale è, infatti, il caso di Sedecia in *3Reg.* 22,24.

<sup>115</sup> BEGG, SPILSBURY, *ibid.*

adottare una linea interpretativa che sciogliesse YHWH da qualsiasi implicazione con la falsa profezia, attribuendo quest'ultima ad altri moventi: è quanto Giuseppe Flavio compie, introducendo nella propria riscrittura dell'episodio di 3Reg. 22 due metalessi<sup>116</sup>, mediante le quali l'autore stesso entra nella vicenda di Michea come narratore onnisciente e spiega che il vero motore dell'azione pseudo-profetica è costituito dal  $\chi\rho\epsilon\omega\nu$ , il "Destino", o "Fato". Questo elemento, assente dalla narrazione dei LXX, fornisce all'intero episodio una nuova chiave di lettura.

Suppongo che sia stato il Destino a prevalere e a fargli [*i.e.* ad Achab] credere un falso profeta più convincente di uno vero, per accelerare la sua fine<sup>117</sup>.

Inoltre con la storia del re davanti agli occhi, giova riflettere sulla potenza del Destino, e riconoscere che anche con la preconnoscenza non è possibile sottrarvisi, perché entra segretamente nell'anima degli uomini allettandoli con belle speranze e per mezzo di loro li attira al punto ove può dominarli<sup>118</sup>.

L'autore giudaico riconosce al  $\chi\rho\epsilon\omega\nu$  un ruolo e un potere di primaria importanza nel corso delle vicende umane. Esso non è, però, onnipotente: in *ant.* 8,418, Giuseppe Flavio si mette al riparo dal rischio di privare la divinità di un ruolo centrale nelle situazioni di conflitto tra profezie:

Visto che ad Achab avvenne quanto due profeti gli avevano predetto, dobbiamo riconoscere la grandezza della Divinità ( $\tau\acute{o}$  θεῖον), ovunque onorarLa e riverirLa, non pensare che le cose che dicono, dirette ad adularci o a farci piacere, siano degne di fede più della verità, ma ritenere che nulla è più utile della profezia e della prescienza che dà, perché in questa maniera Dio fa conoscere ciò da cui dobbiamo ripararci<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> In *Ios., ant.* 8,409 e *ant.* 8,418-419.

<sup>117</sup> *Ios., ant.* 8,409.

<sup>118</sup> *Ios., ant.* 8,419. Il  $\chi\rho\epsilon\omega\nu$  svolge un ruolo di primo piano anche in *ant.* 8,412: «Ora Achab e Josafat si erano messi d'accordo che Achab, nella linea di guerra, si svestisse degli abiti regali e ne indossasse altri, e che il re di Gerusalemme prendesse il suo posto nella linea di guerra, vestendo gli abiti dell'altro. Con questo trucco pensavano di sfuggire a quanto aveva predetto Michaia. Ma il Destino ( $\tau\acute{o}$   $\chi\rho\epsilon\omega\nu$ ) lo trovò anche se non aveva le insegne».

<sup>119</sup> *Ios., ant.* 8,418.

Nelle *Antichità Giudaiche*, dunque, il ruolo di motore dell'azione è spartito equamente tra la divinità (τὸ θεῖον)<sup>120</sup> e il Destino (τὸ χρεῶν)<sup>121</sup>, in modo coerente a un giudaismo ormai ellenizzato, quale è quello di Giuseppe Flavio.

#### *Le due diverse narrazioni a confronto*

Raffrontando l'episodio relativo ad Achab, Michea e Sedecia secondo la narrazione biblica con la riscrittura dello stesso a cura di Giuseppe Flavio, possono essere rilevate, dunque, differenze consistenti e sintomatiche. Nel far affermare a Giòsafat che i quattrocento profeti di corte sono ψευδοπροφῆται<sup>122</sup>, ad esempio, l'autore giudaico sembra intendere – diversamente da quanto suggerito in *3Reg. 22* – che tali personaggi non parlano mossi dallo spirito di Dio, bensì dal loro proprio spirito, cioè dal proprio desiderio o interesse. È in vista di questo che essi annunziano al re fauste notizie: solo questo genere di profezia, infatti, consente loro di ottenere un compenso da chi detiene il potere. Nella storia di Achab, Michea e Sedecia, perciò, si fa strada la caratterizzazione dei falsi profeti riscontrata nel *Libro di Geremia*, dove essi sono presentati precisamente come coloro che parlano seguendo i desideri del proprio cuore e non un messaggio loro affidato da Dio, da trasmettere al sovrano a qualunque costo. Sia nel *Libro di Geremia*, sia nelle *Antichità*, diversamente che nel testo biblico, la falsità non è, perciò, un tratto proprio dello spirito che suscita la profezia, né del messaggio profetico; piuttosto, essa costituisce un elemento che caratterizza precisamente i profeti – per questa ragione definiti esplicitamente ψευδοπροφῆται –, perché sono questi a scegliere di parlare seguendo le proprie preferenze. Se, nella riflessione elaborata in *3Reg. 22*, essi sono, in un certo senso, vittime di un piano divino che li trascende e di cui non hanno coscienza alcuna, per Giuseppe Flavio (e per l'autore del *Libro di Geremia*, prima di lui) essi sono, invece, pienamente responsabili della falsità delle proprie predizioni. Così, l'imbarazzante problema posto da un Dio che inganna Achab mediante uno stratagemma al quale il re non ha alcun modo di sfuggire, dal momento che i profeti stanno realmente dicendo ciò che Dio vuole che essi dicano, viene eliminato da Giuseppe Flavio. Nella riscrittura dell'episodio, infatti, YHWH non ha fatto alcuna comunicazione a Sedecia e ai quattrocento profeti di corte, ma al solo Michea. Il re Achab, dunque, ascolta da una parte dei profeti che fingono di trasmettere una comunicazione da parte di Dio ma, in realtà, riportano quanto proviene da loro stessi, dall'altra un profeta che, solo, trasmette il vero messaggio divino. Giuseppe Flavio, rivolgendosi a un pubblico non ebreo e adottando, perciò, delle categorie che ritiene adatte a quello, conclude che è stato probabilmente il destino a far propendere Achab dalla parte dei falsi profeti. Il re di Israele, dunque, è rappresentato in qualche misura come un eroe tragico, vittima non colpevole di poteri a lui superiori. Tuttavia, i

---

<sup>120</sup> Cf Ios., *ibid.*

<sup>121</sup> Cf Ios., *ant.* 8,409.412.419.

<sup>122</sup> Cf Ios., *ant.* 8,402.

due tipi di profezie – quella di Michea e quella degli ψευδοπροφήται – non sono tra loro indistinguibili: il re di Giuda Giòsafat, infatti, ha modo di capire proprio dal contenuto del messaggio di avere a che fare con dei falsi profeti; anche Achab, dunque, a rigor di logica, avrebbe potuto e dovuto riconoscere questi personaggi come tali. Il Destino (τὸ χρεῶν), però, è, ancora una volta, invocato come responsabile e motore dell'azione: per l'autore delle *Antichità*, infatti, sarebbe stato proprio questo ad aver accecato Achab, impedendogli di vedere quello che, altrimenti, avrebbe ben potuto vedere.

La rielaborazione e le variazioni operate nella riscrittura dell'episodio di Achab, Michea e Sedecia nelle *Antichità Giudaiche* – che, di certo, rispondono a un avvenuto mutamento nella mentalità, nella cultura e nel pubblico destinatario dell'opera – non lasciano, tuttavia, supporre che l'ebreo Giuseppe non avesse compreso e non avesse ben presenti le reali implicazioni del racconto biblico di 3Reg. 22; probabilmente, però, egli era già inserito in una tradizione esegetica ebraica che si sforzava di rimuovere un aspetto scandaloso del testo di base, cioè l'elemento della provenienza divina di uno spirito all'origine di una predizione che non si realizza, il cui scopo è ingannare uno dei re di Israele, conducendolo alla rovina. In questa direzione va compresa, ad esempio, la scelta dell'autore giudaico di rimuovere la narrazione della seconda visione di Michea<sup>123</sup> e di introdurre, invece, nel racconto la categoria greca del Destino (τὸ χρεῶν), un carattere che, a quanto noto, non si ritrova affatto nelle successive riflessioni giudaiche su questo stesso episodio.

#### *Ulteriori interpretazioni del conflitto tra vera e falsa profezia in scritti giudaici*

Nell'elaborazione giudaica successiva, l'episodio dello scontro tra Michea e i quattrocento profeti di corte sarà ripreso nel *Talmud Babilonese*, la cui composizione copre un periodo compreso tra il III e il VI/VII secolo d.C.<sup>124</sup>, dove il tema dell'omogeneità della predizione come tratto distintivo della falsa profezia è un dato ormai acquisito: «Since all these prophets employed [exactly] the same expressions, it proved that they said nothing [really divinely inspired.] But perhaps he did not know of this [criterion laid down by] R. Isaac? – Jehoshopat was there and warned them thereof, as it is written: *And Jehoshopat said, Is there not here a prophet of the Lord besides, that we may enquire of him?* Therupon he [Ahab] exclaimed, “But behold all these!” “I have a tradition from my grandfather’s house that the same communication is revealed to many prophets, but no two prophecy in the identical phraseology”, replied Jehosopha»<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Cf 3Reg. 22,21-23.

<sup>124</sup> Cf R. KALMIN, *The Formation and Character of the Babylonian Talmud*, in W.D. DAVIES, L. FINKELSTEIN (edd.), *The Cambridge History of Judaism. Volume IV. The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge - New York, Cambridge University Press 2006, 840-876, spec. 840-841.

<sup>125</sup> bSanhedrin 89a; tr. ingl. in *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin. Volume III. Sanhedrin. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi I. EPSTEIN*, London, The Soncino Press 1978, *ad loc.*

Un frammento pergameneo in aramaico, rinvenuto a Qumran<sup>126</sup> e composto in età erodiana, infine, contiene una lista, purtroppo molto danneggiata, di nomi di falsi profeti<sup>127</sup>. Tale documento attesta «un lavoro di identificazione, nella Bibbia, di una serie di falsi profeti, tra i quali ritroviamo personaggi [...] ben noti: il vecchio profeta di Bethel (lin. 3), Sedecia avversario di Michea di Ymla (lin. 4), i nemici di Geremia (lin. 5-7 e forse 8-9)»<sup>128</sup>; esso, inoltre, sembra documentare la fissazione e la sistematizzazione del ruolo del falso profeta, la cui presenza è attestata in ogni generazione.

### *Cenni conclusivi*

Nel complesso, la tradizione giudaica relativa alla figura dei falsi profeti sembra privilegiare una prospettiva che potrebbe essere definita “attualizzata”: questo personaggio vi è presentato, infatti, come un avversario con cui alcuni protagonisti delle Scritture e della storia di Israele – Geremia, Michea e via dicendo – si sarebbero dovuti scontrare. Il profeta di falsità, al quale solo nella traduzione greca dei LXX è attribuito un nome – ψευδοπροφήτης – che lo caratterizzi inequivocabilmente come antagonista del profeta veridico, è presentato dalla tradizione giudaica maggioritaria come una minaccia reale, presente, al punto che testi come *Dt.* 18,15-22 (LXX) si prefiggono il compito di renderne possibile l’identificazione e l’espulsione dalla comunità.

La riflessione sul tema del falso profetismo si realizzò, come solitamente accade in ambiente giudaico, in forma midrashica, cioè attraverso l’interpretazione di racconti biblici e la loro ri-semantizzazione e attualizzazione. Le figure di falsi profeti delineate dal testo sacro costituiscono il punto di innesto di tradizioni ed elaborazioni su questo tipo di personaggio, realizzate in risposta a delle problematiche contingenti e interne a singole comunità e poi fissate e stilizzate in modo quasi paradigmatico, secondo una serie di caratteri, divenuti progressivamente tradizionali: il mancato compimento delle previsioni, le profezie di successo e felicità per i potenti, la buona accoglienza da parte delle autorità politiche e religiose.

La descrizione quanto più possibile minuziosa delle caratteristiche peculiari del falso profeta consentiva, inoltre, alle varie comunità, anche in tempi ben più recenti rispetto alla fissazione di un testo o di una tradizione, di riconoscere la presenza di nuove figure profetiche menzognere e di difendersi dal loro operato.

---

<sup>126</sup> 4Q 339.

<sup>127</sup> «The [fa]lse prophets who arose in [Israel:] Balaam [son of] Beor, [the] old man from Bethel, [Zede]kiah son of Ke[na]anah, [Aha]b son of K[ola]jah, [Zede]kiah son of Ma[a]seiah, [Shemaiah the Ne]helamite, [Hananiah son of Azz]ur, [the prophet from Gib]beon» (tr. ingl. in *The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Vol. II. Edited by F. GARCÍA MARTÍNEZ, E.J.C. TIGCHELAAR, Leyde-Boston-Cologne, Brill 1998, 708-709*).

<sup>128</sup> E. NORELLI, *Aspetti dell’autocomprensione profetica nella prima metà del II secolo sullo sfondo del conflitto tra vera e falsa profezia*, “Dimensioni e problemi della ricerca storica” 2003, 19-48, 34-35.



## CAPITOLO II – La figura del falso profeta come avversario contemporaneo nelle fonti proto-cristiane

La particolare costruzione ideologica della figura del falso profeta come avversario reale, concreto, che tocca direttamente l'equilibrio e la vita delle diverse comunità di credenti, già sviluppata in ambiente giudaico, fu recepita e rielaborata con una certa vivacità dal variegato universo dei primi gruppi di credenti in Gesù. Tale continuità è ben documentata da numerosi scritti delle origini cristiane; talvolta, essa è presentata dagli autori in modo esplicito. Nella cosiddetta *Seconda lettera di Pietro*<sup>129</sup>, ad esempio, l'autore suggerisce che i propri avversari, definiti ψευδοδιδάσκαλοι, svolgano nel tempo presente e in un futuro prossimo una funzione del tutto confrontabile con quella propria dei falsi profeti condannati nell'AT.

Ci sono stati anche falsi profeti (ψευδοπροφήται)  
tra il popolo, come pure ci saranno in mezzo a voi  
falsi maestri (ψευδοδιδάσκαλοι), che introdurranno  
eresie perniciose (αἰρέσεις ἀπωλείας)<sup>130</sup>,

---

<sup>129</sup> Secondo Richard Bauckham, lo scritto fu composto ampiamente entro il II secolo (cf R. BAUCKHAM, *2Peter: An Account of Research*, in W. HAASE (ed.), ANRW II 25.5, 1988, 3713-3752, spec. 3740-3742). Ed. critica del NT: *Novum Testamentum Graece. Post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa comuniter ediderunt Barbara et Kurt Aland [et al.]; apparatus criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1995. Trad. it. in *Il Nuovo Testamento*, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Centro editoriale dehoniano 1985, 2073-2660.

<sup>130</sup> In questo passo, il termine αἰρέσεις presenta un'accezione connotata in senso evidentemente peggiore dall'uso del genitivo di specificazione ἀπωλείας. L'orizzonte entro cui si muove l'autore della *Seconda lettera di Pietro* appare del tutto confrontabile con la polemica espressa da Ignazio di Antiochia nel suo epistolario (forse anteriore a *2Petr.*): come sintetizza Alain Le Boulluec nel suo fondamentale studio sulla nozione di eresia, «le sens péjoratif et strictement doctrinal s'accuse chez Ignace» (LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 23). Nell'introduzione a un volume della "Rivista di Storia del Cristianesimo" consacrato alle costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico, Enrico Norelli ha così sintetizzato il panorama di attestazioni del termine αἵρεσις nei più antichi scritti cristiani: «Già ben prima della redazione degli *Atti* (scil. canonici), la parola (i.e. αἵρεσις) è usata in senso peggiore da Paolo, come un pericolo mortale che incombe sulla comunità (1 Cor 11,19; Gal 5,20): qui l'accento è posto senz'altro sull'idea di divisioni, gruppi separati e contrapposti tra loro, come mostra il nesso immediato con termini quali σχίσματα nel primo caso, ἐριθειᾶι, διχοστασίαι, φθόνοι nel secondo, ma – in ogni caso in 1 Cor – l'aspetto della divergenza di opinioni non è assente. Nei primi decenni del II secolo, Ignazio di Antiochia esorta i credenti di Tralle ad astenersi "dalla pianta straniera, che è la αἵρεσις" (6,1) e quelli di Efeso a non permettere che sia trovata in loro "alcuna pianta del diavolo" (10,3): nel contesto dell'epistolario di Ignazio, questa αἵρεσις che si svela così come opera del diavolo deve includere divergenza dottrinale, differenza di prassi e rifiuto della sottomissione all'episcopo. E poco oltre, l'autore della *Seconda lettera di Pietro* predice ai suoi destinatari che in mezzo a loro "vi saranno falsi maestri, i quali introdurranno di nascosto αἰρέσεις di perdizione, rinnegando perfino il Padrone che li ha riscattati (2,1), dove l'aspetto dottrinale prende esplicitamente un forte risalto» (E. NORELLI, *Introduzione*, "Rivista di Storia del

rinnegando il Signore che li ha riscattati e attirandosi una pronta rovina. Molti seguiranno le loro dissolutezze e per colpa loro la via della verità sarà coperta di improperi. Nella loro cupidigia vi sfrutteranno con parole menzognere; ma la loro condanna è già da tempo all'opera e la loro rovina è in agguato<sup>131</sup>.

*Gli avversari dei primi cristiani come figure menzognere e fraudolente (ψευδοπροφήται, ψευδοδιδάσκαλοι, ψευδαπόστολοι)*

Il passo appena esaminato, inoltre, mostra che, qui come altrove, gli avversari dei discepoli di Gesù e dei primi credenti sono connotati innanzitutto come "falsi" (ψευδεῖς). In uno studio sull'undicesimo Mandato del *Pastore di Erma*, nel quale il tema della profezia riveste un ruolo di prima importanza, Jannes Reiling ha osservato che «there are two concepts of false prophecy in the Christian church from the latter part of the first century A.D. onwards. The first [one] [...] refers not only or specifically to prophets, but to teachers as well. The noun element ψευδο-, which is found in the substantives used within the area of this concept, refers primarily to their utterances and their teaching, and only implicitly to themselves; the verbal meaning is predominant, but προφήτης has lost its specific force»<sup>132</sup>. Secondo questa prima accezione, dunque, l'accento è posto sul contenuto non veridico della predicazione e sulla falsità dell'atteggiamento, più che sul tipo di persona che propone simile insegnamento o condotta di vita. Così, in numerosi testi delle origini cristiane si riscontra una tendenza a sfumare i contorni che distinguono vari tipi di avversari – definiti ora ψευδοπροφήται, ora ψευδοδιδάσκαλοι, ora, infine, ψευδαπόστολοι –, tutti accomunati dal professare una dottrina menzognera e dal carattere fraudolento del proprio atteggiamento.

Nella *Didachè*, il più antico trattato cristiano di carattere liturgico pervenutoci, composto quasi certamente in Siria occidentale tra la fine del I e (al più tardi) l'inizio del II secolo<sup>133</sup>, si legge, ad esempio:

---

Cristianesimo" 6 (2009), 323-332, 324). Per un confronto tra l'uso del termine αἱρέσεις in Ignazio e in *2Petr.* 2,1, cf J. ROHDE, *Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatius-Briefen*, "Novum Testamentum" 10 (1968), 217-233, spec. 226. Il passo di *2Petr.* 2,1-3, qui preso in esame, presenta, in particolare, la peculiarità di porre le αἱρέσεις in rapporto diretto con quelle figure menzognere – gli ψευδοδιδάσκαλοι, presentati come una sorta di eredi degli ψευδοπροφήται veterotestamentari –, denunciate dall'autore della lettera.

<sup>131</sup> *2Petr.* 2,1-3.

<sup>132</sup> J. REILING, *Hermas and Christian Prophecy. A Study on the Eleventh Mandate* (Supplements to Novum Testamentum 37), Leiden, E.J. Brill 1973, 64.

<sup>133</sup> Cf *Die Didache. Erklärt von* K. NIEDERWIMMER (KAV 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1989, spec. 78-80. Ed. critica: *La Doctrine des douze apôtres (Didachè). Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par* W. RORDORF, A. TUILIER (SC 248 bis), Paris, Éditions du Cerf 1998; trad. it.: *Didachè. Insegnamento degli apostoli. Introduzione, testo, traduzione e note di* G. VISONÀ (Lecture cristiane del primo millennio 30), Milano, Edizioni Paoline 2000.



Ogni apostolo (πᾶς δὲ ἀπόστολος) che giunge presso di voi sia accolto come il Signore. Non si tratterà se non un solo giorno e, se ve ne fosse bisogno, un secondo, ma se si ferma tre giorni è un falso profeta (ψευδοπροφήτης ἐστὶ). Partendosene, l’apostolo (ὁ ἀπόστολος) non prenda con sé se non il pane sufficiente per arrivare alla sosta successiva. Se invece chiede denaro, è un falso profeta (ψευδοπροφήτης ἐστὶ)<sup>134</sup>.

Come ha osservato Manlio Simonetti – curatore, insieme ad Emanuela Prinzivalli, di una recente raccolta di testi cristiani delle origini –, in questo passo della *Didachè* «ci saremmo attesi “falso apostolo” e non “falso profeta”, ma ψευδαπόστολος è termine molto più raro di ψευδοπροφήτης, oltre che attestato solo più tardi (Egesippo, Giustino [...]). Data l’affinità della problematica relativa sia all’apostolo sia al profeta, l’autore della D ha compreso nella qualifica di falso profeta anche il falso apostolo»<sup>135</sup>. Il personaggio dello ψευδοπροφήτης nella *Didachè*, del resto, è stato oggetto di numerosi studi. Secondo Jean-Paul Audet, ad esempio, il termine «“faux prophète” avait, dans l’usage, un sens générique, qui lui ouvrait un champ d’application plus étendu que n’aurait dû le permettre, en stricte rigueur, la suggestion étymologique originelle»<sup>136</sup>. Per Luigi Cirillo, «questo termine era a quel tempo, secondo la tradizione ebraica e giudaica recepita dal cristianesimo, il titolo standardizzato per colui che era portatore di un messaggio falso»<sup>137</sup>. Willy Rordorf e André Tuilier, invece, pongono l’accento sulla malafede dei falsi profeti, annotando che «la *Didachè* [...] reprend le vocabulaire technique en usage dans la Septante et la littérature chrétienne primitive pour désigner une personne qui prétend être un envoyé de Dieu sans l’être véritablement»<sup>138</sup>. Sulla medesima linea Visonà, per il quale ψευδοπροφήτης «non è l’opposto di “profeta”, ma è una categoria a sé, che designa chiunque, a qualunque titolo, millanti una legittimazione divina per ciò che dice o fa»<sup>139</sup>. Norelli aggiunge che, se l’autore della *Didachè* può contrapporre il falso profeta sia al profeta, sia all’apostolo<sup>140</sup>, «sembra lecito chiedersi [...] se ciò non sia dovuto [...] alla selezione, come tratto caratteristico del falso profeta, del parlare e dell’agire nel

---

<sup>134</sup> *Did.* 11,4-6.

<sup>135</sup> *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle Origini. Volume I. A cura di E. PRINZIVALLI e M. SIMONETTI* (Scrittori greci e latini), Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 2010, 440, nota 80.

<sup>136</sup> *La Didachè. Instruction des apôtres. Par J.-P. AUDET* (Études bibliques), Paris, Librairie Lecoffre J. Gabalda et C. 1958, 205, nota 2.

<sup>137</sup> L. CIRILLO, *Fenomeni profetici in tre settori della chiesa antica: Siria-Palestina, Mesopotamia, Roma*, “Ricerche storico bibliche” 5 (1993), 111-122, 115.

<sup>138</sup> RORDORF, TUILIER, SC 248 bis, 52.

<sup>139</sup> VISONÀ, *Didachè...*, 204.

<sup>140</sup> Cf *Did.* 11,4-6.

proprio interesse invece che in quello della comunità»<sup>141</sup>. Nella *Didachè*, dunque, la parte semanticamente più pregnante dell'appellativo ψευδοπροφήτης sarebbe quella iniziale, che rimanderebbe a un atteggiamento e a un insegnamento connotati come "falsi" (ψευδές).

#### *Gli avversari dei primi credenti in Gesù come figure propriamente profetiche*

Il secondo concetto di falsa profezia attestato in ambiente cristiano dalla fine del I secolo «is the more specific, and stresses the specific prophetic element: the prophet, whether true or false, is inspired and commissioned»<sup>142</sup>; si tocca con mano, in questa accezione, la problematica più specificamente propria del conflitto tra vera e falsa profezia, cioè la tensione esistente tra diversi tipi di figure, legate a diversi generi di profezie.

In qualsiasi modo si voglia comprendere la figura del profeta di menzogna, ciò che costituisce il *fil rouge* dei testi, giudaici o cristiani, nei quali il tema del conflitto tra profezie è presentato, è la preoccupazione di individuare e proporre un criterio valido e, se possibile, universale per distinguere il falso profeta dal vero. Simile necessità, già impellente ai tempi della redazione del *Deuteronomio*, fece emergere nella tradizione cristiana diverse soluzioni, così schematizzate e sintetizzate da Reiling: «A prophet may be tested: a) on the basis of the doctrine he presents; b) on the basis of the outcome of his prophecies; c) on the basis of his moral life; d) on the basis of the spirit which is in him»<sup>143</sup>. Una buona parte di questi criteri, adottati da Reiling nella sua analisi dei testi delle origini cristiane, era stata, di fatto, già adottata da questo o quel particolare scritto giudaico: ripercorrere lo schema fornito dallo studioso, mettendo in luce, dove possibile, i precedenti e i paralleli giudaici, permette di misurare adeguatamente la continuità esistente, su alcuni punti specifici, tra le modalità di comprensione ed elaborazione del problema del conflitto tra profeti in ambito giudaico e cristiano.

#### *Riconoscere il profeta dalla dottrina professata*

A questo primo criterio di discernimento tra vera e falsa profezia rimanda già, nell'AT, il passo di *Dt.* 13,2-4 (TM), per il quale deve essere sospettata di falsità qualsiasi profezia contraria al precetto di YHWH "Non avere altri dèi di fronte a me"<sup>144</sup>:

Qualora si alzi in mezzo a te un profeta o un sognatore e ti dia un segno o un prodigio, e il segno o il prodigio avvenga, ma egli si fosse rivolto a te dicendo: "Andiamo e adoriamo altri dei", che voi non conoscete, non ascoltate le parole di quel

---

<sup>141</sup> NORELLI, *Aspetti dell'autocomprensione...*, 29.

<sup>142</sup> REILING, *Hermas and Christian Prophecy...*, 64.

<sup>143</sup> REILING, *Hermas and Christian Prophecy...*, 67.

<sup>144</sup> Cf *Ex.* 20,3 || *Dt.* 5,7.

profeta o di quel sognatore, poiché il Signore vostro Dio vi mette alla prova per vedere se amate il Signore vostro Dio con tutto il vostro cuore e con tutta la vostra anima<sup>145</sup>.

Questo testo, inoltre, contesta la validità di quello che, secondo la classificazione di Reiling, costituisce il secondo criterio di discernimento del vero e del falso profeta, ovvero il compimento o meno della sua predicazione.

Tra gli scritti cristiani, la riflessione sul tipo di dottrina professata caratterizza la *Prima lettera di Giovanni*, il cui autore denuncia come falsa ogni predicazione che non riconosca Gesù e la sua venuta nella carne.

Carissimi, non prestate fede a ogni ispirazione, ma mettete alla prova le ispirazioni, per saggiare se provengono veramente da Dio, perché molti falsi profeti (πολλοὶ ψευδοπροφῆται) sono comparsi nel mondo. Da questo potete riconoscere lo spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù è venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo che, come avete udito, viene, anzi è già nel mondo<sup>146</sup>.

Si osservi, però, che il criterio del discernimento sulla base della dottrina è combinato, in questo scritto, a una riflessione sui diversi spiriti che suscitano le profezie, parametro che costituisce il quarto punto della classificazione elaborata da Reiling. È vero, del resto, che lo spirito degli avversari, che l'autore della *Prima lettera di Giovanni* identifica con quello dell'anticristo, diventa manifesto proprio attraverso il contenuto della predicazione di quelli.

#### *Riconoscere il profeta dall'esito della predicazione*

Il mancato compimento di una predizione è, invece, ciò che permette di distinguere il falso profeta secondo *Dt.* 18,21-22 (LXX), nonché nell'episodio di Michea secondo la narrazione di *3Reg.* 22,5-28 e nella riscrittura dell'episodio ad opera di Giuseppe Flavio in *ant.* 8,400-419.

Questo criterio compare in ambito cristiano nella polemica dell'Anonimo Antimontanista, citato da Eusebio nei capitoli 16-17 del quinto libro della *Storia Ecclesiastica*<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> *Dt.* 13,2-4 (TM). Trad. it.: *L'Antico Testamento*, in *La Bibbia di Gerusalemme...*, 19-2071.

<sup>146</sup> *1Jo.* 4,1-3.

<sup>147</sup> Secondo Enrico Norelli, lo scritto dell'Anonimo Antimontanista, di cui Eusebio riporta alcuni frammenti, è da situare intorno al 192-193 (cf E. NORELLI, *Parole di profeti, parole sui profeti. La costruzione del montanismo nei frammenti dell'Anonimo antimontanista (Eusebio di Cesarea, Storia Ecclesiastica 5,16-17)*, in G. FILORAMO (ed.), *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*, Brescia, Morcelliana 2003, 107-132, spec. 109).

Nel libro medesimo, dopo aver aggiunto nuove confutazioni delle pseudo-profezie (ψευδοπροφητεία) di Massimilla, indica anche il tempo durante il quale egli scrive, e precisamente quando rammenta le predizioni della visionaria di guerre e di rivolgimenti; predizioni che dimostra infondate e false. “Non si è toccata con mano anche questa sua bugiarderia? Sono già trascorsi più di tredici anni dalla morte di costei, e nessuna guerra né parziale, né universale è scoppiata nel mondo: i Cristiani, grazie a Dio, hanno goduto durevole pace”<sup>148</sup>.

Il mancato avverarsi delle predizioni di Massimilla denuncia chiaramente, secondo l'autore, che queste non sono altro che ψευδοπροφητεία, “false profezie”. Non a caso, la costruzione del montanismo da parte dell'Anonimo utilizza lo schema del conflitto tra vera e falsa profezia, come Norelli ha mostrato in un suo articolo di qualche anno fa: «A quanto lasciano vedere i frammenti, la polemica è interamente costruita intorno al contrasto tra vera e falsa profezia, tra spirito santo e spirito d'errore»<sup>149</sup>.

#### *Riconoscere il profeta dalla vita morale*

La condotta di vita è elemento decisivo nel riconoscimento dei falsi profeti secondo il *Vangelo di Matteo*, per il quale tali avversari saranno riconoscibili ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν, “dai loro frutti”<sup>150</sup>:

Guardatevi dai falsi profeti (ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν) che vengono a voi in veste di

---

<sup>148</sup> Eus., *h.e.* V 16,18-19. Ed. critica: EUSEBIUS, *Die Kirchengeschichte, herausgegeben von E. SCHWARTZ; die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im Gleichen auftrage von T. MOMMSEN* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 9/1-3; Eusebius Werke 2/1-3), Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1903-1909. Trad. it.: EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica e I martiri della Palestina. Testo greco con traduzione e note di G. DEL TON* (Scrinium Patristicum Lateranense 1), Roma, Desclée & C. 1964, *ad loc.*

<sup>149</sup> NORELLI, *Parole di profeti...*, 109. Poco oltre, lo studioso aggiunge: «Abbiamo [...] individuato nei frammenti dell'Anonimo la presenza di due rappresentazioni messe al servizio della polemica antimontanista. Da una parte il conflitto tra il vero e il falso profeta, le cui tracce affiorano nel nostro testo attraverso una rilettura, già preesistente, di testi profetici, in particolare di Geremia, in cui questo aspetto viene messo in risalto e si sottolinea la fenomenologia della falsa ispirazione e della falsa estasi. Dall'altra parte, il tema del destino violento dei profeti, perseguitati e uccisi dal loro stesso popolo o dai suoi capi. Queste due linee erano però già state connesse tra di loro in una tradizione attestata nel giudaismo e nel cristianesimo, secondo la quale i veri profeti sono stati perseguitati su istigazione dei falsi profeti, dai potenti ai quali profetavano il castigo per le loro colpe» (NORELLI, *Parole di profeti...*, 117).

<sup>150</sup> Mt. 7,16.

pecore, ma dentro son lupi rapaci. Dai loro frutti li riconoscerete (ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς). Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi? Così ogni albero buono produce frutti buoni e ogni albero cattivo produce frutti cattivi; un albero buono non può produrre frutti cattivi, né un albero cattivo produrre frutti buoni. [...] Dai loro frutti dunque li potrete riconoscere<sup>151</sup>.

Sulla medesima linea si pone la *Didachè*. Questo scritto attesta un ordinamento ecclesiale organizzato come «una comunità che ha le sue guide spirituali nei profeti (e, ma non sappiamo in che misura, nei maestri/dottori) e che si gestisce ordinariamente attraverso l'ufficio dei vescovi e dei diaconi, scelti tra i membri della comunità»<sup>152</sup>. Il profeta gode, nella *Didachè*, di privilegi eccezionali: può pronunciare la preghiera eucaristica<sup>153</sup>, non è messo alla prova né giudicato da alcuno se non da Dio<sup>154</sup>, ha diritto al nutrimento<sup>155</sup>, il suo ruolo corrisponde a quello del sommo sacerdote di Israele<sup>156</sup>. Norelli osserva che «in queste condizioni, chi era riconosciuto come vero profeta era di fatto incontrollabile. [...] L'esperienza ha insegnato a questi cristiani quanto sia facile vivere alle spalle di una comunità se si riesce a farsi accogliere da essa come profeta»<sup>157</sup>. Di qui, la necessità e l'urgenza di fornire un criterio affidabile per distinguere il vero dal falso profeta:

Non è profeta chiunque parli in Spirito, ma chi ha il modo di vivere del Signore (ἐὰν ἔχη τοὺς τρόπους κυρίου). Dai costumi (ἀπὸ τῶν τρόπων) dunque si riconosceranno il falso profeta e il profeta (ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης)<sup>158</sup>.

È la conformità o difformità di comportamento rispetto ai τρόποι del Signore, dunque, a fornire l'unico criterio certo di discernimento tra i due personaggi. «Τρόποι», spiega Kurt Niederwimmer, «bezeichnet die Art und Weise der Lebenspraxis; an dieser also wird der wahre Prophet erkannt: ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς Mt. 7,16»<sup>159</sup>. La *Didachè* fornisce poi alcuni esempi concreti di difformità rispetto ai modi propri di Cristo.

---

<sup>151</sup> Mt. 7,15-18.20.

<sup>152</sup> VISONÀ, *Didachè...*, 212.

<sup>153</sup> Cf *Did.* 10,7.

<sup>154</sup> Cf *Did.* 11,7.11.

<sup>155</sup> Cf *Did.* 13,1.

<sup>156</sup> Cf *Did.* 13,3.

<sup>157</sup> NORELLI, *Aspetti dell'autocomprensione...*, 23.25.

<sup>158</sup> *Did.* 11,8.

<sup>159</sup> NIEDERWIMMER, *Die Didache...*, 219.

Il profeta che, in Spirito, fa apprestare una mensa, non ne mangerà, altrimenti è un falso profeta. E ogni profeta che insegna la verità, ma non fa ciò che insegna, è un falso profeta. [...] Ma se qualcuno vi dicesse in Spirito: dammi del denaro o altro, non ascoltatelo<sup>160</sup>.

L'esortazione a riconoscere il falso profeta dai suoi comportamenti è presente anche nel *Pastore di Erma*, un'opera composta probabilmente a Roma intorno alla metà del II secolo<sup>161</sup>. La comunità presupposta da questo scritto sembra essere diretta da presbiteri, ma vi è compreso anche un gruppo di profeti; per tale ragione è quanto mai opportuno fornire un sicuro criterio di discernimento del vero profeta dal falso, delineando i tratti specifici di quest'ultimo:

“Come dunque, dico, Signore, un uomo riconoscerà chi di loro è profeta e chi falso profeta? (τίς αὐτῶν προφήτης καὶ τίς ψευδοπροφήτης ἐστίν;)”. “Ascolta, dice, circa entrambi i profeti; e come sto per dirti, così saggerai il profeta e il falso profeta. Dalla vita (ἀπὸ τῆς ζωῆς) giudica l'uomo che ha lo Spirito divino. [...] Prima di tutto quell'uomo che crede di avere lo spirito esalta se stesso e vuole avere il primo posto, e subito è impudente e sfacciato e loquace e si alimenta di molte mollezze e di molti altri divertimenti e accetta ricompense per la sua profezia: e se non ne riceve, non profetizza. [...] Poi non si avvicina per nulla a un'assemblea di uomini giusti, ma li sfugge; si unisce agli indecisi e ai vani e profetizza a loro in un angolo e li inganna parlando di molte cose a vuoto secondo i loro desideri [...]. Quando giunge a un'assemblea piena di uomini giusti che hanno uno Spirito della

---

<sup>160</sup> *Did.* 11,9-10.12. Altri caratteri utili allo smascheramento del falso profeta sono forniti in *Did.* 11,4-6, dove il termine ψευδοπροφήτης è presentato in antitesi all'apostolo (e non al profeta, come invece in *Did.* 11,9-10.12): «Ogni apostolo che giunge presso di voi sia accolto come il Signore. Non si tratterrà se non un solo giorno e, se ve ne fosse bisogno, un secondo, ma se si ferma tre giorni è un falso profeta. Partendosene, l'apostolo non prenda con sé se non il pane sufficiente per arrivare alla sosta successiva. Se invece chiede denaro, è un falso profeta».

<sup>161</sup> Cf *Der Hirt des Hermas. Übersetz und erklärt von* N. BROX (KAV 7), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1991, spec. 22-25. Altri studiosi propendono per una data più alta, verso il 95-100, sulla base della possibile identificazione del Clemente che deve inviare la profezia di Erma alle comunità esterne con il Clemente estensore della Lettera alla chiesa di Corinto. Ed. critiche: *Der Hirt des Hermas. Herausgegeben von* M. WHITTAKER (GCS 48), Berlin, Akademie Verlag 1967; BROX, *Der Hirt...* Trad. it.: *Erma. Il Pastore. Introduzione, versione, commento di* M. B. DURANTE MANGONI (Scritti delle origini cristiane 27), Bologna, Edizioni Dehoniane 2003.

divinità e una preghiera sorge da loro, quell'uomo si svuota, e lo spirito terrestre per timore fugge da lui, e quell'uomo è reso muto ed è completamente spezzato, e non può più parlare. [...] Giudica dunque dalle opere e dalla vita (ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῆς ζωῆς) l'uomo che dice di essere portatore dello Spirito<sup>162</sup>.

Si riscontrano, in questo passo, alcuni caratteri – il tema della presunzione<sup>163</sup>, l'attitudine a profetizzare «secondo i desideri» del proprio interlocutore<sup>164</sup> – del tutto coerenti con il ritratto del falso profeta così come esso è stato delineato già nella tradizione giudaica. Come in *Did.* 11,7 anche nel *Pastore* di Erma il principale criterio di discernimento tra profezie riguarda il modo di vivere; esso, però, è qui indicato con l'espressione ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῆς ζωῆς e, credo, significativamente, senza menzione della corrispondenza ai “modi del Signore”: sembrerebbe, dunque, che i parametri che definiscono il comportamento del vero e del falso profeta non siano più misurati – come avviene, invece, nella *Didachè* – sui τρόποι κυρίου, cioè su quello che è considerato dalla riflessione delle varie comunità cristiane delle origini come il comportamento proprio di Cristo.

#### *Riconoscere il profeta dallo Spirito che lo ispira*

In ambito cristiano è, poi, particolarmente valorizzata la riflessione sulla tipologia di spirito che suscita la profezia: se per alcuni scritti giudaici come *3Reg.* 22,5-28, qualsiasi profezia è suscitata dallo πνεῦμα di YHWH, passaggi come *Dt.* 18,20.22 (LXX) affrontano criticamente il problema dell'origine della falsa profezia, attribuendola a una iniziativa personale del προφήτης o al suo essere ispirato da altre divinità. All'origine di questa riflessione sembra esserci l'esigenza di negare che la falsa profezia sia suscitata dal medesimo autore della profezia veridica e di contestare che, in definitiva, le due abbiano stessa origine, dunque stesso statuto e stessa autorità.

I testi cristiani recepiscono e approfondiscono questo tipo di preoccupazione, al punto da generare una vera e propria dicotomia tra uno spirito di profezia e uno spirito di menzogna, tra una profezia che discende da Dio e una che è suscitata dal demonio o dall'anticristo. Si pensi, ad esempio, al già citato passo di *1Jo.* 4,1-3: «Non prestate fede a ogni ispirazione, ma mettete alla prova le ispirazioni, per saggiare se provengono veramente da Dio [...]. Da

---

<sup>162</sup> Herm., *mand.* 11,7.12-14.16.

<sup>163</sup> Lo ψευδοπροφήτης «esalta se stesso», «vuole avere il primo posto», «è impudente e sfacciato» (Herm., *mand.* 11,12); cf *Dt.* 18,20.22 (LXX): «Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire [...] dovrà morire»; «quella parola non l'ha detta il Signore. Il profeta l'ha detta per presunzione».

<sup>164</sup> κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν, cf Herm., *mand.* 11,13. Si confronti lo stesso tratto allegato contro i falsi profeti in *Jer.* 14,13.15 (LXX); *Jer.* 23,16-17 (LXX); *Jer.* 34,9-10 (LXX); *3Reg.* 22,6.11-13.

questo potete riconoscere lo spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù è venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio questo è lo spirito dell'anticristo [...]». In un passo del *Pastore* di Erma, poi, è riscontrabile il medesimo criterio di discernimento della profezia sulla base dello spirito che la suscita:

Tu credi allo Spirito che viene da Dio e che ha forza;  
allo spirito terrestre e vuoto non credere, perché in  
esso non c'è forza: poiché viene dal diavolo<sup>165</sup>.

### *Cenni conclusivi*

La panoramica di attestazioni fin qui prese in esame mostra con una certa chiarezza che l'orizzonte nel quale i primi cristiani elaborarono il proprio modo di ritrarre gli avversari non differisce in modo consistente da quello dei loro predecessori e contemporanei giudei. Gli antagonisti delle giovani comunità cristiane, infatti – fossero essi definiti e riconosciuti come falsi profeti<sup>166</sup>, falsi apostoli<sup>167</sup>, falsi fratelli<sup>168</sup> o falsi maestri<sup>169</sup> –, sono considerati temibili, dai locutori di tali testi, soprattutto per il fatto di insinuarsi all'interno della cerchia dei credenti. In modo del tutto confrontabile con la costruzione ideologica degli avversari elaborata da alcuni autori giudaici, negli scritti cristiani qui presi in esame è fornita un'interpretazione degli oppositori come personaggi fraudolenti che avrebbero cercato di dissimulare la propria presenza all'interno delle diverse comunità, rendendosi quanto più possibile simili a profeti, apostoli, didascalici, cioè a quelle figure la cui autorità positiva era largamente riconosciuta. Secondo una simile costruzione ideologica, questi ψευδοπροφήται, ψευδοδιδάσκαλοι o ψευδαπόστολοι sarebbero provenuti dall'esterno delle comunità e si sarebbero fatti strada all'interno di esse mediante espedienti disonesti; una volta introdottisi nelle comunità, essi avrebbero agito per ingannare e distogliere dalla fede i credenti, con tanta maggiore vivacità nei momenti in cui essi fossero stati lasciati soli dalle proprie

---

<sup>165</sup> Herm., *mand.* 11,17.

<sup>166</sup> Cf Mt. 7,15: «Guardatevi dai falsi profeti (ψευδοπροφήται), che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro son lupi rapaci».

<sup>167</sup> Cf 2Cor 11,12-13: «[...] quelli che cercano un pretesto per apparire come noi in quello di cui si vantano. Questi tali sono falsi apostoli (ψευδαπόστολοι), operai fraudolenti, che si mascherano da apostoli di Cristo».

<sup>168</sup> Cf 2Cor. 11,26: «Viaggi innumerevoli, pericoli di fiumi, pericoli di briganti, pericoli dai miei connazionali, pericoli dai pagani, pericoli nella città, pericoli nel deserto, pericoli sul mare, pericoli da parte di falsi fratelli (ἐν ψευδαδέλφοις)»; Gal 2,4: «E questo contro i falsi fratelli intrusi (διὰ δὲ τοὺς παρεισκátους ψευδαδέλφους), i quali si erano infiltrati a spiare la nostra libertà che abbiamo in Cristo Gesù, allo scopo di renderci schiavi».

<sup>169</sup> Cf 2Petr. 2,1: «Ci sono stati anche falsi profeti tra il popolo, come pure ci saranno in mezzo a voi falsi maestri (ψευδοδιδάσκαλοι)».



guide<sup>170</sup>. In alcuni scritti, poi – è il caso della *Prima lettera di Giovanni* –, quando proprio non può essere negato che gli avversari provengano dall'interno del gruppo di credenti in Gesù, si dice che «sono usciti di mezzo a noi, ma non erano dei nostri»<sup>171</sup>.

Nel complesso, dunque, sembra di riconoscere anche negli scritti cristiani delle origini una certa tendenza a costruire ideologicamente la fisionomia dei propri avversari come figure pseudo-profetiche, insinuatesi all'interno delle comunità o, addirittura, provenienti proprio da esse per distogliere dalla fede il maggior numero possibile di credenti.

---

<sup>170</sup> Questo particolare aspetto sembra essere più specificamente cristiano che giudaico: secondo il *Vangelo di Matteo*, lo stesso Gesù si sarebbe dato pensiero per il futuro dei propri discepoli all'indomani della sua ascensione al cielo; di qui le ben note istruzioni agli apostoli (cf *Mt.* 7,15). Si prenda in considerazione, inoltre, la preoccupazione che l'autore degli *Atti degli apostoli* canonici attribuisce a Paolo per la conservazione della fede nella comunità di Efeso; l'apostolo, infatti, si rivolge agli anziani di quella chiesa in questi termini: «Ecco, ora so che non vedrete più il mio volto, voi tutti tra i quali sono passato annunciando il regno di Dio. Per questo dichiaro solennemente oggi davanti a voi che io sono senza colpa riguardo a coloro che si perdessero, perché non mi sono sottratto al compito di annunziarvi tutta la volontà di Dio. Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il suo sangue. Io so che dopo la mia partenza entreranno fra voi lupi rapaci, che non risparmieranno il gregge; perfino di mezzo a voi sorgeranno alcuni a insegnare dottrine perverse per attirare discepoli dietro di sé» (*Ac.* 20,25-30). Si osservi, in questo passo, il ricorrere di due *topoi* peculiari della rappresentazione dei falsi profeti e dei nemici dei credenti in ambito giudaico e cristiano: la caratterizzazione degli avversari come figure fraudolente, che dissimulano la propria vera natura sotto un'apparenza mansueta e inoffensiva; il movimento dinamico dall'esterno all'interno delle comunità e, al contempo, la dolorosa ammissione che la minaccia possa provenire anche da membri del medesimo gruppo di credenti.

<sup>171</sup> *1Jo.* 2,19.



### CAPITOLO III - La figura del falso profeta come avversario escatologico nell'elaborazione giudaica e cristiana

L'analisi fin qui svolta si è proposta di mettere in evidenza come, nella tradizione giudaica e in quella cristiana, sia stata ampiamente sviluppata una riflessione su particolari figure (o gruppi di persone) che, operando in situazioni di tensione e conflitto, sono state connotate negativamente dai propri avversari come "falsi profeti", in ambiti culturali in cui una designazione di questo genere era riconosciuta come stigmatizzazione negativa. Il personaggio del "falso profeta", pertanto, costituisce il risultato di una costruzione ideologica, dai caratteri sempre più tipizzati: esso è un nemico che agisce a stretto contatto del gruppo dei credenti, in un tempo a essi contemporaneo o nel futuro più prossimo; è caratterizzato da un'attitudine a produrre profezie propizie ai potenti, cosa che gli garantisce, di norma, un certo successo mondano; è abile nel farsi passare per un profeta di verità, approfittando della buona fede dei credenti. Questo schema di base è poi sviluppato, di volta in volta, con contenuti specifici, che permettono di dare concretezza e attualizzazione agli avversari via via stigmatizzati. In questo senso, la figura del "falso profeta" non esiste mai come realtà oggettiva, ma sempre come costruzione e interpretazione ideologica.

È stato preso in esame come i cristiani avessero ereditato dal giudaismo questo tipo di costruzione e comprensione del fenomeno pseudo-profetic. Accanto a un tipo d'interpretazione contemporanea e attualizzata, però, i cristiani furono debitori alla tradizione giudaica di una seconda concezione, che potremmo definire "escatologica", sviluppata soprattutto in ambienti giudaici minoritari e in un periodo più tardivo: essa consisterebbe nella costruzione dell'immagine di uno o più falsi profeti, volta a designare non tanto delle entità già esistenti, quanto, piuttosto, delle figure attese per un tempo futuro, descritto come critico.

#### *Il falso profeta escatologico nella tradizione giudaica*

Tra le occorrenze del termine ψευδοπροφήτης nei LXX, ad esempio, si distingue un passo del *Libro di Zaccaria*<sup>172</sup>, nel quale tale figura è presentata e compresa in un orizzonte ben specifico.

---

<sup>172</sup> Il *Libro di Zaccaria* è chiaramente distinto in due sezioni: la prima (cc. 1-8) è generalmente ritenuta opera del profeta Zaccaria, il cui ministero si svolse nei primi anni successivi al ritorno dall'esilio babilonese (ottobre-novembre del 520, cf *Zc* 1,1 – novembre del 518, cf *Zc* 7,1). La seconda parte (cc. 9-14), invece, è ormai quasi concordemente attribuita ad una fonte successiva, posteriore all'invasione di Alessandro Magno (332 a.C.); i capitoli 12-14, poi, sembrano essere ancora più tardivi: «the latest date for this second section would be 200, because Jesus ben Sira, author of the Book of Sirach, explicitly mentions "the twelve minor prophets", as though this part of the sacred Scriptures were complete (cf *Sir.* 49,10)» (C. STUHLMUELLER, *Haggai, Zechariah*,

“In quel giorno (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ) vi sarà un intero luogo aperto per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme per l’allontanamento e la separazione. In quel giorno (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ) avverrà”, dice il Signore degli eserciti, “che io sterminerò dal paese i nomi degli idoli e non ve ne sarà più ricordo; e farò sparire dal paese anche i falsi profeti (ψευδοπροφήται)<sup>173</sup> e lo spirito impuro (τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον). E avverrà che se un uomo ancora profetizza, suo padre e sua madre, che l’hanno generato, gli diranno: Tu non vivrai, perché hai profetizzato menzogne nel nome del Signore (ψευδῆ ἐλάλησας ἐπ’ ὀνόματι κυρίου); e suo padre e sua madre, che l’hanno generato, lo legheranno [per ucciderlo] mentre quello profetizza. E accadrà in quel giorno (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ) che i profeti avranno vergogna, ognuno della propria visione mentre profetizza, e indosseranno il mantello di pelo per aver profetizzato menzogne (ἐψεύσαντο). E [ciascuno] dirà: Io non sono profeta, sono una persona che lavora la terra, poiché tale mi generò un uomo fin dalla mia giovinezza”<sup>174</sup>.

La pericope è scandita dalla formula ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, che ricorre per ben tre volte in cinque versetti e dall’insistente uso di verbi al futuro<sup>175</sup>.

La situazione che il redattore del *Libro di Zaccaria* descrive può essere così sintetizzata: «The messianic kingdom must be cleansed of wickedness and especially of any “professionalism” in sacred offices. [...] The priesthood and the Temple have completely eclipsed the royalty; also, prophetism has become decadent. [...] Post-exilic sins are described here in terms of pre-exilic idolatry»<sup>176</sup>. L’orizzonte nel quale questo passo inserisce la figura del falso profeta non è, evidentemente, storico, bensì propriamente escatologico. Come osserva Reiling, «the context of this place [...] describes what will happen to the prophets “on that day”. [...] This refers to the eschatological deliverance of Jerusalem and Judah. Part of this deliverance will be the cleansing of the

---

*Malachi*, in BROWN, FITZMYER, MURPHY, *The Jerome Biblical Commentary. I. The Old Testament*, 387-401, 391).

<sup>173</sup> Si osservi che nel TM di *Zach.* 13,2 il termine usato è *nevi'im*, “profeti”; nei LXX, invece, si ha τοὺς ψευδοπροφήτας.

<sup>174</sup> *Zach.* 13,1-5 (LXX).

<sup>175</sup> ἔσται (5x), ἐξολεθρεύσω, ἐξαρθῶ, ἐρεῖ (2x), συμποδιοῦσιν, καταισχυνηθήσονται, ἐνδύσονται.

<sup>176</sup> STUHLMUELLER, *Haggai, Zechariah...*, 397.

country from idols and the removal of the prophets and the spirit of uncleanness»<sup>177</sup>.

Le figure del profeta e del falso profeta sembrano unificarsi: la condanna dell'ispirazione e dell'attività profetica confonde quanti sono riconosciuti propriamente come ψευδοπροφήται, poiché pronunciano menzogne nel nome di Dio<sup>178</sup>, e quanti, invece, sono detti genericamente "profetizzare" (προφητεύειν)<sup>179</sup>.

Particolarmente interessante è il ruolo attribuito dal passo al πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον<sup>180</sup>, lo spirito impuro, qui connesso all'attività del falso profeta. Questa espressione, che non trova riscontro altrove nei LXX, né in Filone di Alessandria, è invece attestata nello scritto apocrifo giudaico noto come *Testamento di Beniamino*<sup>181</sup> e, non molto più tardi, nella letteratura cristiana delle origini: i *Vangeli sinottici*<sup>182</sup>, gli *Atti degli apostoli* canonici<sup>183</sup>, l'*Apocalisse* canonica<sup>184</sup> e, infine, il *Dialogo con Trifone* di Giustino<sup>185</sup> mostrano di conoscerla.

---

<sup>177</sup> REILING, *The use of ψευδοπροφήτης...*, 151.

<sup>178</sup> Cf *Zach.* 13,3,4 (LXX).

<sup>179</sup> Cf *Zach.* 13,3,4 (LXX).

<sup>180</sup> Cf *Zach.* 13,2 (LXX).

<sup>181</sup> Uno scritto databile tra la metà del II e la metà del I secolo a.C. (cf *Apocrifi dell'Antico Testamento. I. A cura di P. SACCHI* (Classici delle religioni. La religione ebraica 38), Torino, UTET 1981, spec. 739). Cf *T. Benj.* 5,2: «Se siete disposti a fare il bene, gli spiriti impuri fuggiranno da voi e le bestie (selvagge) vi temeranno» (trad. it. in *Apocrifi dell'Antico...*, I, ad loc.).

<sup>182</sup> *Mc.* 1,23.25-27: «Ed ecco, nella loro sinagoga vi era un uomo posseduto da uno spirito impuro (ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ) [...]. E Gesù gli ordinò severamente: "Taci! Esci da lui!". E lo spirito impuro (τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον), straziandolo e gridando forte, uscì da lui. Tutti furono presi da timore, tanto che si chiedevano a vicenda: "Che è mai questo? Un insegnamento nuovo, dato con autorità. Comanda persino agli spiriti impuri (τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις) e gli obbediscono!"»; *Mc.* 3,11: «Gli spiriti impuri (τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα), quando lo vedevano, cadevano ai suoi piedi e gridavano: "Tu sei il Figlio di Dio!"»; *Mc.* 3,30: «Poiché dicevano [di Gesù]: "È posseduto da uno spirito impuro (πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει)"»; *Mc.* 5,2.8.13: «Sceso dalla barca, subito dai sepolcri gli venne incontro un uomo posseduto da uno spirito impuro (ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ). [...] [Gesù] Gli diceva infatti: "Esci, spirito impuro, da quest'uomo! (Ἐξελεθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου)". [...] E gli spiriti impuri (τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα), dopo essere usciti, entrarono nei porci e la mandria si precipitò giù dalla rupe nel mare; erano circa duemila e affogarono nel mare».

<sup>183</sup> *Ac.* 5,16: «Anche la folla delle città vicine a Gerusalemme accorreva, portando [agli apostoli] malati e persone tormentate da spiriti impuri (ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων), e tutti venivano guariti»; *Ac.* 8,7: «Infatti da molti indemoniati uscivano spiriti impuri (πνεύματα ἀκάθαρτα), emettendo alte grida».

<sup>184</sup> *Apoc.* 16,13: «Poi dalla bocca del drago e dalla bocca della bestia e dalla bocca del falso profeta vidi uscire tra spiriti immondi (πνεύματα τρία ἀκάθαρτα), simili a rane: sono infatti spiriti di demòni che operando prodigi e vanno a radunare tutti i re di tutta la terra per la guerra del gran giorno di Dio onnipotente»; *Apoc.* 18,2: «"È caduta, è caduta Babilonia la grande, ed è diventata covo di demòni, rifugio di ogni spirito impuro (φυλακὴ παντός πνεύματος ἀκαθάρτου), rifugio di ogni uccello impuro e rifugio di ogni bestia impura e orrenda [...]"».

<sup>185</sup> *Just., dial.* 7,3: «[...] i falsi profeti, pervasi dallo spirito impuro e ingannatore (οἱ ἀπὸ τοῦ πλάνου καὶ ἀκαθάρτου πνεύματος ἐμπιπλάμενοι ψευδοπροφήται) [...]"».

Secondo Reiling, «in all these places it has its usual demonological meaning, and this must be the meaning also in Zc 13,2 (LXX). In the opinion of the translator false prophecy [...] is demonic»<sup>186</sup>. Il riferimento di *Zach.* 13,2 (LXX) al πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον, dunque, introduce nel passo un'importante componente, quella demoniaca. Traspare, così, dal passo del *Libro di Zaccaria* una chiara connessione tra falsa profezia, demoni e ultimi tempi.

Benché il passo di *Zach.* 13,1-5 (LXX) costituisca probabilmente un *unicum* nell'AT nel fornire del falso profetismo un'accezione non storica e contemporanea, ma proiettata verso i tempi finali, si possono forse trovare tracce di un'accezione escatologica di questo fenomeno in alcuni particolari circoli del giudaismo: come osservato da Wayne Meeks, «The figure of the false prophet [...] was a subject of concern, speculation, and legislation in divers circles of Judaism around the time the Fourth Gospel was written»<sup>187</sup>. L'attenzione deve essere rivolta, in particolare, alla classe degli Hasidim e degli Esseni, che condussero uno studio specifico sugli scritti profetici per comprendere il destino futuro di Israele e del genere umano<sup>188</sup>. In seno a tale riflessione escatologica, furono accolti dalla tradizione veterotestamentaria, e poi ampiamente ri-elaborati, alcuni temi particolari: il motivo del “giorno del Signore”<sup>189</sup> e del periodo che prepara tale evento, caratterizzato dal completo

<sup>186</sup> REILING, *The use of ψευδοπροφήτης...*, 151.

<sup>187</sup> W.A. MEEKS, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (Supplements to Novum Testamentum 14), Leiden, E. J. Brill 1967, 47.

<sup>188</sup> È stato osservato, in particolare, che alcuni testi apocalittici giudaici come «Enoch, Jubilees, and the Testaments of the Twelve Patriarchs (as well as the Dead Sea Scrolls) [...] reflect the beliefs of a religious apocalyptic movement, which later found expression in the Qumran sect, which was identified by scholars with the Essenes. Possessing a completely apocalyptic view of life, the movement gave a prominent place in its scheme of history to the war between good and evil (the demonic forces), and also seems to have formulated the myth of the fallen evil angels, and to have developed a psychology and moral code of its own» (D. FLUSSER, *Apocalypse*, in M. BERENBAUM, F. SKOLNIK ET AL. (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 3, Anh-Az, Detroit-New York-San Francisco-New Haven, Conn.-Waterville, Maine-London, Thomson Gale 2007, 179-181, 180). Una certa prudenza inviterebbe, in verità, a considerare con grande cautela espressioni come “movimento apocalittico” o “concezione completamente apocalittica della vita”, qui impiegate con evidente significato generalizzato. Sarebbe forse più opportuno limitarsi a dire, piuttosto, che alcuni testi, come il *Libro di Enoch*, il *Libro dei Giubilei* o i *Testamenti dei dodici patriarchi*, possono essere considerati come appartenenti al genere letterario delle apocalissi; tali testi, tuttavia, possono veicolare concezioni fra loro anche molto diverse. Sulla necessità di considerare con una certa prudenza la tendenza a identificare la “apocalittica” con un'ideologia e con determinati gruppi che ne sarebbero stati portatori, manifestata soprattutto da Paolo Sacchi e da alcuni suoi allievi, si è espresso, parecchi anni fa, Enrico Norelli (cf E. NORELLI, *Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?*, in R. PENNA (ed.), *Apocalittica e origini cristiane. Atti del V Convegno di studi neotestamentari* (= “Ricerche storico-bibliche” 1995/2), Bologna, Dehoniane, 1995, 163-200).

<sup>189</sup> Già fertile in *Zach.* 13 e in altri passi scritturistici come *Zach.* 14,1-21, *Os.* 13,13-14,1, *Joel* 2,10-17, *Mich.* 7,1-6, *Dan.* 12,1. Tale tema fu sviluppato, inoltre, da alcuni importanti apocrifi giudaici quali, ad esempio, il *Libro dei Giubilei* (giuntoci in ge'ez da un originale ebraico, composto verosimilmente verso la fine del II secolo a.C.; cf SACCHI, *Apocrifi dell'Antico...*, I, spec. 187-189) o

sovvertimento dell'ordine naturale delle cose e dalla corruzione morale<sup>190</sup>; il ruolo e l'azione delle forze del male<sup>191</sup>; il grande combattimento finale tra queste e Dio, con la sconfitta definitiva degli avversari escatologici, identificati ora con Satana, ora con Beliar, ora con il Demonio e con gli spiriti dell'errore<sup>192</sup>.

### *Il falso profeta escatologico nella tradizione cristiana*

I primi cristiani furono molto ricettivi rispetto all'accezione propriamente escatologica del fenomeno del falso profetismo, sviluppata dalla tradizione giudaica in modo minoritario e in un momento successivo alle elaborazioni "attualizzate", proprie, ad esempio, dei ricordati passi del *Deuteronomio* e del *Terzo libro dei Re*.

Le ragioni del successo di questa particolare interpretazione sono state variamente indicate dagli studiosi: da una parte, agì sicuramente sui primi credenti in Gesù la convinzione che la seconda venuta del Signore – e, dunque, la fine del mondo – fosse un evento imminente<sup>193</sup>. Dalla fine del I secolo, in particolare, un periodo di persecuzioni, sia pure locali e brevi, nei confronti di numerose comunità cristiane persuase i credenti in Gesù di vivere proprio in quell'era di guerre e calamità che doveva precedere la vittoria finale di Dio e il "giorno del Signore". Per questa ragione, come osserva Norelli, «i credenti in Gesù dei primi decenni adottarono uno schema della storia universale che li situava nel tempo della fine, compreso tra la venuta del messia e il suo ritorno in occasione del giudizio e della fine del mondo»<sup>194</sup>. Gli avversari dai quali i

---

*l'Apocalisse siriana di Baruc* (una versione da un originale ebraico, aramaico o greco, redatto probabilmente in terra di Israele intorno al 100 d.C.; cf *Apocrifi dell'Antico Testamento. II* (P. SACCHI cur.) (Classici delle religioni. La religione ebraica), Torino, UTET 1981, spec. 169-170). Di questo tema furono enfatizzati, in particolare, i tratti più cupi per probabile influenza di leggende non giudaiche sulla progressiva decadenza del mondo e sull'antitesi tra il momento presente (nel quale prevalgono il peccato, il male e la morte) e quello futuro (caratterizzato da una totale positività). Ciò che appare evidente, comunque, è che l'escatologia giudaica si mosse in una duplice direzione: da una parte, essa prese in prestito da fonti non bibliche alcune tematiche che le erano estranee; dall'altra, essa re-interpretò alcuni termini e passi contenuti nelle Scritture, attribuendo loro un significato diverso da quello originale.

<sup>190</sup> Cf, ad esempio, *Jub.* 23,13ss., *syrBar.* 70,2ss.

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> Cf *Jub.* 23,29, *T. Dan* 5,5-6.10-12, *T. Aser* 7,2-3, *Pss. Sal.* 2,25-29, *Ass. Mos.* 10,1. Il medesimo tema costituì già l'orizzonte di passi scritturistici come *Is.* 27,1 e *Dan.* 8,19-25.

<sup>193</sup> Cf quanto Paolo, nel 50-52 circa, scrive alla comunità di Tessalonica: «[...] noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta del Signore, non avremo alcun vantaggio su quelli che sono morti. Perché il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti insieme con loro tra le nuvole, per andare incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore» (*1Thess.* 4,15-17).

<sup>194</sup> NORELLI, *Introduzione...*, 328. Cf anche la problematica interpretazione dell'orizzonte presupposto dall'*Apocalisse di Giovanni* canonica: come osservato da Manlio Simonetti ed Emanuela Prinziavalli, «si resta incerti sullo spessore dell'*animus* antiromano dell'autore, sulla valenza, reale o simbolica, del regno millenario dei giusti in terra prima del giudizio finale, sulla valutazione stessa da dare della vittoria di Cristo: si è già compiuta o è ancora da venire?» (M.

cristiani sapevano di doversi difendere, dunque, non furono più compresi esclusivamente come una minaccia attualizzata e contemporanea, cioè come figure che – sulla scia di quella particolare elaborazione giudaica della figura dello ψευδοπροφήτης, inteso come personaggio dal quale, già nel tempo presente, è necessario guardarsi – si sforzavano di allontanare dalla retta dottrina i credenti, agendo dall'interno delle varie comunità. Piuttosto, fu attribuita agli avversari una pronunciata caratterizzazione escatologica: i credenti in Gesù, dunque, ereditarono e rielaborarono, nei propri scritti, quella particolare accezione dell'avversario come figura degli ultimi tempi, suscitata e animata dai nemici che Dio avrebbe sconfitto nel grande combattimento finale, attestata in particolari scritti giudaici. Che una simile interpretazione dell'avversario non costituisca un tratto originale del cristianesimo è stato suggerito anche da Wayne Meeks, il quale ha osservato che «the New Testament provides several clues to traditions about the false prophet which evidently had developed in apocalyptic circles of Judaism»<sup>195</sup>.

Riconoscere e combattere dei nemici interni, identificati con gli avversari escatologici, svolse inoltre una fondamentale funzione di consolidamento del sentimento d'identità delle neo-nate comunità cristiane: osserva ancora Norelli, che «molto materiale per il quadro del tempo della fine si trovava», come fin qui esaminato, «in tradizioni giudaiche [...] e includeva lacerazioni, dissensi e conflitti. Interpretare in tale contesto i dissensi interni alla comunità dei credenti in Cristo, dissensi intorno ai quali si catalizzavano dei gruppi, serviva a rinforzare la coesione della comunità stessa»<sup>196</sup>.

Il successo dell'accezione escatologica di falso profetismo in ambiente cristiano avrebbe avuto, poi, una ragione politica; è lo stesso studioso italiano a porvi l'accento: «Nel I secolo della nostra era il profetismo in terra di Israele era rappresentato essenzialmente da movimenti popolari con forti implicazioni politiche, connessi con la resistenza e infine con la rivolta contro Roma. [...] Quanto ai cristiani, essi dovettero scorgervi messianismi concorrenti con quello di Gesù e quindi falsi. [...] Tali movimenti si comprendevano come escatologici, e nel contesto della polemica intorno a essi il ruolo dei falsi profeti diviene un tratto distintivo degli ultimi tempi»<sup>197</sup>. Alla fine del XIX secolo la consolidata tradizione neotestamentaria relativa al falso profeta escatologico fu spiegata da Wilhelm Bousset a partire dalla figura dell'Anticristo, che sarebbe stata un'evoluzione giudaica dell'antico mito dello scontro tra il caos-dragone e il Creatore<sup>198</sup>. Secondo Meeks, «the specific form of the legend attested in the New

---

SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna, Edizioni Dehoniane 2010, 31).

<sup>195</sup> MEEKS, *The Prophet-King...*, 48.

<sup>196</sup> NORELLI, *Introduzione...*, 328.

<sup>197</sup> NORELLI, *Aspetti dell'autocomprensione...*, 35-36.

<sup>198</sup> Si veda, in proposito, la fondamentale monografia W. BOUSSET, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments, und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung*



Testament arose from the reinterpretation of the myth in political and historical terms at a time prior to the New Testament itself»<sup>199</sup>.

#### *Nel Vangelo di Matteo*

Le occorrenze del termine ψευδοπροφήτης in un'accezione propriamente escatologica sono assai numerose negli scritti cristiani delle origini. Nei cc. 24-25 del *Vangelo di Matteo*, tradizionalmente noti proprio come "discorso escatologico", è descritta l'azione, alla fine dei tempi, di alcuni personaggi definiti "falsi profeti" e "falsi cristi".

Sorgeranno molti falsi profeti (ψευδοπροφήται) e inganneranno molti. [...] Allora se qualcuno vi dirà – Ecco, il Cristo è qui – o – È là –, non ci credete. Sorgeranno infatti falsi cristi e falsi profeti (ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφήται) e faranno grandi portenti e miracoli, così da indurre in errore, se possibile, anche gli eletti<sup>200</sup>.

#### *Nell'Apocalisse canonica*

Il personaggio del falso profeta riveste, poi, un ruolo di primo piano nell'*Apocalisse* canonica. Nel capitolo 13 è narrata l'apparizione di una bestia dalle sette teste, proveniente dal mare, che riceve dal drago, «il serpente antico, colui che chiamano il diavolo e satana e che seduce tutta la terra»<sup>201</sup>, la forza, il trono e la potestà<sup>202</sup>. Il veggente narra, poi, di aver visto una seconda bestia, proveniente dalla terra, che «operava grandi prodigi, fino a fare scendere fuoco dal cielo sulla terra davanti agli uomini»<sup>203</sup>. Secondo *Apoc.* 13, dunque, gli avversari escatologici di Dio sono tre: il drago, la prima bestia e la seconda bestia. Una triade simile appare al capitolo 16, dove, però, al posto della seconda bestia, proveniente dalla terra, è presentata la figura dello ψευδοπροφήτης.

Poi dalla bocca del drago e dalla bocca della bestia e dalla bocca del falso profeta (τοῦ ψευδοπροφήτου) vidi uscire tre spiriti immondi (πνεύματα τρία

---

*der Apocalypse*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1895 (trad. ingl.: *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, London, Hutchinson & Co. 1896).

<sup>199</sup> MEEKS, *The Prophet-King...*, 49.

<sup>200</sup> Mt. 24,11.23-24. Numerosi testi cristiani delle origini riportano passaggi relativi a falsi profeti, falsi cristi e falsi apostoli, certamente influenzati dai passi neotestamentari di Mt. 7,15 e Mt. 24,11.24 (|| Mc. 13,22): cf. ad esempio, *Const. App.* 6,13,3 e *Hom. Clem.* 16,21,4.

<sup>201</sup> *Apoc.* 12,9. La figura del drago fu già propria della tradizione apocalittica giudaica: cf. *T. Aser* 7,3; *Pss. Sal.* 2,25-29.

<sup>202</sup> Cf. *Apoc.* 13,2.

<sup>203</sup> *Apoc.* 13,13.

ἀκάθαρτα), simili a rane: sono infatti spiriti di demòni che operano prodigi e vanno a radunare tutti i re di tutta la terra per la guerra del gran giorno di Dio onnipotente<sup>204</sup>.

L'identificazione di questa seconda bestia con la figura del falso profeta è oggi ormai consolidata; si è espresso a favore di essa, tra gli altri, Eugenio Corsini: «La realtà qui designata con l'espressione "bestia della terra" sarà indicata in seguito da Giovanni con l'appellativo di "falso profeta" (Ap. 16,13; 19,20; 20,10)»<sup>205</sup>. Lo studioso osserva che «il problema della distinzione tra vera e falsa profezia, sulla base dei segni e dei prodigi operati, è un problema interno alla tradizione giudaica da cui trapassa alla primitiva tradizione cristiana. [...] Nel cristianesimo primitivo è corrente la convinzione che i falsi profeti e i falsi cristi possano compiere segni e prodigi (cfr. Mt. 24,24; Mc. 13,22 ecc.), per cui la distinzione va fatta sulla base dei comportamenti tenuti e delle proposte avanzate (cfr. Mt. 7,16: "li riconoscerete dai loro frutti"). Che la bestia della terra sia "falso profeta" lo si comprende da come "parla": è simile all'Agnello ma "parla" come il dragone, e il suo scopo è quello di indurre gli abitanti della terra a prostrarsi dinanzi alla statua della bestia, cioè a compiere atti di idolatria (Ap. 13,14 ss.). E del resto, nel corso del versamento della sesta coppa, dalla bocca del dragone, della bestia e del falso profeta, escono "tre spiriti impuri, come rane", che sono "spiriti di demòni che operano prodigi, e si recano presso i re di tutta la terra abitata per radunarli alla battaglia del giorno grande di Dio onnipotente" (Ap. 16,13 ss.)»<sup>206</sup>. Lo ψευδοπροφήτης appare nuovamente al capitolo 19, dove è descritto il primo dei due combattimenti escatologici, al termine del quale il falso profeta, sconfitto dal Cavaliere, Verbo di Dio<sup>207</sup>, condivide la sorte della bestia dalle sette teste.

Vidi allora la bestia e i re della terra con i loro eserciti radunati per muovere guerra contro colui che era seduto sul cavallo e contro il suo esercito. Ma la bestia fu catturata e con essa il falso profeta (ὁ ψευδοπροφήτης) che alla sua presenza aveva operato quei portenti con i quali aveva sedotto quanti avevano ricevuto il marchio della bestia e ne avevano adorato la statua. Ambedue furono gettati vivi nello stagno di fuoco ardente di zolfo<sup>208</sup>.

---

<sup>204</sup> Apoc. 16,13-14.

<sup>205</sup> E. CORSINI, *La bestia dalla terra dell'Apocalisse*, in *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo. A cura di L. PADOVESE* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 11), Roma, Istituto francescano di spiritualità 1996, 127-135, 131.

<sup>206</sup> CORSINI, *La bestia dalla terra...*, 131.

<sup>207</sup> Cf Apoc. 19,11.13.

<sup>208</sup> Apoc. 19,19-20.

Il personaggio dello ψευδοπροφήτης ricorre un'ultima volta in *Apoc.* 20,10, dove l'orizzonte escatologico è garantito dal riferimento al Diavolo e dall'espressione εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, che richiama, secondo una prospettiva eterna, il quadro proprio del tempo della fine:

E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta (ὁ ψευδοπροφήτης): saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli<sup>209</sup>.

Alcuni studiosi hanno sostenuto che la figura del falso profeta rivesta, nell'*Apocalisse* canonica, un carattere simbolico generico (il potere religioso asservito al potere politico) piuttosto che puntuale<sup>210</sup>. In ogni caso, il riferimento allo ψευδοπροφήτης presupporrebbe comunque il riferimento a una credenza su un personaggio o su un tipo di figura escatologica certamente ben affermato nelle comunità giovanee.

---

<sup>209</sup> *Apoc.* 20,10.

<sup>210</sup> Prendendo a fondamento del ragionamento l'equazione tra la bestia dalla terra e il falso profeta, si è espresso in questa direzione, tra gli altri, Eugenio Corsini: «La spiegazione del simbolo rappresentato dalla bestia dalla terra non sembra aver presentato particolari difficoltà ai commentatori che ne hanno anzi, si direbbe, discretamente sottovalutato l'importanza. I più infatti vi hanno visto una sorta di doppione del simbolo precedente (*scil.* della bestia dal mare), di cui rappresenterebbe, per così dire, l'aspetto spirituale o "ideologico". Per cui, dal momento che la bestia dal mare significa per quasi tutti esclusivamente l'impero romano nella sua struttura politico-militare, era abbastanza naturale che si vedesse nella bestia dalla terra la rappresentazione del culto pagano in generale o, più specificamente, del culto imperiale o dei culti misterici e delle pratiche magiche. Queste interpretazioni [...] hanno però il torto di restringere [...] la capacità espressiva dei simboli usati dal nostro autore nell'ambito di una sola realtà, a esclusione di tutte le altre. Nel caso della bestia dalla terra ciò che appare evidente è che essa simboleggia, in generale, un'attività o un complesso di attività che si esercitano sulla sfera psicologica dell'uomo, per indurlo ad accettare il dominio della prima bestia, cioè del potere politico. Mentre l'azione della bestia dal mare è descritta da Giovanni piuttosto come caratterizzata dall'uso della forza brutta e della violenza, quella della bestia dalla terra sembra invece ricorrere a una sopraffazione d'altro tipo, più subdola e raffinata, che fa leva soprattutto sulla possibilità d'errore insita nella mente umana (falsi prodigi: cfr. 13,13 s.) e sul naturale attaccamento umano alla vita e ai suoi agi (cfr. 13,17). Insomma, nella bestia dalla terra potremmo vedere adombrate quelle che oggi si chiamano le tecniche della conservazione e della dilatazione del potere, la propaganda, l'organizzazione del consenso» (E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, Torino, SEI 1980, 355-356). Poco oltre, Corsini aggiunge: «In altre parole, essa (*scil.* la bestia dalla terra) è la responsabile morale dei crimini e delle pretese blasfeme che caratterizzano il comportamento del potere politico. [...] In ciò si manifesta la sua natura di falso profeta, il nome con cui Giovanni designa questa entità dopo il capitolo XIII [...]. Anche la funzione del falso profeta è quella di avallare e coonestare le azioni della bestia, cosicché a tutti i commentatori è apparso chiaro che la coppia bestia dal mare – bestia dalla terra è la stessa cosa della coppia bestia – falso profeta che è menzionata nella parte finale del libro» (CORSINI, *Apocalisse...*, 455).

### Nella Didachè

Nell'ultima parte dello scritto, dedicata all'escatologia, è descritta «una tipica apocalisse, che descrive i turbamenti della fine, la comparsa dell'anticristo e la venuta del Figlio dell'uomo»<sup>211</sup>. In una simile prospettiva, chiaramente ereditata dall'interpretazione giudaica del fenomeno pseudo-profeticò, sono inquadrare le figure dei falsi profeti:

Negli ultimi giorni, infatti, si moltiplicheranno i falsi profeti e i corruttori (οἱ ψευδοπροφήται καὶ φθορεῖς), le pecore si cambieranno in lupi e l'amore si muterà in odio<sup>212</sup>. Col crescere dell'iniquità si odieranno l'un l'altro, si perseguiteranno e si tradiranno<sup>213</sup>. Allora apparirà il seduttore del mondo come figlio di Dio e compirà segni e prodigi<sup>214</sup>. La terra sarà consegnata nelle sue mani ed egli compirà empietà quali mai sono avvenute dal principio dei secoli<sup>215</sup>.

### Nell'Ascensione di Isaia

Una prospettiva simile è attestata dall'*Ascensione di Isaia*, un'opera composta probabilmente in Siria occidentale all'inizio del II secolo<sup>216</sup>, nella quale la visione e il martirio del protagonista, Isaia, sono inseriti in un contesto

---

<sup>211</sup> VISONÀ, *Didachè...*, 34.

<sup>212</sup> Questa espressione richiama Mt. 7,15; 24,10.

<sup>213</sup> Cf Mt. 24,10.12.

<sup>214</sup> Cf Mt. 24,24; 2Thess. 2,9.

<sup>215</sup> *Did.* 16,3-8. Nonostante le evidenti affinità di questa "piccola apocalisse" con il discorso escatologico di Mt 24, si sono espressi contro la dipendenza di questo passo dai Sinottici Helmut Köster (H. KÖSTER, *From the Kerygma-Gospel to Written Gospels*, in *New Testaments Studies* 35 (1989), 361-381), John S. Kloppenborg (J.S. KLOPPENBORG, *The Sayings of Jesus in the Didache: A Redactional-Critical Approach*, diss. University of St. Michael's College 1976), Giuseppe Visonà (VISONÀ, *Didachè...*, 353 nota 6) ed Enrico Norelli (il quale propone di individuare un alveo di tradizione comune a *Didachè*, *Ascensione di Isaia* e *Matteo*, facente capo probabilmente all'ambiente antiocheno del I secolo: cf E. NORELLI, *Risonanze qumraniche nella letteratura cristiana tra I e II secolo. Questioni di metodo ed esempi*, "Ricerche storico-bibliche" 9 (1997), 265-293). Norelli ha osservato, in particolare, che «l'apocalisse di cui ritroviamo le tracce in Mt, *Didachè* e AI (scil.: *Ascensione di Isaia*) non è certamente solo lo schema di una tradizione orale, che non spiegherebbe i contatti letterari già segnalati, ma non si può considerarla neppure come un testo letterario ben definito e fissato. A mio giudizio si tratta piuttosto dell'esegesi di una serie di passi scritturistici che vengono riferiti al "giorno del Signore" in una prospettiva cristianizzata, imperniata sul ritorno del Cristo. Dove, come sempre in questi casi, non si deve pensare per tali *testimonia* a citazioni filologicamente accurate di un testo biblico, ma all'inserimento in una tradizione ermeneutica viva del giudaismo, orientata ora in modo nuovo a partire dalla fede in Gesù» (*Ascensio Isaiae. Commentarius. Indices.* cura E. NORELLI (CC Series Apocryphorum 8), Turnhout, Brepols 1995, 175).

<sup>216</sup> Cf NORELLI, *Ascensio Isaiae. Commentarius...*, spec. 53-66.

di conflitto tra vera e falsa profezia del tutto coerente con il quadro fin qui delineato.

L'opera si compone di due parti (corrispondenti ai capitoli 1-5 e 6-11) il cui ordine cronologico è invertito: nella prima sezione Ezechia, re di Giuda, consegna al figlio Manasse il resoconto di una visione avuta dal profeta Isaia, concernente la venuta futura di Cristo nel mondo; segue il racconto delle vicende relative al martirio di Isaia per ordine di Manasse, divenuto re e istigato dal falso profeta Bechira. Nella seconda sezione è presentato il contenuto della visione di Isaia, cui era stato fatto cenno nella prima parte, verificatasi mentre egli dirigeva una liturgia insieme a quaranta profeti: caduto in estasi, Isaia è accompagnato da un angelo fino al settimo cielo, dove contempla la venuta futura di Cristo, puntualmente descritta. Lo scenario apocalittico delineato dalla recensione etiopica del testo è stato così sintetizzato da Enrico Norelli, curatore dell'edizione critica di questo scritto: «L'autore precisa che il tutto è una macchinazione di Beliar, il diavolo, adirato contro il profeta [Isaia] che nella sua visione aveva svelato l'impostura con la quale il diavolo cerca di farsi adorare dagli umani. [...] L'autore innesta, là dove essa menziona l'ascensione di Gesù, un lungo sviluppo (3,17-31) che, invece di seguire il Signore attraverso i cieli [...], segue la vicenda della chiesa sulla terra. Questa sarà fiorente per un certo tempo, e molti parleranno in Spirito, con segni e prodigi; ma poi, con l'avvicinarsi del ritorno del Signore, i suoi discepoli abbandoneranno "la profezia dei dodici apostoli" (3,21), i profeti quasi scompariranno e la chiesa sarà corrotta da quelli che il testo definisce "presbiteri iniqui e pastori oppressori delle loro pecore" (3,24), i quali rifiuteranno lo Spirito santo e le profezie [...]. Beliar stesso si presenterà poi come anticristo, perseguiterà i pochi credenti rimasti e alla fine sarà sconfitto dal Cristo nella sua parusia»<sup>217</sup>.

Il passo di *Ascens. Is.* 2,12-16, in particolare, riveste un ruolo particolare per la presente indagine poiché, come osserva Norelli, «collega la storia del martirio di Isaia con il cuore dell'elaborazione midrashica su vera e falsa profezia di cui abbiamo trovato le chiare tracce in Flavio Giuseppe»<sup>218</sup>.

Vi fu un uomo in Samaria il cui nome era Bechira, della stirpe di Sedecia figlio di Canaan il falso profeta, la cui dimora era a Betlemme. E Ezechia figlio di Canani, che era fratello di suo padre, e ai giorni di Acab re di Israele era maestro dei quattrocento profeti di Baal, era proprio quello che aveva schiaffeggiato e insultato Michea figlio di Ammada il profeta. Ed egli fu insultato da Acab e fu gettato, Michea, in prigione con Sedecia il profeta;

---

<sup>217</sup> NORELLI, *Aspetti dell'autocomprensione...*, 39. Ed. critica e trad. it. del testo in *Ascensio Isaiaae. Textus*. Cura P. BETTILOLO, A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, C. LEONARDI, E. NORELLI, L. PERRONE (CC Series Apocryphorum 7), Turnhout, Brepols 1995.

<sup>218</sup> NORELLI, *Aspetti dell'autocomprensione...*, 40.

erano con Acazia figlio di †*alamêrêm bale'ew†*. Ed Elia il profeta, di Tesbon di Galaad, insultava Acazia e Samaria, ed egli profetizzò riguardo ad Acazia che nel letto della sua malattia sarebbe morto; riguardo a Samaria: in mano a Leba Nâsr sarebbe stata data, perché uccise i profeti del Signore. E quando udirono i profeti di menzogna che erano con Acazia figlio di Acab, e il loro maestro 'Iyâllareyâs dal monte di 'Iyu'el – e costui, Barkirâ, era fratello di Sedecia – avendo essi udito persuasero Acazia re di Aguaron e Michea e Bechira<sup>219</sup>.

L'oscurità del passo, dovuta anche alle difficoltà di ristabilire il testo, non copre, tuttavia, lo scopo che esso doveva perseguire, cioè – come spiegato da Norelli – «connettere la storia di Isaia con i racconti-tipo sulla falsa profezia anche mediante una relazione molto concreta di discendenza, che crea un lignaggio dei falsi profeti il quale attraversa la storia di Israele»<sup>220</sup>. Lo studioso ha individuato quali fossero i caratteri propri di questa tipologia di racconti nella tradizione giudaica e cristiana delle origini: «Nelle vicissitudini dei tre profeti Michea, Elia, Isaia [...] si ripete uno schema triadico che prevede un profeta, un falso profeta, un re malvagio che perseguita il primo su istigazione del secondo; il vero profeta è sempre profeta di sciagura; il falso profeta è sempre circondato da un gruppo di falsi profeti; ogni episodio termina con la sconfitta del vero profeta»<sup>221</sup>.

Le figure pseudo-profetiche rivestono un ruolo importante in un altro passaggio dell'*Ascensione*, dove esse sono presentate come avversari che attorniano Bechira e scherniscono Isaia nel momento della sua esecuzione:

A causa dunque di queste visioni Beliar si adirò contro Isaia e si insediò nel cuore di Manasse; e (questi) segò Isaia con una sega di legno. E mentre Isaia era segato, era presente il suo accusatore Bechira, e tutti i falsi profeti erano presenti, ridendo e rallegrandosi su Isaia. E Malkira in Mekêmbêkus stavano davanti a Isaia, ridendo e insultando<sup>222</sup>.

Alla figura dei falsi profeti è attribuito, in questo passo, un tratto peculiare: essi sono caratterizzati da un riso sadico, beffardo, nel più drammatico momento della vicenda del proprio avversario. Si osservi, inoltre, il riferimento

---

<sup>219</sup> *Ascens. Is.* 2,12-13.

<sup>220</sup> NORELLI, *Aspetti dell'autocomprensione...*, 40.

<sup>221</sup> NORELLI, *ibid.*

<sup>222</sup> *Ascens. Is.* 5,1-3.

al personaggio di Beliar, il Diavolo, spesso connesso all'azione pseudo-profetica, intesa secondo una prospettiva escatologica.

### *Cenni conclusivi*

La panoramica fin qui delineata ha mostrato come già nel mondo giudaico – benché in ambienti piuttosto marginali e in un'epoca più recente rispetto alle prime costruzioni ideologiche della figura del profeta di menzogna, attestate, ad esempio, in *Dt.* 18,15-22 (LXX) e in *3Reg.* 22,5-28 – sia approfondita un'interpretazione del fenomeno pseudo-profetico che lo collega agli avvenimenti propri degli ultimi tempi. Coerentemente a questa impostazione, la figura del falso profeta (o dei falsi profeti) è delineata in rapporto a personaggi ed entità generalmente connessi con un simile orizzonte escatologico, quali lo spirito impuro e il Demonio.

È stato mostrato, poi, come questa particolare accezione giudaica del fenomeno dello pseudo-profetismo sia stata accolta e sviluppata in ambiente cristiano: gli esempi forniti hanno avuto lo scopo di dimostrare quanto profondamente la figura del “falso profeta” in senso escatologico sia stata recepita in alcuni degli scritti poi confluiti nel NT, come il *Vangelo di Matteo* e l'*Apocalisse* canonica, da dove essa si sarebbe diffusa ulteriormente. Altri scritti, come la *Didachè* o l'*Ascensione di Isaia*, avrebbero forse sviluppato il medesimo tema a partire da un alveo di tradizione comune, facente capo probabilmente all'ambiente antiocheno del I secolo.

Il seguito della presente indagine sarà finalizzato a indagare in quale misura questa eredità giudaico-cristiana, al pari di quella relativa ad avversari concreti, abbia influenzato la costruzione letteraria che Giustino, nella seconda metà del II secolo, propone dell'eresiarca Marcione.





## CAPITOLO IV - Giustino: l'orizzonte pseudo-profetico, nella duplice accezione contemporanea ed escatologica, come chiave interpretativa per comprendere la figura di Marcione e dei suoi discepoli

L'analisi fin qui svolta si è proposta di ripercorrere, nei suoi aspetti salienti, la storia delle raffigurazioni pseudo-profetiche e delle interpretazioni e costruzioni ideologiche elaborate in ambito giudaico e cristiano, mettendone in evidenza i caratteri fondamentali, che si andarono via via fissando in uno schema sempre più tipizzato.

A conclusione di una simile indagine sulla costituzione di un modello narrativo codificato relativo al fenomeno della falsa profezia – inteso sia come modo per interpretare situazioni di conflitto reale con avversari che agiscono all'interno della comunità, sia come caratteristica degli ultimi tempi che precederanno il "giorno del Signore" –, resta da analizzare in che misura tale schema possa applicarsi alla descrizione che Giustino compie di Marcione nella *Prima Apologia* e nel *Dialogo con Trifone*, cercando di valutare gli aspetti di continuità e quelli di originalità dell'autore cristiano rispetto alla tradizione giudaica e cristiana a lui anteriore.

### *Marcione nella Prima Apologia*

Il nome dell'eresiarca del Ponto compare per la prima volta in *1apol.* 26,5, un passo nel quale l'autore presenta anche, molto sinteticamente, il cuore della dottrina teologica dell'avversario.

Un certo Marcione del Ponto, inoltre – il quale anche adesso sta insegnando, a coloro che lo seguono, di credere a un dio più grande del demiurgo – presso ogni genere di uomini, con l'aiuto dei demoni, fece sì che molti bestemmiassero, rinnegassero che Dio era artefice di ogni cosa e credessero che sopra di lui un altro dio, poiché sarebbe più grande<sup>223</sup>, aveva fatto cose più grandi<sup>224</sup>.

### *Caratteri della dottrina di Marcione*

La peculiarità della dottrina di Marcione, qui presentata da Giustino nei suoi termini minimi – quelli che ai suoi occhi erano, probabilmente, i contenuti

---

<sup>223</sup> Nella resa in italiano della subordinata *ὡς ὄντα μείζονα* mi sono discostata dalla traduzione di Clara Burini, che, a mio avviso, non valorizza adeguatamente l'espressione, rendendola semplicemente come: «[...] credessero che sopra di lui un altro dio, *più grande*, aveva fatto cose più grandi».

<sup>224</sup> Just., *1apol.* 26,5.

essenziali da esporre a quella parte di pubblico non cristiano cui l'autore, tra l'altro, si rivolge nella *Prima Apologia*<sup>225</sup> –, consiste nell'attacco diretto contro il Dio Creatore, contro il quale è mossa un'accusa duplice. In primo luogo, l'eresiarca avrebbe insegnato a ritenere che il Creatore non fosse l'artefice di ogni cosa, ma che ci fosse un'altra divinità, che avesse compiuto cose "più grandi"<sup>226</sup>. L'azione svolta da questo secondo Dio potrebbe esser da intendere come un'attività creatrice, al pari di quella del Demiurgo e, anzi, in forma amplificata rispetto a questa. Tale interpretazione sarebbe suggerita dal ricorrere della radice del verbo ποιέω in relazione sia all'una, sia all'altra divinità: il Dio Creatore, infatti, è definito ὁ ποιητής θεός; del secondo Dio marcionita, invece, è detto che τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον [...] πεποιηκέναι, un'espressione che si suggerisce qui di intendere specificamente come "ha creato cose più grandi"<sup>227</sup>. Secondo simile prospettiva, l'avversario di Giustino non si sarebbe limitato a predicare l'esistenza di due diverse creazioni, ma le avrebbe poste tra loro in opposizione, disgiungendo inevitabilmente l'uomo, legato alla realtà creata dal Demiurgo, dal cosiddetto dio superiore: ciò sarebbe stato per Giustino del tutto inaccettabile. Si è, qui, al nucleo del pensiero marcionita: secondo la sintetica rappresentazione che ne fornisce l'apologista, l'eresiarca avrebbe predicato un dualismo teologico, per il quale sarebbero state contrapposte due divinità distinte, di cui la seconda – quella che, a quanto è dato capire, Marcione riconosceva come Dio veridico – sarebbe stata caratterizzata come più grande e più perfetta rispetto al Demiurgo<sup>228</sup>.

In un altro passo della *Prima Apologia*, Giustino aggiunge una notazione dottrinale interessante: il secondo Dio predicato da Marcione sarebbe stato concepito come una sorta di "doppio", elaborato e perfezionato, del Demiurgo. Poiché il Creatore è riconosciuto come θεός, allora anche l'altro lo sarà; poiché il primo dei due ha un Figlio, Cristo, allora anche l'altro dovrà avere un figlio.

---

<sup>225</sup> In un recente contributo, Sebastian Moll si è interrogato sui silenzi di Giustino a proposito di alcuni temi che, secondo altre fonti antiche, costituivano punti centrali della dottrina marcionita: il credo in Gesù Cristo, ritenuto figlio del Dio superiore; il rifiuto della legge mosaica, in quanto legislazione data dal Demiurgo; la composizione, da parte di Marcione, di due opere: le *Antitesi* e una sorta di proprio *corpus* scritturistico, composto dal *Vangelo di Luca* e da dieci lettere di Paolo, debitamente epurati; il rifiuto della resurrezione della carne; la pratica dell'ascetismo. Secondo lo studioso, «silence does not equal ignorance. Unless these elements belong to a later development of Marcionite doctrine – and we have no reason to believe that this is the case – it is most likely that Justin was aware of (at least most of) these features of Marcion's theology, without mentioning them, however. [...] I have tried to show [...] that Justin mentions certain elements of Marcion's theology in order to "knock" him in front of his audience. In the same way, he seems to have withheld some other parts, being afraid that they might elevate Marcion in their opinion» (S. MOLL, *Justin and the Pontic Wolf*, in S. PARVIS, P. FOSTER (edd.), *Justin Martyr and His Worlds*, Minneapolis 2007, 145-151, 150).

<sup>226</sup> τὰ μείζονα [...] πεποιηκέναι (Just., *1apol.* 26,5).

<sup>227</sup> ὅς [...] πεποίηκε [...] ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεόν, ἄλλον δέ τινα, ὡς ὄντα μείζονα, τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον ὁμολογεῖν πεποιηκέναι (Just., *1apol.* 26,5)

<sup>228</sup> μείζονα τοῦ δημιουργοῦ (Just., *1apol.* 26,5); ἄλλον δέ τινα, ὡς ὄντα μείζονα [...] (*ibid.*).

Marcione del Ponto [...] tuttora insegna a rinnegare Dio, creatore di tutte le cose del cielo e della terra, e Cristo suo Figlio, che fu annunciato dai profeti, e annuncia un altro dio accanto al demiurgo di tutte le cose, e ugualmente un altro figlio<sup>229</sup>.

Giustino, purtroppo, non fornisce alcuna ulteriore informazione su questa sorta di parallelismo, né – cosa che sarebbe stata ancora più interessante – sul secondo Figlio. Come osserva laconicamente Winrich Löhr, «Justin Martyr, our earliest source, is silent on the matter and only mentions Marcion's theological dualism»<sup>230</sup>.

1apol. 26,5 e il suo contesto: il ruolo e l'azione dei δαίμονες

Si ritorni a 1apol. 26,5. Se si esamina il passo in un quadro più ampio, è possibile osservare che la sezione che riguarda specificamente Marcione si trova a conclusione di un breve *excursus* su altre due figure di eresiarchi, Simone e Menandro<sup>231</sup>; tale sviluppo sugli eretici, a sua volta, è inserito da Giustino in una più ampia argomentazione che inizia al c. 23 e che, secondo Norelli, è «destinata a confutare, in tre punti, gli avversari dei cristiani, mostrando loro che sono vittime dell'inganno dei demoni»<sup>232</sup>.

Il primo e maggiore interesse dell'autore, dunque, sarebbe stato dimostrare che i pagani sono stati e sono tuttora soggetti al potere dei cosiddetti δαίμονες<sup>233</sup>, che li hanno ingannati, spingendoli dapprima ad adorare animali e oggetti inanimati<sup>234</sup>, in seguito i protagonisti dei racconti mitologici<sup>235</sup>, infine, dopo l'ascensione di Gesù, degli esseri umani<sup>236</sup>. Benché sia possibile ravvisare una certa progressione tra i tre momenti dell'inganno demoniaco, è necessario

---

<sup>229</sup> Just., 1apol. 58,1; traduzione di Clara Burini parzialmente rivisitata.

<sup>230</sup> W. LÖHR, *Did Marcion distinguish between a just god and a good god?*, in G. MAY, K. GRESCHAT (edd.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung ...*, 131-146, 136.

<sup>231</sup> Sui quali Giustino si era soffermato in 1apol. 26,2-4.

<sup>232</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 374.

<sup>233</sup> Cf Just., 1apol. 23,3; 26,1.2.4.5.

<sup>234</sup> Cf Just., 1apol. 24,1.3: «Altri, invece, in altri luoghi, adorano gli alberi, i fiumi, i topi, i gatti, i coccodrilli e molti altri animali privi di ragione e gli stessi esseri non sono onorati da tutti, ma in modo diverso l'uno dall'altro, cosicché tra di loro appaiono tutti senza religione poiché non adorano gli stessi esseri. [...] Che poi gli stessi esseri siano ritenuti dèi presso gli uni, animali presso gli altri, vittime presso altri ancora, voi lo sapete bene».

<sup>235</sup> Cf Just., 1apol. 25,1.3: «In secondo luogo, noi che di tutto il genere umano eravamo i più antichi adoratori di Dioniso, figlio di Semele, e di Apollo, figlio di Latona – i quali per il loro amore verso i maschi compirono azioni che è turpe raccontare –, di Persefone e di Afrodite – furentemente punte da assillo d'amore verso Adone e di cui celebrate persino i misteri –, di Asclepio o di qualche altro tra coloro che sono chiamati dèi, li abbiamo rinnegati a motivo di Gesù Cristo [...]. Abbiamo compassione di coloro che vi credono: sappiamo infatti che i demoni sono colpevoli di queste cose».

<sup>236</sup> Cf Just., 1apol. 26,1: «In terzo luogo, anche dopo l'ascensione di Cristo in cielo i demoni spinsero innanzi degli uomini che dicevano di essere dèi, i quali non solo non furono perseguitati da voi, ma furono anche ritenuti degni di onore».

però osservare che, nell'*Apologia*, non è attribuito alla venuta del Signore quel ruolo decisivo di svolta che doveva probabilmente costituire uno dei temi portanti del perduto *Syntagma*, al quale l'autore rinvia esplicitamente a conclusione del c. 26 e che deve essere presupposto come retroterra di questa sezione dell'*Apologia*. Secondo quanto riportato da Ireneo in *haer.* V 26,2, infatti, in un'opera di Giustino per noi perduta, probabilmente da identificare con il *Syntagma* di cui si fa menzione in *1apol.* 26,8<sup>237</sup>, sarebbe stato esplicitamente affermato che Satana aveva appreso dalle parole di Gesù e degli apostoli della propria condanna al fuoco eterno e che proprio da quel momento aveva iniziato a bestemmiare apertamente contro Dio<sup>238</sup>. Come ha osservato Enrico Norelli, «a differenza del tempo precedente in cui l'azione demoniaca si concentrava sullo sviamento degli umani dietro false divinità, ora il Dio creatore viene attaccato direttamente [...]. Nella logica del passo citato da Ireneo, l'essenza dell'eresia risiede proprio in questo attacco, e non nel fatto che gli umani vengono indotti ad adorare entità diverse dal vero Dio»<sup>239</sup>. Se, dunque, è vero che in *1apol.* 26 Giustino evita consapevolmente di insistere sulla venuta di Gesù come causa di una svolta nella strategia dei demoni, questo potrebbe essere dovuto alla diversa finalità svolta da quest'opera rispetto al *Syntagma*: nell'*Apologia*, infatti, l'autore non si proporrebbe di presentare l'essenza dell'eresia, quanto di denunciare l'azione dei demoni, che ancora nel momento presente agiscono nel mondo (e sulle autorità romane) mediante gli eresiarchi.

#### *Analisi strutturale di 1apol. 26*

Nel § 1 è introdotto il tema dell'intera sezione: l'ingresso nel mondo dell'errore dopo l'ascensione del Signore al cielo, per intervento dei demoni. Dall'interno della comunità cristiana di Roma, Giustino ripudia dal novero dei cristiani alcuni personaggi che, pur facendosi passare per seguaci di Cristo, sarebbero in realtà sospinti dagli spiriti del Male; l'autore, però rileva amaramente che a essi sono stati tributati onori divini, misconoscendone la pericolosità e la malvagità. La volontà di correggere una distorta comprensione della situazione da parte delle autorità romane, induce il filosofo cristiano a dedicare la parte centrale del capitolo (§§ 2-5) all'analisi puntuale della triade suscitata dai demoni: sono delineate in successione le figure di Simone di

<sup>237</sup> Cf NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, spec. 363-368.

<sup>238</sup> Cf *Iren., haer.* V 26,2: «E bene ha detto Giustino che, prima della venuta del Signore, Satana non ha mai osato bestemmiare Dio, in quanto non conosceva ancora la propria condanna, poiché da parte dei profeti si era parlato di lui in parabole e in allegorie; ma dopo la venuta del Signore, avendo appreso in modo chiaro dalle parole del Cristo e degli apostoli che un fuoco eterno era stato preparato per lui che di propria volontà si era separato da Dio, e per tutti coloro che, senza pentirsi, hanno perseverato nell'apostasia, per mezzo di tali uomini bestemmia il Signore che porta il giudizio, sapendo di essere già condannato, e imputa il peccato della sua apostasia a colui che l'ha creato e non alla propria libera decisione, come pure quanti trasgrediscono le leggi, quando poi scontano la pena, accusano i legislatori ma non se stessi» (trad. it. in NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 364).

<sup>239</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 375.

Samaria (§§ 2-3), Menandro, suo discepolo (§ 4), e Marcione (§ 5)<sup>240</sup>. Dopo un'analisi della personalità, delle dottrine e del seguito ottenuto dai tre personaggi, essi sono nuovamente ricordati, in uno sguardo d'insieme, nei §§ 6-8. La prospettiva adottata non è più, però, interna alla comunità romana: Giustino, infatti, sembra volgere lo sguardo al proprio gruppo dall'esterno, ponendosi nell'ottica degli imperatori, del senato e dei romani non convertiti. Egli riconosce le difficoltà in cui un gentile doveva incappare nel prendere atto della pluralità di correnti presenti sotto la comune etichetta di "cristiani"<sup>241</sup>. La struttura del c. 26 si presenta, nel complesso, circolare: dall'universale (il sorgere delle eresie ad opera dei demoni), si passa al particolare (presentazione dei tre eresiarchi), per tornare, in conclusione di capitolo, all'universale (comportamento dei seguaci degli eresiarchi e loro accoglienza da parte delle autorità romane).

È stato osservato da Norelli<sup>242</sup> quanto strettamente le tre fasi della strategia dei demoni contro il Creatore, descritte ai cc. 24-26, siano tra loro connesse, anche da un punto di vista retorico, e testimonino un attacco progressivamente sempre più duro ed esplicito nei confronti del Creatore. Il c. 26, poi, è attraversato da una ulteriore progressione, sia logica, sia cronologica: l'inizio del capitolo, infatti, presenta la situazione immediatamente successiva all'ascensione di Gesù al cielo; vi è poi la serie dei tre eresiarchi, attivi in età apostolica (Simon Mago), sub-apostolica (Menandro) e di poco anteriore alla composizione dell'*Apologia* (Marcione), per giungere, in conclusione di capitolo, alla stretta attualità con l'accenno alle accuse di blasfemia e promiscuità e al

---

<sup>240</sup> Questa figura è saldamente incastonata al centro del capitolo, in posizione di rilievo. La scelta di presentare Marcione come ultimo nella triade ha motivazioni cronologiche (egli è il più vicino a Giustino in ordine di tempo) ed ideologiche (rappresenta l'ultimo momento di una strategia ben delineata).

<sup>241</sup> Per facilitare la comprensione della complessa situazione, egli presenta, a mo' di analogia, il tipo di rapporto esistente tra il termine generico "filosofia" e la pluralità – talvolta addirittura la contrapposizione – di scuole di pensiero diverse; una similitudine ben studiata, poiché ben comprensibile per il pensiero pragmatico romano. L'idea della derivazione di tutte le filosofie da una filosofia vera originaria, rispetto alla quale tutte quelle esistenti presentavano delle deviazioni e degli errori, era divenuto, del resto, un *topos* corrente nel mondo ellenistico-romano: «questa concezione», ha osservato Enrico Norelli, «sembra essere attestata per la prima volta nel *Protrettico* di Posidonio di Apamea nel II secolo prima della nostra era, poi da Antioco di Ascalona (morto verso il 68 prima della nostra era) e, in diversa forma, da Numenio di Apamea (fine del II secolo della nostra era), che l'applicava all'Accademia: Cfr. per esempio Numenio, framm. 24 Des Places = Eusebio, *Preparazione evangelica* 14,5,1» (NORELLI, *Introduzione...*, 329, nota 12). Simile concezione, di fatto, non implicava una connotazione negativa delle scuole filosofiche, benché si fondasse sull'idea che nessuna di esse possedesse la verità in maniera integrale, com'era stato, invece, il caso della sapienza primitiva, dalla quale tutte le scuole si erano progressivamente staccate. In Just., *dial* 80,4, poi, l'autore sviluppa, a uso di Trifone, suo interlocutore giudeo, una simile analogia: alle eresie cristiane sono accostate le αἰρέσεις giudaiche, perché sia le une, sia le altre si arrogano in modo arbitrario il titolo, rispettivamente, di "cristiani" e di "giudei", pur non essendone meritevoli.

<sup>242</sup> Cf. NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, spec. 374-376.

rapporto, talora difficile, tra autorità romane e comunità cristiane. Come osservato da Norelli, i tre eresiarchi «definiscono l'inizio (Simone), il punto di arrivo (provvisorio: Marcione) dell'azione dei demoni successiva a Gesù, nonché il rapporto di successione (Menandro)»<sup>243</sup>.

L'analisi del contesto in cui Marcione è inserito indica che, qualunque sia il fine ultimo di Giustino, questi presenta l'eresiarca del Ponto come il punto massimo del dispiegamento delle forze demoniache: egli, infatti, costituisce l'apice della serie degli eresiarchi, presentati in *climax* ascendente<sup>244</sup>; questi, a loro volta, rappresentano il terzo e ultimo momento nella strategia attuata contro Dio.

#### 1apol. 26: temi e caratteri

Da un punto di vista contenutistico, nel c. 26 sono rintracciabili, tra le altre, quattro tematiche in particolare:

1. L'ispirazione demoniaca degli eresiarchi
2. Le onorificenze loro riservate dalle autorità romane
3. La provenienza dal Nord
4. La relazione maestro-discepolo e il rapporto di *diadochè*
5. I seguaci di Marcione

#### *L'ispirazione demoniaca*

L'origine demoniaca dell'eresia è, per Giustino, un nodo di capitale importanza: l'autore vi torna con insistenza nelle opere conservate<sup>245</sup>, ed è legittimo ipotizzare che «ce thème de l'apostasie démoniaque des hérétiques et des leurs blasphèmes devait jouer un grand rôle dans le *Traité contre toutes les hérésies*»<sup>246</sup>.

Il termine *δαίμων* è adottato dall'autore con evidente connotazione negativa, sulla scia della tradizione giudeo-cristiana che distingueva non tra demoni buoni e cattivi, bensì tra angeli buoni e decaduti, attribuendo solo ai figli di questi il titolo di "demoni"<sup>247</sup>. Nella stessa direzione va l'osservazione di

---

<sup>243</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione ...*, 373.

<sup>244</sup> Simone è riuscito a persuadere «quasi tutti i samaritani, ma pochi tra le altre genti» (cf Just., *1apol.* 26,3); Menandro ha ingannato «molti» ad Antiochia (cf *1apol.* 26,4); Marcione, infine, ha indotto alla bestemmia «molti [...] in ogni nazione» (cf *1apol.* 26,5).

<sup>245</sup> Cf Just., *1apol.* 26,1.2.4.5; 58,1.3; sull'azione dei demoni nella storia universale cf anche *1apol.* 5,1-4 (l'istigazione demoniaca all'origine della condanna a morte di Socrate); *1apol.* 54,1-10 (già prima della venuta di Cristo, i demoni avrebbero inventato i racconti mitologici dei Greci con lo scopo di sedurre e ingannare il genere umano); *1apol.* 62,1 (introduzione, da parte dei demoni, di pratiche simili a quelle battesimali); *1apol.* 66,3-4 (istituzione dei misteri di Mitra a imitazione del banchetto eucaristico); *2apol.* 5,1-6 (origine dei demoni); *2apol.* 8,1-5 (loro azione e condanna al fuoco eterno); *dial.* 85,1-3 (esorcismi).

<sup>246</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 67.

<sup>247</sup> Cf Just., *2apol.* 5,2-4: «Dio [...] ha affidato la cura degli uomini e delle cose che sono sotto il cielo ad angeli preposti a questo. Ma gli angeli trasgredirono tale ordine, cedettero

Alain Le Boulluec a proposito del frammento di Giustino conservato in *Iren., haer.* V 26,2, nel quale si fa riferimento alla condanna al fuoco eterno comminata a Satana e a tutti gli apostati: lo studioso francese ha osservato come tale passo sembri costituire un'eco di *Mt.* 25,41, dove gli apostati sono definiti "angeli" (οἱ ἄγγελοι) del Diavolo. Le Boulluec ne deduce che, per Giustino, «ces "anges" se confondent avec les démons mauvais [...], ceux qui inspirent le paganisme et qui gouvernent la magie, qui suscitent mensonges et accusations impies contre les chrétiens»<sup>248</sup>, al punto che le due denominazioni – "angeli" e "demoni malvagi" – sono tra loro interscambiabili<sup>249</sup> e possono essere usate, senza particolare difficoltà, anche per descrivere la situazione propria degli eretici del tempo della Chiesa<sup>250</sup>.

L'azione svolta da questi spiriti malvagi nella storia non è diretta, bensì esercitata attraverso uomini che, subendone l'ispirazione, divengono strumenti e portavoce del Male<sup>251</sup>. L'introduzione e il propagarsi nel mondo di dottrine menzognere – miti e favole del paganesimo, insegnamenti degli eretici – non sono ricondotti da Giustino all'iniziativa personale di uomini malvagi, bensì all'intervento dei δαίμονες, i quali, ispirando e possedendo alcuni individui,

---

all'accoppiamento con delle donne e generarono figli, che sono i cosiddetti demoni. Inoltre, si resero schiavo il genere umano, sia mediante scritti magici, sia arrecando paure e punizioni, sia insegnandogli a sacrificare incensi e libagioni, di cui sono avidi dopo essere stati asserviti dalle voglie delle passioni; e seminarono fra gli uomini omicidi, guerre, adulteri, intemperanze e mali di ogni sorta». L'impostazione di Giustino è certamente debitrice dalla tradizione giudaica: Norelli osserva che «più che da *Gen* 6,1-4 (che non ha l'insegnamento delle arti magiche), Giustino dipende dal *Libro dei vigilanti* – in particolare *1Hen* 6-11; 15-16; 19 –, anche per l'attribuzione ai demoni dell'origine del politeismo (cf *1Hen* 19,1)» (NORELLI, *Ascensio Isaiae. Commentarius...*, 385); similmente Adele Monaci Castagno, per la quale, però, «Giustino sintetizza le tradizioni relative al mito degli angeli vigilanti in un modo che è difficile collegare con un racconto particolare» (A. MONACI CASTAGNO, *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)* (Biblioteca Patristica 28), Fiesole (FI), Nardini Editore 1996, 167, nota 13). Per una recente analisi sull'utilizzo e la rielaborazione, da parte di Giustino, del mito degli angeli caduti, cf NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, spec. 380-381. Il mito degli angeli caduti è stato esaminato come elemento peculiare del giudaismo enochico e della cosiddetta "apocalittica giudaica" da Paolo Sacchi (cf P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia* (Biblioteca di cultura religiosa 55), Brescia, Paideia 1990, spec. 154-169) e, sulla scia di questo studioso, da Gabriele Boccaccini, il quale si è occupato, in particolare, dell'influenza dell'ideologia del *Libro dei Vigilanti* nel giudaismo e nel cristianesimo delle origini, soprattutto nei suoi rapporti con Qumran (cf G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico* (Collana Shalom), Brescia, Morcelliana 2003; G. BOCCACCINI, J.H ELLENS, J.A. WADDELL (edd.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans 2005; G. BOCCACCINI, J.J. COLLINS (edd.), *The Early Enoch Literature*, Leiden, Brill 2007). Sulla ricezione del tema enochico degli angeli caduti nel giudaismo e nel cristianesimo, cf anche A.Y. REED, *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity: The reception of Enochic literature*, New York, Cambridge University Press 2005.

<sup>248</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 66.

<sup>249</sup> Cf *Just., dial.* 78,9; 79,1.

<sup>250</sup> Cf LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 66-67.

<sup>251</sup> Le Boulluec ha osservato che «les hérésiarques comme les membres des "sectes" sont les instruments de Satan et des mauvais démons» (LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 64).

svolgono il ruolo di motore dell'azione. L'autore cristiano, dunque, riconosce nella dinamica mandante => esecutore, ispiratore => ispirato lo schema utile a spiegare ogni episodio del passato, del presente e del futuro caratterizzato da un tentativo di falsificare la verità e di predicare dottrine empie<sup>252</sup>.

*Alle origini dell'interpretazione di Giustino*

La riflessione sviluppata da Giustino nei capitoli 23-26 della *Prima Apologia* costituisce, con ogni probabilità, una risposta da lui elaborata rispetto alla fondamentale questione: *Unde malum?*<sup>253</sup>. L'autore cristiano avrebbe cercato un modo unico e universale per spiegare l'insieme dei fenomeni "malvagi", individuando un denominatore comune a realtà, pur così diverse tra loro, come la mitologia e l'eresia. Esse, in particolare, sarebbero state accomunate da una medesima tendenza ad allontanare gli umani da Dio, orientandoli verso false immagini e false concezioni della divinità. Benché, evidentemente, i promotori dell'eresia siano ben distinti da quanti propugnano l'eresia, l'essenza e il fine delle due operazioni coincidono. Ciò giustifica l'ipotesi, formulata da Giustino, dell'esistenza di un progetto concepito da poteri che hanno la capacità di mobilitare alcuni uomini sulla lunga durata, facendoli agire in vista di un piano universale, la cui portata sfugge a questi stessi esseri umani. I promotori di un simile progetto possono essere solo delle potenze sovrumane, la cui attività possa estendersi attraverso l'intera storia universale. Ora, Giustino disponeva già dell'interpretazione, attestata nella tradizione enochica, del politeismo come opera degli angeli decaduti e dell'esistenza del male nel mondo come opera degli spiriti dei giganti. Se la falsa religione degli antichi, di cui la mitologia era espressione, era opera di questi spiriti, e se – come Giustino riteneva<sup>254</sup> – l'eresia cristiana perseguiva lo stesso scopo di quella, doveva sembrare naturale all'autore cristiano attribuire a quegli stessi esseri anche l'origine dell'eresia, considerata come momento conclusivo del loro piano. La necessità di questa

---

<sup>252</sup> Una dinamica del tutto confrontabile con quella che, secondo Giustino, è alla base dell'insorgere dell'eresia, è presentata nella narrazione della condanna a morte di Socrate: «Quando poi Socrate, secondo un ragionamento basato sulla verità e sull'investigazione, tentò di denunciare apertamente questi fatti e di allontanare gli uomini dai demoni, gli stessi demoni, grazie all'opera di uomini che si compiacevano della malvagità, riuscirono a condannarlo a morte come un ateo o un empio, dicendo che introduceva nuove divinità; ugualmente, contro di noi, stanno agendo per lo stesso fine» (Just., *1apol.* 5,3).

<sup>253</sup> Tale quesito, poi, sarà ritenuto da Tertulliano il motore di tutte le eresie, in particolare di quella marcionita: «[Marcione] angustandosi, come fanno ancor oggi molti, e soprattutto gli eretici, sulla questione del male, donde esso derivi, e, con i suoi sensi ottusi proprio dalla sua esagerata curiosità, trovando che il Creatore diceva: "Sono io a creare i mali"; e poiché aveva creduto anche sulla base di altri argomenti, i quali convinceranno ogni persona perversa, che fosse proprio il Creatore l'autore del male, ugualmente interpretò riferendola a lui la parabola dell'albero cattivo che produce frutti cattivi, vale a dire, i mali, e immaginò che dovesse esserci un'altra divinità nel ruolo dell'albero buono che produce frutti buoni» (Tert., *adv. Marc.* I 2,2; trad. it. in QUINTO SETTIMIO FIORENTE TERTULLIANO, *Opere scelte, a cura di C. MORESCHINI* (Classici delle Religioni), Torino, UTET 1990<sup>2</sup>, 107-519, *ad loc.*).

<sup>254</sup> Cf Just., *1apol.* 23-26.



nuova fase nella strategia demoniaca sarebbe stata dovuta, secondo Giustino, al fatto che il *Logos*, una volta incarnatosi, aveva fatto conoscere esplicitamente e pienamente la vera natura di Dio: dopo la venuta terrena di Gesù, infatti, sempre più esseri umani avevano compreso la falsità della religione politeista e, di contro, erano entrati nella comunità di Cristo<sup>255</sup>. Ai demoni malvagi non sarebbe rimasta, dunque, altra possibilità che attaccare questa comunità dall'interno, suscitando persone che attribuissero a Gesù questa o quella falsa dottrina, in modo che tanti credenti in Cristo, pensando di aderire al suo messaggio e alla sua comunità, abbracciassero, invece, una falsificazione di quelle e fossero esclusi, perciò, dalla salvezza. Una strategia di questo tipo sarebbe stata favorita, poi, da una nuova consapevolezza acquisita dai demoni malvagi e da Satana, loro capo, a proposito della condanna loro comminata al fuoco eterno<sup>256</sup>. Data una simile prospettiva, essi avrebbero abbandonato ogni sotterfugio e si sarebbero dedicati a bestemmiare Dio apertamente e direttamente: non potendo sfuggire alla condanna divina, infatti, essi si sarebbero proposti di legare alla propria stessa sorte il maggior numero possibile di uomini<sup>257</sup>.

A questa complessa interpretazione del problema dell'origine del male, sviluppata da Giustino nei capitoli 23-26 della *Prima Apologia* e forse, più estesamente, nel perduto *Syntagma*, deve essere integrato il tema della falsa profezia: gli pseudo-profeti di Israele – assenti dagli sviluppi dell'*Apologia*, ma ben presenti nel *Dialogo con Trifone*<sup>258</sup> – anteriori alla venuta di Cristo, sono interpretati da Giustino come essi stessi strumenti dei demoni malvagi<sup>259</sup>. La prospettiva secondo cui Giustino presenta la questione dell'origine del male e dell'azione nel mondo dei demoni, dunque, è declinata in modo diverso secondo l'orizzonte, il pubblico e le finalità propri delle due opere; i due schemi, tuttavia, pur nelle loro specificità, possono essere letti in modo armonico: il motivo della falsa profezia può essere incluso nel modello

<sup>255</sup> Cf Just., *1apol.* 5,4.

<sup>256</sup> Questo elemento è riportato dal frammento, ascrivibile probabilmente al perduto *Syntagma* di Giustino (cf NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 363-368), conservato in Iren., *haer.* V 26,2.

<sup>257</sup> In un contesto di questo genere può essere compreso anche l'altro frammento attribuito a Giustino contenuto nell'*Adversus Haereses*: «Io non avrei creduto neanche al Signore, se mi avesse annunciato un altro Dio oltre l'artefice, Creatore e Sostentatore nostro» (Iren., *haer.* IV 6,2; trad. it. in IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti. A cura di E. BELLINI e per la nuova edizione di G. MASCHIO* (Già e non ancora 320. Complementi alla Storia della Chiesa. Testi), Milano, Jaca Book 1997<sup>2</sup>, *ad loc.*). Questa polemica sarebbe stata indirizzata, in particolare, contro Marcione, il quale affermava che Cristo avesse annunciato un altro Dio; l'esclamazione di Giustino potrebbe essere parafrasata in questo modo: "Se anche si potesse davvero provare che Cristo abbia annunciato un altro Dio, non gli crederei" (o, meglio, "non crederei che è il vero Cristo"); "d'altra parte, questo caso non si dà, poiché Cristo non l'ha annunciato".

<sup>258</sup> Il termine ψευδοπροφήτης / ψευδοπροφήται ricorre sei volte nelle opere conservate di Giustino, sempre e unicamente nel *Dialogo con Trifone*.

<sup>259</sup> «[...] i falsi profeti, riempiti dello spirito ingannatore e impuro [...] [hanno avuto] piuttosto l'ardire di compiere dei prodigi per sbalordire gli uomini [...] dando gloria agli spiriti e ai demoni dell'errore» (Just., *dial.* 7,3; trad. it. VISONÀ, *Dialogo...*, *ad loc.*).

dell'*Apologia*, quello dell'eresia può essere integrato allo schema adottato nel *Dialogo*. In entrambe le opere, del resto, Giustino propone una medesima interpretazione della questione dell'origine del male nel mondo: esso deriverebbe dall'azione dei demoni malvagi, vero *fil rouge* che collega l'*Apologia* e il *Dialogo*. L'ispirazione demoniaca avrebbe costituito l'origine di ogni tentativo di falsificazione dell'immagine divina posto in atto nel corso dell'intera storia universale. L'autore, infatti, interpreta in questa prospettiva l'azione di diverse figure, attive (a) nel passato più remoto: si tratta dei falsi profeti dell'AT, di cui Giustino tratta in *dial.* 7,3; (b) in un passato recente: sono gli eresiarchi Simone, Menandro e Marcione, presentati in *1apol.* 26.56.58, la cui attività si è svolta in un periodo compreso tra la prima generazione degli apostoli e il presente di Giustino; (c) in una prospettiva escatologica attualizzata: sono i falsi cristiani dei tempi dell'apologista, nei quali egli vede il compimento delle profezie di Gesù relative ai falsi profeti escatologici (cf *dial.* 35,2-6).

*Ispirazione demoniaca nel passato remoto: i falsi profeti dell'AT*

In *dial.* 7,1 Giustino parla a Trifone dei profeti antichi come di coloro che, per primi, hanno annunciato la verità, su suggerimento e ispirazione dello Spirito divino<sup>260</sup>. L'esposizione del cristiano prosegue descrivendo le figure degli ψευδοπροφήται, personaggi da lui descritti in evidente contrapposizione con i profeti di Israele:

Essi [*i.e.* i profeti], inoltre, si sono mostrati degni di fede in forza dei prodigi che hanno compiuto, e questo sia perché hanno glorificato Dio Padre, creatore di tutte le cose, sia perché hanno annunciato il Figlio suo, il Cristo da lui inviato, cosa che i falsi profeti, riempiti dello spirito ingannatore e impuro (οἱ ἀπὸ τοῦ πλάνου καὶ ἀκαθάρτου πνεύματος ἐμπιπλάμενοι ψευδοπροφήται), non hanno fatto né fanno (οὔτε ἐποίησαν οὔτε ποιοῦσιν), avendo piuttosto l'ardire di compiere dei prodigi per sbalordire gli uomini e dando gloria agli spiriti e ai demoni dell'errore (τὰ τῆς πλάνης πνεύματα καὶ δαιμόνια δοξολογοῦσιν)<sup>261</sup>.

Giustino interpreta lo pseudo-profetismo antico come un fenomeno fondato

---

<sup>260</sup> Cf Just., *dial.* 7,1: «Molto tempo fa, prima di tutti costoro che son tenuti per filosofi, vissero uomini beati, giusti e graditi a Dio, che parlavano mossi dallo spirito divino (θείῳ πνεύματι λαλήσαντες) e predicevano le cose future che ora si sono avverate. Li chiamano profeti e sono i soli che hanno visto la verità e l'hanno annunciata agli uomini senza remore o riguardo per nessuno e senza farsi dominare dall'ambizione, ma proclamando solo ciò che, ripieni di Spirito santo, avevano visto e udito».

<sup>261</sup> Just., *dial.* 7,3.

sull'ispirazione da parte di uno o più spiriti ingannatori e come espressione dell'azione svolta dai demoni. Questi ne costituiscono, al tempo stesso, l'origine e il fine: i falsi profeti, infatti, sono riempiti dallo spirito impuro e con le loro azioni danno gloria ai demoni dell'errore. L'antitesi tra *προφήται* e *ψευδοπροφήται*, che dà corpo al passo, è scandita dall'eco di una serie di *topoi* già propri della tradizione giudaica e cristiana relativa al conflitto tra profezie. In particolare, Giustino fa ricorso al tema dell'opposizione tra verità ed errore, tra spirito divino e spirito impuro, tra il coraggio dato dalla sincerità e il vano desiderio di gloria, tra i prodigi compiuti dagli uni e quelli messi in opera dagli altri, tra la testimonianza gloriosa resa a Dio e quella data agli spiriti e ai demoni dell'errore.

L'azione degli *ψευδοπροφήται* veterotestamentari, poi, non si esaurisce in un lontano passato. Mediante l'espressione *οὔτε ἐποίησαν οὔτε ποιούσιν*, nella quale sono giustapposti l'aoristo e il presente del medesimo verbo, Giustino attribuisce alla falsa profezia antica un'apertura diacronica, dilatando il tempo dello pseudo-profetismo dal passato remoto fino al suo presente. Una simile scelta retorica «indique que pour Justin il existe une lignée ininterrompue de faux prophètes»<sup>262</sup>.

L'aspetto diacronico e non concluso nel passato proprio dell'attività dei falsi profeti è suggerito, inoltre, dall'uso stesso di termini come *πνεύματα τῆς πλάνης* e *δαίμονια*: essi, infatti, rievocano passi come quello di *1Tim. 4,1*, dove espressioni simili sono usate a proposito di personaggi menzogneri degli ultimi tempi<sup>263</sup>, o di Just., *dial. 35,2*, relativo ai nemici dei tempi presenti<sup>264</sup>. Forme espressive molto vicine, dunque, descrivono tipologie di avversari della fede che si situano in momenti cronologicamente diversi: nel passato remoto (Just., *dial. 7,3*), nella stretta contemporaneità (Just., *dial. 35,2*), in un futuro escatologico (*1Tim. 4,1*). L'intersecarsi dei diversi piani temporali sembra confermare come, all'epoca del filosofo cristiano, fosse già viva una tradizione che sovrapponeva e fondeva sotto la comune etichetta di *ψευδοπροφήται* i due diversi modi di interpretare e comprendere gli avversari – quella che abbiamo definito “attualizzata” e quella escatologica -, e come il fine di Giustino sia di introdurre anche gli avversari dei suoi tempi nella catena, ininterrotta, dei falsi

<sup>262</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 64.

<sup>263</sup> Cf *1Tim. 4,1*: «Lo Spirito dice apertamente che negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta a spiriti ingannatori e a dottrine diaboliche (*πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων*)». È importante precisare, tuttavia, che non sembra di poter ravvisare un rapporto di dipendenza diretta di Giustino dalla *Prima Lettera a Timoteo*; piuttosto, come osserva Le Boulluec, «Justin et l'auteur de *1Tm* reprennent [...] tous deux un thème et des expressions bien attestés dans le judaïsme, à Qumran en particulier, et dans le NT» (LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 65, nota 123).

<sup>264</sup> Just., *dial. 35,2*: «[...] vi è gente di questo tipo, che si riconosce cristiana e afferma di credere in Gesù crocifisso come Signore e Cristo e d'altra parte non professa i suoi insegnamenti ma quelli che provengono dagli *spiriti dell'errore* (*ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων*)». Giuseppe Visonà, traduttore del *Dialogo*, riporta l'espressione in corsivo e pone, in nota, il riferimento a *1Tim. 4,1* (cf VISONÀ, *Dialogo...*, *ad loc.*).

profeti.

*Ispirazione demoniaca nel passato recente: gli eresiarchi Simone, Menandro e Marcione*

Giustino presenta le figure dei tre eresiarchi in due passaggi della *Prima Apologia*. Una prima menzione è fatta al capitolo 26, al termine di uno sviluppo che, come si è mostrato poc'anzi, inizia al c. 23, e che si propone di dimostrare che la dottrina cristiana è precedente a ogni altra filosofia e che gli avversari dei cristiani sono vittime dell'azione fraudolenta dei demoni: i tre eresiarchi sono presentati in successione, come culmine dell'inganno operato dai δαίμονες ai danni degli uomini.

Un orizzonte del tutto simile fa da sfondo ai capitoli 56 e 58 dell'*Apologia*, nei quali le figure dei tre eresiarchi sono nuovamente proposte: si osservi come Simone e Menandro siano presentati, di nuovo, congiuntamente<sup>265</sup>, mentre la figura di Marcione è descritta, nel c. 58, in modo isolato e in posizione di rilievo. Anche in questa sezione, il denominatore comune ai tre personaggi è costituito dal ruolo che essi hanno svolto (e, per quanto riguarda Marcione, continuano a svolgere anche ai tempi di Giustino) nella malefica strategia ideata dai demoni, dai quali questi uomini sono ispirati e mossi.

La tabella seguente raccoglie tutte le informazioni che, nelle opere conservate, Giustino fornisce dei tre eresiarchi in rapporto all'azione dei demoni.

| Simone  | Menandro   | Marcione   |
|---|--|--|
| Un certo Simone di Samaria, del villaggio di Ghitton, il quale sotto Claudio Cesare, per opera di demoni che influirono su di lui (διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης), aveva compiuto potenti azioni di magia nell'augusta capitale di Roma, fu ritenuto un dio e come dio è onorato presso di voi in una statua (1apol. 26,2). | Sappiamo che un certo Menandro, anch'egli di Samaria, del villaggio di Capparetea, discepolo di Simone, avendo subito l'influsso da parte dei demoni (ἐνεργηθέντα καὶ ὑπὸ τῶν δαιμόνων) e trovandosi in Antiochia, con la sua arte magica trasse in inganno molte persone (1apol. 26,4). | Un certo Marcione del Ponto inoltre – il quale anche adesso sta insegnando, a coloro che lo seguono, di credere a un dio più grande del Demiurgo – presso ogni genere di uomini, con l'aiuto dei demoni (διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως), face sì che molti bestemmiassero, rinnegassero che Dio era artefice di ogni cosa e credessero che sopra di lui un altro dio, poiché più grande, aveva fatto cose più grandi (1apol. 26,5) <sup>266</sup> . |

<sup>265</sup> In Just., 1apol. 56.

<sup>266</sup> La traduzione di Clara Burini è stata qui parzialmente rivista.

|  |   |
|--|---|
| <p>Ma i demoni malvagi [...] altri ne proposero (οἱ φαῦλοι δαίμονες [...] προεβάλλοντο): Simone e Menandro di Samaria i quali, avendo poteri magici, portarono molti fuori strada e ancora li ingannano (1apol. 56,1).</p> | <p>I demoni malvagi [...] tirarono fuori (προεβάλλοντο οἱ φαῦλοι δαίμονες) anche Marcione del Ponto, il quale tuttora insegna a rinnegare Dio, creatore di tutte le cose del cielo e della terra, e Cristo suo Figlio, che fu annunciato dai profeti, e annuncia un altro dio accanto al demiurgo di tutte le cose, e ugualmente un altro figlio (1apol. 58,1)<sup>267</sup>.</p> |
|--|---|

L'azione dei demoni sugli eresiarchi è descritta, dunque, in due distinti passaggi della *Prima Apologia*: al capitolo 26 e nella sezione di 1apol. 56 e 58. Nel secondo dei due blocchi, si osserva un certo parallelismo tra la descrizione del rapporto che intercorre tra i demoni e gli eresiarchi Simone e Menandro, da una parte, e quello tra gli stessi δαίμονες e Marcione, dall'altra: in entrambi i casi, Giustino ricorre all'espressione οἱ φαῦλοι δαίμονες προεβάλλοντο<sup>268</sup>; la locuzione ricorre, quasi identica, in 1apol. 26,1, in apertura della sezione diretta dall'apologista contro le figure degli eresiarchi: «Anche dopo l'ascensione di Cristo in cielo i demoni proposero degli uomini (προεβάλλοντο οἱ δαίμονες ἀνθρώπους τινὰς) che dicevano di essere dèi».

La scelta del verbo προβάλλω non configura necessariamente un tipo di rapporto fondato sull'ispirazione: esso, infatti, possiede il significato più generico di "spingere", "proporre", secondo il quale i demoni avrebbero genericamente istigato gli eresiarchi a ingannare altri uomini. È pur vero, però, che il medesimo verbo presenta una seconda accezione: esso indica l'atto creativo, il "portare alla luce qualcosa". In questo senso, ad esempio, esso è impiegato da Giustino a proposito della generazione del Logos<sup>269</sup>. Se questo fosse il significato da ritenere anche per i passi di 1apol. 26,1, 1apol. 56,1 e 1apol. 58,1, l'azione esercitata dai δαίμονες nei confronti degli eresiarchi dovrebbe essere intesa a un livello ben più profondo di quanto non appaia a prima vista: essi avrebbero "emesso" Simone, Menandro e Marcione, inviandoli nel mondo

<sup>267</sup> La traduzione di Clara Burini è stata qui parzialmente rivista.

<sup>268</sup> In 1apol. 58,1 cambia semplicemente l'ordine delle parole.

<sup>269</sup> Cf Just., *dial.* 62,4: «È invece questo rampollo, veramente emesso (προβληθὲν) dal Padre prima di tutte le creature»; *dial.* 76,1: «Così, dire che egli è la pietra staccatasi non per mano d'uomo è proclamare in modo misterioso la medesima cosa, perché dire che è stato staccato via non per mano d'uomo significa che si tratta di un'operazione compiuta non dall'uomo ma dalla volontà di quel Dio, Padre di tutte le cose, che lo ha emesso (τοῦ προβάλλοντος αὐτὸν πατρὸς)».

come esecutori del proprio progetto<sup>270</sup>.

Potrebbe stupire, a un primo sguardo, che in *1apol.* 58,1 – cioè a proposito di Marcione – il verbo *προβάλλω* sia usato all'imperfetto. Ciò che Giustino sta descrivendo, in effetti, è un'iniziativa specifica, ideata dai demoni e realizzata dall'eresiarca del Ponto in un preciso momento della storia universale, peraltro contemporaneo al tempo dell'autore: dato il carattere puntuale e finito dell'azione, ci saremmo aspettati l'uso di un aoristo o, tutt'al più, di un presente. Su questa base, alcuni studiosi hanno ritenuto che il testo tradito fosse, in questo punto, corrotto: Miroslav Marcovich, in particolare, ha proposto di correggere l'imperfetto *προεβάλλοντο*, attestato dal codice Parisinus gr. 450, nell'aoristo *προεβάλοντο*, a suo avviso grammaticalmente più coerente, dato l'aspetto puntuale dell'azione descritta<sup>271</sup>. In realtà, la forma *προεβάλλοντο* è attestata ben cinque volte nelle opere di Giustino: tutte le occorrenze sono nella *Prima Apologia* e hanno per soggetto logico i demoni malvagi<sup>272</sup>; tre di esse, come si è visto, hanno per complemento oggetto gli eretici<sup>273</sup>; due, invece, fanno riferimento all'inganno operato dai demoni attraverso i racconti mitologici<sup>274</sup>; le altre forme di *προβάλλω* attestate nelle opere di Giustino, infine, fanno riferimento a orizzonti diversi rispetto a quello, comune ai cinque casi appena evidenziati, proprio della strategia demoniaca. L'insieme di questi dati sembra suggerire che la forma *προεβάλλοντο*, all'imperfetto, sia adoperata da Giustino esclusivamente per descrivere la strategia attuata dai demoni, scandita nelle fasi, tra loro in successione, dell'inganno operato mediante i racconti mitologici e mediante l'eresia. L'uso di *προεβάλλοντο* a proposito di Marcione, in *1apol.* 58,1, costituisce probabilmente un indizio del fatto che l'attività dell'eresiarca pontico rientra in quel piano sulla lunga durata concepito dai demoni e che, per questa ragione, essa non deve essere intesa come un'iniziativa autonoma e finita in se stessa. In altri termini, Giustino avrebbe pensato a Marcione non tanto (o non unicamente) nella sua specificità, ma come rappresentante di uno dei numerosi atti compiuti dai demoni nell'ambito di quella strategia da lui illustrata in *1apol.* 24-26<sup>275</sup>. Del resto, l'aspetto della continuità, che caratterizza

---

<sup>270</sup> Si osservi come il verbo *προβάλλω*, in seguito, si specifichi e diventi un'espressione tecnica nella mitologia gnostica e valentiniana: esso ricorre per indicare l'emanazione degli Eoni (cf *Iren. haer.* I 1,1; *haer.* I 2,4), del Cristo psichico (cf *Iren., haer.* I 7,2; *Clem., exc. Thdt.* 47), la produzione, da parte di Sofia, del *πνευματικὸν σπέρμα* con cui il Salvatore è disceso sulla Terra (cf *Clem., exc. Thdt.* 1), la generazione degli angeli (cf *Clem., exc. Thdt.* 36), la produzione delle anime da parte del Demiurgo (cf *Elenchos* – d'ora in poi semplicemente *El.* – 6,34), e così via.

<sup>271</sup> MARCOVICH, *Apologiae...*, *ad loc.* Da parte sua, Clara Burini, traduttrice dell'*Apologia*, ha scelto di rendere l'imperfetto *προεβάλλοντο* con il presente: «I demoni malvagi [...] tirano fuori anche Marcione del Ponto» (BURINI, *Gli apologeti greci...*, *ad loc.*).

<sup>272</sup> Cf *Just., 1apol.* 26,1; 54,2; 54,8; 56,1; 58,1.

<sup>273</sup> Cf *Just., 1apol.* 26,1; 56,1; 58,1.

<sup>274</sup> Cf *Just., 1apol.* 54,2; 54,8.

<sup>275</sup> Si osservi che Giustino usa l'imperfetto a proposito dell'attività di Marcione solo lì dove questa è esplicitamente descritta come prodotto dell'iniziativa dei *δαίμονες*: è l'intervento

sia l'esperienza di Marcione rispetto a quella degli altri due eresiarchi, sia l'attività di tutti gli eresiarchi rispetto ad altre fasi della strategia dei demoni, sarebbe sancita dalla ripetizione, per ben cinque volte nella sola *Prima Apologia*, della medesima forma προεβάλλοντο. L'uso dell'imperfetto, dunque, mi sembra essere del tutto legittimato.

Se la sezione composta dai capitoli 56 e 58 presenta, in linea di massima, una certa coerenza, sia al suo interno, sia in rapporto al resto dell'*Apologia*, la situazione descritta al c. 26 sembra essere, di contro, più differenziata. In particolare, i due gruppi di eresiarchi (Simone e Menandro, da una parte; Marcione, dall'altra) sono connotati in un modo che, a mio avviso, tradisce l'esistenza di differenze sostanziali tra i due insiemi. Da un lato, infatti, vi è la descrizione di Simone e Menandro come uomini ispirati e posseduti. Il rapporto di Simone con un tipo di potere carismatico, del resto, è un dato già attestato dal racconto degli *Atti degli apostoli* canonici, dove il mago di Samaria cerca di acquistare con il denaro i doni dello Spirito<sup>276</sup>; questo tipo di tradizione è accolto e sviluppato da Giustino, che estende il carattere carismatico del mago di Samaria anche a Menandro, presentato come suo conterraneo e discepolo. Il verbo usato in *1apol.* 26 è ενεργέω, un termine che ricorre spesso nei testi poi raccolti nel NT per indicare l'azione dello spirito divino<sup>277</sup> o, più raramente, di spiriti nefasti e iniqui<sup>278</sup>. Nel presentare Marcione, invece, Giustino ricorre all'espressione διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως ("mediante l'intervento", "con l'aiuto" dei demoni), che non trova riscontro in alcun passo dei LXX né in alcuno scritto poi confluito nel NT e che sembra essere volutamente più indefinita<sup>279</sup>. Si ha l'impressione che Giustino eviti intenzionalmente di

---

demoniaco a garantire all'azione un carattere di continuità. Quando, di contro, l'autore descrive l'eresiarca, focalizzando il proprio interesse su di lui e facendo di lui il soggetto, logico e grammaticale, delle proposizioni che lo riguardano, egli usa, del tutto coerentemente, forme verbali al presente (ἔστι διδάσκων, *1apol.* 26,5; καὶ νῦν διδάσκει, καταγγέλλει, *1apol.* 58,1) o al perfetto (πεποίηκε, *1apol.* 26,5).

<sup>276</sup> Cf *Ac.* 9,18-24: «Simone, vedendo che lo Spirito veniva dato con l'imposizione delle mani degli apostoli, offrì loro del denaro dicendo: "Date anche a me questo potere perché, a chiunque io imponga le mani, egli riceva lo Spirito Santo". Ma Pietro gli rispose: "Possa andare in rovina, tu e il tuo denaro, perché hai pensato di comprare con i soldi il dono di Dio! Non hai nulla da spartire né da guadagnare in questa cosa, perché il tuo cuore non è retto davanti a Dio. Convertiti dunque da questa tua iniquità e prega il Signore che ti sia perdonata l'intenzione del tuo cuore. Ti vedo infatti pieno di fiele amaro e preso nei lacci dell'iniquità". Rispose allora Simone: "Pregate voi per me il Signore, perché non mi accada nulla di ciò che avete detto"».

<sup>277</sup> Cf, ad esempio, *Mt.* 14,2; *Mc.* 6,14; *1Cor.* 12,6.11; *Gal.* 2,8; *Gal.* 3,5 etc.

<sup>278</sup> Questo secondo contesto è attestato, in verità, in due soli passaggi: *Eph.* 2,1-2: «Anche voi eravate morti per le vostre colpe e i vostri peccati, nei quali un tempo viveste alla maniera di questo mondo, seguendo il principe delle potenze dell'aria, quello spirito che ora opera negli uomini ribelli (τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ενεργοῦντος ἐν τοῖς υἰοῖς τῆς ἀπειθείας)»; *2Thess.* 2,7: «Il mistero dell'iniquità è già in atto (τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ενεργεῖται τῆς ἀνομίας)».

<sup>279</sup> Si potrebbe essere affascinati dal fatto che, tra i significati attestati per questo termine nel mondo antico, vi sia anche quello di "concepimento" (cf già Aristot., *h.a.* 582b 11 e, in tempi più vicini a quelli di Giustino, Plut., *Rom.* 12): si potrebbe immaginare, allora, che in questo passo

impiegare, in modo esplicito, la categoria dell'ispirazione demoniaca a proposito di Marcione, probabilmente perché era noto sia a lui sia al suo pubblico che questo avversario, diversamente da Simone e Menandro, non pretendeva per sé alcun potere carismatico<sup>280</sup>. L'autore, però, costruisce intorno ai tre eresiarchi un terreno comune, sul quale egli fonda abilmente l'impressione che quanto affermato per i primi due sia valido anche per il terzo.

Si ponga attenzione, similmente, al riferimento di Giustino alle δυνάμεις μαγικάς<sup>281</sup> compiute da Simone e Menandro e al loro agire διὰ μαγικῆς τέχνης<sup>282</sup>. Lo stretto rapporto tra Simone e la pratica della magia è un dato che la tradizione su questo personaggio aveva sviluppato fin dagli esordi: già negli *Atti degli apostoli* canonici, infatti, grande rilievo era stato attribuito all'aspetto sensazionalistico della magia di quest'uomo<sup>283</sup>, un carattere evidentemente in rapporto con la natura carismatica del personaggio. Questo motivo fu poi largamente applicato a Simone negli *Atti di Pietro*<sup>284</sup> e negli scritti pseudoclementini<sup>285</sup>. L'opzione di presentare gli eresiarchi come uomini che praticano la magia è un mezzo adottato da Giustino per screditarli di fronte agli imperatori e al popolo: la legislazione romana, infatti, puniva le pratiche di magia se dirette contro qualcuno oppure contro la religione, con lo scopo di

---

Giustino voglia suggerire che, in un certo senso, Marcione è "concepito" dai demoni. Una simile ipotesi, tuttavia, appare molto fragile e difficile da dimostrare, tanto più per il fatto che il termine σύλληψις non ricorre altrove nelle opere conservate di Giustino.

<sup>280</sup> Cf quanto osservato già da Harnack: «Denn wenn auch Marcion behauptet haben mag, das Zungenreden sei eine dem neuen Gott eigentümliche charismatische Form (zu I Kor. 12,10 bei Tert. V, 8; ganz sicher ist das nicht), so beweisen doch mehrere Stellen bei Tert., daß von enthusiastischen Vorgängen in den Gottesdiensten M.s und sonst in seinen Gemeinden nichts bekannt war. [...] Die Marcionitischen Gemeinden waren also, den Enthusiasmus anlangend, keine Rivalinnen der Montanistischen, und schon M. selbst lebte nicht mehr in der urchristlichen enthusiastischen Stimmung» (HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, 145).

<sup>281</sup> Just., *1apol.* 26,2.

<sup>282</sup> Just., *1apol.* 26,4.

<sup>283</sup> Cf *Ac.* 8,9-11: «Vi era da tempo in città un tale di nome Simone, che praticava la magia e faceva strabiliare gli abitanti della Samaria, spacciandosi per un grande personaggio. A lui prestavano attenzione tutti, piccoli e grandi, e dicevano: "Costui è la potenza di Dio, quella che è chiamata Grande". Gli prestavano attenzione, perché per molto tempo li aveva stupiti con le sue magie».

<sup>284</sup> Si tratta di un testo apocrifo composto probabilmente a Roma intorno al 180-190 (cf *Apocrifi del Nuovo Testamento, a cura di L. MORALDI. Volume II. Atti degli apostoli*, Casale Monferrato, Piemme 1994, spec. 52-53). Per la caratterizzazione di Simone come mago, cf soprattutto *A. Petr.* 4; 16-18; 23-28. L'accusa di magia negli *Atti* apocrifi come *topos* letterario è stato studiato, tra gli altri, da Gérard Poupon (G. POUPON, *L'accusation de magie dans les Actes apocryphes*, in F. BOVON, M. VAN ESBROECK ET AL. (edd.), *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève 4), Genève, Labor et Fides 1981, 71-93).

<sup>285</sup> Cf, ad esempio, *Recogn.* II 9.13. All'origine delle *Recognitiones* è stato postulato uno scritto primitivo, composto probabilmente tra il 220 e il 230 in Siria (cf *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles. Introduction et notes par L. CIRILLO. Traduction par A. SCHNEIDER* (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC 10), Turnhout, Brepols 1999, spec. 22-23).



nuocere<sup>286</sup>. Determinati racconti cristiani antichi, del resto, erano chiaramente destinati a mettere a confronto dei credenti in Gesù con loro avversari, dimostrando che i secondi praticavano la magia, mentre i primi operavano prodigi con la forza del vero Dio: si pensi alla storia di Paolo e del mago Elimas, narrata negli *Atti degli apostoli canonici*<sup>287</sup>, o al concorso di resurrezioni tra Pietro e Simon Mago, descritto negli *Atti di Pietro*<sup>288</sup>.

Del resto, il compimento di segni prodigiosi costituiva un tratto caratteristico già della tradizione giudaica e cristiana relativa alla falsa profezia. Il passo di *Dt.* 13,2 (LXX), in particolare, individuava come non veridico «un profeta o un sognatore che ti proponga un segno o un prodigio (σημεῖον ἢ τέρας)». La relazione tra segni prodigiosi e falsa ispirazione divenne, poi, nei testi confluiti nel NT un *topos* proprio dell'attesa escatologica: si pensi all'orizzonte degli ultimi tempi delineato in *Mt.* 24,24, dove sono menzionati i grandi portenti e miracoli (σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα) compiuti dai falsi cristi e dai falsi profeti alla fine dei tempi, o in *Apoc.* 13, dove la bestia proveniente dalla terra, identificata con lo ψευδοπροφήτης, opera grandi prodigi (σημεῖα

---

<sup>286</sup> Si menzionano qui due esempi, tratti dalla Legge delle XII Tavole e dalla *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*. Secondo la testimonianza di Cicerone, la Legge delle XII Tavole prevedeva, per questo reato, la pena capitale: *si quis occentavisset sive carmen condidisset quod infamiam faceret flagitiumve alteri* (Cic., *rep.* IV 10, 11; ed. critica: CICÉRON, *La République. Livres II-VI. Texte établi et traduit par E. BRÉGUET* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres 1980, *ad loc.*); Plinio il Vecchio, nella sua *Naturalis Historia*, menziona un passo, tratto dalle stesse XII Tavole, diretto contro *qui fruges excantassit [...] qui malum carmen incantassit* (Plin., *nat.* XXVIII 2, 17; ed. critica: PLINE L' ANCIEN, *Histoire Naturelle. Livre XXVIII. Texte établi, traduit et commenté par A. ERNOUT* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres 1962, *ad loc.*). In seguito, la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, stabilita dal dittatore Lucio Cornelio Silla nell'81 a.C. e la cui applicazione è stata, poi, ulteriormente estesa dal Senato, condannava, tra gli altri reati, la fabbricazione, la vendita, l'acquisto, la detenzione, il possesso di veleni, come ricorda Cicerone nell'orazione *Pro Cluentio*: *Quicumque fecerit, vendiderit, emerit, habuerit, dederit [...] Deque eius capite quaerito* (Cic., *Cluent.* 54, 148; ed. critica: CICÉRON, *Discours. Pour Cluentius, par P. BOYANCÉ* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres 1953, *ad loc.*). Per un approfondimento di questo tema, si rinvia al recente studio di Francesco Lucrezi: F. LUCREZI, *Magia, stregoneria e divinazione in diritto ebraico e romano. Studi sulla "Collatio" IV*, Torino, Giappichelli 2007. Un'attività repressiva romana nei confronti delle pratiche magiche è attestata, del resto, anche dalle fonti pseudo-clementine, proprio a proposito di Simon Mago: nei *Recognitiones*, il centurione Cornelio (personaggio di cui è narrata la vicenda già in *Ac.* 10,1-48), inviato dall'imperatore al governatore di Cesarea, così dice: «"Cesare ha dato ordine che, sia a Roma che per tutte le province, i maghi vengano ricercati e giustiziati, e un bel numero di essi già sono stati eliminati. Io allora farò così: farò correre la voce, dai miei amici, che sono venuto qui per arrestare questo mago (*scil.* Simone) perché Cesare mi ha mandato apposta per punirlo assieme a tutti i suoi colleghi. I vostri che stanno con lui, perciò, gli faranno sapere, come se avessero avuto la notizia segretamente da qualche parte, che sono stato mandato per arrestarlo [...]» (*Recogn.* X 55; trad. it. in PSEUDO-CLEMENTE, *I Ritrovamenti* (*Recognitiones*). Traduzione, introduzione, note e indici a cura di S. COLA (Collana di testi patristici 104), Roma, Città Nuova 1993, *ad loc.*).

<sup>287</sup> Cf *Ac.* 13,6-12.

<sup>288</sup> Cf *A. Petr.* 23-28.

μεγάλα), per mezzo dei quali seduce gli abitanti della terra<sup>289</sup>, o ancora in *Apoc.* 19,20, in cui il falso profeta escatologico è designato come colui che «aveva operato quei portentosi (σημεῖα) con i quali aveva sedotto quanti avevano ricevuto il marchio della bestia». La tradizione sullo stretto rapporto tra magia e falsa ispirazione è raccolta da Giustino, che la integra nella sua demonologia: in diversi passi delle opere conservateci, l'apologista mostra l'esistenza di una relazione ben definita tra demoni e magia<sup>290</sup>.

È evidente, tuttavia, che l'accusa di praticare arti magiche, al pari di quella di farsi passare per divinità<sup>291</sup>, non è poi sviluppata dall'autore a proposito di Marcione. Anche in questo caso, come nella precedente accusa di proporsi come una figura carismatica, sembra che Giustino non possa concedersi libertà o alterazioni a scopo polemico, data la vicinanza cronologica del suo avversario: la memoria storica dei suoi contemporanei gli impone dei limiti precisi. La scelta di presentare l'eresiarca del Ponto in stretta connessione con Simone e Menandro – inserendolo, di fatto, nella medesima catena della falsa profezia –, sembra perciò perseguire il fine, tra gli altri, di supplire all'assenza, in Marcione, di alcuni caratteri costitutivi dei falsi profeti biblici ed escatologici.

*Ispirazione demoniaca nel presente e nel futuro escatologico: i falsi cristiani dei tempi di Giustino e i falsi profeti degli ultimi tempi*

In *dial.* 35, Trifone obietta che vi sono alcune persone che si professano cristiane pur mangiando carne immolata agli idoli. Giustino, rispondendo alla critica del suo interlocutore, presenta così tali personaggi:

Esistono uomini di tal genere, che si riconoscono cristiani e professano che Gesù crocefisso è Signore e Cristo, e d'altra parte non insegnano i suoi precetti, bensì ciò che proviene dagli spiriti dell'errore (τὰ ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων)<sup>292</sup>.

---

<sup>289</sup> Cf *Apoc.* 13,13-14.

<sup>290</sup> Oltre ai passi, sopra menzionati, di *1apol.* 26,2.4 e *1apol.* 56,1, cf anche *Just., 1apol.* 14,1: «Vi diciamo anzitutto di stare in guardia, affinché i demoni, accusati prima da noi, non vi traggano in inganno e non vi dissuadano dall'essere completamente disponibili e dal comprendere ciò che diciamo (infatti fanno a gara per avere voi come schiavi e servitori e qualche volta attraverso immagini in sogno, qualche altra attraverso raggiri magici, sottomettono tutti coloro che non si preoccupano in nessun modo della propria salvezza)».

<sup>291</sup> Cf *Just., 1apol.* 26,1. Quest'accusa, formulata indistintamente contro Simone, Menandro e Marcione, non è poi di fatto sviluppata a proposito di quest'ultimo, ma sembra svolgere la funzione di raccordare queste figure al novero dei falsi profeti biblici, che si ritenevano investiti dello spirito divino (cf, ad esempio, *3Reg.* 22,24 LXX), e delle figure escatologiche che, alla fine dei tempi, si faranno passare per Cristo (cf *Mt.* 24,23-24). È la disposizione in serie che permette a Giustino di far figurare tra le false divinità suscitate dai demoni anche Marcione, al quale nessuna fonte attribuisce una simile pretesa (cf LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 81-82; NORELLI, *La costruzione...*, 374 e nota 31).

<sup>292</sup> *Just., dial.* 35,2.

L'ispirazione ingannatrice che deriva dai demoni è presentata, in questo passo, come un carattere proprio anche dei cosiddetti "falsi cristiani" dei tempi dell'autore, tra i quali Giustino doveva certamente annoverare i discepoli di Simone, Menandro e Marcione: essi non insegnano i precetti veridici del Signore, ma quanto loro suggerito dagli spiriti del Male. Le modalità di rappresentazione dell'ispirazione profetica in questo passo ricordano da vicino quelle caratteristiche del falso profeta secondo *Dt. 18,20* (LXX): «Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire, o che parlerà in nome di altri dèi, quel profeta dovrà morire».

Quale fosse, concretamente, l'azione svolta su questi uomini da parte dei demoni malvagi, è chiarito da Giustino in un passaggio dell'*Apologia*:

I suddetti demoni, infatti, non si sforzano di fare nient'altro che di allontanare gli uomini dal Dio che ha creato e dal suo primogenito, il Cristo; essi inchiodavano e continuano a inchiodare alle realtà terrene provenienti da mani d'uomo quanti non sono in grado di elevarsi al di sopra della terra, mentre gettano nell'empietà, perseguitandoli in segreto, quanti si slanciano verso la visione delle realtà divine, a meno che non posseggano una mente saggia ed una vita pura e senza passioni<sup>293</sup>.

Questo passo, che conclude la sezione dedicata da Giustino alle figure degli eresiarchi e agli uomini da loro sviati, presenta affinità significative con la descrizione, nel *Pastore* di Erma, dell'azione di corruzione svolta dal falso profeta a danno dei credenti.

Il falso profeta [...] dice anche qualche parola vera: infatti il diavolo lo riempie con il suo spirito, per poter piegare qualcuno dei giusti. Quelli che sono forti nella fede del Signore, essendo rivestiti di verità, non si attaccano a tali spiriti, ma si allontanano da loro; ma coloro che sono indecisi e frequentemente mutano pensiero, consultano l'oracolo come anche i pagani e aggiungono a se stessi un peccato maggiore essendo idolatri; infatti chi interroga un falso profeta circa una faccenda è idolatra e privo di verità e insensato<sup>294</sup>.

In base all'analisi fin qui svolta, sembra di individuare, nella mentalità giustinea, l'idea di un'ininterrotta catena della falsa ispirazione, estesa dai

---

<sup>293</sup> Just., *1apol.* 58,3.

<sup>294</sup> Herm., *mand.* 11,3-4.

tempi più remoti (gli ψευδοπροφήται dell'AT), al passato prossimo, contraddistinto dall'attività degli eresiarchi (Marcione, in particolare, è vicinissimo al tempo di Giustino), fino a comprendere gli avversari dell'immediato presente. L'autore, tuttavia, va ancora più lontano: in *dial.* 35,3, egli sposta ulteriormente l'orizzonte dall'attualità al piano escatologico, introducendo una piccola raccolta di parole del Signore relative alla venuta, negli ultimi tempi, di figure perverse, caratterizzate dal predicare false dottrine e dallo stornare i credenti dalla retta fede. A tutta prima, un accostamento di questo genere può apparire come un non lieve scarto logico e cronologico tra il momento presente e la fine dei tempi. In realtà, è assai probabile che le parole di Gesù relative ai falsi profeti degli ultimi tempi – raccolte in un *dossier* dallo stesso Giustino o, forse, da una sua fonte – fossero dall'autore "attualizzate", cioè considerate come predizioni delle eresie a lui contemporanee. Ciò avrebbe implicato, da una parte, che il tempo presente, in cui le eresie si sono manifestate, fosse percepito come appartenente, di fatto, ai tempi finali; dall'altra, però, avrebbe permesso di inserire il fenomeno delle eresie all'interno della storia sacra, presentando quelle come predette già dal Signore. In questa prospettiva, un rilievo del tutto particolare avrebbe rivestito la parola ἔσονται σχίσματα καὶ αἰρέσεις (*dial.* 35,3), poiché il termine-chiave αἰρέσεις, in essa contenuto, avrebbe giustificato Giustino nel riferire questa e le altre parole al problema, per lui attuale, del diffondersi delle eresie<sup>295</sup>. D'altro canto, come l'autore ha modo di spiegare al suo interlocutore giudeo, la presenza dei falsi cristiani di cui Trifone ha appena parlato rappresenta un motivo di speranza per i veri credenti in Cristo, poiché proprio in essa si dimostrano compiute le profezie attribuite a Gesù sugli avversari escatologici.

In conclusione, si è indotti a pensare che, nell'individuare nei demoni i mandanti di Simone, Menandro e Marcione e nel rappresentare l'azione degli eresiarchi, nel suo complesso, come frutto dell'ispirazione demoniaca, Giustino intenda dimostrare l'esistenza di una catena ininterrotta che ha inizio con i falsi profeti antichi, personaggi delineati già nella tradizione di Israele come nemici del popolo, e si conclude con gli avversari degli ultimi tempi, i falsi profeti escatologici, profetizzati dallo stesso Gesù. In questo modo, l'autore può attribuire agli eresiarchi entrambe le accezioni – quella attualizzata, così come quella escatologica –, proprie del falso profetismo e ormai ben consolidate nella tradizione cristiana di II secolo. È opportuno osservare, tuttavia, come l'orizzonte escatologico delle parole del Signore appaia, in Giustino, fortemente attenuato da una re-interpretazione e attualizzazione delle stesse in senso anti-eretico. Si può, dunque, ragionevolmente concordare con Norelli, quando

---

<sup>295</sup> Per un'analisi più specifica e approfondita sul *dossier* di parole relative agli avversari degli ultimi tempi, contenuto in *Just., dial.* 35,3, cf pp. 103-105.

afferma: «On pourrait alors dire que l'hérésie est pour lui (*i.e.* Justin) une sorte de fausse prophétie, car elle est inspirée par les esprits d'erreurs»<sup>296</sup>.

Nonostante in Marcione, poi, siano assenti alcuni dei caratteri tipici della figura del falso profeta biblico ed escatologico (l'ispirazione demoniaca, il compiere prodigi, il presentarsi come divinità), Giustino inserisce nondimeno l'eresiarca del Ponto in stretta successione con Simone e Menandro, presentandolo dunque, seppur fittiziamente, come un anello della medesima catena della falsa profezia.

*Le onorificenze riservate agli eresiarchi dalle autorità politiche*

Merita una breve menzione anche l'accusa, rivolta da Giustino alle autorità romane, di aver stimato i tre eresiarchi degni di onorificenze anziché condannarli e perseguirli:

Terzo punto: anche dopo l'ascensione di Cristo in cielo i demoni proposero degli uomini che dicevano di essere dèi e questi non solo non furono perseguitati da voi, ma furono anche ritenuti degni di onore<sup>297</sup>.

La notazione sembra, ancora una volta, avvicinare gli avversari dell'autore a quell'orizzonte proprio della tradizione giudaico-cristiana relativa alla falsa profezia: come gli *ψευδοπροφήται* di *Jer.* 33,7-16 (LXX), o Sedecia e i profeti di corte del re Achab, in *3Reg.* 22,5-28 e *Ios., ant.* 8,400-419, oppure, ancora, Bechira e i falsi profeti di *Ascens. Is.* 5,2, infatti, gli eresiarchi ricevono dalle autorità politiche del proprio tempo gloria e onorificenze.

Tra gli onori tributati ai propri avversari dal senato romano, l'apologista menziona l'erezione di una statua in onore di Simone<sup>298</sup>: simile riferimento potrebbe essere stato particolarmente adatto per il progetto polemico di Giustino, poiché richiamava alla memoria un'altra statua dall'origine connessa con figure connotate negativamente, quella menzionata nell'*Apocalissi* canonica:

---

<sup>296</sup> E. NORELLI, *Déchirements et sectes: un agraphon derrière 1 Corinthiens 11,18-19*, in N. CIOLA, G. PULCINELLI (edd.), *Nuovo Testamento: Teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno* (Supplementi alla Rivista Biblica 50), Bologna, Edizioni Dehoniane 2008, 265-285, 275.

<sup>297</sup> *Just., 1apol.* 26,1.

<sup>298</sup> Cf *Just., 1apol.* 26,2; *1apol.* 56,2,4. Questa notizia si fonda in realtà su un malinteso: la statua cui Giustino fa riferimento dovrebbe corrispondere a quella ritrovata sull'isola Tiberina nel 1574, dedicata, in realtà, a un certo Semo Sancus – una divinità venerata da umbri e sabini, dio del patto e della fedeltà – come mostra l'iscrizione che essa reca: *Semoni Sanco deo Fidio sacrum* (CIL VI 567). Cf R. LANCIANI, *Pagan and Christian Rome*, Boston-New York, Houghton, Mifflin and Company 1893, spec. 104-105; K. RUDOLPH, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Edinburgh, T. and T. Clark 1983 (trad. ingl. di: *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Leipzig, Koehler & Amelang 1977), spec. 295; R.E. BROWN, J.P. MEIER, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*, London, Geoffrey Chapman 1983, spec. 205.

[Un'altra bestia] sedusse gli abitanti dicendo loro di erigere una statua alla bestia [...]. Le fu anche concesso di animare la statua della bestia sicché quella statua perfino parlasse e potesse far mettere a morte tutti coloro che non adorassero la statua della bestia<sup>299</sup>.

Può essere osservato, inoltre, che lo scontro tra vera e falsa profezia è normalmente delineato come un modello triadico<sup>300</sup>: da una parte il falso profeta, dall'altra il profeta veridico, tra i due il re, solitamente malvagio e perverso. Secondo questo schema è costruito, ad esempio, l'episodio di Michea in *3Reg.* 22,5-28 e in *Ios., ant.* 8,400-419, così come la vicenda relativa a Isaia nell'*Ascensione*. Ci si potrebbe allora interrogare se Giustino, nel descrivere nell'*Apologia* le tensioni intercorrenti tra la comunità cristiana e gli eresiarchi, abbia adottato questo modello; qualora questo fosse il caso, resta da capire in che modo esso fosse da lui riletto e ri-declinato nel contesto per lui corrente. Si potrebbe pensare, in via del tutto ipotetica, che un'articolazione possibile fosse applicare il ruolo del falso profeta agli eresiarchi e ai falsi cristiani, quello del re al potere imperiale romano, quello del profeta di verità alla comunità cristiana che Giustino rappresenta, sulla base dell'idea che lo spirito che aveva animato i profeti biblici sia il medesimo donato dal Signore alla prima comunità di credenti e a tutti i cristiani<sup>301</sup>.

Nonostante le accuse di ricevere onorificenze da parte delle autorità politiche romane e di pretendersi divini, formulate genericamente contro l'intero novero degli eresiarchi, non siano poi sviluppate, nello specifico, contro Marcione, può essere osservato come Giustino crei fittiziamente l'illusione che anche il suo avversario pontico sia passabile di tali incriminazioni, che lo allineano a quella presunta catena della falsa profezia estesa dal remoto passato di Israele fino al tempo della fine.

#### *La provenienza dal Nord*

Nelle opere di Giustino, l'insistenza sull'origine geografica dei tre eresiarchi riveste una funzione che, forse, va oltre la pura informazione documentaria: l'autore riferisce che Simone e Menandro provengono da Samaria<sup>302</sup>; Marcione,

---

<sup>299</sup> *Apoc.* 13,14-15. Sulla statua eretta in onore della bestia dell'*Apocalisse* canonica, cf CORSINI, *Apocalisse...*, 357.

<sup>300</sup> Cf NORELLI, *Aspetti dell'autocomprensione...*, 41.

<sup>301</sup> Cf *Ac.* 1,8: «Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra»; *Ac.* 2,2-4: «Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi».

<sup>302</sup> Cf *Just., 1apol.* 26,2.4; 56,1.

per parte sua, è detto essere originario del Ponto<sup>303</sup>, una regione ai confini settentrionali dell'impero romano.

La città di Samaria è menzionata più volte nell'AT, spesso proprio in occasione di conflitti tra vera e falsa profezia: così, ad esempio, la predizione di Sedecia e dei quattrocento, secondo il racconto di *3Reg.* 22, ha luogo ἐν ταῖς πύλαις Σαμαρείας, «tra le porte in direzione di Samaria»<sup>304</sup>. Quella stessa città è la patria del profeta di Bethel – la cui vicenda è narrata in *3Reg.* 13,11-32 e che è riconosciuto come ψευδοπροφήτης nella riscrittura di quell'episodio ad opera di Giuseppe Flavio<sup>305</sup> –, e di Bechira, il falso profeta del racconto dell'*Ascensione di Isaia*<sup>306</sup>. È a proposito di quest'ultima figura, in particolare, che Norelli osserva che, almeno in origine, «la falsa profezia è legata al regno del Nord»<sup>307</sup>. Qualora Giustino avesse voluto istituire un rapporto di analogia tra gli eresiarchi Simone e Menandro e i falsi profeti della tradizione giudaica, egli avrebbe certamente potuto approfittare della comune origine da Samaria.

La scelta di presentare Marcione come successore di Simone e Menandro avrebbe permesso a Giustino di estendere a questo eresiarca, per via assimilativa, alcuni tratti che, a rigore, non gli sarebbero pertentuti, come il carattere della provenienza dal Nord. L'effettiva origine di questo avversario dalla regione del Ponto, all'estremità settentrionale dell'impero romano, avrebbe potuto costituire, del resto, un buon punto di appoggio per una possibile attribuzione a Marcione di questo ulteriore *topos* tradizionale della figura del falso profeta. Come nel caso delle accuse di aver ricevuto onorificenze e di essersi presentati come divinità, dunque, questo carattere, implicitamente suggerito da Giustino contro l'eresiarca pontico, non sarebbe stato, in realtà, a lui pertinente. L'amalgama tra i tre eresiarchi creato dall'apologista, tuttavia, avrebbe prodotto l'illusione che anche Marcione fosse caratterizzato da quel tratto specifico.

#### *La relazione maestro-discepolo e il rapporto di diadochè*

Secondo l'analisi di Le Boulluec, la finalità principale di Giustino è di privare l'eresia di ogni legame con il divino, confinando questo fenomeno nel solco umano o, tutt'al più, in quello diabolico. Scrive, infatti, lo studioso francese: «L'un des grands soucis de Justin en effet, chaque fois qu'il discute avec des adversaires et qu'il défend la saine doctrine, est d'opposer les enseignements simplement humains de ceux qu'il réfute à l'enseignement de Dieu qu'il trouve dans les Écritures. [...] La différence qu'il marque est celle de l'origine, divine, ou humaine (et parfois diabolique). Cette distinction trace pour lui la ligne qui sépare la vérité de l'erreur»<sup>308</sup>.

<sup>303</sup> Cf Just., *1apol.* 26,5; 58,1.

<sup>304</sup> *3Reg.* 22,10.

<sup>305</sup> Cf Ios., *ant.* 8,236.

<sup>306</sup> Cf *Ascens. Is.* 2,12-16.

<sup>307</sup> NORELLI, *Aspetti dell'autocomprensione...*, 40.

<sup>308</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 79.

Proprio per legare saldamente il fenomeno eretico alla sfera umana e demoniaca, Giustino si serve di due ulteriori strumenti retorici: l'istituzione di un rapporto maestro-discepolo e il modello della successione. L'autore dispone gli eresiarchi Simone, Menandro e Marcione in quella che potremmo definire una successione logica e cronologica: se il primo dei tre opera al tempo dell'imperatore Claudio<sup>309</sup>, il secondo, designato suo μαθητής<sup>310</sup>, deve essere stato attivo contemporaneamente e negli anni subito successivi a Simone, mentre il terzo (del quale l'apologista non esplicita, in realtà, il legame con i primi due) agisce καὶ νῦν ἔτι, "ancora oggi"<sup>311</sup>. «In tal modo», osserva Norelli, «l'eresia copre tutto il tempo dai discepoli immediati di Gesù sino al presente di Giustino. [...] (Questi) creò dunque una genealogia dell'eresia, capace di assicurare sia la nascita del fenomeno subito dopo la morte di Gesù, sia la sua continuità nel tempo»<sup>312</sup>.

L'autore pone all'origine delle eresie cristiane un uomo: come osservato da Le Boulluec, «il produit l'image d'un ancêtre commun des hérésies par le biais de la relation entre maître et disciple. "Simon, le père de toutes les hérésies": ce thème hérésiologique, si répandu par la suite, semble en effet être esquissé déjà chez Justin»<sup>313</sup>. Il rapporto tra Simone (che è, per Giustino, il primo eresiarca) e il suo corregionale Menandro è sancito dal termine-chiave μαθητής, che, per Norelli, «configura un vero e proprio rapporto di successione»<sup>314</sup>. «Marcione», invece, «non è presentato come discepolo di qualcun altro, cioè non è inserito in una linea di successione; tuttavia, il motivo menzionato per Menandro è con ogni probabilità destinato a creare l'illusione che anche Marcione si trovi inserito nella medesima successione»<sup>315</sup>. Osserva Le Boulluec che «quand Justin applique *mathètès* à Ménandre, il renoue avec la tradition grecque ancienne, attestée dès Platon, où le mot désigne le disciple des sophistes, des rhéteurs, des médecins, etc»<sup>316</sup>. Lo studioso francese, pertanto, individua nella tradizione ellenistica delle αἰρέσεις filosofiche e mediche il prototipo di cui Giustino si sarebbe servito per delineare il tipo di rapporto che, secondo la propria ideologia, intercorre tra gli eresiarchi.

A questo modello, l'autore cristiano avrebbe giustapposto quello della successione (διαδοχή). Benché sia stato osservato che, nelle opere giustinee conservate, il vocabolario della *diadochè* non è mai impiegato a proposito degli

---

<sup>309</sup> Cf Just., *1apol.* 26,2; 56,2.

<sup>310</sup> Cf Just., *1apol.* 26,4.

<sup>311</sup> Cf Just., *1apol.* 26,5; 58,1.

<sup>312</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 373; 383-384.

<sup>313</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 80-81. Lo studioso francese rileva, poi, come Giustino non sia stato il primo ad attribuire a Simone un ruolo importante nell'apparizione del fenomeno eterodosso: poco prima di lui, infatti, l'*Epistula Apostolorum* aveva presentato Simone, insieme a Cerinto, come "archieretico" (cf LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 81). Questo tema raggiungerà piena maturazione nella riflessione degli eresiologi posteriori (cf, ad esempio, Iren., *haer.* I 27,4).

<sup>314</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 373.

<sup>315</sup> NORELLI, *ibid.*

<sup>316</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 81.



eretici<sup>317</sup>, è tuttavia assai probabile che questo motivo fosse ben più sviluppato nel perduto *Syntagma*, poiché il vocabolario della *diadochè* è presente, invece, in una serie di passi dell'opera di Ireneo di Lione, assai probabilmente influenzati da Giustino<sup>318</sup>. Nella sua indagine sull'origine della nozione di eresia, Alain Le Boulluec osserva che lo schema della *diadochè* che Giustino impiega può essere fatto risalire solo in parte al *milieu* greco-ellenistico: il genere letterario delle successioni dei filosofi, infatti, proposto come possibile modello dell'apologista, trattava, in realtà, della storia delle scuole filosofiche nel loro aspetto istituzionale, individuando nelle regole di successione dagli scolarchi l'elemento fondativo delle scuole stesse<sup>319</sup>. Quanto si è voluto suggerire in queste pagine, invece, è che all'origine dello schema eresilogico di Giustino abbia avuto un posto di rilievo l'adattamento del modello giudaico della successione profetica e della trasmissione dello Spirito. Non è forse un caso, dunque, che l'unico passo delle opere giustinee conservate in cui sia adottato il vocabolario della *diadochè*, cioè *dial.* 52,3, faccia riferimento proprio a un contesto profetico.

E d'altra parte la successione dei profeti si è mantenuta fino a Giovanni (καὶ προφητῶν κατὰ διαδοχὴν μέχρις Ἰωάννου γεγενημένων), anche quando il vostro popolo fu deportato a Babilonia [...] cosicché non ha mai cessato di esserci tra voi un profeta che fosse signore, capo e principe del vostro popolo<sup>320</sup>.

Si è ben a conoscenza, del resto, della rilevanza che questo motivo aveva nella tradizione giudaica e cristiana delle origini, non solo riguardo alla profezia veridica, ma anche rispetto a quella falsa: ciò è attestato, tra l'altro, dalla presenza di antiche liste di pseudo-profeti, tra cui quelle, già ricordate, contenute in un frammento pergamenaceo di Qumran<sup>321</sup> e nell'*Ascensione di*

<sup>317</sup> Cf LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 84-85.

<sup>318</sup> Cf, ad esempio, *Iren., haer.* I 23,5; I 27,2; I 27,4. Per un'analisi più approfondita del problema, cf *infra*, pp. 119-123.

<sup>319</sup> Se è riscontrabile un'allusione dell'apologista cristiano all'orizzonte ellenistico, ciò è possibile solo in virtù dell'analogia, costruita da Giustino, tra sette cristiane e scuole filosofiche, nell'accezione de-istituzionalizzata che esse avevano nel II secolo; scrive, infatti, Le Boulluec: «Au second siècle les *diadochai* ne concernent plus des *scholai* ou des *diatribai*, mais des *haireseis*, c'est-à-dire non pas des écoles pourvues de l'organisation et des institutions de l'époque classique et hellénistique, mais des courants de pensée» (LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 87).

<sup>320</sup> L'argomentazione di Giustino è qui volta a dimostrare che «la succession prophétique assure la continuité de la royauté et du sacerdoce pour le peuple juif, jusqu'au Christ» (LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 85).

<sup>321</sup> 4Q339, cf GARCÍA MARTÍNEZ, TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls...*, 708-709; NORELLI, *Aspetti dell'autocomprensione...*, 34.

*Isaia*<sup>322</sup>. A proposito di quest'ultima, Norelli osserva: «L'appartenenza degli pseudoprofeti alla stessa famiglia è un mezzo, sia pure ingenuo, di esprimere la continuità del conflitto, collegando storie separate nella Bibbia e nella tradizione esegetica giudaica»<sup>323</sup>.

In conclusione, sembra di comprendere che Giustino, volendo disporre i tre eresiarchi Simone, Menandro e Marcione lungo una linea continua e ininterrotta, abbia fatto interagire tra loro due schemi di diversa provenienza: da una parte, egli avrebbe adottato il modello della successione profetica, di derivazione giudaica, interpretando gli eresiarchi come pseudo-profeti secondo la duplice accezione attualizzata ed escatologica; dall'altra parte, l'autore si sarebbe servito del modello ellenistico del rapporto maestro - discepolo, presentando Simone, Menandro e Marcione come pseudo-didascali, cioè secondo una prospettiva che fa di essi dei capi di scuole; l'eresiarca del Ponto, in particolare, è sempre descritto da Giustino nel suo ruolo d'insegnante di dottrine perverse<sup>324</sup>. Il modello della successione da maestro a discepolo sembra essere stato adottato dall'autore cristiano anche nel passo di *dial.* 35,6, dove è presentata una sequenza di correnti dottrinali definite a partire dal nome dei loro maestri; la lista è aperta dal gruppo dei Μαρκιανοί, i discepoli dell'eresiarca del Ponto.

#### *I discepoli di Marcione*

In *1apol.* 26,5, Marcione è presentato, dunque, primariamente come διδάσκαλος, "insegnante" di dottrine. In quanto maestro, l'eresiarca ha certamente avuto un seguito di discepoli; in questo passo, tuttavia, il riferimento a essi è molto sintetico: essi sono appena nominati mediante il participio sostantivato τοὺς πειθομένους. A conclusione del c. 26, però, l'autore si diffonde maggiormente sui seguaci dei tre eresiarchi, ricorrendo allo schema maestro-discepolo, di derivazione filosofica, sopra esaminato<sup>325</sup>. Scrive Giustino a proposito dei discepoli dell'eresiarca pontico:

In molti, essendosi lasciati persuadere da lui come dall'unico che conosca la verità, ridono di noi (ἡμῶν καταγελῶσιν), senza poter però fornire alcuna prova di quanto professano, ma diventano cibo di

---

<sup>322</sup> Cf *Ascens. Is.* 2,12-16.

<sup>323</sup> NORELLI, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo...*, 103.

<sup>324</sup> Cf *Just., 1apol.* 26,5: καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδασκῶν; *1apol.* 58,1: καὶ νῦν διδάσκει.

<sup>325</sup> «Tutti coloro che si richiamano a quelle persone [...] sono chiamati cristiani, allo stesso modo in cui, tra i filosofi, coloro che pure non condividono le stesse dottrine hanno in comune il nome della filosofia, che serve a designarli» (*1apol.* 26,2). Su questo punto, cf anche *Just., dial.* 35,6: «Si definiscono, anzi, Cristiani [...], ciascuno designato secondo il nome del fondatore della dottrina, nello stesso modo in cui anche chiunque ritenga di fare filosofia, come ho detto all'inizio, ritiene opportuno portare il nome della filosofia che pratica a partire dal padre del pensiero».

dottrine empie e di demoni stupidamente, come agnelli ghermiti da un lupo<sup>326</sup>.

### *Scherno e derisione*

Nello schizzo dei seguaci dell'eresiarca del Ponto, qui fornito, il tratto che maggiormente emerge è la sarcastica e amara risata con la quale essi si fanno beffe dei cristiani. Anche nel *Dialogo*, Giustino presenta alcuni personaggi che ridono di lui: si tratta dei compagni di Trifone, dei quali il filosofo cristiano riferisce che «scoppiarono a ridere»<sup>327</sup> nel momento in cui egli spiega in che cosa consista la propria filosofia, cioè la fede in Cristo, annunciata dai profeti e osteggiata dagli pseudo-profeti.

La connessione tra il riso e la falsa dottrina è un tratto tipico della tradizione sulla falsa profezia: se si esamina il racconto del martirio di Isaia nell'*Ascensione*, vi si ritrova lo stesso motivo del ridere in un contesto drammatico.

Mentre Isaia era segato, era presente il suo accusatore Bechira, e tutti i falsi profeti erano presenti, ridendo e rallegrandosi su Isaia. [...] Stavano davanti a Isaia, ridendo e insultando<sup>328</sup>.

Si può accostare a questo testo il passo dell'*Apocalisse* canonica in cui è narrato come, dopo la morte dei due profeti per opera della bestia dell'abisso,

gli abitanti della terra faranno festa su di loro, si rallegreranno (χαίρουσιν ἐπ' αὐτοῖς καὶ εὐφραίνονται) e si scambieranno doni, perché questi due profeti erano il tormento degli abitanti della terra<sup>329</sup>.

### *La metafora dei lupi e degli agnelli*

I seguaci di Marcione, infine, sono metaforicamente identificati da Giustino con degli agnelli, mentre l'eresiarca è assimilato a un lupo rapace. L'immagine del lupo come emblema di perversità ha avuto un successo tale da diventare quasi proverbiale a proposito di Marcione: Eusebio di Cesarea riporta, nella *Storia Ecclesiastica*, una citazione attribuita a un certo Rodone, dal quale l'eresiarca è definito ὁ Ποντικός λύκος, "il lupo del Ponto"<sup>330</sup>. Proprio da questo presupposto, Charles Munier ha suggerito di interpretare la menzione

---

<sup>326</sup> Just., *1apol.* 58,2.

<sup>327</sup> ἀνεγέλασαν (Just., *dial.* 8,3; cf *dial.* 9,2).

<sup>328</sup> *Ascens. Is.* 5,2-3.

<sup>329</sup> *Apoc.* 11,10; cf *Apoc.* 18,20. Sul rapporto tra questi passi dell'*Apocalisse* e *Ascens. Is.* 5,2-3, cf NORELLI, *Ascensio Isaiae. Commentarius...*, 292.

<sup>330</sup> Cf Eus., *h.e.* 5,13,4.

del lupo in *1apol.* 58,2 come una possibile allusione a Marcione<sup>331</sup>.

L'immagine dei lupi e degli agnelli ricorre altrove nelle opere di Giustino, generalmente nella forma di parole attribuite al Signore, sia a proposito di quanti si professano cristiani pur non conformando la propria vita all'insegnamento di Cristo<sup>332</sup>, sia riguardo a quegli avversari degli ultimi tempi, dai quali Gesù stesso aveva profeticamente messo in guardia<sup>333</sup>.

Del resto, la metafora dei lupi e degli agnelli (intesa sia nell'accezione di lupi che si travestono da agnelli per ingannare le proprie prede, sia come agnelli prede di lupi) è molto viva nella tradizione cristiana antica: essa si ritrova, appunto, in *Mt.* 7,15<sup>334</sup> (da cui Giustino riprende in *1apol.* 16,13 e *dial.* 35,3), dove è utilizzata per descrivere l'aspetto dei falsi profeti, lupi rivestiti di pelle di agnello, e in *Mt.* 10,16<sup>335</sup>, in cui è ritratto l'invio in missione dei Dodici, assimilati da Gesù ad agnelli in mezzo ai lupi. Vi è, inoltre, un interessante passo della sezione escatologica della *Didachè* secondo cui «negli ultimi giorni [...] si moltiplicheranno i falsi profeti e i corruttori, le pecore si cambieranno in lupi»<sup>336</sup>. Nella sezione dell'*Ascensione di Isaia* riguardante la visione apocalittica degli ultimi tempi, poi, si parla della venuta di «presbiteri iniqui e pastori oppressori delle loro pecore», che «saranno rapaci per il fatto di non avere pastori santi»<sup>337</sup>. Infine, negli *Atti di Pietro*, è il diavolo stesso che, nel quadro del conflitto tra l'apostolo e Simon Mago, è definito *lupus rapax*<sup>338</sup>.

#### *Marcione nel Dialogo con Trifone*

Resta da analizzare, ora, che cosa il *Dialogo* aggiunga all'indagine fin qui svolta sulla figura di Marcione nell'interpretazione di Giustino. Osserva Norelli che la riflessione giustinea sull'essenza dell'eresia non è presentata da Giustino nei passi dell'*Apologia*, benché qui egli delinei le figure degli eresiarchi; il nucleo

---

<sup>331</sup> «Justin fait-il allusion à Mt 7,15, à Jn 10,12, ou bien au surnom de Marcion, appelé "le loup du Pont"?» (MUNIER, *Justin Martyr, Apologie...*, 255).

<sup>332</sup> Cf Just., *1apol.* 16,13 (cf *Mt.* 7,15-16): «In molti verranno nel mio nome, indossando pelli di pecora, ma nel loro intimo come lupi rapaci; dalle loro opere li riconoscerete».

<sup>333</sup> Just., *dial.* 35,3: «Ha detto infatti: Molti verranno nel mio nome, vestiti di fuori di pelle di pecora, ma dentro sono lupi rapaci (cf *Mt.* 24,5 + 7,15), e : Vi saranno scismi ed eresie (cf forse 1Cor. 11,18-19), e ancora: Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi rivestiti di fuori di pelle di pecora, ma dentro sono lupi rapaci (cf *Mt.* 7,15)».

<sup>334</sup> «Guardatevi dai falsi profeti che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci» (*Mt.* 7,15).

<sup>335</sup> «Ecco: io vi mando come pecore in mezzo a lupi» (*Mt.* 10,16).

<sup>336</sup> *Did.* 11,3.

<sup>337</sup> *Ascens. Is.* 3,24.

<sup>338</sup> A. Petr. 8,3,4: «O artifici e tentazioni molteplici del diavolo! O macchinazioni e invenzioni perverse! Alimenta, per se stesso, fuoco più terribile! Sterminio dei semplici, lupo rapace (*lupus rapax*), divoratore e dissipatore della vita eterna! [...] Tu, lupo rapace, rubi pecore che non sono tue, ma di Gesù Cristo, che le custodisce con la più grande cura» (Ed. critica: *Acta apostolorum apocrypha / post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet. Vol. I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1959* (rist. anast. dell'ed. Lipsiae, H. Mendelssohn 1891-1903), *ad loc.*).

dell'eresia è piuttosto «sintetizzato in *Dial.* 35,5, a proposito di quanti insegnano empietà e bestemmie presentandosi in nome di Gesù. [...] Questo è, per Giustino, il vero nucleo generatore e minimo comune denominatore dell'eresia»<sup>339</sup>.

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>340</sup>.

Al di là delle dottrine professate, dunque, ciò che rappresenta per l'autore l'essenza dell'eresia è il fatto di svolgere attività di proselitismo, nascondendosi sotto la rassicurante denominazione di "cristiani". Norelli osserva che la definizione di eresia data da Giustino in *dial.* 35,5 «corrisponde precisamente a ciò che Giustino stesso afferma di Marcione (e non di Simone e Menandro). Si veda *1Apol.* 26,5 [...]. Così pure *1Apol.* 58,1 [...]. Il seguito di quest'ultimo passo», argomenta lo studioso, «relativo agli adepti di Marcione, applica loro altri tratti che Giustino presenta altrove come tipici dell'eresia in generale»<sup>341</sup>.

La descrizione dei sedicenti cristiani denunciati in *dial.* 35 presenta, in particolare, delle rispondenze lessicali notevoli con la caratterizzazione che Giustino fa di Marcione in *1apol.* 26,5 e 58,1, come si evince dalla tabella seguente.

| <i>1apol.</i> 26,5                | <i>1apol.</i> 58,1                               | <i>dial.</i> 35,4      | <i>dial.</i> 35,5    |
|-----------------------------------|--|------------------------|----------------------|
| [Μαρκίων]                         | [Μαρκίων]  |                        |                      |
| καὶ νῦν ἔτι                       | καὶ νῦν  | Εἰσὶν οὖν καὶ ἐγένοντο |                      |
| πολλοὺς                           |  | πολλοὶ                 |                      |
| ἐστὶ διδάσκων                     | διδάσκει   | οἱ [...] ἐδίδαξαν      | διδάσκουσιν          |
| Λέγειν                            |  | λέγειν καὶ πράττειν    |                      |
| βλασφημίας                        |  | ἄθεα καὶ βλάσφημα      | βλασφημεῖν           |
| καὶ ἀρνεῖσθαι                     | ὡς ἀρνεῖσθαι                                     |                        |                      |
| τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεοῦ | τὸν ποιητὴν τῶν οὐρανίων καὶ γηίνων ἀπάντων θεῶν |                        | τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων |

<sup>339</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 377-378. Cf Just., *dial.* 35,5: «Chi in un modo, chi in un altro, essi insegnano, infatti, a bestemmiare il creatore di tutte le cose e il Cristo, del quale egli stesso aveva profetizzato la venuta futura, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Con loro non abbiamo nulla a che spartire, noi che riconosciamo che essi sono atei, empi, ingiusti e senza regole, e che, invece di onorare Gesù, lo riconoscono solo di nome».

<sup>340</sup> Just., *dial.* 35,5.

<sup>341</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 378.

|  |                                  |  |   |
|--|----------------------------------|--|---|
|  |                                  |  | ἐλεύσεσθαι                                    |
|  |                                  |  | καὶ τὸν θεὸν<br>Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ<br>καὶ Ἰακώβ |
|  | καὶ τὸν Χριστὸν<br>υἱὸν αὐτοῦ    |  | καὶ τὸν [...] Χριστὸν                         |
|  | προκηρυθέντα διὰ<br>τῶν προφητῶν |  | ὑπ' αὐτοῦ<br>προφητευόμενον                   |

Le corrispondenze contenutistiche e lessicali, sopra riscontrate, tra la sezione di *dial.* 35,4-5, in cui sono presentati i contenuti dottrinali dei falsi cristiani, e i passaggi dell'*Apologia* in cui è confutata la dottrina marcionita, nonché la particolare posizione di rilievo attribuita ai discepoli di Marcione in un elenco di gruppi di sedicenti cristiani, stilato da Giustino in *dial.* 35,6, sembrano confortare l'ipotesi che, in *dial.* 35, l'autore abbia in mente soprattutto l'eresiarca del Ponto e i suoi discepoli.

Norelli – per il quale, come osservato, *dial.* 35,5 costituisce il nucleo della riflessione eresiologica di Giustino, nelle opere conservate – conclude che «la caratterizzazione dell'eresia in generale da parte dell'apologista ha i tratti della dottrina marcionita, il che induce a pensare che, per Giustino, sia quest'ultima a rappresentare in certo modo l'essenza dell'eresia»<sup>342</sup>.

*Il compimento delle profezie di Gesù sugli ultimi tempi: dial.* 35,2-6

L'*excursus* dedicato da Giustino a queste figure è reso narrativamente come una risposta a un'obiezione di Trifone, il quale denuncia, scandalizzato, che alcuni, pur professandosi cristiani, consumano carne proveniente da sacrifici agli idoli. Giustino può, allora, spiegare che, sotto la comune definizione di "cristiani", si annidano persone che professano dottrine e assumono comportamenti eterogenei e devianti, loro ispirati dagli spiriti dell'errore.

Nel fatto che vi è gente di questo tipo, che si riconosce cristiana e afferma di credere in Gesù crocifisso come Signore e Cristo e d'altra parte non professa i suoi insegnamenti ma quelli che provengono dagli *spiriti dell'errore* (τὰ ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων), noi, discepoli dell'autentico e incontaminato insegnamento di Gesù Cristo, troviamo motivo per aumentare la nostra fede e la nostra certezza nella speranza da lui annunciata<sup>343</sup>.

Quanto avviene ai tempi di Giustino e di Trifone, suscitato da quei medesimi πνεύματα τῆς πλάνης che erano già stati promotori dei falsi profeti

<sup>342</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 378.

<sup>343</sup> Cf Just., *dial.* 35,2.

in Israele<sup>344</sup>, non costituisce per il cristiano un fatto inaudito e inatteso: le figure e gli eventi di fronte ai quali il filosofo cristiano e il suo interlocutore giudeo si trovano erano già stati profetizzati dallo stesso Gesù nel parlare dei tempi finali. Il passo prosegue, infatti, con una piccola raccolta di detti del Signore relativi agli ultimi eventi.

Infatti non vediamo altro che compiersi concretamente quello che egli aveva detto in anticipo che sarebbe accaduto nel suo nome. Ha detto infatti: *Molti verranno nel mio nome, vestiti di fuori di pelle di pecora, ma dentro sono lupi rapaci*<sup>345</sup>, e: *Vi saranno scismi ed eresie*<sup>346</sup>, e ancora: *Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi rivestiti di fuori di pelle di pecora, ma dentro sono lupi rapaci*<sup>347</sup>, e: *Sorgeranno molti falsi cristi e falsi profeti e falsi apostoli, e inganneranno molti credenti*<sup>348</sup>.

L'insegnamento di Gesù acquista un valore e un'autorità incontestabili, poiché quanto da Lui preannunciato si sta compiendo, concretamente, sotto gli occhi dell'autore e del suo interlocutore (ταῦτα ὄψει καὶ ἐνεργεῖα ὁρῶμεν τελούμενα). Benché l'obiezione mossa da Trifone riguardasse, in prima istanza, coloro che si cibavano di idolotiti, Giustino estende abilmente l'accusa a tutti i sedicenti cristiani: come osserva Jannes Reiling, «at first sight the quotations seems to apply to those Christians whom Tryphon mentions who eat εἰδωλόθυστα (cf *Dial.* 35,1). But, in what follows, Justin makes it refer to heretical groups called after the name of the men ἐξ οὐπερ ἐκάστη διδαχὴ καὶ γνώμη ἤρξατο (*Dial.* 35,4)»<sup>349</sup>. Segue, infatti, una lista di tali sedicenti cristiani; l'elenco è aperto proprio dai Μαρκιανοί, i seguaci dell'eresiarca del Ponto<sup>350</sup>.

Poiché le parole del Signore sugli ultimi tempi si sono rivelate veridiche, l'autore trova motivo di rafforzare la propria fede e la propria speranza nell'adempimento delle promesse del Salvatore. Il tema del compimento delle profezie costituisce, così, uno dei punti centrali della riflessione di *dial.* 35.

---

<sup>344</sup> Cf Just., *dial.* 7,3.

<sup>345</sup> Mt. 24,5; 7,15; cf Mc. 13,6; Lc. 21,8.

<sup>346</sup> Cf 1Cor. 11,18-19.

<sup>347</sup> Mt. 7,15.

<sup>348</sup> cf Mt 24,11.24; Mc 13,6.22. Just., *dial.* 35,2-3.

<sup>349</sup> REILING, *Hermas and Christian Prophecy...*, 61.

<sup>350</sup> Just., *dial.* 35,6. Sulla corretta comprensione del termine Μαρκιανοί si accese il dibattito già dalle edizioni di Otto e Archambault: JUSTINI PHILOSOPHI ET MARTYRIS *Opera quae feruntur omnia. Edidit* IO. CAR. TH. EQUES DE OTTO (Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi 2), Wiesbaden, M. Sändig 1969 (riprod. anast. dell'edizione del 1877<sup>3</sup>), *ad loc.*; JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index par* G. ARCHAMBAULT (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme), Paris, Alphonse Picard et Fils 1909, *ad loc.*

### *L'orizzonte profetico*

Il passo di *dial.* 35 presenta una marcata dialettica tra due tipologie di profezie e di spiriti contrapposti: da una parte è posta la figura di Gesù, presentato nelle vesti di profeta degli eventi escatologici; dall'altra vi sono quei sedicenti cristiani, attivi al tempo di Giustino, che sono detti provenire «dagli spiriti dell'errore»<sup>351</sup> e che presentano, dunque, una connotazione evidentemente carismatica. In *dial.* 35, dunque, sono messe a confronto due opposte tipologie d'ispirazione: una divina e veridica, l'altra demoniaca. Lo scontro tra profezie, già peculiare di molti episodi profetici nella tradizione giudaica e delle origini cristiane, gode ancora di profonda vitalità e attualità.

Si osservi, inoltre, come il carattere dell'auto-attribuzione dell'epiteto di cristiani con l'intento di confondersi a essi ben corrisponda al ritratto del falso profeta, avversario paventato dalle fonti giudaiche e cristiane per la sua subdola capacità di mascherarsi all'interno della comunità.

Attenzione particolare merita, poi, la piccola collezione di *testimonia* contenuta in *dial.* 35,3<sup>352</sup>. Le parole attribuite da Giustino al Signore hanno un

---

<sup>351</sup> Just., *dial.* 35,2.

<sup>352</sup> Osserva Alain Le Boulluec che «chez Justin on constate que des “dits” antihérétiques étaient transmis par l'enseignement catéchétique et que des collections de *logia* servaient de “vade mecum” contre les hérésies» (LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 68). Già Ignazio di Antiochia, del resto, aveva usato parole simili contro gli appartenenti a sette (cf., ad esempio, Ign., *Philad.* 2,2; Ign., *Eph.* 14,2). Dei *testimonia* contenuti in Just., *dial.* 35,3, tre sono ἄγραφα, cioè non trasmessi dalle Scritture canonizzate. Su questa piccola collezione, cf NORELLI, *Déchirements...*, soprattutto per l'ἄγραφον riguardante σχίσματα καὶ αἰρέσεις. L'uso che Giustino fa delle parole del Signore è stato oggetto di studio, nel 1966, di Arthur Bellinzoni (A.J. BELLINZONI JR., *The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr*, Leiden, E.J. Brill 1967, spec. 100-106). Il confronto con *Const. App.* 6,13,3, dove è riportata un'armonia simile, ha permesso allo studioso di ipotizzare che sia Giustino, sia l'autore delle *Constitutiones* si siano serviti, nel loro testo, di uno scritto nel quale si trovavano già combinate insieme le quattro parole del Signore (derivanti dall'armonizzazione di passi del *Vangelo di Matteo* e del *Vangelo di Marco*) e che la raccolta impiegata dall'autore delle *Constitutiones* sia del tutto simile a quella usata da Giustino, benché non sia ipotizzabile una dipendenza tra i due. Così Bellinzoni: «The striking concurrence of these two patristic writings can hardly be accidental; yet it is certain that there is no literary dependence between Justin and the author of the *Apostolic Constitutions*. It seems rather that both authors used a single source or tradition that had already combined these features» (BELLINZONI, *The sayings...*, 105-106). Secondo l'analisi di Norelli, «les *Constitutions apostoliques* (= CA) semblent avoir utilisé une collection proche de celle utilisée par Justin; [...] On peut comprendre les différences entre les CA et Justin comme des interventions rédactionnelles des CA. [...] Il n'y a sans doute pas de dépendance des CA par rapport à Justin. Les deux ont donc utilisé indépendamment une collection de paroles de Jésus» (NORELLI, *Déchirements et sectes...*, 272-274); per lo studioso italiano la collezione di parole all'origine di *dial.* 35,3 e di *Const. App.* 6,13,3 non proverrebbe da un'armonia evangelica dei tre sinottici, ma sarebbe stata costituita con il preciso scopo di essere «utilisée comme un *vademecum* contre les hérésies» (NORELLI, *Déchirements et sectes...*, 274). Georg Strecker, infine, ha svolto un'analisi comparativa tra il passo di Just., *dial.* 35,3 e *Hom. Clem.* 16,21,4 (G. STRECKER, *Eine Evangelienharmonie bei Justin und Pseudoklemens?*, “*Novum Testamentum. Supplements*” 24 (1978), 297-316). Sui singoli ἄγραφοι menzionati da Giustino, cf, inoltre: A. LE BOULLUEC, *Remarques à propos du problème de I Cor. 11,19 et du “logion” de Justin, Dialogue 35*, in E.A. LIVINGSTONE, *Studia Patristica XII* (TU 115),



evidente orizzonte escatologico: i verbi ἐλεύσονται, ἔσονται, ἀναστέσονται, impiegati nella pericope, sono tutti al futuro; fa eccezione il solo προσέχετε, coniugato al presente, ma subito seguito da un futuro; questo verbo, inoltre, esprime etimologicamente l'attesa vigile degli ultimi tempi.

*Prospettiva storica o prospettiva escatologica?*

Benché la raccolta di profezie, attribuite da Giustino al Signore e ritenute dall'autore compiute ai suoi tempi, presenti, almeno in origine, un carattere chiaramente escatologico, come si è cercato di mostrare poc'anzi, è opportuno interrogarsi su quale valore dovesse rivestire una simile prospettiva nel pensiero di Giustino e, nello specifico, nel suo modo di comprendere e presentare i discepoli di Marcione – quei Μαρκιανοί che aprono la lista di *dial.* 35,6 – e l'eresiarca stesso. Se da un lato, infatti, l'autore cristiano non trascura, in più passi delle proprie opere, di presentare l'orizzonte storico del proprio avversario pontico<sup>353</sup>, egli proietta al tempo stesso questo personaggio in una dimensione escatologica e apocalittica, attribuendogli alcuni tratti che, come esaminato, possono essere ricondotti al tema del contrasto tra vera e falsa profezia, sia in chiave attualizzata, sia in chiave escatologica.

È pur vero, però che difficilmente Giustino poteva considerare i propri tempi come gli ultimi<sup>354</sup>: come spiegare, dunque, il ricorso a profezie di Gesù sugli ultimi tempi, considerate dall'apologista realizzate nel suo presente? Per Alain Le Boulluec, «Justin a recours à des “dits” du Seigneur de sens eschatologique transposés dans un sens antihérétique»<sup>355</sup>. Ampliando la prospettiva alla concezione dell'eresia ritenuta dai più antichi autori cristiani, Norelli propone che essi siano pervenuti rapidamente a sviluppare una concezione delle eresie «che non le considera come fenomeni contingenti, ma come processi necessari entro un decorso della storia determinato dal conflitto tra Dio e le forze del male. È peraltro interessante che questa [...] tendenza si concretizzi per la prima volta in Giustino, cioè in un autore che non è certo un sostenitore dell'attesa del ritorno imminente di Cristo. Ma la sua concezione delle αἰρέσεις ha come orizzonte necessario la ἐκπόρωσις finale in cui verranno condannati gli eretici (termine che non compare nelle sue opere conservate) insieme con i demoni che li hanno suscitati e gli umani che si sono lasciati convincere da loro»<sup>356</sup>. Orizzonte escatologico e orizzonte storico, dunque, si

---

Berlin, Akademie-Verlag 1975, 328-333; A. DAVIDS, *Irrtum und Häresie. 1Clem.-Ignatius von Antiochen-Justinus*, “Kairos” 15 (1973), 165-187, spec. 185; A. BAKER, *Justin's agraphon in the Dialogue with Trypho*, “Journal of Biblical Literature” 87 (1968), 277-287.

<sup>353</sup> Marcione è, del resto, una personalità quasi di cronaca per Giustino. Si è altrove sottolineato che, nella *Prima Apologia*, l'autore fornisce del suo avversario alcune coordinate geografiche e cronologiche piuttosto precise (cf Just., *1apol.* 26,5; 58,1).

<sup>354</sup> Cf NORELLI, *Introduzione...*, 330.

<sup>355</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 67. Cf anche DAVIDS, *Irrtum und Häresie...*, spec. 184-185. Tale tendenza giustinea è riscontrabile, oltre che nel ricordato passo di *dial.* 35,3, anche in Just., *1apol.* 16,8-14.

<sup>356</sup> NORELLI, *Introduzione...*, 330.

fondono nella concezione che Giustino ha di Marcione e, più in generale, dell'eresia.

Si può, dunque, senz'altro concordare con Le Boulluec, quando scrive: «Justin a bien vu la portée eschatologique des paroles du Christ [...]. Quand il voit dans les hérésies l'explosion finale de l'activité démoniaque, Justin dépend des conceptions de l'Église primitive, pour laquelle la fin du monde était déjà préparée par les persécutions et l'existence des faux prophètes. Mais la portée de cette annonce est aussi détournée. Les événements prédits sont arrivés; ils ne révèlent plus seulement l'imminence de la parousie décisive; confirmation de la véracité du message du Christ, ils apparaissent comme les faits d'un présent que l'Église cherche à dominer et à orienter»<sup>357</sup>.

Ecco, dunque, come Giustino ri-declina, in chiave attualizzata, quelle tradizioni giudaiche e cristiane relative alla figura e all'azione dei falsi profeti, combinando tra loro i due diversi piani, quello presente e quello escatologico.

---

<sup>357</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 69.

## CONCLUSIONI

L'analisi delle modalità proprie di Giustino di presentare la figura e la dottrina di Marcione è di grande importanza, nello studio di questo personaggio, perché – come è già stato messo in evidenza – l'apologista e filosofo cristiano costituisce la più antica fonte pervenutaci sull'eresiarca del Ponto. Nel corso della presente indagine, tuttavia, è stato osservato che le informazioni su Marcione deducibili dalle opere giustinee conservate sono piuttosto modeste e circoscritte ai soli capitoli 26 e 58 della *Prima Apologia*<sup>358</sup>. Nonostante Giustino dovesse conoscere assai bene la complessità dell'insegnamento marcionita<sup>359</sup>, egli sembra optare, nell'*Apologia*, per una descrizione dottrinale molto sintetica: i contenuti essenziali, esposti in *1apol.* 26,5 e 58,1, riguardano, in particolare, la dottrina marcionita del diteismo e, più nello specifico, l'offensiva mossa contro il Dio Creatore. Marcione avrebbe insegnato a ritenere che questi non fosse l'artefice di ogni cosa, ma che un'altra

---

<sup>358</sup> Si è ritenuta, però, del tutto plausibile l'ipotesi secondo cui il perduto *Syntagma contro tutte le eresie*, composto dallo stesso apologista, avesse tributato un rilievo assai più ampio alla figura e alla dottrina dell'eresiarca del Ponto. In un recente contributo su Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino martire, Enrico Norelli, dopo aver proposto di identificare il *Σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα*, menzionato da Ireneo in *haer.* IV 6,2 e attribuito a Giustino, con il perduto *Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων*, cui accenna lo stesso Giustino in *1apol.* 26,8 (cf NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, spec. 363-368), ha suggerito che «il titolo fornito da Ireneo significa in ogni caso che era la dottrina di Marcione a essere particolarmente combattuta sia nell'opera, sia nella parte di opera cui appartiene questo estratto (i.e. il passo di Iren., *haer.* IV 6,2)» (NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 383).

<sup>359</sup> Alcuni indizi in questa direzione: in primo luogo, Giustino e Marcione furono entrambi maestri di scuola, a Roma, all'incirca nel medesimo periodo; sembra assai poco verosimile che il primo non fosse a conoscenza dei risvolti della dottrina insegnata dal secondo, soprattutto poiché essa era considerata una minaccia molto concreta per il cristianesimo predicato dallo stesso Giustino. In secondo luogo, sulla dottrina di Marcione vi sarebbe stato, nel 144, un confronto ufficiale con i «presbiteri e i maestri» (cf Epiph., *haer.* 42,2) di Roma, sollecitato dallo stesso eresiarca: l'esito del confronto sarebbe stato negativo e, soprattutto, costituì «eine bezeichnende Ausnahme von der Toleranz zwischen den verschiedenen Gruppen in der Stadt» (P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/18), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1989<sup>2</sup>, 330. Trad. ingl: *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis, Fortress Press 2003). Inoltre è noto che le fonti antiche attribuiscono all'apologista la redazione di un'opera *Contro Marcione* (cf Iren., *haer.* IV 6,2): sia che si ammetta – come è stato convincentemente sostenuto ritengo opportuno (cf NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, spec. 363-368) – che quest'opera coincida con il *Syntagma* menzionato in *1apol.* 26,8, sia che la si voglia interpretare come uno scritto ulteriore, resta il fatto che un'opera di questo genere presuppone necessariamente una conoscenza approfondita dell'insegnamento dell'avversario. Del resto, il rimando al *Syntagma*, in *1apol.* 26,8, sembra rispondere precisamente al desiderio di fornire uno strumento utile a chi – imperatori per primi – avesse potuto avvertire la necessità o il desiderio di addentrarsi maggiormente nella conoscenza della dottrina di Marcione, Simone e Menandro.

divinità, superiore a lui, fosse stata autrice di un'altra creazione<sup>360</sup>, "più grande" rispetto a quella attuata dal Dio Creatore e della quale l'uomo stesso è parte. In un ulteriore passo dell'*Apologia* l'autore torna su questo tema, vero nucleo dell'elaborazione marcionita, suggerendo che l'eresiarca avesse concepito il proprio "secondo Dio" come una sorta di "doppio", elaborato e perfezionato, del Dio Creatore<sup>361</sup>. Secondo la sintetica rappresentazione di Giustino, dunque, il nucleo essenziale del pensiero di Marcione sarebbe stato costituito da un dualismo teologico che contemplava l'esistenza di due divinità distinte, di cui la seconda – quella che, a quanto sembra di capire, Marcione riconosceva come Dio veridico – sarebbe stata caratterizzata come più grande e più perfetta rispetto al Demiurgo. Il punto che l'apologista accentua maggiormente nella propria rappresentazione dell'eresia marcionita è la gravità della bestemmia portata contro il Dio Creatore: è questo aspetto a costituire, per lui, l'origine e il vero filo conduttore dell'impianto dottrinale marcionita. Giustino, del resto, non comprende l'iniziativa di Marcione come un fenomeno indipendente e decontestualizzato, da esaminare in se stesso; al contrario, essa è inserita dall'autore in un orizzonte molto più ampio, che trascende lo stesso eresiarca: questi – come già, prima di lui, Simone e Menandro – rappresenta un mero strumento, adottato dai demoni malvagi nell'ottica di una strategia di attacco contro il Dio Creatore, sviluppatasi nei secoli, secondo fasi e modalità diverse. L'analisi della rappresentazione giustinea della figura e della dottrina di Marcione, pertanto, non può procedere se non in stretta dialettica con un esame più ampio dell'eresiologia dell'autore cristiano.

Le opere di Giustino costituiscono, probabilmente, «le premier témoin d'une description unifiante de l'erreur, qui sert par la suite de cadre et d'instrument à la polémique»<sup>362</sup>: così, alcuni anni fa, Alain Le Boulluec ha posto l'accento sulla peculiarità e originalità dell'apologista e filosofo cristiano. Più di recente, Enrico Norelli ha suggerito «che sia stato Giustino Martire, nel suo *Trattato contro tutte le eresie* [...] a creare l'eresia come fenomeno unitario, da comprendere entro una lettura teologica complessiva della storia del mondo»<sup>363</sup>; lo stesso studioso italiano ha, altrove, osservato: «Prima di Giustino non si trova, che io sappia, una riflessione sull'eresia come complesso di fenomeni da comprendere in una prospettiva teologica unitaria e da mettere in rapporto con la storia biblica da una parte e la storia universale dall'altra»<sup>364</sup>. La novità e l'originalità di questo autore consiste proprio nell'aver delineato, sullo sfondo

---

<sup>360</sup> Ho suggerito di interpretare l'espressione τὰ μείζονα [...] πεποιηκέναι (Just., *1apol.* 26,5) nel senso di un'attività creatrice.

<sup>361</sup> La seconda divinità marcionita, infatti, è definita, al pari del Demiurgo, θεός ed è detta avere, anch'essa, un figlio (che però, a rigore, non è definito, come il figlio del Creatore, Χριστός): [Μαρκίων] ἄλλον δὲ τινα καταγγέλλει παρὰ τὸν δημιουργὸν τὸν πάντων θεὸν καὶ ὁμοίως ἔτερον υἱόν·(Just., *1apol.* 58,1).

<sup>362</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 35.

<sup>363</sup> NORELLI, *Introduzione...*, 326.

<sup>364</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 379.

dell'attività di questo o quell'eresiarca, un orizzonte ampio, una sorta di grande affresco – un “dramma cosmico”, secondo la definizione di Norelli<sup>365</sup> –, i cui attori cambiano, ma la cui regia resta saldamente nelle mani di quei φαῦλοι δαίμονες dei quali Giustino ha delineato il *modus operandi* soprattutto in *1apol.* 23-26<sup>366</sup>.

Ciò facendo, l'autore può rappresentare l'eresia come un fenomeno unitario e universale e dotarla di un carattere costante e di una finalità unica. Riflettendo su questo «vero nucleo generatore e minimo comune denominatore dell'eresia»<sup>367</sup>, Norelli ha proposto di individuarne la componente essenziale in un passo del *Dialogo con Trifone*: «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>368</sup>. È l'induzione degli uomini all'apostasia del Creatore, dunque, a costituire il carattere essenziale dell'eresia. Questa finalità, unica e unitaria è, poi, perseguita e declinata in modi sempre diversi nelle varie fasi della storia umana: dapprima come istigazione ad adorare animali e oggetti inanimati<sup>369</sup>; in seguito come culto reso ai protagonisti dei racconti mitologici<sup>370</sup>; infine, dopo l'ascensione di Gesù, come adorazione di alcuni esseri umani<sup>371</sup>.

Ora, a ben guardare, il carattere della bestemmia contro il Creatore, vera essenza dell'eresia secondo Giustino, corrisponde precisamente a ciò che l'apologista dice di Marcione, e non di Simone e Menandro<sup>372</sup>; inoltre, il Marcione delineato da Giustino è caratterizzato da un'insistenza particolare – quasi esclusiva – su questo preciso aspetto<sup>373</sup>, a discapito di altri che, forse, erano altrettanto noti all'autore<sup>374</sup>. Alla luce di queste considerazioni, sarebbe possibile ipotizzare che Giustino abbia voluto ritrarre l'eresiarca del Ponto attribuendogli proprio quel carattere che costituisce, per lui, il vero nucleo tematico dell'eresia, per fare di Marcione una sorta di emblema per eccellenza del fenomeno eretico. Tuttavia, ancora Norelli ha osservato che, «poiché la

---

<sup>365</sup> Cf NORELLI, *Introduzione...*, 326.

<sup>366</sup> Scrive Norelli: «Per lui (*scil.* Giustino), si tratta del modo specifico con il quale i demoni malvagi cercano di distogliere gli umani dalla conoscenza del vero Dio (e dunque di privarli della salvezza) nel tempo successivo all'ascensione di Cristo; ma questo modo, appunto, s'inquadra entro un racconto della storia universale scandito dalle rivelazioni e dagli interventi del Logos divino per provvedere alla salvezza degli umani, da una parte, e dagli sforzi dei demoni malvagi in senso contrario, dall'altra. Un dramma cosmico che si risolverà nella conflagrazione finale dell'universo e nel castigo eterno comminato a tutti coloro che, spiriti o umani, si saranno resi colpevoli di apostasia» (NORELLI, *Introduzione...*, 326).

<sup>367</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 378.

<sup>368</sup> Just., *dial.* 35,5; cf NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 377-378.

<sup>369</sup> Cf Just., *1apol.* 24,1.3.

<sup>370</sup> Cf Just., *1apol.* 25,1.3.

<sup>371</sup> Cf Just., *1apol.* 26,1.

<sup>372</sup> Cf NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 378.

<sup>373</sup> Cf Just., *1apol.* 26,5; *1apol.* 58,1.

<sup>374</sup> Cf MOLL, *Justin and the Pontic...*, 150-151, che fornisce, tuttavia, una diversa motivazione per i “silenzi” di Giustino.

caratterizzazione di Marcione da parte di Giustino riflette effettivamente aspetti fondamentali della sua dottrina, la caratterizzazione dell'eresia in generale da parte dell'apologista ha i tratti della dottrina marcionita, il che induce a pensare che, per Giustino, sia quest'ultima a rappresentare in certo modo l'essenza dell'eresia»<sup>375</sup>. Pertanto, nelle opere giustinee, non sarebbe stata la riflessione sul carattere proprio dell'eresia a influenzare la descrizione della dottrina marcionita, quanto piuttosto il contrario: l'ipotesi formulata da Norelli è «che siano stati il contatto diretto con i marcioniti e il successo "mondiale" della loro propaganda (da lui sottolineata in *1apol.* 26,5), sia soprattutto l'alternativa radicale e molto chiara [...] che ponevano alla fede cristiana, a indurre Giustino a riflettere sull'eresia come fenomeno universale e al suo ruolo nell'insieme della lotta tra Dio e il male che attraversa la storia, scorgendo nella proposta marcionita di un altro Dio lo sforzo supremo dei demoni per distogliere gli umani dal solo vero Dio. [...] Sembra di poter ipotizzare che sia stata la sua riflessione sulla dottrina e la pratica del suo contemporaneo Marcione, nonché sull'estensione del suo successo attraverso genti e paesi diversi, a permettergli di formulare tale concezione dell'eresia»<sup>376</sup>.

Gli studiosi moderni hanno posto l'accento – lo si è ricordato – sull'originalità dell'elaborazione eresiologica di Giustino<sup>377</sup>. Per essere pienamente fruibile, tuttavia, il modello da lui costituito necessitava di essere inquadrato in una rete concettuale già disponibile, da rielaborare e attualizzare alla luce della nuova prospettiva eresiologica. Sono stati individuati principalmente due modelli tradizionali cui Giustino avrebbe attinto: da una parte, la concezione dell'introduzione nel mondo dell'errore per opera degli angeli caduti, attestata, in particolare, nel *Libro dei Vigilanti* enochico; dall'altra, l'uso della nozione di αἰρεσις nell'orizzonte greco-ellenistico.

Riguardo alle modalità con cui Giustino avrebbe integrato e rielaborato, nella propria eresiologia, antiche tradizioni giudaiche sul mito degli angeli caduti, Enrico Norelli ha fissato alcuni punti fondamentali: «Giustino si è [...] sforzato di delineare una storia coerente dell'impresa sistematica dell'opposizione a Dio da parte delle potenze del male e d'inserire in essa l'attività di Marcione. [...] Il quadro generale fu fornito a Giustino da un adattamento della saga degli angeli ribelli già sviluppata nella tradizione enochica a partire dal *Libro dei Vigilanti* (*1Enoch* 6-36) redatto, in più fasi, prima della fine del III secolo a.C. [...]. Il tema dell'origine dell'idolatria e di tutti i mali dal peccato degli angeli proviene in ultima analisi dal *Libro dei Vigilanti*, ma è qui combinato con un altro motivo, assente in quell'opera, che è l'affidamento agli angeli del governo del mondo, connesso probabilmente con la tradizione, giudaica e cristiana, degli angeli che governano i popoli. [...] La ripresa di tale concezione, sviluppata nel giudaismo anche per rendere conto dell'esistenza del

---

<sup>375</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 379.

<sup>376</sup> NORELLI, *ibid.*

<sup>377</sup> Cf LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 35; NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, spec. 368-371.

politeismo, consentiva anche a Giustino di ricomprendere la storia del politeismo, largamente – benché non completamente – esterna alla storia biblica, entro coordinate che potevano collegarla a quest'ultima. Così l'eresia diveniva parte non solo della storia d'Israele e dei credenti in Cristo, ma della storia universale»<sup>378</sup>.

Accanto a questo modello giudaico, l'autore avrebbe attinto a un ulteriore quadro di pensiero, il concetto greco-ellenistico di αἵρεσις. Questo aspetto è stato approfondito con grande spessore da Alain Le Boulluec: «Le fait nouveau n'est pas que Justin emploie le terme *haireisis* pour désigner les tendances à l'intérieur du christianisme, mais qu'il le fasse en se référant explicitement aux "écoles" de la philosophie grecque»<sup>379</sup>. Lo studioso francese ha rilevato, in particolare, che Giustino riprende la nozione "astratta" di αἵρεσις, intesa come corrente di pensiero o dottrina messa al riparo dell'autorità di un grande maestro, più che nel suo significato – comunque ben attestato in ambito ellenistico – di scuola filosofica in senso istituzionale: «L'*haireisis* philosophique est de sa nature abstraite, elle a trait essentiellement à des doctrines. Elle conserve cet aspect jusqu'à la fin de la philosophie ancienne. La nuance est celle d'"école de pensée" et non celle d'école au sens institutionnel du terme»<sup>380</sup>; oltre, lo studioso aggiunge: «Si l'orientation de l'hérésiologie chrétienne est entièrement différente de celle de l'hérésiographie grecque, la première a tiré l'un des arguments les plus importants, fondé sur la manière de nommer les hérétiques, d'une habitude de la seconde dans la désignation des philosophes»<sup>381</sup>. L'acquisizione e la rielaborazione di questo modello, proprio dell'eresiografia ellenistica, permette a Giustino di ricondurre ogni gruppo cristiano da lui combattuto a un caposcuola, senza tuttavia – Le Boulluec lo sottolinea a più riprese – istituire alcuna analogia tra gli eresiarchi, iniziatori delle αἱρέσεις cristiane, e i primi filosofi greci, fondatori delle diverse correnti di pensiero<sup>382</sup>.

Le analisi di Le Boulluec e Norelli, qui brevemente ripercorse, hanno dunque dimostrato che, nella costruzione dell'eresiologia giustinea, svolsero un ruolo fondamentale, da una parte, il modello enochico dell'introduzione dell'errore nel mondo per opera degli angeli decaduti, che avrebbe influenzato la concezione giustinea dell'eresia come fenomeno universale, la cui regia è affidata ai φαῦλοι δαίμονες<sup>383</sup>; dall'altra parte, la nozione greco-ellenistica di αἵρεσις come scuola di pensiero posta al riparo dell'autorità di un grande maestro e iniziatore, sviluppata da Giustino per rendere conto dell'attività di insegnamento e proselitismo propria degli eresiarchi. Ai modelli qui ricordati, tuttavia, è stato suggerito in questa tesi di accludere un ulteriore paradigma,

---

<sup>378</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 380-381.

<sup>379</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 36.

<sup>380</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 46.

<sup>381</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 48.

<sup>382</sup> Cf LE BOULLUEC, *La notion...*, I, spec. 60-62.

<sup>383</sup> Cf, in particolare, *1apol.* 23-26; 56; 58.

all'interno del quale l'autore cristiano avrebbe iscritto la figura e l'attività degli eresiarchi, e di Marcione in particolare: tale modello sarebbe costituito dalle tradizioni giudaiche e proto-cristiane relative al falso profetismo.

Nelle opere conservate di Giustino, la figura del falso profeta ricorre più volte nel *Dialogo con Trifone*<sup>384</sup>, ma è del tutto assente nell'*Apologia*. Le ragioni di questo fatto sembrano risiedere nel diverso contesto polemico che fa da sfondo alle due opere. Il *Dialogo*, infatti, è costruito narrativamente come un dibattito avente luogo tra un cristiano, Giustino, e un interlocutore giudeo, Trifone; in tale quadro, l'autore fonda le diverse argomentazioni dell'uno e dell'altro sul terreno, in larga parte condiviso dai due avversari, delle tradizioni e dei caratteri già propri del giudaismo. Non stupisce, pertanto, che Giustino ricorra a tematiche – quale quella della falsa profezia – su cui era stata elaborata una riflessione già a partire dai testi scritturistici di Israele. Di contro, il contesto polemico che fa da sfondo alla *Prima Apologia* non sembra prestarsi altrettanto bene all'impiego del tema pseudo-profetico; in quest'opera, Giustino si rivolge, oltre che al proprio pubblico cristiano, alle autorità imperiali e a un uditorio gentile: egli si prefigge di dimostrare la legittimità della religione cristiana e di stornare dal capo di questa l'accusa di ateismo, dimostrando l'insensatezza delle persecuzioni di cui i cristiani sono fatti oggetto. In un quadro di questo tipo, il riferimento all'orizzonte pseudo-profetico come schema confutatorio adottato contro Marcione e gli eresiarchi sarebbe stato quantomeno di difficile integrazione.

La diversità riscontrata tra le due opere su questo preciso aspetto, in verità, non sorprende: è stato osservato nella presente analisi che le due opere di Giustino differiscono anche quanto alla spiegazione che l'autore dà del problema dell'origine del male. Se nell'*Apologia*, infatti, è possibile ritrovare un modello secondo cui i demoni malvagi avrebbero indotto gli uomini a bestemmiare il Creatore, suscitando, in ultima analisi, gli eresiarchi<sup>385</sup>, nel *Dialogo con Trifone* assumono importanza decisiva proprio le figure dei falsi profeti di Israele – interpretati da Giustino come strumenti dei medesimi δαίμονες – e dei falsi profeti escatologici, annunciati da Gesù come personaggi degli ultimi tempi. Pur nelle differenze specifiche che le caratterizzano, dunque, le due opere presentano una risposta complementare al problema dell'origine del male nel mondo: esso proverrebbe dall'azione dei demoni malvagi, vero filo conduttore che collega *Apologia* e *Dialogo*. Questo stesso tema, poi, è declinato in modo diverso secondo la finalità e il contesto polemico di ciascuna opera: nell'*Apologia* è posto l'accento sul tema dell'eresia, vera piaga dell'attualità di Giustino; nel *Dialogo*, di contro, si insiste sul motivo della falsa profezia, congruente alla prospettiva esegetica dell'opera e alla polemica tra giudaismo e cristianesimo, ivi sviluppata. I due orizzonti – quello eresiologico e quello pseudo-profetico –, tuttavia, sono talvolta esplicitamente integrati: in *dial.* 69,1,

---

<sup>384</sup> Cf Just., *dial.* 7,3; 35,3; 51,2; 69,1; 82,1-2.

<sup>385</sup> Cf Just., *1apol.* 23-26 e, probabilmente più estesamente, nel perduto *Syntagma*.



ad esempio, l'autore cristiano spiega a Trifone che all'origine dei miti pagani c'è l'opera del Diavolo, che ha ingannato con questo mezzo i Greci, in modo analogo a quanto da lui operato per mezzo dei maghi egiziani, al tempo di Mosè, e dei falsi profeti, al tempo di Elia<sup>386</sup>; non solo in *dial.* 35,3, ma anche in *dial.* 51,2 e 82,1-2, inoltre, Giustino riporta delle parole, attribuite al Signore, concernenti la venuta, nei tempi finali, di figure pseudo-profetiche<sup>387</sup>. In tutti i casi sopra ricordati, il binomio eresia-falsa profezia svolge un ruolo centrale.

Quanto si è voluto suggerire in queste pagine è che sia nell'*Apologia*, sia nel *Dialogo*, Giustino abbia rappresentato le figure degli eresiarchi, e di Marcione in particolare, avendo in mente l'orizzonte del falso profetismo, esplicitato nel solo *Dialogo* ma soggiacente anche all'*Apologia*, come vari indizi dimostrano. Al proprio avversario l'autore cristiano avrebbe attribuito vari caratteri già propri, nelle tradizioni giudaiche e proto-cristiane, della figura del falso profeta: l'ispirazione demoniaca, il favore dei potenti, il conseguimento di onorificenze, la provenienza geografica da settentrione, la successione da maestro a discepolo intesa come *diadochè*, l'immagine dei lupi feroci e, infine, la caratteristica di schernire e deridere l'avversario<sup>388</sup>. L'eresiarca del Ponto sarebbe stato concepito da Giustino come l'ultimo anello di una catena della falsa profezia – intesa come fenomeno ispirato dal Diavolo o dai demoni malvagi –, che si dispiega ininterrotta dal passato più remoto (nella persona degli ψευδοπροφήται di Israele<sup>389</sup>), al passato prossimo degli eresiarchi Simone, Menandro e Marcione (attivi in un periodo compreso tra la prima generazione degli apostoli e il presente di Giustino)<sup>390</sup>, fino alla contemporaneità dell'autore, nella figura e nell'azione dei falsi cristiani. Il tempo dell'apologista e filosofo, poi, è presentato come un tempo dalla forte valenza escatologica: in esso, secondo l'autore cristiano, si compiono le profezie di Gesù relative ai falsi profeti degli ultimi giorni<sup>391</sup>; in quest'ottica, un rilievo del tutto particolare

---

<sup>386</sup> «Sappi, dunque, Trifone, [...] che colui che è chiamato diavolo ha prodotto delle falsificazioni in modo che circolassero tra i Greci, così come ha operato per mezzo dei maghi egiziani e, al tempo di Elia, dei falsi profeti» (Just., *dial.* 69,1).

<sup>387</sup> «Ma se [...] Cristo [...] ha annunciato in anticipo [...] che infine, come ho già detto, nell'intervallo fino alla sua venuta sarebbero sorte eresie e falsi profeti nel suo nome (cf Mt. 24,5.11) – e questo risulta essersi verificato – com'è possibile essere ancora incerti avendo i dati di fatto cui credere?» (Just., *dial.* 51,2. La lezione αἰρέσεις, qui accolta, è correzione congetturata dall'editore Otto, poi accettata da Goodspeed, Marcovich e Bobichon, contro la lezione ἱερεῖς, nei *codd.*); «Come c'erano falsi profeti al tempo dei santi profeti sorti presso di voi, anche da noi ora ci sono molti falsi maestri, dai quali il Signore nostro ci aveva detto in anticipo di guardarci (cf Mt. 7,15), in modo che nulla ci cogliesse alla sprovvista, sapendo che egli aveva previsto tutto ciò che ci sarebbe capitato dopo la sua risurrezione dai morti e la sua ascesa al cielo. Disse infatti [...] che si sarebbero presentati nel suo nome molti falsi profeti e falsi cristi che avrebbero ingannato molti (cf Mt. 24,5.11.24). E così è stato» (Just., *dial.* 82,1-2).

<sup>388</sup> Quest'ultimo carattere, in realtà, non è attribuito da Giustino a Marcione, bensì ai suoi discepoli (cf Just., *1apol.* 58,2).

<sup>389</sup> Cf Just., *dial.* 7,3.

<sup>390</sup> Cf Just., *1apol.* 26.56.58.

<sup>391</sup> Cf Just., *dial.* 35,3.

avrebbe rivestito la parola ἔσονται σχίσματα καὶ αἰρέσεις<sup>392</sup>, poiché il termine-chiave αἵρεσις, in essa contenuto, avrebbe giustificato Giustino nel riferire questa e le altre parole della piccola raccolta di *dial.* 35,3 al problema, per lui attuale, del diffondersi delle eresie<sup>393</sup>.

Secondo l'interpretazione proposta nel presente studio, Giustino avrebbe assunto un modello di ruolo – quello del falso profeta – già tradizionale, costituitosi in ambienti giudei e cristiani in risposta a problemi di conflitto tra profezie, per stabilire un'assiologia in cui gli eretici siano squalificati proprio perché corrispondono a quel preciso ruolo, il cui carattere negativo è già stato acquisito ed è divenuto tradizionale. Un simile orizzonte sarebbe stato certamente adottato nel *Dialogo*, il cui contesto polemico si prestava particolarmente bene all'adozione della figura dello ψευδοπροφήτης come tipologia di avversario per eccellenza, ma si integra bene anche nello sviluppo anti-eretico dell'*Apologia*, il cui orizzonte sembra essere costituito precipuamente dalla polemica contro i gentili, ai cui occhi questo genere di figura doveva significare ben poco. In entrambe le opere, del resto, Giustino propone una medesima interpretazione della questione dell'origine del male nel mondo: esso deriverebbe dall'azione dei demoni malvagi, vero *fil rouge* che collega l'*Apologia* e il *Dialogo*. Da simili osservazioni si può svolgere, a mio avviso, una considerazione su quelli che dovevano essere i fruitori delle opere di Giustino: il ricorso a un orizzonte prettamente giudaico-cristiano, quale quello della falsa profezia, non solo nel *Dialogo con Trifone*, ma anche – seppure in forma allusiva, mediante l'attribuzione agli avversari di un certo numero di caratteri già propri della figura dello ψευδοπροφήτης – nella *Prima Apologia*, ufficialmente indirizzata a un pubblico pagano<sup>394</sup>, potrebbe costituire un forte indizio del fatto che, in entrambe le opere, Giustino abbia in vista dei lettori interni alla comunità cristiana. Ancora più probabilmente, questo fatto indica che, nelle sue opere conservate, l'autore riprende una concezione dell'eresia che aveva sviluppato in modo più esteso e organico nel *Syntagma*, uno scritto a uso interno: il modello del falso profeta potrebbe derivare proprio da lì.

---

<sup>392</sup> Just., *dial.* 35,3.

<sup>393</sup> Le Boulluec pensava forse a un'interpretazione in questa direzione, quando scriveva: «L'hérésiologie de Justin intègre ainsi la figure des faux prophètes qu'il reçoit de ses prédécesseurs chrétiens» (LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 65)?

<sup>394</sup> Cf Just., *1apol.* 1: «All'imperatore Tito Elio Adriano Antonino Pio, Cesare Augusto, e a Verissimo, il figlio filosofo e a Lucio Filosofo figlio naturale di Cesare e figlio adottivo di Pio, amante della cultura, al sacro senato e a tutto il popolo dei Romani».

**PARTE SECONDA - *La figura e la dottrina di Marcione secondo  
l'interpretazione di Ireneo di Lione***



## CAPITOLO I - Marcione e il problema dell'origine dell'eresia

Chi voglia accingersi allo studio dell'interpretazione ireneana della figura e della dottrina di Marcione dovrà, in primo luogo, soffermarsi su alcuni caratteri propri dell'interpretazione del fenomeno eretico in generale. Nell'*Adversus Haereses*<sup>\*</sup>, l'autore si prefigge il compito di smascherare la falsa gnosi, esponendone i contenuti e opponendole la verità unica e stabile della Chiesa. La dottrina avversaria analizzata più nel dettaglio è quella valentiniana, riportata secondo il sistema di Tolomeo. Nella trattazione trova spazio, tuttavia, anche la polemica contro i marcioniti, gli encratiti, gli "gnostici"<sup>395</sup> e, più in generale, contro l'insieme dei sistemi che l'autore costruisce e presenta come "eretici". Molteplicità e dispersione sono tra i caratteri peculiari del fenomeno eretico secondo l'interpretazione che ne dà Ireneo: la varietà d'insegnamenti, il proliferare di maestri, la disomogeneità delle dottrine forniscono di per sé una prova di quanto l'eresia sia un fatto contrario alla Verità, che è invece unica e stabile. Le Boulluec osserva, del resto, come «la mise en valeur de différences, voire de contradictions, entre les doctrines professées par les hérétiques est un instrument fort commode qui renforce l'effet de la dénonciation mise au point par Irénée»<sup>396</sup>; lo studioso francese rileva che il vescovo di Lione si spinge fino a «inventer des différences dans l'expression de la pensée adverse en dédoublant selon une lecture linéaire et infidèle une doctrine cohérente et à en déduire, aussi indûment, l'existence de tendances divergentes à l'intérieur d'une seule école»<sup>397</sup>.

Accentuare la molteplicità e la disomogeneità del fenomeno eretico costituisce, dunque, uno strumento polemico assai potente. Esso comporta, tuttavia, la necessità di analizzare minuziosamente, punto per punto, la posizione che s'intende confutare. Un lavoro tanto capillare è svolto da Ireneo

---

\* Edizioni critiche dell'*Adversus Haereses*: IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV. Édition critique d'après la version arménienne et latine, sous la direction de A. ROUSSEAU, avec la collaboration de B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU et C. MERCIER* (SC 100\*-100\*\*), Paris, Les Éditions du Cerf 1965; IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V. Édition critique d'après la version arménienne et latine par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELAU, C. MERCIER* (SC 152-153), Paris, Les Éditions du Cerf 1969; IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre III. Édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU* (SC 210-211), Paris, Éditions du Cerf 1974; IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre I. Édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELAU* (SC 263-264), Paris, Les Éditions du Cerf 1979; IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre II. Édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU* (SC 293-294), Paris, Éditions du Cerf 1982. Traduzioni in italiano: IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti. A cura di E. BELLINI e per la nuova edizione di G. MASCHIO* (Già e non ancora 320. Complementi alla Storia della Chiesa. Testi), Milano, Jaca Book 1997; IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi. I. Introduzione, traduzione e note a cura di A. COSENTINO* (Collana di testi patristici 207), Roma, Città Nuova 2009.

<sup>395</sup> *multitudo Gnosticorum* (Iren., *haer.* I 29,1). Tra questi, ad es., i Barbeliotti (cf Iren., *haer.* I 29) e gli Ofiti (cf Iren., *haer.* I 30).

<sup>396</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 158.

<sup>397</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 159.

nella polemica contro il solo sistema valentiniano, probabilmente perché esso costituiva la minaccia maggiore per la comunità di Lione, della quale Ireneo, in quanto vescovo, era responsabile<sup>398</sup>. Quanto alle restanti dottrine cui il vescovo fa riferimento e di cui pure desidera arginare il potere suggestivo, esse non possono essere confutate con la medesima minuzia: «La tâche de la réfutation risque [...] d'être infinie s'il faut s'attaquer à chacune des doctrines professées par cette multitude d'écoles»<sup>399</sup>. È pertanto necessario individuare un denominatore comune che, riducendo a unità il proliferante numero di correnti eterodosse, garantisca alla confutazione l'opportuno carattere universale. Come ha osservato Le Boulluec, «pour que l'erreur puisse être maîtrisée, il faut la doter elle aussi d'une forme d'unité»<sup>400</sup>.

*La necessità di un denominatore comune alle diverse correnti eterodosse: il tema dell'origine dell'eresia*

Dunque, essendo vario e molteplice lo smascheramento e la confutazione di tutti gli eretici ed essendoci noi proposti di combatterli tutti secondo il carattere proprio di ciascuno, riteniamo necessario esporre prima la loro radice e la loro fonte (*referre fontem et radicem eorum*), affinché [...] tu

---

<sup>398</sup> «Pourquoi les Valentiniens plutôt que les autres? Sans doute parce qu'en fait Irénée les rencontre à Lyon, mais aussi parce qu'ils représentent le danger le plus immédiat, par le fait de leur habileté à se déguiser en chrétiens» (F.-M.M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (Études de Philosophie Médiévale 36), Paris, Librairie philosophique J. Vrin 1947, 95). La scelta di Ireneo di dirigere la propria confutazione specialmente contro quella specifica corrente avversaria può essere stata dettata anche dal fatto che su di essa egli fosse particolarmente ben documentato. In questo senso, sembra del tutto fededegna la notizia, fornita dallo stesso Ireneo in *haer. I praef. 2*, secondo cui egli avrebbe avuto a propria disposizione dei documenti valentiniani (ἐντυχῶν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν / *cum legerim commentarios ipsorum, quemadmodum ipsi dicunt, Valentini discipulorum*), sulla base dei quali egli avrebbe certamente potuto svolgere un'analisi più specifica di quel preciso sistema e costruire più dettagliatamente la propria confutazione. In questa direzione è orientato Einar Thomassen: «The Valentiniens are the chief target of *Against the heresies*. In the Preface to Book I Irenaeus explains his intentions, and tells us a little about his sources. [...] We learn that Irenaeus has used original Valentinian documents, and that he has personally interviewed some of the Valentiniens» (E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed. The Church of the "Valentiniens"* (Nag Hammadi and Manichean Studies 60), Leiden – Boston, Brill 2006, 10-11). Ireneo conosce anche un *Vangelo di Verità*, da lui attribuito ad alcuni discepoli di Valentino (cf *Iren., haer. III 11,9*). Sull'identità di questo scritto con il testo valentiniano ritrovato a Nag Hammadi (o con una delle sue versioni) si sono espressi gli editori del *Vangelo* (cf A. MALININE, H.C. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL, *Evangelium Veritatis, Codex Jung F. VIII<sup>v</sup>-XVI<sup>v</sup> (p. 16-32) – F. XIX<sup>r</sup>-XXII<sup>r</sup> (p. 37-43)* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut 6), Zürich, Rascher Verlag 1961, Introduzione, XII. Cf anche *L'Évangile de vérité, par J.-É. MÉNARD* (Nag Hammadi studies 2), Leiden, E.J. Brill 1972; *Evangelium Veritatis. A cura di T. ORLANDI* (Testi del Vicino Oriente antico 8; Letteratura egiziana gnostica e cristiana 2), Brescia, Paideia 1992).

<sup>399</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 165.

<sup>400</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 167.

comprenda qual è l'albero da cui sono derivati tali frutti<sup>401</sup>.

Il principio unificatore fondamentale delle diverse eresie è costituito, secondo Ireneo, dalla loro *fons* o *radix*; in una parola, dalla loro origine comune. Come osserva Le Boulluec, «se retourner vers l'origine commune, c'est devenir capable de rejeter d'un seul geste toutes les sectes qui en sont issues»<sup>402</sup>. Nella tattica polemica dell'autore, questo principio unificatore è duplice: il fenomeno eretico presenta, infatti, sia una radice propriamente umana, costituita dall'eresiarca Simon Mago, sia, ancora più a monte, una radice angelica, individuata nell'angelo apostata.

a) *La radice umana dell'eresia: la discendenza da Simon Mago*

La dichiarazione programmatica di *haer.* I 22,2 è seguita dall'introduzione nella polemica del personaggio di Simon Mago, una figura che Ireneo pone all'origine dell'eresia, proponendo del fenomeno, in prima istanza, una prospettiva prettamente umana.

Ecco la dottrina della setta di Simone il Samaritano, dal quale sono sorte tutte le eresie<sup>403</sup>.

La concezione di Simone di Samaria come padre di tutte le eresie, tema che diverrà un vero *topos* dell'elaborazione eresiologica cristiana, affonda le sue radici nella descrizione di tale personaggio fornita dagli *Atti degli Apostoli* canonici<sup>404</sup>, dove l'aspetto sensazionalistico della magia di quest'uomo, così come il suo desiderio di acquistare con il denaro i doni dello Spirito, viene nettamente contrapposta alla semplicità e alla gratuità dell'insegnamento donato dagli apostoli. La tradizione su Simon Mago ebbe, poi, ampio sviluppo tra i cristiani dei primi secoli, in una duplice direzione: in quanto avversario di Pietro, di Simone parlano specialmente gli scritti pseudo-clementini<sup>405</sup>, gli *Atti di Pietro*<sup>406</sup> e le opere da quelli derivate; in quanto eresiarca e prototipo degli eretici, la figura di Simone fu probabilmente fissata da Giustino<sup>407</sup>, dal quale

---

<sup>401</sup> Ireneo, *haer.* I 22,2.

<sup>402</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 165.

<sup>403</sup> Ireneo, *haer.* I 23,2.

<sup>404</sup> Cf Ac. 8,9-11.18-24.

<sup>405</sup> Cf Clem. *recogn.* II 1-69; III 12-48. Sul tema dello scontro tra Simone e Pietro nelle fonti pseudo-clementine, si rimanda allo studio di Dominique Côté: D. CÔTÉ, *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines* (Collection des études augustinienne. Série Antiquité 167), Paris, Institut d'études augustinienne 2001.

<sup>406</sup> Cf A. *Petr.* 12; 23-28.

<sup>407</sup> Nè gli *Atti degli apostoli* canonici, né gli scritti pseudo-clementini, né, infine, gli *Atti di Pietro*, infatti, avevano presentato Simone come il capostipite delle eresie; nessuno di questi scritti, d'altra parte, si poneva il problema dell'eresia come di un fenomeno universale, del quale fosse possibile e utile indicare un punto di origine. Sembra del tutto probabile, invece, che sia stato

attinse Ireneo, erede, in questa sezione della propria opera, di molti caratteri propri dell'eresiologia giustinea.

Se, dunque, Simone viene indicato come il punto di origine dell'eresia secondo una prospettiva prettamente umana del fenomeno, ne consegue che tutti i personaggi successivamente implicati in dottrine eterodosse siano posti in relazione con il mago di Samaria, con il quale intrattengono un rapporto di tipo didascalico, secondo un modello di trasmissione della dottrina di maestro in discepolo<sup>408</sup>. Anche Marcione, infatti, è messo in rapporto con il mago di Samaria: nella rielaborazione del vescovo di Lione, la discendenza dell'eresiarca del Ponto da Simone passa attraverso la figura di Cerdone<sup>409</sup>.

### *Simone, Cerdone e Marcione: la diadochè dell'eresia*

Di fatto, si può osservare che il Cerdone descritto da Ireneo sembra essere privo di una fisionomia ben definita. Le notizie fornite su di lui sono le

---

Giustino – forse dopo essere venuto a conoscenza, a Roma o in Samaria, di un gruppo di eretici simoniani e avendo desunto dalle notizie fornite negli *Atti* canonici che Simone era stato contemporaneo degli apostoli – ad aver concluso che il mago di Samaria fosse il capostipite delle eresie, nell'ambito della propria riflessione sull'eresia come fenomeno da inquadrare nella storia universale (cf NORELLI, *Marcione e la costruzione...*). Per Le Boulluec, «“Simon, le père de toutes les hérésies”: ce thème hérésiologique, si répandu par la suite, semble en effet être esquissé déjà chez Justin» (LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 81). Lo studioso francese ha puntualizzato che «dans le passage de la “première” Apologie (26) où Justin mentionne son *Traité contre toutes les hérésies*, c'est Simon de Samarie qui ouvre la liste. C'est encore lui qui est retenu comme exemple, en *Apol.* I, 56 [...]. À l'évidence, le *Traité* donnait la première place à Simon. [...] Que la thèse hérésiologique faisant de Simon la source de toutes les hérésies, thèse énoncée explicitement par Irénée (I 23,2), ait été esquissée par Justin, c'est un fait que l'on peut déduire d'une part de la place accordée à Simon dans les œuvres conservées de l'apologète, et d'autre part des emprunts d'Irénée au *Syntagma* de Justin, qui a servi à rédiger les notices de la “première” Apologie et du *Dialogue* sur les hérétiques» (LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 81.83-84). Sull'importante ruolo della figura di Simone in rapporto all'eresia, cf K. BEYSCHLAG, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 16), Tübingen, Mohr 1974; G. LÜDEMANN, *Untersuchungen zur simonischen Gnosis* (Göttinger theologische Arbeiten Bd. 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1975; S. HAAR, *Simon Magus: The First Gnostic?* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 119), Berlin, Walter de Gruyter 2003. Sul tema si veda anche quanto già osservato *supra*, pp. 95-96.

<sup>408</sup> Ireneo sembra ereditare questo elemento dall'eresiologia di Giustino (sul tema della trasmissione dell'eresia di maestro in discepolo nella riflessione giustinea, cf *supra*, pp. 95-98 e LE BOULLUEC, *La notion...*, I, soprattutto 39-48). Si osservi, però, che, a quanto si ricava dall'*Apologia*, Giustino non presenta chiaramente Marcione come discepolo diretto nella linea proveniente da Simone: il presunto rapporto tra i due è solo suggerito in modo implicito; di contro, nell'interpretazione di Ireneo, l'eresiarca del Ponto è posto in chiara successione con il mago di Samaria. Certo, è possibile che questa discendenza diretta fosse già presente ed esplicitata nel *Syntagma* di Giustino, ma è quanto mai opportuno essere molto prudenti nel formulare ipotesi sul contenuto di quell'opera perduta. D'altra parte, è altresì possibile che sia stato Ireneo a trasformare un tratto solo implicitamente suggerito nell'*Apologia*, quale il presunto rapporto tra Simone e Marcione, in una esplicita relazione di discendenza.

<sup>409</sup> Cf Iren. *haer.* I 27,1.



seguenti: «Un tale Cerdone prese le mosse dai discepoli di Simone», una notazione che ha lo scopo di assicurare la trasmissione dell'errore di maestro in discepolo; «venne a Roma al tempo di Iginio, che aveva l'ottavo posto della successione episcopale a partire dagli apostoli», una notizia che, nel collocare cronologicamente il personaggio, introduce allo stesso tempo il tema della successione dagli apostoli ai vescovi, e – ininterrottamente – di vescovo in vescovo, come garanzia della tradizione genuina della dottrina, contrapposta alla trasmissione dell'errore; «insegnò che il Dio annunciato dalla Legge e dai profeti non è il Padre del Signore nostro Gesù Cristo: perché quello è stato conosciuto, questo è ignoto; quello è giusto, mentre questo è buono»: sono qui raccolti i tratti dottrinali attribuiti nel testo a Cerdone. Colpisce, tuttavia, quanto essi siano generici e poco sviluppati: probabilmente Ireneo, o la sua fonte, non aveva a propria disposizione molte informazioni sul pensiero di Cerdone e, una volta stabilito d'instaurare tra di loro un rapporto maestro-discepolo, ha ovviato a questa carenza di notizie presentando la sua elaborazione dottrinale in stretta correlazione con quella marcionita, su cui doveva essere ben più informato. L'eresiarca del Ponto, dunque, avrebbe "ampliato" la dottrina del proprio maestro, a sua volta ripresa dai discepoli di Simone:

Marcione del Ponto, che fu suo successore, ampliò l'insegnamento bestemmiando senza pudore il Dio che fu annunciato dalla Legge e dai profeti<sup>410</sup>.

Il linguaggio della *diadochè* (διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν / *succedens autem ei*)<sup>411</sup> si accompagna, in questo passaggio, all'idea di una progressiva evoluzione dell'errore dottrinale in senso deteriore. Questo stesso motivo è desumibile da un altro passo dell'opera, nel quale Ireneo presenta più nel dettaglio l'attività di Cerdone: «Cerdone, il predecessore di Marcione, [...] dopo essere venuto nella Chiesa e aver fatto pubblica penitenza, continuò così, ora insegnando di nascosto, ora facendo di nuovo pubblica penitenza, ora essendo denunciato per i cattivi insegnamenti che dava ed essendo allontanato dalla comunità dei fratelli»<sup>412</sup>. Qualora da questa notizia si potesse desumere un qualche dato

---

<sup>410</sup> Cf *Iren., haer.* I 27,2.

<sup>411</sup> L'impiego del linguaggio della *diadochè* in questo passo potrebbe costituire un rimando al genere letterario delle *diadochai*, o "successioni dei filosofi", «ouvrages de l'époque hellénistique qui établissaient des filiations entre les philosophes d'une même école et éventuellement entre plusieurs écoles» (M.-O. GOULET-CAZE, *Introduction générale* in DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres. Traduction française sous la direction de M.-O. GOULET-CAZE; introduction, traduction et notes de J.-F. BALAUDE [et al.]; avec la collaboration de M. PATILLON*, Paris, Librairie générale française 1999, 18). Un esempio di questa forma letteraria si ritrova in Diogene Laerzio (*Diog. Laert.* I 13-15). Difficile stabilire se Ireneo conoscesse questo genere letterario; è stato osservato, tuttavia, che l'eresiologo sembra qui dipendere marcatamente da Giustino, il quale aveva probabilmente integrato nella propria eresiologia il concetto di *hairesis* con il significato di "scuola filosofica" (cf *supra*, p. 97 e nota 319).

<sup>412</sup> *Iren., haer.* III 4,3.

storico, esso consisterebbe nel fatto che Cerdone non fosse apparso come “eretico” a tutti e senza alcuna incertezza: il modo in cui Ireneo ne descrive l’attività, infatti, lascia intendere che egli possa essere stato un maestro cristiano la cui dottrina fosse stata accolta non unanimamente ma in modo oscillante all’interno della comunità; se una rottura tra Cerdone e la Chiesa di Roma occorre, essa dovette avvenire dopo un lungo periodo d’incertezze. Di contro, Marcione, suo discepolo, è presentato da Ireneo come ἀπηρυσθηρισμένως βλασφημῶν / *impudorate blasphemans*<sup>413</sup>: dunque, evidentemente, come incarnazione della vera essenza dell’eretico e autore di uno strappo netto rispetto alla comunità dei cristiani. L’operato delle due figure è posto dal vescovo di Lione in un *climax* ascendente: Cerdone avrebbe oscillato nella formulazione di insegnamenti che lo avrebbero separato dalla Chiesa; Marcione, portando all’estremo la posizione del maestro, avrebbe invece operato la rottura definitiva<sup>414</sup>. Osserva Le Boulluec che «le catalogue acquiert sa structure définitive et son pouvoir d’intégration décisif quand Marcion est donné comme le “successeur” de Cerdon, et comme le paroxysme de l’hérésie, selon un mouvement qui rappelle le progrès dans l’audace reproché aux gnostiques»<sup>415</sup>.

Ora non abbiamo potuto fare a meno di ricordarlo [Marcione] perché tu sappia che tutti quelli che in qualunque modo corrompono la verità e oltraggiano la predicazione della Chiesa sono discepoli e successori di Simon Mago Samaritano. Sebbene non confessino il nome del loro maestro per sedurre gli altri, ne insegnano tuttavia la dottrina<sup>416</sup>.

Nella conclusione del passo, Ireneo – passando dal particolare al generale – mostra che il fine di una simile costruzione eresiologicala è «rattacher toutes les hérésies – même si fait défaut la moindre apparence de relation – à une même source [...], qui est “Simon de Samarie, de qui dérivent toutes les hérésies” (I, 23,2)»<sup>417</sup>.

Il tema della *diadochè*, che ha un’importanza strutturale in questa sezione dell’*Adversus Haereses*, è stato studiato a fondo da Alain Le Boulluec, il quale ha osservato che «le terme “succession” n’apparaît pas hors des chapitres I, 23-27. Les mots signifiant “école” (*scholè* ou *didaskaleion*), “disciple” (*mathètès*) et “maître” (*didaskalos*) figurent dans le reste du livre I, mais la *diadochè* en est

<sup>413</sup> Cf Ireneo, *haer.* I 27,2.

<sup>414</sup> Per Tertulliano, in realtà, anche Marcione sarebbe stato caratterizzato da una certa oscillazione tra adesione e rottura rispetto alla vera Chiesa (cf Tert., *praescr.* 30,1-2).

<sup>415</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 169.

<sup>416</sup> Ireneo, *haer.* I 27,4.

<sup>417</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 169.

absente»<sup>418</sup>. Si può osservare, ancora, come nel resto dell'opera il tema della successione da Simone sia un *topos* generalmente trascurato o trattato in modo piuttosto generico<sup>419</sup>. Viceversa, è stato rilevato quanto profondamente questa terminologia e questa concezione eresiologica permeasse l'opera conservata – e probabilmente, anche il perduto *Syntagma* – di Giustino<sup>420</sup>. L'insieme di tali osservazioni orienta a considerare *haer.* I 23-27 come una sezione profondamente segnata dall'influenza della produzione giustinea e del modello eresiologico del filosofo cristiano; del resto, tale prototipo permea profondamente la concezione del vescovo di Lione: lo studio delle fonti dell'*Adversus Haereses* ha evidenziato quanto sia stata forte l'influenza della produzione di Giustino sulla composizione dell'opera<sup>421</sup>.

*Una possibile difficoltà: Simone, contemporaneo degli apostoli*

Considerare Simone come punto d'inizio delle eresie avrebbe potuto suscitare, nella nascente eresiologia cristiana, un certo imbarazzo. Secondo gli *Atti degli Apostoli* canonici, infatti, questa figura era cronologicamente contemporanea agli apostoli: attribuire a questo personaggio il ruolo di padre di tutte le correnti ereticali poi sviluppatesi implicava, di fatto, l'ammissione che il fenomeno eretico fosse antico almeno quanto la Chiesa; un simile assunto, tuttavia, è a più riprese negato da Ireneo, il quale, in altri passi dell'opera, insiste sul carattere tardivo dell'eresia rispetto alla tradizione ecclesiastica<sup>422</sup>.

---

<sup>418</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 164.

<sup>419</sup> La menzione di Simone come padre di tutti gli eretici ricorre ancora in Iren., *haer.* III *praef.*: «Ci avevi prescritto, o carissimo, di rendere pubbliche le dottrine segrete, come essi dicono, dei discepoli di Valentino, di mostrarne le diversità e di aggiungerci un discorso confutatorio. Ci siamo accinti, smascherandoli a partire da Simone, padre di tutti gli eretici, a far conoscere le loro dottrine e le loro successioni e a contraddirli tutti»; *haer.* III 12,12: «Tutti coloro che hanno false concezioni [...] essendo, dunque, privi dell'amore del Padre e inorgogliiti da Satana, si sono rivolti all'insegnamento di Simon Mago, e in tal modo con i loro pensieri si sono separati dal vero Dio».

<sup>420</sup> Cf *supra*, pp. 95-98.

<sup>421</sup> Sul problema delle fonti in Ireneo, cf la sintesi di Norelli e il suo apporto alla questione in NORELLI, *Il problema delle fonti ecclesiastiche...* È stato osservato a più riprese, del resto, che la più antica opera che abbia conservato frammenti di uno scritto di Giustino passabile di identificazione con il perduto *Syntagma* cui è fatta menzione in Just., *1apol.* 26,8 sia proprio l'*Adversus Haereses* di Ireneo (cf Iren., *haer.* IV 6,2; V 26,2. Cf NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 363-368.

<sup>422</sup> Cf, ad esempio, Iren. *haer.* III 4,3: «Valentino, infatti, venne a Roma sotto Igino, raggiunse la sua massima fama sotto Pio e ci rimase fino ad Aniceto. Cerdone, il predecessore di Marcione, visse anch'egli sotto Igino, che era l'ottavo vescovo [...]. Marcione, che fu suo successore, raggiunse la massima fama sotto Aniceto, che teneva il decimo posto nell'episcopato. Tutti gli altri, che sono denominati gnostici, hanno avuto origine da Menandro, discepolo di Simone, come abbiamo indicato, e ciascuno di loro appare come padre e mistagogo dell'opinione che adottò. Tutti questi, invece, si sono levati nella loro apostasia molto più tardi, quando i tempi della Chiesa erano già a metà del loro corso». Il concetto è reso ancora più esplicitamente in *haer.* V 20,1: «In effetti tutti questi (eretici) vengono molto dopo i vescovi, ai quali gli apostoli affidarono le chiese».

In quale senso deve essere intesa, dunque, la scelta eresiologica di individuare in Simone di Samaria l'iniziatore dell'eresia? Nel suo studio sulla gnosi simoniana, Gerd Lüdemann ha suggerito che l'adozione della terminologia della *diadochè* nel contesto della successione degli eretici da Simone «[...] aus dem Kampf des Irenäus bzw. seiner Vorgänger gegen die ψευδωνύμη γνῶσις zu begreifen ist. Man kehrte das Traditionsprinzip gegen die Gnostiker und führte alle auf Simon Magus zurück. Damit war ihr Ursprung zwar in die apostolische Zeit verlegt, ihr Anspruch auf apostolischen Ursprung aber von vornherein erledigt»<sup>423</sup>.

*b) La radice angelica dell'eresia: la discendenza da Satana*

Il tema dell'origine umana dell'eresia e della discendenza di tutti gli eretici da Simone di Samaria (un *topos* che, come visto, era, con ogni probabilità, già presente nella concezione eresiologica giustinea) è giustapposto da Ireneo a un motivo certamente ben sviluppato nelle opere di Giustino conservate: l'origine demoniaca dell'eresia. Nel corso dell'analisi della figura di Marcione nell'interpretazione di quell'autore, si è cercato di mostrare come l'eresia abbia avuto, nella concezione di Giustino, un'origine non riconducibile alla sola iniziativa umana: secondo l'apologista e filosofo cristiano, infatti, gli eresiarchi sarebbero stati uomini riempiti dallo spirito impuro, ispirati dai demoni malvagi, marionette nelle mani di burattinai malefici che ne avrebbero guidato le azioni per muovere guerra a Dio<sup>424</sup>.

Le due *fontes* o *radices* del fenomeno eretico – quella umana e quella angelica –, entrambe proprie già dell'impostazione eresiologica giustinea, convergono e sono sviluppate congiuntamente da Ireneo.

[...] si deve necessariamente dire che (il Signore) ha collegato tutti gli apostati a colui che fu l'iniziatore di questa trasgressione. [...] Il diavolo è divenuto causa di apostasia per sé e per gli altri<sup>425</sup>.

Secondo l'interpretazione del vescovo di Lione, dunque, il fenomeno eretico ha un punto di origine più remoto rispetto a Simon Mago: all'origine dell'eresia è posta la figura del Diavolo, il primo apostata della storia del mondo.

*Differenziazione dal modello giustineo: il ruolo di Satana e dei demoni*

Nel confronto con lo schema eresiologico giustineo, di cui Ireneo è profondamente debitore, emerge tuttavia in questo passo un interessante elemento di diversificazione: Giustino aveva ricondotto l'origine dell'eresia a una pluralità di demoni malvagi, secondo una dinamica mutuata

---

<sup>423</sup> LÜDEMANN, *Untersuchungen...*, 37.

<sup>424</sup> Cf, in particolare, Just. *1apol.* 26,1.2.4.5; 58,1.3.

<sup>425</sup> Iren., *haer.* IV 41,1.2.

probabilmente dalla tradizione enochica sugli angeli apostati<sup>426</sup>; Ireneo, di contro, nel raccogliere e valorizzare il tema dell'apostasia, lo riferisce anzitutto al Diavolo, attribuendo a quest'ultimo la prima e più piena responsabilità di tale peccato; solo dopo che questi ha inaugurato l'atto di apostasia, gli altri demoni si uniscono alla sua trasgressione<sup>427</sup>. L'impressione che se ne ricava è che il mito dell'unione tra gli angeli e le figlie degli uomini, all'origine della tradizione enochica, non venga da Ireneo messo in rapporto con lo sforzo di allontanare gli esseri umani da Dio, come invece avveniva nell'interpretazione di Giustino. Questo risulta tanto più chiaro qualora si prendano in esame i capitoli 16-18 della *Dimostrazione della predicazione apostolica*, dove il vescovo di Lione, attenendosi piuttosto fedelmente al racconto di *Genesi*, accredita al solo Diavolo-Serpente la responsabilità dell'apostasia e della corruzione del primo uomo<sup>428</sup>; i "figli di Dio" (cioè gli angeli decaduti, unitisi alle figlie degli uomini), invece, compaiono solo al c. 18 della *Dimostrazione*, dove essi sono genericamente presentati nell'atto di introdurre nel mondo sortilegi, magie e disordini di ogni genere<sup>429</sup>. Una simile organizzazione del materiale sembra seguire la falsariga di *Genesi*<sup>430</sup> – in cui la vicenda relativa ai "figli di Dio" appare come una specie di masso erratico rispetto al contesto narrativo in cui è

---

<sup>426</sup> Cf *supra*, pp. 78-82.

<sup>427</sup> Cf, ad esempio, Iren., *haer.* III 23,3: «[...] il fuoco eterno non è stato preparato principalmente per l'uomo, ma per colui che ha sedotto e fatto peccare l'uomo e, per l'iniziatore dell'apostasia e per gli angeli che sono divenuti apostati con lui»; *haer.* IV 40,1: «Ma al diavolo iniziatore della ribellione e agli angeli che si ribellarono con lui ha preparato il fuoco eterno».

<sup>428</sup> Iren., *dem.* 16: «L'uomo non osservò questo precetto (*scil.*: di non mangiare dall'albero del bene e del male) e disobbedì a Dio, ingannato da quell'angelo, che, geloso dell'uomo e invidioso dei molti favori accordatigli da Dio, rovinò se stesso e fece dell'uomo un peccatore inducendolo a trasgredire il precetto di Dio. L'angelo, divenuto per la sua menzogna capo e guida del peccato, fu egli stesso colpito per avere offeso Dio e provocato la cacciata dell'uomo dal Giardino. E poiché per il suo comportamento si ribellò e si allontanò da Dio, fu detto in ebraico Satana, cioè ribelle. Ma è anche detto "calunniatore". Dio dunque maledisse il serpente, che aveva impersonato il calunniatore; la maledizione colpì anche l'animale e l'angelo, cioè Satana, che si era annidato in lui. Frattanto allontanò dalla sua presenza l'uomo mandandolo ad abitare sulla via che conduce al Giardino, poiché il Giardino non ammette il peccatore» (traduz. it.: IRENEO DI LIONE, *Epideixis: antico catechismo degli adulti. Introduzione, traduzione e commento a cura di E. PERETTO* (Cultura cristiana antica. Testi), Roma, Borla 1981). Nell'interpretazione di Ireneo, peraltro, vi è la visione costante di Satana come "iniziatore dell'apostasia" (cf i passi di *haer.* III 23,3 e IV 40,1, appena citati) o "iniziatore della trasgressione" (cf *haer.* III 23,5 «Non interrogò, invece, il serpente, perché sapeva che era stato l'ispiratore della trasgressione»; *haer.* IV 41,1: «[...] ha collegato tutti gli apostati a colui che fu l'iniziatore di questa trasgressione»).

<sup>429</sup> Iren., *dem.* 18: «La malvagità, che aveva avuto tutto il tempo per diffondersi, raggiunse e inondò tutto il genere umano a tal punto che scarsissime tracce di giustizia sopravvissero tra gli uomini. Perciò sulla terra avvenivano accoppiamenti illegittimi: gli angeli si accoppiavano con la discendenza femminile degli uomini e furono partoriti figli che per la straordinaria taglia furono chiamati Giganti. Allora questi angeli diedero in regalo alle loro donne dottrine perverse: insegnarono loro i poteri delle piante e delle erbe, l'arte delle tinture e dei cosmetici, la scoperta delle sostanze preziose, i filtri magici, gli odi, gli amori, le passioni, le seduzioni d'amore, le catene magiche, ogni genere di divinazione e di idolatria che Dio detesta».

<sup>430</sup> Cf *Gen.* 6,1-4.

inserita<sup>431</sup> –, piuttosto che la tradizione di tipo enochico, cui avrebbe attinto Giustino, dove il tema era molto più sviluppato<sup>432</sup>. Questo può essere dovuto all'abituale tendenza di Ireneo ad attenersi a testi, sia giudaici, sia cristiani, sicuramente considerati come Scritture<sup>433</sup>.

---

<sup>431</sup> Non sembra probabile che *Gen.* 6 sia alla base degli sviluppi enochici; al contrario, esso sembra essere un frammento, troncato e deformato, della tradizione che trova la sua espressione più ampia nel *Libro dei Vigilanti*, la prima delle cinque parti di cui è composto il *Libro di Enoch*. Su questo punto, cf Sacchi: «Il racconto di *LV1* (scil. la prima sezione, dal c. 6 al c. 11, del *Libro dei Vigilanti*) si presenta come lo sviluppo midrascico del racconto di *Gen.* VI, 1-4. D'altra parte le notizie di *Gen.* VI, 1-4 sono così scarse da poter rappresentare più un'allusione a racconti esistenti nella tradizione orale in maniera più vasta che un vero e proprio racconto completo. In altri termini, non è certo che tutto ciò che sta scritto in *LV1* debba essere sviluppo midrascico del racconto del *Genesi*. Più probabilmente doveva esistere nelle tradizioni meridionali di Israele un racconto relativo alla caduta degli angeli, che poteva essere anche più ampio di quanto ci è conservato nel *Genesi*: non sappiamo pertanto fino a che punto il racconto di *LV1* sia sviluppo dovuto alla penna del suo autore, fino a che punto sia patrimonio da lungo tempo comune alle tradizioni meridionali. Comunque, poiché per ora non esiste alcun tentativo di enucleare il fondo originario del mito degli angeli, non resta che attribuire all'autore di *LV1* la responsabilità di tutto il materiale del racconto, rinunciando a specificare che cosa egli abbia innovato nella tradizione» (SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*. I, 442).

<sup>432</sup> Cf *1Hen.* 6-8.

<sup>433</sup> Per comprendere più nel dettaglio l'impostazione di Ireneo sul rapporto che intercorre tra angeli apostati, demoni e Satana, può essere interessante prendere in esame un ulteriore passo dell'*Adversus Haereses*, dove l'autore menziona, in successione, queste tre categorie di esseri: Cristo ha ricevuto testimonianza sulla realtà della sua divinità e della sua umanità *a Patre, a Spiritu, ab angelis, ab ipsa conditione, ab hominibus et ab apostaticis spiritibus, et daemoniis et ab inimico et novissime ab ipsa morte* (cf *Iren.*, *haer.* IV 6,7). In questa enumerazione, gli spiriti ribelli sono subito seguiti dai demoni, ma le due tipologie di esseri vengono tra loro distinte, come ben rileva Orbe: «Es muy probable que [Ireneo] haya aplicado el término "spiritus apostatici" (resp. angeli apostatici) a los verdaderos ángeles transgresores, o secuaces del diablo; reservando el de demonios ("daemonia") a los "espíritus terrenos", a los ínfimos, fruto quizá de la comunión entre los espíritus apostáticos y las hijas de los hombres. Los espíritus apostáticos – más elevados – actuarían directamente en el alma o mente del individuo. Los demonios – más terrenos –, en el cuerpo o en lo sensible, con operaciones mágicas, terrenas» (ORBE, *Teología de San Ireneo. Traducción y Comentario del Libro IV...*, 80). Lo studioso riporta, poi, alcuni passi esemplificativi della distinzione operata da Ireneo tra *spiritus apostatici* e *daemonia*: *Iren.*, *haer.* I 5,4; II 6,2; II 31,3; V 28,2; *Iren. dem.* 96. Una simile concezione può derivare al vescovo di Lione dal fatto di ritenere i demoni figli degli angeli ribelli. È da notare, inoltre, che il nemico, cioè il Diavolo, sia enumerato solo dopo queste prime due categorie di esseri. Benché il tema della testimonianza resa a Gesù da parte dei demoni e del diavolo sia probabilmente di derivazione evangelica – si pensi agli episodi in cui Gesù è apostrofato dai demoni espulsi (cf, ad esempio, *Mt.* 8,29; *Mc.* 1,23-26) e dal Diavolo stesso, nel racconto della tentazione (cf *Mt.* 4,3-11 || *Lc.* 4,3-13) –, quella da parte degli spiriti ribelli non mi sembra, di contro, provenire da lì: la menzione in successione degli angeli apostati e dei demoni potrebbe risalire, invece, al mito degli angeli caduti, forse proprio attraverso la mediazione di Giustino; Ireneo vi avrebbe, poi, aggiunto la menzione del Diavolo. Si osservi, infine, come quest'ultimo non sia una figura eccessivamente presente nelle opere di Giustino conservateci: nella *Prima Apologia* esso è nominato solo in *1apol.* 28,1, come "il capitano dei demoni malvagi", identificato con il serpente e con Satana; nella *Seconda Apologia* esso non compare mai; nel *Dialogo* è menzionato 17 volte, di cui però cinque occorrenze sono nei cc. 115-116, in un'esegesi di un passo del *Libro di Zaccaria* che lo nomina, e la

Del resto, anche secondo la lettura di Orbe, Ireneo ritiene primo responsabile dell'apostasia il solo Demonio; il peccato e la ribellione degli altri angeli e del primo uomo avvengono secondariamente, sulla spinta dell'iniziativa di Satana<sup>434</sup>. Nell'enfatizzare il ruolo svolto dal Demonio nella vicenda relativa al peccato originale, il vescovo di Lione limiterebbe, di conseguenza, la responsabilità degli altri angeli ribelli nei confronti dell'uomo: «Por ningún lado aparece que los ángeles “coapóstatas” coadyuvaran a la seducción del primer hombre»<sup>435</sup>. Certo, Ireneo riconosce che i demoni hanno esercitato sulla vita degli uomini un'influenza negativa; essa, però, è circoscritta a un momento successivo alla tentazione e alla caduta, come una sorta di continuazione dell'azione malefica del Demonio: «Bastóles coadyuvar a la fornicación de las hijas de los hombres (cf. *Epid.* 18), prolongando la envidia inicial del diablo al “plasma de Dios” y dilatando el pecado del primer ángel con manifiesta asimilación a él»<sup>436</sup>.

Ireneo, pertanto, avrebbe inquadrato il fenomeno eretico all'interno della storia universale in modo un po' diverso rispetto a quanto fatto da Giustino. Per l'apologista e filosofo cristiano, l'eresia costituiva il terzo mezzo messo in opera dai demoni per sviare gli umani dal vero Dio, dopo averli spinti ad adorare animali e oggetti inanimati<sup>437</sup> e i protagonisti dei racconti mitologici<sup>438</sup>. Nell'opera del vescovo di Lione, invece, l'eresia – considerata, essenzialmente, come una forma di apostasia – è posta in linea diretta sia con l'atto di ribellione compiuto da Satana e dagli altri angeli, sia con quello umano, attuato da Adamo. Lo stretto rapporto che, per Ireneo, intercorre tra il peccato originale e

---

maggior parte delle altre volte in riferimento ad altri passi biblici, che Giustino teneva evidentemente a commentare. Viceversa, la presenza dei δαίμονες (al plurale) è significativamente più massiccia: in *Just.*, *1apol.* vi sono 36 occorrenze, in *2apol.* 14, e più di 35 nel *dial.* (dove compare quasi sempre il termine δαιμόνιον/δαιμόνια; questo vocabolo, tuttavia, è equivalente a δαίμων/δαίμονες, cf *Just.*, *dial.* 135,4). Alla luce di questi dati, mi sembra evidente il diverso orientamento di Giustino e Ireneo su questo preciso punto, e ciò è tanto più interessante se si considera che il secondo autore deve molto al primo.

<sup>434</sup> «El influjo de Satanás en la apostasía de los ángeles lo da como hecho» (IRENEO DE LIÓN, *Demonstración de la predicación apostólica. Introducción, traducción y notas (extractadas de la obra de A. ORBE) de E. ROMERO POSE (Fuentes Patristicas 2)*, Madrid, Ciudad Nueva 1992, 95, nota 3).

<sup>435</sup> ROMERO POSE, *ibid.*

<sup>436</sup> ROMERO POSE, *ibid.* L'apostasia di Satana, d'altra parte, riveste per il vescovo una grande importanza solo in quanto motore dell'apostasia degli altri angeli e, soprattutto, del primo uomo: «Más interesado le presenta el Santo en la apostasía del hombre que en la de los ángeles (cf *Adv. Haer.* V,21,2). [...] La apostasía personal del ángel le merece poca atención al Santo. Si no hubiera mediado el propósito de arrastrar a ella a los hombres, su delito – primero en el tiempo – habría pasado inadvertido y sin consecuencias para la economía. Lo grave está en que con su rebelión arrastró a los hombres. [...] Si el pecado personal de Satanás le importaba poco a San Ireneo, le importaba menos su influjo perverso entre solos ángeles. La trascendencia del pecado diabólico está en sus repercusiones humanas. Satanás quedó constituido príncipe de la apostasía al seducir y tentar eficazmente a Adán... (cf *Adv. Haer.* IV, praef. 4; III, 23,3)» (ROMERO POSE, *ibid.*).

<sup>437</sup> Cf *Just.*, *1apol.* 24,1-3.

<sup>438</sup> Cf *Just.*, *1apol.* 25,1-3.

l'eresia è giustificato dal fatto che entrambi gli atti costituiscono delle apostasie umane e sono istigati dal primo angelo ribelle<sup>439</sup>. In uno schema di questo genere, è la nozione di ribellione e di apostasia a costituire un tema decisivo. Questo stesso motivo, così importante nell'elaborazione ireneana, non sembra essere stato posto in rilievo, invece, da Giustino. Si osservi, poi, che l'impiego del carattere della ribellione, dalla coloritura tradizionalmente politica<sup>440</sup>, sembra subire nella concezione di Ireneo una forte de-politicizzazione: nell'*Adversus Haereses* manca anche, rispetto all'interpretazione giustinea, l'aspetto più direttamente "politico" delle iniziative dei demoni, cioè l'idea che la persecuzione dei cristiani da parte delle autorità dia prova del fatto che quelle stesse autorità siano manovrate dai demoni<sup>441</sup>: Ireneo sembra ridurre sensibilmente, nelle proprie opere, la portata del tema delle persecuzioni<sup>442</sup>. Egli ridimensiona anche, ben diversamente da Giustino, il rapporto esistente tra il Diavolo o i demoni e la religione politeista, cioè la religione ufficiale dell'Impero: nel passo di *dem.* 18, sopra ricordato, la responsabilità degli angeli nell'idolatria è menzionata solo alla fine di una lunga lista i cui termini riguardano, per lo più, atteggiamenti personali e assai poco politici. L'impressione che si ricava, nel complesso, è che i temi della ribellione e dell'apostasia rivestano nell'elaborazione di Ireneo un ruolo di prim'ordine, ben più di quanto doveva avvenire nell'eresiologia giustinea. Il motivo della ribellione, tuttavia, non sarebbe stato declinato dal vescovo di Lione in una prospettiva "politica"; l'orizzonte specificamente anti-imperiale e anti-romano, anzi, sarebbe stato quanto più possibile attenuato. Ne consegue che, per Ireneo, l'eresia non avrebbe alcun rapporto con errori imputabili alle autorità romane.

#### *Il rapporto di Marcione con il Demonio*

L'accusa di discendere dal Maligno, genericamente estesa in *haer.* IV 41,1.2 all'intero novero degli eresiarchi, è puntualizzata da Ireneo a proposito dell'eresiarca del Ponto, presentato nella duplice veste di oracolo del demonio e di figlio dello stesso.

---

<sup>439</sup> A questo proposito si confronti, ad esempio, il legame diretto istituito tra il serpente e Marcione in *Iren.*, *haer.* I 27,3: «Alla bestemmia riguardante Dio ha aggiunto anche questo, facendosi portavoce del Diavolo e dicendo tutte cose contrarie alla verità. [...] Così ha predicato il Serpente che era in Marcione».

<sup>440</sup> Si pensi all'accezione marcatamente politica che termini come *στάσις* o *seditio* ("ribellione", "rivolta") rivestono nella letteratura antica di lingua greca e latina.

<sup>441</sup> Cf *Just.*, *1apol.* 5,1,3; 23,3; 24,1; 25,1.

<sup>442</sup> Benché, probabilmente, egli stesso fosse ben consapevole della violenta repressione anti-cristiana verificatasi a Lione e descritta in una lettera indirizzata dalla comunità di Lione a quelle d'Asia e Frigia, riportata da Eusebio in *h.e.* V 1,3: secondo Pierre Nautin (cf P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du Cerf 1961, spec. 33-104) e altri, infatti, la lettera sarebbe stata redatta dallo stesso Ireneo.



### *I) Marcione come portavoce di Satana*

Alla bestemmia riguardante Dio ha aggiunto anche questo, facendosi portavoce del Diavolo e dicendo tutte cose contrarie alla verità. [...] Così ha predicato il Serpente che era in Marcione<sup>443</sup>.

Nel passo qui riportato – il primo che Ireneo consacra, nella propria opera, al personaggio del Ponto e alla sua dottrina –, Marcione è descritto come portavoce di Satana, oracolo dello spirito impuro, strumento del Demonio per indurre altri uomini all'apostasia. Non è, forse, superfluo notare che la citazione qui riportata introduce una più ampia notizia sulla discesa di Gesù agli Inferi, in occasione della quale – secondo Marcione – i giusti dell'AT, abituati a un Dio che li tentava sempre, non ascoltarono l'annunzio che proponeva loro di disobbedire a quel Dio, e non furono dunque salvati, mentre i grandi peccatori dell'AT ascoltarono il messaggio di Gesù e ottennero la salvezza. Non è probabilmente un caso che proprio in questo contesto Ireneo affermi che il Serpente ha parlato in Marcione: nella prospettiva del vescovo di Lione, infatti, Marcione – e il Gesù da lui predicato – svolgono la medesima azione attribuita, in *Gen. 3*, al serpente: tentare gli uomini, suggerendo loro di disobbedire al Dio Creatore.

Ancora, nel libro V, si trova la menzione degli eretici come di figure ispirate dal Demonio; tra gli altri, è fatto esplicitamente il nome dell'eresiarca pontico.

Dunque quelli che bestemmiano il Demiurgo – o con precise affermazioni e chiaramente, come i discepoli di Marcione, o con ragionamenti astrusi, come i discepoli di Valentino e tutti i sedicenti Gnostici – siano riconosciuti da tutti quelli che onorano Dio come gli strumenti di Satana, per mezzo dei quali Satana, ora e non prima, ha cominciato a maledire Dio [...]. E bene Giustino disse che [...] Satana [...] attraverso tali uomini bestemmia il Signore [...]. Così appunto questi, pieni dello spirito del diavolo, lanciano innumerevoli accuse contro colui che ci ha creati<sup>444</sup>.

Che il pensiero di Giustino faccia da sfondo all'eresiologia di Ireneo risulta particolarmente evidente in questo passaggio: è lo stesso vescovo di Lione,

---

<sup>443</sup> *Iren., haer. I 27,3.*

<sup>444</sup> *Iren., haer. V 26,2.*

infatti, a citare un estratto di un'opera da lui attribuita all'apologista, pur senza fornirne il titolo<sup>445</sup>.

Il pensiero di Giustino, tuttavia, lungi dall'essere circoscritto al solo brano a lui attribuito, sembra permeare l'intero passo. La citazione dell'opera giustinea, infatti, è preceduta dall'affermazione: «quelli che bestemmiano il Demiurgo [...] siano riconosciuti da tutti quelli che onorano Dio come gli strumenti di Satana, per mezzo dei quali Satana, ora e non prima, ha cominciato a maledire Dio». L'espressione "ora e non prima" (*nunc et non ante*) sembra a tutti gli effetti costituire un eco della concezione di Giustino secondo cui la venuta di Cristo avrebbe provocato una cesura netta nella strategia del Demonio: prima di quel momento, infatti, Satana aveva fuorviato gli uomini con il politeismo e la mitologia, senza dover ricorrere alla bestemmia esplicita del Creatore<sup>446</sup>.

*Un rapporto di tipo ispiratore => ispirato*

Come suggeriscono alcune delle espressioni impiegate in *haer.* I 27,3 e V 26,2 – *vere diaboli os accipiens, qui in Marcione fuit serpens praeconavit, organa Satanae, diabolico spiritu repleni*, nonché le locuzioni strumentali *per quos Satana ausus est maledicere Deo, διὰ τῶν τοιούτων ἀνθρώπων βλασφημεῖ / per huiusmodi homines blasphemat eum Dominum* –, il rapporto tra Satana e gli eretici è compreso e descritto dal vescovo di Lione come una relazione di tipo ispiratore => ispirato<sup>447</sup>. Orbe osserva, ad esempio, che il termine *organum* «puede significar instrumento o máquina bélica, de que se vale el Enemigo para corromper el espíritu de los creyentes y hombres devotos [...], o en sentido más íntimo, el órgano de que se vale el diablo – como de profetas suyos – para dirigirse a los hombres. Paralelamente a lo que hacía Dios con sus profetas. [...]

---

<sup>445</sup> È, però, assai probabile che si tratti del medesimo Σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα, da lui citato in *haer.* IV 6,2; sull'identificazione di quest'opera con il Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων di Giustino (*Just., 1apol* 26,8) cf NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, spec. 363-368.

<sup>446</sup> Cf *Just., 1apol* 24-26. Il momento di svolta nella strategia dei demoni viene fatto coincidere, più precisamente, con l'episodio dell'ascensione di Gesù al cielo.

<sup>447</sup> Un rapporto di questo tipo presenta caratteri del tutto confrontabili con quelli propri dell'attività ispirata di profeti, oracoli, indovini, sibille, nel cui quadro è possibile comprendere l'attività di Marcione e degli eretici. È pur vero che, in questo caso specifico, sarebbe del tutto pertinente parlare di vera e propria possessione demoniaca, una dinamica ben attestata nella religione politeista, oltre che nel giudaismo e nel cristianesimo. Di fatto, però, i confini tra "ispirazione profetica" e "possessione" dovevano essere tutt'altro che netti. Poiché il tratto attribuito a Marcione e qui presentato è, con ogni probabilità, di derivazione giustinea, e poiché uno dei possibili schemi secondo cui Giustino interpreta le figure eretiche è quello dell'ispirazione pseudo-profetica, non è forse illegittimo attenersi a questo stesso contesto per descrivere il tipo di relazione che intercorre tra gli eretici e il demonio. Per un orientamento più generale sulla problematica del profetismo si rimanda a E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans 1983.

Los herejes son la boca y máquina de guerra por donde el Enemigo vomita sus blasfemias contra el Creador»<sup>448</sup>.

L'azione svolta da Satana sugli eretici, dunque, non si esaurisce nell'aver dato loro origine, ma continua a esercitarsi nel presente, ispirando loro dottrine e insegnamenti blasfemi. Anche questo elemento, del resto, non costituisce un tratto originale dell'ideologia di Ireneo, ma era già proprio dell'interpretazione di Giustino, per il quale l'azione dei demoni continuava a esercitarsi attraverso i vari eretici<sup>449</sup>.

#### *L'influenza dell'impostazione eresiologica di Giustino sull'Adversus Haereses*

Nell'analisi fin qui svolta si è più volte fatta menzione dell'influenza del modello di Giustino sull'opera di Ireneo: esso è stato invocato come antecedente, ad esempio, del tema della provenienza "umana" degli eretici da Simone di Samaria, del motivo della discendenza "angelica" da Satana, primo angelo apostata, del tipo di strategia attuata delle forze del Male; all'interno dell'*Adversus Haereses*, inoltre, sono stati rilevati dei riferimenti più o meno espliciti ad opere, per noi perdute, dell'apologista e filosofo cristiano.

L'analisi delle unità letterarie che costituiscono l'opera di Ireneo ha permesso di stabilire alcuni punti importanti sulla dipendenza dell'autore da Giustino: il passo *haer.* I 27,3 – il primo tra quelli qui ricordati a proposito del rapporto istituito da Ireneo tra Marcione e il serpente-apostata –, ad esempio, fa parte di una sezione più ampia nella quale già Richard Adelbert Lipsius<sup>450</sup> e Adolf von Harnack<sup>451</sup> avevano voluto riconoscere una forte influenza del perduto *Syntagma* di Giustino; ha osservato, a questo proposito, Le Boulluec: «une partie des développements insérés par Irénée en I, 23-27 reproduit dans ses grandes lignes l'organisation du *Syntagma* de Justin. C'est un résultat assuré de la critique des sources, en dépit de divergences sur le détail de la reconstruction du *Syntagma*, depuis les travaux de A. Harnack, de R.A. Lipsius et de A. Hilgenfeld»<sup>452</sup>. Riguardo a *haer.* V 26,2 – il secondo tra i passi qui menzionati e che, come visto, fa da cornice a una citazione tratta da un'opera di Giustino –, Pierre Prigent ha osservato, nella sua monografia *Justin et l'Ancien Testament*, che «Irénée en appelle alors à l'autorité de Justin dont la citation s'insère parfaitement dans le développement. Trop parfaitement pour qu'on ne soupçonne pas qu'elle est extraite d'un ouvrage susceptible d'offrir à Irénée non seulement quelques mots, mais encore des éléments importants de son argumentation»<sup>453</sup>. La critica delle fonti dell'*Adversus Haereses*, dunque, suffraga

---

<sup>448</sup> ORBE, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V...*, III, 87-88. L'impiego del termine ὄργανον per designare degli esseri umani posseduti da spiriti, che parlano attraverso di loro, è attestato anche in *Hom. Clem.* IX 10 e in *Carm. adv. Marcionitas* 1,174.

<sup>449</sup> Cf Just., *1apol* 26.58.

<sup>450</sup> LIPSIUS, *Zur Quellenkritik...*; ID., *Die Quellen der ältesten...*

<sup>451</sup> A. VON HARNACK, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, Leipzig, E. Bidder 1873.

<sup>452</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 83-84.

<sup>453</sup> PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament...*, 30-31.

da un punto di vista letterario l'impressione generale di una forte influenza esercitata sul vescovo di Lione dall'ideologia giustinea: la concezione eresiologica di Ireneo, soprattutto nei passi in cui egli mostra di dipendere maggiormente da Giustino, sembra molto vicina a quella dell'apologista. Ciononostante, l'analisi della concezione di eresia propria del vescovo di Lione ha evidenziato come, pur nella sostanziale dipendenza dallo schema giustineo, Ireneo presenti poi delle caratteristiche che gli sono peculiari e che, invece, non trovano riscontro nell'apologista: così, ad esempio, l'importanza rivestita dal tema dell'apostasia di Satana, posta in stretto rapporto con le successive apostasie, sia angeliche (degli altri demoni), sia umane (di Adamo e degli eretici); il motivo della ribellione, privato di ogni punta polemica anti-imperiale e anti-romana; l'assenza della connessione tra eresia e persecuzione dei credenti.

## *II) Marcione come figlio del Demonio*

Poiché (il Signore) ha parlato di angeli del diavolo per i quali è stato preparato il fuoco eterno, e ancora a proposito del loglio dice: "Il loglio sono i figli del Maligno"<sup>454</sup>, si deve necessariamente dire che ha collegato tutti gli apostati a colui che fu l'iniziatore di questa trasgressione<sup>455</sup>.

Ireneo istituisce un secondo tipo di dipendenza dal Demonio. Ricorrendo all'immagine della discendenza genetica, ripresa dal *Vangelo di Matteo*<sup>456</sup>, egli caratterizza gli eretici come figli del Maligno, divenuti tali compiendo le opere del Male e, di fatto, portando avanti l'azione iniziata dal proprio genitore adottivo: apostatare da Dio.

L'immagine della discendenza dal Maligno viene poi puntualizzata da Ireneo, il quale spiega:

Perché figlio, come ha detto uno dei nostri predecessori, si può intendere in due modi: o secondo la natura, nel senso che è figlio e opera di colui che l'ha fatto, sebbene vi sia differenza tra il figlio e l'opera, perché quello è stato generato da lui, mentre questa è stata creata; oppure secondo l'insegnamento, perché colui che è stato ammaestrato da un altro con la parola, si dice figlio di colui che l'ha ammaestrato e quello si dice suo padre (*secundum doctrinae magisterium: qui enim ab*

---

<sup>454</sup> Mt. 13,38.

<sup>455</sup> Iren., *haer.* IV 41,1

<sup>456</sup> «Il campo è il mondo e il seme buono sono i figli del Regno. La zizzania sono i figli del Maligno» (Mt. 13,38), versetto citato in Iren., *haer.* IV 41,1.

*aliquo edoctus est verbo filius docentis dicitur, et ille eius pater*). Dunque, quanto alla natura, tutti siamo, per così dire, figli di Dio, perché tutti siamo stati creati da lui, mentre quanto all'obbedienza e all'insegnamento non tutti siamo figli di Dio, ma lo sono quelli che credono in lui e fanno la sua volontà; invece quelli che non credono e non fanno la sua volontà, sono figli e angeli del diavolo, perché fanno le opere del diavolo (*qui autem non credunt et non faciunt eius voluntatem filii et angeli sunt diaboli, secundum id quod opera diaboli faciunt*). Come tra gli uomini i figli ribelli ai padri, che sono stati ripudiati, sono figli per natura, ma sono estranei secondo la legge, tant'è vero che non ricevono l'eredità dai genitori secondo la natura, così anche presso Dio quelli che non gli obbediscono e sono stati ripudiati da lui cessano di essere suoi figli, non potendo ricevere da lui l'eredità [...]. Dunque in questo senso sono chiamati figli del diavolo e angeli del Maligno quelli che obbediscono a lui e compiono le sue opere (*secundum hanc igitur rationem angelos diaboli credunt et ea quae sunt eius agunt*); all'inizio tutti sono stati creati da un solo e medesimo Dio, ma quando obbediscono a lui, rimangono nella sottomissione e custodiscono il suo insegnamento, sono figli di Dio, mentre quando si allontanano e trasgrediscono, si uniscono al diavolo, che è stato l'iniziatore e la causa dell'apostasia, per sé e per gli altri, fin dall'inizio<sup>457</sup>.

Un primo elemento su cui sembra opportuno soffermare l'attenzione è costituito dall'accenno, in apertura del passo, all'insegnamento di *quidam ante nos*, "uno dei nostri predecessori": la spiegazione del passo di Mt. 13,38, citato dall'autore, è dunque attinta a una fonte che Ireneo non specifica; il passo contiene, tuttavia, alcuni elementi che sembrano rimandare, ancora una volta, all'ideologia di Giustino (l'insistenza sul libero arbitrio, il tema del fuoco eterno, e così via)<sup>458</sup>. Non è affatto improbabile, pertanto, che anche in questa sezione dell'*Adversus Haereses* Ireneo stia attingendo ad un'opera dell'apologista e filosofo cristiano per noi perduta, pur senza darne riferimento esplicito.

#### *Figli secondo natura e figli per adozione*

La puntualizzazione che Ireneo riporta è teologicamente necessaria: nessuno può dare la vita se non il Dio Creatore: ogni uomo può essere figlio e

---

<sup>457</sup> Ireneo, *haer.* IV 41,2-3.

<sup>458</sup> Cf, ad esempio, Just., *2apol* 7,5; *dial* 88,5; 102,4; 141,1.

creatura solo di Dio. La discendenza degli eretici da Satana, dunque, può essere intesa esclusivamente nel senso dell'adozione.

Come osserva Orbe, gli uomini «son [...] a) creaturas de Dios; hechas o creadas por Dios; b) hijos del diablo, o ángeles del maligno: que han seguido libremente al diablo en su apostasía. Son por naturaleza, y por sola voluntad de Dios, creaturas Suyas. Hijos en cambio o ángeles del maligno, por su libre albedrío. La apostasía es libre primeramente en el diablo; y por influjo del diablo, luego entre sus secuaces, hombres y ángeles»<sup>459</sup>. L'adozione da parte del Maligno, cui Ireneo fa riferimento, è fondata, pertanto, sulla libera accettazione e condivisione, da parte degli uomini, del progetto del Demonio: l'accento è posto, dunque, sul libero arbitrio come condizione essenziale e fondamento dell'apostasia.

È possibile che la precisazione di Ireneo sul carattere meramente adottivo della filiazione degli eretici da Satana debba essere interpretata come una presa di posizione del vescovo di Lione (e della sua fonte) contro qualcuno che interpretava in senso ontologico espressioni come "figli del diavolo", "figli del Maligno", o simili, probabilmente proprio a partire dal passo di Mt. 13,38, trovando in esso una base scritturistica per una divisione dell'umanità in categorie. Una posizione di questo genere potrebbe rimandare a un *milieu* di tipo "gnostico"<sup>460</sup>, ma, probabilmente, non marcionita<sup>461</sup>.

---

<sup>459</sup> ORBE, *Teología de San Ireneo. Traducción y Comentario del libro IV...*, 533, nota 7.

<sup>460</sup> Cf, ad esempio, Orig., *comm. in Jo.* 20, 24, un passo di estrema importanza poiché riporta una riflessione, attribuita al valentiniano Eracleone, che può essere letta in parallelo con Iren., *haer.* IV 41,2-3: «E ciò anche riguardo a Eracleone che dice: " 'Dal padre del diavolo' sia inteso nel senso di 'dalla sostanza del diavolo' ". E ancora, a proposito di 'Voi volete realizzare i desideri di vostro padre', distingue dicendo che il diavolo non ha volere ma desideri [...]. Dopo questo Eracleone dice che tali parole sono rivolte non a quelli che sono figli del diavolo per natura, i terrestri, ma agli psichici che divengono figli del diavolo per adozione: per la qual cosa alcuni possono essere detti figli di Dio per natura e per adozione. E dice che costoro (= gli psichici) diventano figli del diavolo per aver amato e realizzato i desideri del diavolo, pur non essendo tali per natura. E distingue che in tre sensi si deve intendere il significato di figli: in primo luogo per natura, in secondo per volontà, in terzo per merito. È figlio per natura, egli dice, ciò che è nato da un genitore, e questo è chiamato figlio in senso proprio; per volontà, quando uno fa il volere di una persona e allora per sua volontà è chiamato figlio di colui del quale fa il volere; per merito, secondo quanto alcuni son detti figli della Geenna, della tenebra e dell'iniquità, razza di serpenti e di vipere (*Ev. Matth.* 23,15.33). Tali cose infatti non generano alcunché secondo la loro natura, ma sono causa di corruzione e distruggono quanti si danno a loro. E poiché hanno compiuto le loro opere, sono detti loro figli [...]. Dice ancora che (il Salvatore) definisce ora costoro figli del diavolo, non perché il diavolo generi qualcuno, ma perché facendo le opere del diavolo sono diventati simili a lui» (ed. critica: ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean. IV. Texte grec, avant-propos, traduction et notes* par C. BLANC (SC 290), Paris, Éditions du Cerf 1982; trad. it.in ORIGÈNE, *Commento a Giovanni*, in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. SIMONETTI (Scrittori greci e latini), Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1993, 222-265).

<sup>461</sup> Le fonti antiche, infatti, non attestano che nella dottrina marcionita fosse stata elaborata alcuna distinzione dell'umanità in categorie ontologicamente distinte.

Più in generale, il modello della filiazione adottiva, insistendo sul libero arbitrio, pone al centro della scena l'uomo apostata e la sua piena e consapevole responsabilità nell'atto che compie. I "figli del Maligno" – secondo la citazione di Ireneo a Mt. 13,38 – sono divenuti tali *secundum doctrinae magisterium*<sup>462</sup>, poiché hanno aderito all'insegnamento dell'angelo apostata. Il modello della filiazione adottiva, dunque, si fonde con quello della successione da maestro a discepolo<sup>463</sup>, già fecondo nella produzione di Giustino e derivante, con ogni probabilità, dal genere letterario delle *diadochai*<sup>464</sup>.

È probabile che anche Marcione avesse posto l'accento sul libero arbitrio, inteso come il carattere che, più di ogni altro, avrebbe consentito all'essere umano di optare per il Vangelo di Gesù, sfuggendo, per quanto gli era possibile, alla dimensione che gli era propria "per natura", soggetta alla Legge e al Dio Creatore. L'argomentazione qui sviluppata da Ireneo, dunque, si sarebbe proposta di denunciare il fatto che Marcione spingeva le persone a fare del loro libero arbitrio un uso contrario a quanto il Creatore desiderava e, addirittura, a rivolgerlo contro la divinità stessa. Nell'interpretazione fornita dal vescovo di Lione, pertanto, sia l'apostasia di Satana, sia quella di Adamo, sia, infine, l'eresia di Marcione sono state animate da un uso distorto del libero arbitrio, impugnato come un'arma contro il Dio Creatore. Anche in questo aspetto, si può osservare la piena continuità tra l'esperienza demoniaca, quella del peccato originale e il fenomeno, recente, dell'eresia.

*Marcione come πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ*

Pertiene al medesimo tema della discendenza da Satana la notizia secondo cui Marcione sarebbe stato definito da Policarpo, vescovo di Smirne, πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ, *primogenitus Satanae*.

E Policarpo stesso a Marcione che un giorno gli si presentò dinanzi e gli disse: Riconoscimi, rispose: Riconosco in te il primogenito di Satana<sup>465</sup>.

La notizia sull'eresiarca pontico qui riportata è ascrivibile, ancora una volta, a fonti anteriori al vescovo di Lione. In questo caso, però, l'autore specifica di

---

<sup>462</sup> Ireneo, *haer.* IV 41,2 (SC 100\*\* *ad loc.*).

<sup>463</sup> *qui enim ab aliquo edoctus est verbo filius docentis dicitur, et ille eius pater* (Ireneo, *haer.* IV 41,2).

<sup>464</sup> Cf LE BOULLUEC, *La notion...*, I, spec. 40.

<sup>465</sup> Ireneo, *haer.* III 3,4. Il medesimo episodio è riportato nell'*Epilogo del Martirio di Policarpo* contenuto nel *Codex Mosquensis* 390 (Mosca, Museo Storico – Biblioteca Sinodale, XIII sec. ca.), al paragrafo 3: λέγει δὲ καὶ τοῦτο ὅτι συναντήσαντός ποτε τῷ ἁγίῳ Πολυκάρπῳ Μαρκίωνος, ἀφ' οὗ οἱ λεγόμενοι Μαρκιωνισταί, καὶ εἰπόντος· Ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς, Πολύκαρπε, εἶπεν αὐτὸς τῷ Μαρκίῳνι Ἐπιγίνωσκω, ἐπιγίνωσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ σατανᾶ (cf *Martyrdom of Polycarp*, in *The Apostolic Fathers. Edited and translated by B.D. EHRMAN. Volume I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache* (Loeb Classical Library 24), Cambridge-London, Harvard University Press 2003, 357-401, *ad loc.*). La notizia riportata è espressamente detta dipendere da Ireneo (cf *M. Polyc., epil.* 1-4).

aver appreso la testimonianza in questione direttamente da Policarpo, vescovo di Smirne, del quale l'autore sarebbe stato diretto uditore, come egli stesso afferma poche linee prima del passo in questione<sup>466</sup>.

L'esclamazione qui attribuita a Policarpo conferisce evidentemente a Marcione un ruolo particolare, ma è difficile stabilire se essa vada intesa nel senso di "iniziatore della stirpe maligna" o, più genericamente, di personalità di risalto nella discendenza da Satana; di fatto, l'interpretazione della notizia dipende dal valore che si voglia assegnare all'epiteto *πρωτότοκος*. Attestato molto diffusamente già nei LXX e in molti dei testi poi confluiti nel NT, questo termine vi ha normalmente il significato di "primogenito", "nato per primo" e, per estensione, di "primo in una successione"<sup>467</sup>. Qualora Policarpo abbia attribuito all'epiteto in questione questa accezione temporale, ciò implicherebbe che, nella percezione del vescovo di Smirne, Marcione sarebbe stato il primo tra gli eretici, considerati nel loro insieme come figli del Maligno; in questo senso, dunque, sarebbe appropriata la definizione dell'eresiarca del Ponto come "primogenito di Satana".

Ora, è assai probabile che la concezione di Policarpo sull'eresiologia non fosse ancora complessiva e ben strutturata quanto quella sviluppata, non molti anni dopo, da Giustino, per il quale Marcione viene almeno come terzo

---

<sup>466</sup> «Policarpo [...] anche noi l'abbiamo visto nella nostra prima età» (Iren., *haer.* III 3,4). La notizia secondo cui il giovane Ireneo avrebbe frequentato il vescovo Policarpo è riportata anche nella *Lettera a Florino*, che Eusebio attribuisce allo stesso Ireneo (cf Eus., *h.e.* V 20,1) e della quale riporta alcuni brani: «Io ti ho conosciuto quand'ero ragazzo, ed è stato nell'Asia inferiore, presso Policarpo [...]. Io ti potrei dire ancora il luogo dove il beato Policarpo era solito riposare per parlarci, e come esordiva, e come entrava in argomento; quale vita conduceva, qual era l'aspetto della sua persona; i discorsi che teneva al popolo; come ci discorreva degl'intimi rapporti da lui avuti con Giovanni e con gli altri che avevano visto il Signore, dei quali rammentava le parole udite intorno al Signore, ai Suoi miracoli, alla Sua dottrina. [...] Queste cose, che allora, per dono della divina misericordia, attentamente ascoltai, le conservo nella memoria; non già sulla carta, ma nell'intimo del cuore e, grazie a Dio, assiduamente e amorosamente le ripenso. Posso affermare davanti al Signore che, se quel presbitero beato e apostolico avesse inteso cose di codesto genere, sarebbe uscito in un grido, si sarebbe turato gli orecchi e avrebbe detto com'era solito dire: "Buon Dio, a che tempi mi hai serbato! Ecco cosa mi tocca sopportare!" [...]» (Eus., *h.e.* V 20,5-8). In Eus., *h.e.* V 5,8 si fa ulteriore accenno a questa frequentazione: «[...] successe nell'episcopato della Chiesa di Lione, Ireneo, il quale da giovane, come abbiamo appreso, fu discepolo di Policarpo».

<sup>467</sup> L'epiteto *πρωτότοκος* occorre complessivamente otto volte nei testi che hanno poi formato la raccolta del NT; sei di queste occorrenze sono in riferimento a Gesù. Il significato più aderente all'etimologia di "primogenito", "primo nato" (attestato, ad esempio, in *Lc.* 2,7, *Rom.* 8,29, *Heb.* 1,6; 11,28; 12,23), si alterna al senso più generico di "primo in ordine di tempo", "primo in una successione" (cf *Col.* 1,15: «Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione»; *Col.* 1,18: «Egli è anche il capo del corpo, della Chiesa. Egli è principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti, perché sia lui ad avere il primato su tutte le cose»; *Apoc.* 1,5: «Gesù Cristo, il testimone fedele, il primogenito dei morti e il sovrano dei re della terra»). In tutti gli esempi esaminati, comunque, sembra assicurato, nel complesso, che l'epiteto *πρωτότοκος* conservi la sua accezione temporale di "primo", sia che si tratti di una successione di fratelli, sia di altro genere.



eresiarca<sup>468</sup>. È vero, tuttavia, che – come Norelli ha suggerito in un recente contributo –, la riflessione dell’apologista sulla genealogia degli eresiarchi sarebbe stata innescata, probabilmente, proprio dalla figura di Marcione, il quale, per la sua preminenza, avrebbe svolto un ruolo di catalizzatore della comprensione dell’eresia come fenomeno universale<sup>469</sup>. Osserva Norelli che, nelle opere conservateci, Giustino pone sempre Marcione in un posto di rilievo nelle “liste” di successione degli eretici<sup>470</sup>: «Le tre enumerazioni fornite da Giustino stesso non si oppongono certo all’ipotesi che Marcione abbia fornito l’impulso principale alla riflessione eresiologica di Giustino, anzi, con il posto di rilievo attribuito, sia pure in maniere diverse, a quel personaggio, sembrano confermarla»<sup>471</sup>. È possibile interrogarsi sul tipo di successione che doveva trovarsi nel *Syntagma*, l’opera complessiva sulle eresie, per noi perduta, cui Giustino fa menzione in *1apol* 26,8<sup>472</sup>. Secondo Norelli, «nulla impedisce d’immaginare – benché si tratti naturalmente di una pura supposizione – che, nel *Dialogo*, Giustino abbia elencato al rovescio i gruppi da lui trattati nel *Sintagma*, per iniziare con Marcione in cui vedeva il più rappresentativo degli eretici. Come nulla impedisce d’immaginare che, per lo stesso motivo, il *Sintagma* potrebbe invece essersi iniziato con Marcione, per presentare l’eresia nella sua forma più chiara e compiuta, per poi riprendere da Simone, in ordine cronologico, in maniera non molto diversa da come fa Ireneo con i valentiniani»<sup>473</sup>.

Questo breve cenno sul modo in cui Giustino potrebbe aver costruito le liste degli eretici conservate nelle sue opere (o ricostruibili sulla base di altre fonti antiche) dovrebbe indurre a una considerazione: allo stesso modo in cui, secondo l’apologista e filosofo cristiano, l’intera genealogia degli eresiarchi sarebbe stata innescata proprio da una riflessione riguardante il personaggio di Marcione – il cui ruolo di preminenza nell’interpretazione di Giustino mi sembra dimostrato –, similmente si può ipotizzare che già Policarpo, prima di

---

<sup>468</sup> Egli è indicato, infatti, come successore di Simone e Menandro (cf Just., *1apol* 26.56.58).

<sup>469</sup> «Prima di Giustino non si trova, che io sappia, una riflessione sull’eresia come complesso di fenomeni da comprendere in una prospettiva teologica unitaria e da mettere in rapporto con la storia biblica da una parte e la storia universale dall’altra [...]. Sembra di poter ipotizzare che sia stata la sua (*scil.* di Giustino) riflessione sulla dottrina e la pratica del suo contemporaneo Marcione, nonché sull’estensione del suo successo attraverso genti e paesi diversi, a permettergli di formulare tale concezione dell’eresia [...]» (NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 379).

<sup>470</sup> Cf Just., *1apol* 26 e *1apol.* 56-58, dove Marcione occupa l’ultimo posto nella successione Simone => Menandro => Marcione, al culmine dell’eresia, e *dial* 35,6, dove il suo nome è il primo menzionato nella sequenza Marcione => Valentino => Basilide => Saturnilo.

<sup>471</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 386.

<sup>472</sup> Gli studiosi moderni hanno cercato di ricostituire quale dovesse essere l’ordine dei maestri eretici contenuto in quest’opera, confrontando tra loro gli scritti eresiologici antichi che, con tutta probabilità, hanno usato il *Syntagma*. Per una sintesi delle diverse posizioni, cf NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 384-385.

<sup>473</sup> NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, 385.

lui, fosse stato tanto colpito dalla dottrina e dalla personalità dell'eresiarca del Ponto da interpretare l'attività di quello come opera per eccellenza di Satana, e da attribuirgli, di conseguenza, il titolo di *πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ*. In tale caso, l'epiteto *πρωτότοκος* non sarebbe da intendere tanto nel senso di una primogenitura effettiva e di un'antiorità cronologica, quanto nel senso di un primato, qui evidentemente negativo; esso potrebbe essere inteso, dunque, pressappoco come "il peggiore tra i figli" di Satana.

Vari indizi suffragano questa interpretazione. In primo luogo, l'episodio riportato da Ireneo, la cui storicità appare piuttosto dubbia, potrebbe essere stato costruito a partire dalla *Lettera ai Filippesi*, dove si dice che chi afferma che non c'è risurrezione né giudizio è il primogenito di Satana<sup>474</sup>. In tale passo, l'epiteto *πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ* non è da intendere, naturalmente, in senso strettamente cronologico<sup>475</sup>, ma con il significato di "prediletto", "privilegiato", "erede di tutto ciò che possiede colui di cui si è *πρωτότοκος*"; il termine costituisce, in altre parole, una sorta d'iperbole dell'espressione "figlio di Satana". Similmente, nell'aneddoto riportato da Ireneo in *haer.* III 3,4, l'epiteto potrebbe essere stato inteso in tale direzione: non sembra porsi, ancora, la questione dell'applicabilità di *πρωτότοκος* a un eretico che non sia necessariamente il primo in ordine di tempo<sup>476</sup>.

---

<sup>474</sup> «Chiunque non confessi che Gesù Cristo è venuto nella carne, è un anticristo; e se qualcuno non confessa la testimonianza della croce, è dalla parte del diavolo. Così colui che stravolge le parole del Signore a vantaggio delle proprie bramosie e afferma non [esistere] risurrezione né giudizio, costui è il primogenito di Satana (οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ)» (Polyc., *ep.* 7,1; testo greco: *Letter of Polycarp to the Philippians*, in *The Apostolic Fathers. Edited and Translated by B.D. EHRMAN. Volume I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache* (Loeb Classical Library 24), Cambridge-London, Harvard University Press 2003, 323-353; trad. it. POLICARPO DI SMIRNE, *Lettera ai Filippesi. Martirio. Introduzione, versione, commento di C. BURINI* (Scritti delle origini cristiane 26), Bologna, Dehoniane 1998).

<sup>475</sup> Per un'interpretazione esplicitamente non cronologica del termine cf., ad esempio, Philo, *sacr.* 119: «Per conseguenza, di qui risulta chiaro che Ruben è il primogenito di Giacobbe, ma Levi è il primogenito di Israele, e che, mentre il primo ha la precedenza quanto al tempo, il secondo, invece, ce l'ha quanto a dignità e a valore (ὁ μὲν Ρουβὴν τοῦ Ἰακώβ, ὁ δὲ Λεὺι τοῦ Ἰσραὴλ πρωτότοκός ἐστιν, ὁ μὲν τὰ χρόνου, ὁ δὲ τὰ ἀξιώματος καὶ δυνάμεως φερόμενος πρεσβεῖα)» (ed. critica: PHILON D'ALEXANDRIE, *De sacrificiis Abelis et Caini. Introduction, traduction et notes par A. MEASSON* (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 4), Paris, Éditions du Cerf 1966; trad. it.: FILONE DI ALESSANDRIA, *Le origini del male. I cherubini; I sacrifici di Abele e di Caino; Il malvagio tende a sopraffare il buono; La posterità di Caino; I giganti; L'immutabilità di Dio. Traduzione di C. MAZZARELLI; introduzione, prefazioni, note e apparati di R. RADICE* (Classici del pensiero. Sezione I. Filosofia classica e tardo antica), Milano, Rusconi 1984).

<sup>476</sup> È curioso, tuttavia, osservare che, nella recensione interpolata delle lettere di Ignazio di Antiochia (IV secolo), è Simone di Samaria a essere definito *πρωτότοκος* del diavolo (cf. Ign., *†Trall* 11,1, passo del quale fornisco una mia traduzione: «Fuggite dunque anche i rampolli di quello (*scil.* del diavolo), Simone, il suo figlio primogenito (Σίμωνα τὸν πρωτότοκον αὐτοῦ υἱὸν), e Menandro, Basilide e tutta la schiera tumultuosa della sua malvagità»). Ed. critica: *Patres Apostolici. Textum recensuit adnotationibus criticis exegeticis historicis illustravit versionem latinam prolegomena indices addidit. Volumen II. Clementis Romani Epistulae de Virginitate, eiusdemque Martyrium, Epistulae Pseudoignatii, Ignatii Martyria, Fragmenta Polycarpiana, Polycarpi vita.*

### *Cenni conclusivi*

È stato rilevato come una delle difficoltà maggiori con cui la trattazione di Ireneo deve confrontarsi sia costituita dalla molteplicità e dispersione delle sette e conventicole eretiche che pullulano ai tempi del vescovo di Lione: la complessità di un tale panorama rende assai arduo il progetto di una trattazione e confutazione chiara e sistematica. L'autore stabilisce, pertanto, di ovviare a questo problema, individuando un carattere che gli permetta una confutazione unitaria: tale denominatore comune è costituito dal tema dell'origine dell'eresia<sup>477</sup>. Secondo Ireneo, è possibile identificare due diverse *fontes* del fenomeno eretico: da una parte, una radice umana, che riconosce in Simon Mago l'«Erzvater der Häresien»<sup>478</sup>, secondo una tradizione ben documentata e fissata, forse, già da Giustino; dall'altra parte, il vescovo di Lione svela l'esistenza di una radice angelica, per la quale Satana, primo apostata, è presentato come iniziatore di tutte le eresie: anche in questo caso, sembra piuttosto chiara una dipendenza dell'*Adversus Haereses* dall'impostazione eresiologica giustinea, benché l'apologista e filosofo cristiano – quantomeno nelle opere conservateci – avesse dato rilievo, più che alla figura del Diavolo, alla molteplicità dei demoni malvagi, riprendendo probabilmente una tradizione enochica che Ireneo mostra di trascurare. Conformemente a questa duplice prospettiva, nell'*Adversus Haereses* Marcione – così come gli altri eretici – è presentato in rapporto sia con il Mago di Samaria, sia con l'angelo apostata. Da un lato, infatti, l'eresiarca è detto discendere da Simone: un tratto che, a rigore, è assente dalle opere conservate di Giustino, dove il rapporto tra i due non è mai espresso esplicitamente, ma è solo suggerito mediante la composizione della triade eretica costituita da Simone, Menandro e Marcione<sup>479</sup>. Diversamente da quanto attestato negli scritti giustinei, inoltre, gli anelli che, secondo Ireneo, collegano Marcione alla catena dell'eresia sono costituiti dai discepoli di Simone e da Cerdone, la cui dottrina è presentata in modo tanto generico da far pensare che le notizie a disposizione di Ireneo (o della sua fonte) relative a questo personaggio e al suo pensiero fossero assai scarse. Dall'altro

---

*Editionem III valde auctam et emendatam paravit* F. DIEKAMP, Tübingen, H. Laupp 1913, *ad loc.*). È forse riscontrabile, in questo passo, una reminiscenza dell'episodio di Policarpo, accompagnata da un imbarazzo a considerare Marcione come "figlio primogenito", dal momento che, come noto, egli non era il primo eretico? In ogni caso, Ign., *†Trall* 11,1 costituisce una testimonianza preziosa di come, all'epoca dell'origine della versione interpolata, la nozione dell'eretico come primogenito di Satana si combinasse con quella (non ancora presente in Policarpo) di una successione cronologica delle eresie: il primogenito di Satana non poteva essere altri che il primo eretico. Del resto, la storicità dell'incontro tra Policarpo e Marcione, narrato da Ireneo in *haer.* III 3,4, è stata messa in forte discussione da Jürgen Regul: «Im übrigen kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, als sei die Episode Marcion-Polykarp eine Legende, die aus der inzwischen auf Marcion bezogenen Stelle des Polykarp-briefes 7,1 herausgesponnen ist» (REGUL, *Die antimarcionitischen...*, 189).

<sup>477</sup> Cf *Iren., haer.* I 22,2.

<sup>478</sup> LÜDEMANN, *Untersuchungen...*, 36.

<sup>479</sup> Cf *Just., 1apol.* 26; 56; 58.

lato, Ireneo eredita, probabilmente da Giustino, il motivo dell'ispirazione da parte degli angeli malvagi: tale carattere, però, è declinato dal vescovo attribuendo a Satana, capo dell'apostasia, un ruolo di preminenza assoluta, quale era probabilmente assente nell'ideologia dell'apologista. La concezione ireneana dell'eresia come fenomeno universale, del resto, sembra discostarsi da quella di Giustino anche nell'individuazione di un filo conduttore; esso, per il vescovo di Lione, è costituito dal tema dell'apostasia: la prima ribellione, quella di Satana, avrebbe aperto la via a tutte le apostasie successive, sia angeliche (i demoni), sia umane (Adamo, agli inizi del mondo, e gli eretici, ancora ai giorni dell'autore). L'eresiarca del Ponto è, dunque, annoverato tra gli uomini ispirati da Satana e da lui spinti all'apostasia e alla diffusione nel mondo di un atteggiamento di ribellione nei confronti del Creatore. Egli è anche riconosciuto come uno di quei "figli del Maligno" secondo adozione, di cui fa menzione Mt. 13,38, poiché ha aderito alla dottrina dell'angelo apostata con libero arbitrio. Di più: Ireneo riporta la notizia, attribuita a Policarpo, secondo cui l'eresiarca pontico sarebbe stato apostrofato dal vescovo di Smirne con l'epiteto di *πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ*<sup>480</sup>, un'espressione che probabilmente, lungi dall'indicare in Marcione il primo eretico della storia universale, avrebbe quanto meno enfatizzato il ruolo di preminenza negativa svolto da questo personaggio.

Nel complesso, si è cercato di dimostrare quanto profondamente l'opera di Ireneo sia impregnata dell'impostazione eresiologica propria di Giustino, specialmente rispetto al tema dell'origine dell'eresia. È ben nota agli studiosi la complessità del problema delle fonti nell'*Adversus Haereses*<sup>481</sup>: ci si è limitati, qui, a svolgere alcune osservazioni sulla funzione centrale che le opere dell'apologista e filosofo cristiano – sia quelle conservate, sia, probabilmente, il suo perduto *Syntagma* – hanno rivestito nell'eresiologia sviluppata da Ireneo. Al tempo stesso, tuttavia, si è voluta rilevare anche l'importanza dello sforzo di rielaborazione svolto dal vescovo di Lione rispetto ai temi eresiologici già giustinei. Accogliendo una formulazione elaborata da Enrico Norelli al termine di una complessa analisi sulle fonti di Ireneo e sulla ripresa, da parte del vescovo di Lione, di temi e stilemi propri probabilmente del perduto *Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων* di Giustino, si può allora affermare che «[...] non solo temi relativi al diavolo derivano da Giustino, ma tutto un complesso di motivi che va dall'origine del diavolo come angelo apostata alla tentazione di Eva, all'origine delle eresie e al destino del diavolo stesso e dei suoi seguaci angelici e umani. [...] Naturalmente, questa presenza del *Syntagma*

<sup>480</sup> *Iren., haer.* III 3,4.

<sup>481</sup> Essa fu fissata per la prima volta in modo sistematico, all'inizio del XX secolo, da Wilhelm Bousset (W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarischen Untersuchungen zu Philo, Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915; rist. anastat.: New York, Hilesheim 1975) e, soprattutto, da Friederich Loofs (F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig, Hinrichs 1930).

non significa passiva ripresa di Giustino da parte di Ireneo, ma elaborazione; tuttavia [...] è proprio a partire dalla constatazione della presenza di Giustino che si può cercar di valutare l'apporto proprio a Ireneo»<sup>482</sup>.

---

<sup>482</sup> E. NORELLI, *Il problema delle fonti...*, 59.



## CAPITOLO II - La rappresentazione del “personaggio Marcione” nell’*Adversus Haereses*

Una volta analizzata quale sia, nell’interpretazione di Ireneo, l’origine del fenomeno eretico e la radice da cui sono sorti gli apostati – e, in particolar modo, Marcione –, è forse opportuno soffermarsi sugli attributi che il vescovo di Lione riferisce alla figura dell’eresiarca.

### *L’eretico come sofista*

Più volte, nella sua opera, Ireneo attribuisce ai propri avversari l’epiteto di “sofista” e ne descrive le azioni e il modo di agire in modo conforme all’idea che egli aveva di questa figura<sup>483</sup>.

La scelta di un epiteto simile, connotato negativamente già nella tradizione greca classica<sup>484</sup>, implica il riferimento alla sfera della retorica e rimanda

---

<sup>483</sup> Il termine “sofista” ricorre in *Iren., haer.* I 11,5; II 17,9.10; III 5,1; III 24,2; IV 1,1. 2,2; V 20,2 (cf *Lexique comparé du texte grec et de versions latine, arménienne et syriaque de l’“Adversus Haereses” de Saint Irénée* par B. REYNERS. II. *Index des mots latins* (CSCO 142, Subsidia 6), Louvain, Imprimerie Orientaliste L. Durbecq 1954, 308 s.v. “sophista”). In *haer.* IV 1,1, in particolare, l’epiteto “sofista” è accostato a quello di “perverso grammatico”, il quale rimanda più particolarmente ai metodi ermeneutici ed esegetici impiegati dagli avversari, volti a dimostrare la veridicità della loro interpretazione e, dunque, posti al servizio della loro qualità di sofisti. Gli eretici contro i quali, in *Iren., haer.* IV 1,1, è mossa la duplice accusa di “sofisti” e “grammatici” sono detti tali a causa della distinzione, da loro operata, tra un Dio “per natura” e un Dio “a parole”: «Non è vero, come insegnano i sofisti, che è Dio e Padre per natura colui che hanno immaginato essi stessi e che il Creatore non è né Dio né Padre per natura ma solo a parole, perché comanda nel creato, come affermano questi perversi grammatici che si esercitano su Dio, rifiutano l’insegnamento di Cristo e profetizzano da sé falsamente tutta la economia di Dio» (*Iren., haer.* IV 1,1). Sulla base dell’armeno è stata restituita in greco l’opposizione φύσει/θέσει (cf SC 100\*\*, 394-395); riprendendo una tesi già di Bertrand Hemmerdinger, gli editori dell’*Adversus Haereses* hanno poi commentato: «Les expressions φύσει-θέσει expliquent au mieux le mot γραμματισταί, qui vient ensuite, car les grammairiens se servaient couramment de ces expressions pour distinguer les syllabes longues par nature (φύσει) et par position (θέσει): on comprend par là qu’Irénée puisse assimiler ironiquement les docteurs hérétiques à des grammairiens en veine d’exercices d’école» (ROUSSEAU, SC 100, 201). All’origine della distinzione, operata dagli eretici, tra un Dio “per natura” e uno “a parole”, tuttavia, si potrebbe ravvisare anche un’allusione alla dottrina aristotelica della ὁμωνυμία, definita in apertura delle *Categorie*: Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος («Si dicono omonime le cose delle quali soltanto il nome è comune, ma la definizione corrispondente al nome è diversa»; Aristot., *cat.* I 1a. Ed. critica: ARISTOTE, *Catégories. Texte établi et traduit* par R. BODEÛS, Paris, Les Belles Lettres 2002; trad. it.: ARISTOTELE, *Le Categorie. Introduzione, traduzione e commento* di M. ZANATTA. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli 1989, ad loc.).

<sup>484</sup> «Der Begriff „S.“ ist somit» (v.a. bei Platon, der ihn verm. geprägt hat) Ausdruck eines negativen Werturteils und stellt keine objektive Beziehung zw. den beurteilten Personen her. Auch die mod. Bezeichnung „sophistische Bewegung“ ist ein Produkt der Illusion, die auf den von Platon konstruierten Gegensatz zw. Philos. und S. zurückgeht. Die Loslösung von der platonischen Sicht der S. erfordert also [...] das Zugeständnis, daß es ebenso viele Sophistiken

all'antica antitesi «entre les mots et la vérité»<sup>485</sup>. “Sofista” è colui che, mediante l'arte della parola (ἡ λόγων τέχνη<sup>486</sup>), è in grado di far apparire vero ciò che è falso, e falso ciò che è vero: all'origine dell'immagine del sofista, pertanto, vi è, in prima analisi, il conflitto tra verità e doppiezza, tra realtà e apparenza.

Il richiamo all'antica polemica contro i sofisti, del resto, consente a Ireneo una riflessione sullo statuto stesso di verità e sulla possibilità o meno di stabilire l'esistenza di una verità oggettiva, valida per tutti. Si ricorderà certamente come la proposizione fondamentale di Protagora, il più noto esponente del movimento sofista, dovette essere, secondo le fonti antiche, l'assioma: “L'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono per ciò che sono, e di quelle che non sono per ciò che non sono”<sup>487</sup>. Come ha messo in rilievo Giovanni Reale, «col principio dell'*homo-mensura* Protagora intendeva indubbiamente negare che esista un criterio assoluto che discrimini l'essere e il non-essere, il vero e il falso e, in genere, tutti i valori: il criterio è solamente relativo, è l'uomo, il *singolo uomo*»<sup>488</sup>. Se Protagora aveva fondato il proprio ragionamento sul relativismo e sull'impossibilità di stabilire una verità assoluta, Gorgia di Lentini, esponente di spicco del medesimo movimento filosofico, dovette muovere da una posizione ancora più estrema, di nichilismo: stando alle fonti, egli sosteneva tre tesi, tra loro strettamente collegate: (1) non esiste l'essere, cioè nulla esiste; (2) se anche l'essere esistesse, esso non sarebbe comprensibile; (3) e ammesso pure che fosse

---

wie Sophisten gab. Zudem hatte das schon einige Zeit vor Platon bezeugte Wort „Sophist“ (Pind. I 5 (4),28; Aischyl., Prom. 62) urspr. nichts Pejoratives und beschrieb verm. denselben Menschentypus, z. B. die Sieben Weisen (Hdt. 1,29) oder Pythagoras (Hdt. 5,95), wie das später vom sokratisch-platonischen Umfeld etablierte Wort *philosophos*. Laut Platon war Protagoras der erste, der sich als „Sophist“ bezeichnete bzw. bezeichnen ließ (Plat. Prot. 317b 4); er wäre somit also (entgegen Philostratos) der Archeget der S. Bei Plat. Prot. 317b 4-5 heißt Sophist sein „die Menschen erziehen“» (M. NARCY, *Sophistik*, in H. CANCELLI, H. SCHNEIDER (edd.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Bd. 11. Sam-Tal*, Stuttgart, Metzler 2001, 723-726, 723-724). Sul significato del termine “sofista” si può ancora confrontare quanto scrive Giovanni Reale: «L'accezione negativa del termine sofista è diventata corrente a partire forse già da Socrate e certamente dai discepoli di Socrate, Platone e Senofonte, che radicalizzarono la battaglia ideologica contro i Sofisti, e poi con Aristotele, che codificò quanto Platone aveva detto» (G. REALE, *Storia della filosofia antica. I. Dalle origini a Socrate* (Cultura e storia 12), Milano, Vita e Pensiero 1979, 217). Reale richiama, poi, i passi di Plat., *soph.* 231d-e e Xen., *Mem.* I 6,13, nei quali due capi di accusa di diversa natura sono mossi contro la sofistica: il costituire un sapere apparente e non reale; l'essere professata a scopo di lucro e non per disinteressato amore di verità. Si veda, ancora, M. UNTERSTEINER, *Nota sulla parola “sofista”*, in M. UNTERSTEINER, M. BATTEGAZZO (edd.), *Sofisti. Testimonianze e frammenti, I*, Firenze, La Nuova Italia 1961<sup>2</sup>, XV-XXII.

<sup>485</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 136.

<sup>486</sup> Ireneo, *haer. I praef.* 1.

<sup>487</sup> Cf Plat., *Theait.*151e - 152a (trad. it. in PLATONE, *Teeteto. Traduzione di M. VALGIMIGLI. Introduzione e Note di A.M. IOPPOLO* (Economica Laterza 179), Bari, Editori Laterza 1999); cf anche Sext. Emp., *M.* VII 60.

<sup>488</sup> REALE, *Storia della filosofia antica. I...*, 231.



comprensibile, esso non sarebbe comunicabile né spiegabile agli altri<sup>489</sup>. «Perciò», chiosa Reale, «se per Protagora esisteva una verità relativa (nel senso che tutto è vero, se tale pare all'uomo), per Gorgia *non esiste affatto verità e tutto è falso*»<sup>490</sup>. L'intervento sulla scena filosofica ateniese delle figure di Socrate e di Platone avrebbe ricostituito nel dibattito filosofico la possibilità di predicare una verità oggettiva e di orientare l'esistenza in base a valori oggettivi, universali, che trascendono l'individuo. Come il Socrate descritto da Platone<sup>491</sup> sostiene contro i sofisti la possibilità di conoscere la verità in se stessa, così, per Ireneo, in polemica con gli eretici-sofisti, la Chiesa è garante della possibilità di conoscere la verità, sola e unica, conservando con cura e trasmettendo il messaggio di Cristo<sup>492</sup>.

L'antitesi tra la verità professata dalla Chiesa e la falsità della dottrina predicata dagli eretici, del resto, costituisce uno degli assi portanti dell'impalcatura eresiologicala dell'*Adversus Haereses*. L'autore contrappone questi due poli in *haer.* I 9,5:

In tal modo si potrà scoprire perfettamente, anche prima della dimostrazione, la saldezza della verità predicata dalla Chiesa e la falsità delle favole inventate da loro<sup>493</sup>.

In questa prospettiva, ben si comprende la scelta di Ireneo di attribuire ai propri avversari l'attributo "sofista", un epiteto che doveva rimandare, nella sensibilità del suo pubblico, proprio a tale orizzonte.

Gli eretici sono accusati di sviare i fedeli dalla fede, rendendo la propria predicazione fededegna mediante espedienti disonesti. Come osserva Le Boulluec, «selon la représentation hérésiologique en effet, tout le pouvoir de séduction des hérétiques repose sur l'art de la simulation, la façon dont ils déguisent leurs doctrines sous les parures les plus courantes, usant en

---

<sup>489</sup> Cf Sext. Emp., *M.* VII 65 ss. e un'opera anonima dal titolo *De Melisso Xenophane Gorgia*, V-VI, 979a 11 - 980b 21.

<sup>490</sup> REALE, *Storia della filosofia antica. I. Dalle origini...*, 244.

<sup>491</sup> Soprattutto nel *Teeteto*.

<sup>492</sup> Cf, ad esempio, *Iren.*, *haer.* I 10,1: «Ricevuto [...] questo messaggio e questa fede, la Chiesa, benché disseminata in tutto il mondo, li custodisce con cura come se abitasse una sola casa; allo stesso modo crede in queste verità, come se avesse una sola anima e lo stesso cuore; in pieno accordo queste verità proclama, insegna e trasmette, come se avesse una sola bocca»; *haer.* III 3,2: «Ora il Padre è la Verità; per cui dire che essi (*i.e.* gli apostoli) non hanno conosciuto la verità significa essere uomini che attestano il falso e che si sono allontanati dall'insegnamento di Cristo. Perché il Signore inviava gli apostoli "alle pecore perdute della casa di Israele" (cf *Mt.* 10,5-6), se non avevano conosciuto la verità?»; *haer.* V 20,1: «Dappertutto, infatti, la Chiesa predica la verità: essa è il candelabro dalle sette lampade che porta la luce di Cristo».

<sup>493</sup> Cf anche *Iren.*, *haer.* III 24,2: «Separatisi dunque dalla Verità, si agitano in ogni errore lasciandosi sballottare da esso».

“sophistes” consommés de la persuasion frauduleuse»<sup>494</sup>. L'appellativo “sofista”, dunque, persegue lo scopo di «exclure les adversaires de la vérité, en faisant apparaître chez eux un maniement du langage à la fois aberrant et retors, et en répétant la vieille distinction entre les mots et la vérité»<sup>495</sup>.

### *Eresia e Scritture*

Il terreno di scontro tra Ireneo e gli avversari è costituito dalle Scritture. È proprio nei testi sacri che gli eretici, ciascun gruppo a suo modo, piegano quanto si trova scritto al proprio scopo, elaborando così un'esegesi distorta, parziale e menzognera della parola di Dio. Gli avversari di Ireneo, discepoli e discendenti del Demonio, avrebbero ereditato questa esegesi fraudolenta direttamente da Satana, loro padre adottivo e maestro, descritto dal vescovo di Lione come il primo ad aver tentato di manipolare la Legge, contenuta nelle Scritture di Israele, asservendola ad una propria interpretazione faziosa<sup>496</sup>.

### *L'artificio della pithanologia*

Uno dei più potenti espedienti degli avversari per piegare i testi sacri alle proprie dottrine è costituito dalla cosiddetta *pithanologia*, un procedimento denunciato da Ireneo proprio in apertura di opera<sup>497</sup>. Essa consiste nello sconvolgere l'ordine generale delle Scritture<sup>498</sup> e nel fare ricorso, come ad autorità, a testi extra-canonici e a parole assenti dai Vangeli<sup>499</sup>.

---

<sup>494</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 126. Cf anche quanto scrive Claudio Gianotto a questo proposito: «L'obiettivo degli gnostici è quello di far passare per verità, presentandole come attestate e confermate dalle Scritture, dottrine che in realtà si sono inventati essi stessi» (C. GIANOTTO, *Gli gnostici e Marcione. La risposta di Ireneo*, in E. NORELLI (ed.), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Bologna, Edizioni Dehoniane 1993, 235-273, 269).

<sup>495</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 136.

<sup>496</sup> «Così egli (*i.e.* il Demonio che tenta Gesù nel deserto), colpito in nome della Legge, tentò di attaccarlo (*i.e.* Gesù) di nuovo, facendo leva anche lui sulla Legge con una menzogna. Infatti, dopo averlo condotto sulla cima del pinnacolo del tempio, disse: “Se sei il Figlio di Dio, gettati giù, perché sta scritto: Darà ordine per te agli angeli e ti porteranno sulle mani affinché tu non inciampi col tuo piede su una pietra”, nascondendo la menzogna per mezzo della Scrittura, come fanno tutti gli eretici» (Iren., *haer.* V 21,2).

<sup>497</sup> «Grazie ad una forza di persuasione (διὰ [...] πῖθανότητος) ingegnosamente combinata sviano la mente dei meno esperti e li fanno prigionieri, falsificando i detti del Signore e diventando, così, cattivi interpreti di ciò che è stato detto bene; [...] essi in maniera persuasiva (πιθανῶς), grazie all'arte della parola, inducono i semplici ad un atteggiamento di ricerca [...]. Infatti l'errore non si mostra in se stesso per non essere colto in flagrante, una volta messo a nudo, ma adornandosi ingegnosamente di un rivestimento verosimile (πιθανῶ δὲ περιβλήματι), sembra presentarsi agli inesperti – è ridicolo perfino dirlo – più vero della stessa verità, grazie all'apparenza esterna» (Iren., *haer.* I *praef.* 1).

<sup>498</sup> «Tentano di mettere d'accordo con quanto è stato detto, in maniera verosimile, le parabole del Signore, gli oracoli dei profeti o i discorsi degli apostoli, affinché le loro invenzioni siano confortate da testimonianze bibliche. Calpestando l'ordine e il collegamento delle Scritture, e, per quanto sta in loro, dividendo le membra della verità, le riferiscono ad altro e le trasformano, e di una cosa facendone un'altra, ingannano molti con la mal combinata sapienza dei detti del Signore adattati da loro» (Iren., *haer.* I 8,1). Gli eretici, dunque, tentano di accordare i testi con le

---

proprie idee “in modo plausibile”: l’avverbio usato, ἀξιοπύτως, rimanda probabilmente proprio al carattere della *pithanologia*, che si sforza di apparire convincente, senza poter portare, però, delle dimostrazioni stringenti.

<sup>499</sup> «Inoltre presentano una infinita moltitudine di Scritture apocriefe e spurie inventate da loro per impressionare quelli che sono stolti e non conoscono le lettere della verità» (Iren., *haer.* I 20,1). È opportuno precisare che la *pithanologia* è un espediente impiegato già ben prima che gli avversari denunciati dal vescovo di Lione vi facessero ricorso. Nel linguaggio filosofico greco, dove tale concetto è ben attestato, esso non presenta, tuttavia, di per sé una connotazione negativa: il termine *πιθανολογία*, derivato dalla medesima radice del verbo *πείθω*, “persuadere”, indica originariamente un’argomentazione fondata su argomenti probabili e non sulla dimostrazione; in questo senso, essa si contrappone alla *ἀπόδειξις* (sull’antitesi *ἀπόδειξις/πιθανολογία*, cf. ad esempio, Plat., *Theait.* 162e-163a, dove il personaggio di Socrate, dialogando con Teeteto, così si esprime: «Ma una dimostrazione, una prova conclusiva (*ἀπόδειξις δὲ καὶ ἀνάγκη*), voi non la date mai; e vi servite come prova di ciò solo che è verosimile (*τῷ εἰκότι χρῆσθε*). E sì che se Teodoro o altro geometra volessero, per le loro questioni geometriche, argomentare in tal modo, conterebbero meno di zero. State attenti, tu e Teodoro, se proprio siete disposti, intorno a problemi di tal peso, ad accogliere argomenti che si fondano soltanto su verosimiglianza e probabilità (*εἰ ἀποδέξεσθε πιθανολογία τε καὶ εἰκόσι περὶ τηλικούτων λεγομένου λόγους*)» (ed. critica: PLATON, *Théétète. Texte établi et traduit par A. DIES* (Platon, *Oeuvres complètes*; t. 8, 2. Collection des universités de France, Série grecque 12), Paris, Les Belles Lettres 1967). Può essere interessante osservare come, nei dialoghi platonici, “sofista” sia colui che nega l’esistenza di una verità universale, valida per tutti, e che, pertanto, considera necessario indurre gli altri ad accettare una delle possibili verità sulla base di un argomento persuasivo; per tale ragione, perciò, si dà anche la possibilità di argomentare a favore di due posizioni contrarie tra loro. Lo slittamento semantico dal significato di “argomentazione persuasiva” a quello di “argomentazione speciosa” è attestato, in ambito filosofico, in Arriano (*Arr., Epict.* I 8,7), dove il “sillogismo imperfetto” o *enthymema* è considerato come una *μεγάλη [...] δύναμις ἢ ἐπιχειρητικὴ καὶ πιθανολογικὴ* (cf. *Theophrasti Characteres. Marci Antonini Commentarii. Epicteti Dissertationes ab Arriano literis mandatae fragmenta et Enchiridion / cum commentario Simplicii. Cebetis Tabula. Maximi Tyrii Dissertationes: graece et latine cum indicibus / Theophrasti Characteres XV et Maximum Tyrium ex antiquissimis codicibus accurate excussis emendavit F. DÜBNER, Parisiis, A. Firmin Didot 1842*). In ambiente cristiano, il termine *πιθανολογία* occorre un’unica volta prima di Ireneo, in *Col.* 2,4, dove esso presenta un significato univocamente negativo: «Dico questo perché nessuno vi inganni con argomenti seducenti (*μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζηται ἐν πιθανολογία*)». È del tutto plausibile che sia proprio quest’uso dispregiativo ad aver influenzato la concezione di Ireneo; l’autore cristiano, però, è stato probabilmente il primo ad aver applicato la definizione di *pithanologia*, intesa nella sua accezione deteriore, ai procedimenti interpretativi applicati alle Scritture e alle parole di Gesù. Facendo una breve indagine nell’*usus scribendi* degli autori successivi a Ireneo, è stato rilevato che il termine *πιθανολογία* ricorre quattro volte nelle opere di Clemente di Alessandria, sempre con un’accezione negativa. Particolarmente interessante è il passo *Clem., str.* VI 10,83,2, nel quale l’autore alessandrino menziona la *σοφιστικὴ πιθανολογία* nell’ambito di una polemica, che ha inizio in *str.* VI 10,81,1, sul rapporto tra fede, filosofia e argomentazione persuasiva. Clemente riporta la posizione di alcuni cristiani che rifuggono dal confronto con la filosofia greca per paura che la fede possa essere distrutta dalla persuasione; per queste persone filosofia e *pithanologia* sono strettamente correlate. Da una simile posizione si distacca sensibilmente Clemente, che opera tra le due una distinzione netta: «Mentre la verità che la filosofia greca ci rivela è soltanto parziale, la verità in senso pieno smaschera ogni allettante argomentazione sofistica (*πᾶσαν ἐλέγχει σοφιστικὴν πιθανολογίαν*), proprio come il sole mette in luce, irraggiandoli, i colori, il bianco, il nero, quale ciascuno di essi è» (*Clem., str.* VI 10,83,2). Di un certo interesse è anche la sola occorrenza del termine *πιθανολογία* riscontrabile

A ben guardare, questo espediente è ascritto da Ireneo al solo gruppo dei discepoli di Valentino; al contempo, esso è presentato come una delle espressioni più efficaci di sofismo al servizio dell'eresia. Alla luce di questa duplice considerazione, numerosi studiosi hanno voluto dedurre che anche il carattere del sofismo, oltre a quello della *pithanologia*, sia un tratto che l'eresiologo attribuisce esclusivamente al gruppo dei valentiniani. Scrive, ad esempio, Y. De Andía: «Irénee caractérise les Valentiniens en disant qu'ils sont de "vains sophistes" (AH III, 5,1) ou des "sophistes de mots" (AH III, 24,2). De même que la critique d'Irénee contre Marcion porte avant tout sur sa conception de la Loi, de même la critique d'Irénee vis à vis des Valentiniens est d'abord une dénonciation du caractère sophiste de leur langage»<sup>500</sup>. Le strategie polemiche impiegate contro i discepoli di Valentino e contro Marcione sarebbero, dunque – secondo la studiosa – ben distinte tra loro: contro i primi varrebbe il tema dell'eretico-sofista; contro il secondo, invece, la polemica sulla Legge.

Mi sembra che una simile posizione vada un po' sfumata: in diversi passaggi della propria opera, infatti, l'immagine del sofista è riferita da Ireneo non ai soli discepoli di Valentino, ma all'intero novero degli eretici.

Dunque quelli che abbandonano la predicazione della Chiesa, accusano la semplicità dei presbiteri, non vedendo quanto l'uomo semplice ma religioso è superiore al sofista bestemmiatore e impudente. Tali sono, infatti, tutti gli eretici<sup>501</sup>.

L'accusa di sofismo è qui estesa a tutti gli avversari eterodossi; così intende anche Orbe, chiosando il passo in questi termini: «Tales sunt autem omnes haeretici. – *Tales, sophistae*. Todos los herejes son sofistas. [...] Ellos, los herejes, son ante todo *sofistas*»<sup>502</sup>. Oltre, nella propria opera, Ireneo scrive:

Abbiamo dunque smascherato tutti quelli che introducono empie dottrine su Colui che ci ha fatti e plasmati, che ha creato questo mondo e al di sopra del quale non c'è un altro Dio; abbiamo confutato con prove in se stesse valide quelli che impartiscono falsi insegnamenti circa l'essere del Signore nostro e

---

nelle opere di Origene: nei frammenti delle *Omellie su Giobbe* (PG 12, 1036), la *pithanologia* è associata all'eresia. Si osservi, infine, che nei primi due secoli dell'era cristiana – cioè, nel periodo in cui l'epistola ai *Colossesi* e l'*Adversus Haereses* sono stati composti – si registrano due sole occorrenze del termine *πιθανολογία* in autori non cristiani: si è potuta riscontrare un'occorrenza in Epitteto (*Gnom.* I 8,7) e una in Galeno (*Hipp.* 17a,619,2). In tale lasso di tempo, dunque, il termine *πιθανολογία* risulta essere usato prevalentemente da autori cristiani.

<sup>500</sup> Y. DE ANDÍA, *L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon*, "Augustinianum" 25 (1985), 609-644, 629, nota 136 (corsivo dell'autrice).

<sup>501</sup> *Iren., haer.* V 20,2.

<sup>502</sup> ORBE, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V..., II*, 322.

l'economia compiuta per l'uomo che è suo [...]. Separatisi dunque dalla Verità, si agitano in ogni errore lasciandosi sballottare da esso [...] perché preferiscono essere sofisti delle parole anziché discepoli della verità<sup>503</sup>.

Essere *sophistae verborum* è un carattere che, in questo passo, Ireneo attribuisce agli avversari che impartiscono e diffondono false dottrine sul Creatore, su Cristo e sulla creatura umana: in una parola, si tratta di un'accusa mossa contro tutti gli eretici. Il denominatore comune agli avversari, ciò che li rende "sofisti", dunque, è il fatto di operare contro la verità, diffondendo falsi insegnamenti mediante una continua distorsione della dottrina.

*Marcione come eretico-sofista*

È forse opportuno osservare che, nell'ultimo passo preso in esame, non è fatto alcun accenno all'artificio della *pithanologia*, a riprova che, benché questa costituisca uno degli strumenti più efficaci del sofismo (inteso come falsificazione retorica), essa non è, però, l'unico carattere che identifica un eretico-sofista. Pertanto, benché il tratto della *pithanologia* sia del tutto assente dalla rappresentazione eresiologicala di Marcione, questi può ugualmente essere considerato a buon diritto un "sofista". Di tale tipologia di personaggio, infatti, il carattere su cui Ireneo, qui, pone l'accento è costituito dall'antitesi tra verità e falsità: l'eretico-sofista è qui presentato come colui che diffonde insegnamenti contrari a quelli veridici; in questa prospettiva, questi è caratterizzato anche come antitipo del discepolo di verità<sup>504</sup>.

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, il ritratto dell'eretico-sofista così delineato appare del tutto compatibile e coerente con il modo in cui Ireneo descrive l'eresiarca del Ponto. Nella sezione dell'opera in cui la dottrina di quello è riportata più estesamente, infatti, l'autore riferisce, in primo luogo, che Marcione «ha persuaso i suoi discepoli che lui è più veritiero degli apostoli che hanno trasmesso il Vangelo»<sup>505</sup>: vantandosi della propria alterità rispetto alla tradizione apostolica, Marcione si sarebbe posto, dunque, in netta antitesi rispetto ai discepoli, incarnando, di fatto, l'antinomia tra l'eretico-sofista e il discepolo di verità, denunciata da Ireneo in *haer.* III 16,8; III 24,2. L'insegnamento di Marcione, inoltre, è accusato di sostanzarsi di «tutte cose contrarie alla verità»<sup>506</sup>: esso è coerente, dunque, con il polo negativo di quell'antitesi tra verità e falsità che costituisce uno degli assi portanti dell'impalcatura eresiologicala di Ireneo.

---

<sup>503</sup> Ireneo, *haer.* III 24,1.2.

<sup>504</sup> Cf Ireneo, *haer.* III 16,8 («[...] questi discepoli dell'errore») e Ireneo, *haer.* III 24,2 («preferiscono essere sofisti delle parole anziché discepoli della verità»).

<sup>505</sup> Ireneo, *haer.* I 27,2.

<sup>506</sup> Ireneo, *haer.* I 27,3.

*Marcione solus manifeste ausus est circumcidere Scripturas (haer. I 27,4)*

La falsificazione della verità assume, poi, nell'eresiarca pontico una forma peculiare: alla *pithanologia* valentiniana – caratterizzata, come visto, dal rimaneggiamento delle Scritture e dal ricorso a testi extra-canonici – corrisponde, nell'atteggiamento di Marcione, un'intensa attività filologica di espunzione del testo sacro.

Inoltre, mutilando il Vangelo secondo Luca e togliendo tutto ciò che è stato scritto sulla generazione del Signore e molte parti dell'insegnamento che si ricava dai discorsi del Signore – quelle in cui è scritto con la massima chiarezza che il Signore riconosce come suo padre il creatore di questo mondo – ha persuaso i suoi discepoli che lui è più veritiero degli apostoli che hanno trasmesso il Vangelo. Egli però non trasmette loro il Vangelo, ma una piccola parte del Vangelo. Similmente ha mutilato anche le lettere dell'apostolo Paolo, togliendo tutti i passi in cui l'Apostolo parla chiarissimamente del Dio che ha creato il mondo, dicendo che questi è il Padre del Signore nostro Gesù Cristo, e tutto ciò che l'Apostolo ha insegnato citando i passi profetici che preannunciano la venuta del Signore<sup>507</sup>.

Sono fornite, in questa sezione, le principali informazioni sull'atteggiamento di Marcione nei confronti di quegli scritti autorevoli che, non molto tempo dopo di lui, si sarebbero fissati nel canone dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento*. Nelle righe subito precedenti, Ireneo aveva ricordato che, secondo il proprio avversario, la Legge sarebbe stata abolita proprio da Gesù; per questa ragione l'eresiarca pontico avrebbe rifiutato in blocco tutte le Scritture di Israele. Nel passo qui riportato, poi, è attribuita a Marcione una serrata attività di selezione degli scritti che sarebbero poi entrati nel canone neotestamentario: dei quattro *Vangeli*, l'eresiarca avrebbe conservato solo quello di *Luca*, e, anche questo, previa accurata espunzione di quei passi che, per Marcione, non sarebbero stati coerenti con l'insegnamento di Gesù, quale egli lo aveva compreso. Un simile procedimento filologico sarebbe stato applicato, da parte dell'eresiarca, anche all'epistolario paolino<sup>508</sup>.

---

<sup>507</sup> Iren., *haer.* I 27,2.

<sup>508</sup> L'accusa a Marcione di *circumcidere Scripturas* (Iren., *haer.* I 27,4) è centrale nell'economia dell'*Adversus Haereses* poiché strettamente legata al rifiuto, da parte dell'eresiarca, della Legge e della tradizione ecclesiastica. Oltre al sopra ricordato passo di Iren., *haer.* I 27,2-3, si pensi a Iren., *haer.* I 27,4: «Ma a costui (*scil.* Marcione), il solo che osò mutilare le Scritture e offendere Dio più di tutti senza alcun pudore, risponderemo separatamente, confutandolo in base ai suoi scritti. Con l'aiuto di Dio ne faremo la confutazione in base ai discorsi del Signore e

L'azione svolta da Marcione nei confronti delle Scritture è descritta, nella versione latina dell'*Adversus Haereses*, da tre verbi: *circumcidere*, *auferre* (3x) e *abscidere*. La scelta lessicale rivela senza ambiguità l'ideologia che ne è all'origine: tutti i termini impiegati descrivono un tipo di azione connotato da violenza, disordine, opposizione a un ordine naturale delle cose<sup>509</sup>.

---

dell'Apostolo che sono da lui conservati e di cui si serve egli stesso»; *haer.* III 11,7: «Ora, tanto grande è questa autorità dei Vangeli, che gli stessi eretici rendono testimonianza ad essi, e ciascuno di loro tenta di sostenere il suo insegnamento a partire da essi strappandone qualche brano. [...] Marcione, sebbene amputi il Vangelo secondo Luca, in base agli stessi brani che conserva ancora, si dimostra blasfemo contro il solo Dio che esiste»; *haer.* III 11,9: «Stando così le cose, sono vani, ignoranti e per di più temerari quelli che rifiutano la giusta concezione del Vangelo, introducendo più o meno forme di vangeli di quelle che abbiamo detto. Gli uni lo fanno per far credere che hanno scoperto più della verità, gli altri per rifiutare l'economia di Dio. Marcione, rifiutando tutto quanto il Vangelo o piuttosto staccandosi dal Vangelo, si vanta di possedere una parte del Vangelo»; *haer.* III 12,12: «Infatti tutti coloro che hanno false concezioni, impressionati dalla legislazione di Mosè, pensano che essa sia contraria all'insegnamento del Vangelo, ma non si sono mai applicati a cercare le cause della differenza tra i due testamenti. Essendo, dunque, privi dell'amore del Padre e inorgogliati da Satana, si sono rivolti all'insegnamento di Simon Mago, e in tal modo con i loro pensieri si sono separati dal vero Dio, credendo di aver scoperto loro stessi qualcosa di più degli apostoli, inventando un altro Dio: secondo loro gli apostoli annunciarono il Vangelo quando pensavano ancora come i Giudei, mentre essi sono più puri e più sapienti degli apostoli. Perciò Marcione e i suoi seguaci si sono messi a mutilare le Scritture: alcune non le riconoscono affatto, il Vangelo di Luca e le lettere di Paolo le mutilano, dicendo che sono autentici solo gli scritti che essi hanno così ridotto. Ma noi li confuteremo in un'altra opera, se Dio vorrà, proprio in base ai passi che ancora conservano»; *haer.* IV 13,1: «Che il Signore non ha abolito, ma ampliato e completato i precetti naturali della Legge [...] si dimostra in base alle sue parole. [...] Tutti questi precetti non implicano né contraddizione né abolizione dei precedenti, come vociferano i discepoli di Marcione, ma completamento ed estensione»; *haer.* IV 34,1: «Diremo dunque a tutti gli eretici, e in primo luogo ai discepoli di Marcione e a tutti quelli che, come loro, sostengono che i profeti vengono da un altro Dio: Leggete attentamente il Vangelo che ci è stato dato dagli apostoli, leggete attentamente le profezie, e troverete che tutta l'opera, tutta la dottrina e tutta la Passione del Signore nostro sono state predette in esse. Se poi vi viene in mente questo pensiero: Ma allora il Signore che cosa è venuto a portarci di nuovo?, sappiate che ha portato ogni novità portando se stesso, che era stato annunciato. Infatti era stato preannunciato che sarebbe venuta la Novità per rinnovare e rivivificare l'uomo»; *haer.* IV 34,3: «Come i profeti avrebbero potuto predire la venuta del Re (cioè di Gesù), proclamare in precedenza la libertà che sarebbe stata donata da lui, preannunciare tutte le cose che sono state fatte da Cristo in parole e in opere e la sua Passione, e predire la nuova alleanza, se avessero ricevuto l'ispirazione profetica da un altro Dio che non conosceva, secondo voi, il Padre ineffabile, il suo regno e le sue economie, che il Figlio di Dio avrebbe compiuto alla fine dei giorni venendo sulla terra? Infatti non potete dire che queste cose sono accadute per caso, come se dai profeti fossero state dette di un altro e poi fossero capitate, in maniera simile, al Signore, perché tutti i profeti profetizzarono le stesse cose». Nel suo studio complessivo su Marcione, Adolf von Harnack ha dedicato all'analisi dei procedimenti formali che l'eresiarca avrebbe attuato sul testo un'intera sezione del suo volume (cf HARNACK, *Marcion...*, 61-73). Nel complesso, lo studioso prussiano ha rilevato che «die große Masse der Korrekturen besteht aus Streichungen, von der Streichung eines Wortes oder Wörtchens an bis zu der großer Abschnitte» (HARNACK, *ibid.*, 61).

<sup>509</sup> *Circumcido*, *ere*, composto da *circum*, "intorno", e *caedo*, *ere* "tagliare", vale etimologicamente "tagliare intorno", "sfrondare", "tagliare via". *Aufero*, *ferre*, dalla preposizione *au/ab*, "via", e dal

In questo passo sono tra loro contrapposti le Scritture – che, nella loro interezza e complessità, professano che il Dio di Gesù è creatore e padre e, dunque, trasmettono la retta dottrina – e ciò che rimane di esse dopo l'azione di smembramento compiuta da Marcione, un'operazione che pregiudica irrimediabilmente, nella prospettiva di Ireneo, la retta comprensione della dottrina, lasciando spazio all'introduzione dell'errore. L'autore costruisce, dunque, un'antitesi tra il polo positivo della totalità e dell'integralità e quello negativo della parte, del frammento, come si evince con chiarezza dalla frase: «egli però non trasmette loro il Vangelo, ma una piccola parte del Vangelo (*particulam Evangelii tradens eis*)». Poiché le Scritture – se conservate inviolate, nella loro interezza – sono additate come la via della retta trasmissione della dottrina, l'azione di Marcione, che smembra il *Vangelo di Luca* e le epistole di Paolo, cernendo in base ad una propria idea cosa mantenere e cosa rigettare, si denuncia da sé come contraria alla dottrina veridica.

Di contro, Ireneo rileva che le Scritture, nella loro complessità, hanno già detto tutto “con la massima chiarezza”<sup>510</sup>: è su questo punto che l'autore fonda la propria polemica contro gli avversari e, in particolare, contro Marcione. Osserva Silvio Barbaglia che «contro una semantica della parola o della frase, Ireneo difende, per la retta comprensione del senso biblico, una “semantica del discorso”, ovvero dell'intero discorso biblico. [...] Non è possibile comprendere il senso delle Scritture smembrandone il corpo. Il “corpo della verità” ritrova il suo corrispettivo nel “corpo delle Scritture” e Ireneo, pur non avendone stilato una lista (*alias* “canone”) ben delimitata, utilizza ampiamente e nella quasi totalità lo stesso corpo delle Scritture»<sup>511</sup>. Per lo studioso, dunque, il vescovo di Lione non fa altro che «affermare che le Scritture sono in armonia l'una con l'altra, [...] che appartengono ad un unico corpo come tante membra, [...] che non è possibile stracciare o smembrare una parte di esse se non si comprende il senso globale dell'insieme»<sup>512</sup>.

---

verbo *fero, ferre* “portare”, significa, letteralmente, “portare via”, “lasciare da parte”, ma anche, con accezione più cruenta, “strappare via”, “portare via con violenza” (cf, ad esempio, Cic. *Ad Q. fr.* 3,4,2: *auriculam mordicus auferre*, «strappare con un morso l'orecchio»; Hor. *Carm.* 2,16,29: *abstulit cita mors Achillem*, «una rapida morte strappò via Achille»). Il verbo *abscido, ère*, infine, è composto dalla preposizione di allontanamento e separazione *ab* e, ancora, dal verbo *caedo, ère*; vale quindi “tagliare via”, “recidere”, ed è spesso impiegato in contesti violenti: *abscidère caput* significa, nell'*usus scribendi* di Cicerone, “mozzare la testa”; per Arnobio (Arn., *nat.* 5,31), il participio sostantivato *abscisus* ha il senso di “evirato”.

<sup>510</sup> Cf Iren., *haer.* I 27,2. La traduzione latina dell'*Adversus Haereses* impiega gli avverbi *manifestissime* e *manifeste*.

<sup>511</sup> S. BARBAGLIA, *Ireneo di Lione e la comunicazione della fede cristiana in una coscienza canonica delle Scritture*, in E. CATTANEO, L. LONGOBARDO (edd.), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe 2005, 81-158, 109.

<sup>512</sup> BARBAGLIA, *Ireneo di Lione...*, 110. Queste osservazioni, di per sé pertinenti, necessitano tuttavia di una puntualizzazione: di certo, Ireneo si appella, più o meno esplicitamente, a una nozione di “totalità” delle Scritture, che egli adduce positivamente contro un concetto di frammentazione, tipico degli avversari e connotato negativamente dall'autore. Questo, tuttavia, non legittima lo studioso moderno a considerare quanto Ireneo designa o tratta come “totalità”



Nell'operazione filologica di espunzione svolta da Marcione, la dottrina teologica dell'eresiarca – che, secondo la ricostruzione di Ireneo, negava l'identità tra il Dio predicato da Gesù e il Creatore del mondo – svolge un ruolo fondamentale: essa costituisce, infatti, sia il fondamento della scelta dei passi scritturistici da conservare, sia il fine di tale cernita, volta proprio a dimostrare la veridicità del suo insegnamento. Si può, dunque, estendere a Marcione la medesima intenzione e il medesimo fine che muovono i discepoli di Valentino, come sembra suggerire lo stesso Barbaglia: «Il procedimento che Ireneo stigmatizza in direzione dei discepoli di Valentino è emblematico per ogni forma di interpretazione preconcepita: adattare il senso di un testo autorevole strumentalizzandone l'intenzione originaria, generalmente a vantaggio di chi la compie»<sup>513</sup>.

Nei confronti di Marcione, dunque, si pongono due ordini di problemi: da una parte la mutilazione delle Scritture, dall'altra i criteri ermeneutici per interpretare ciò che l'eresiarca conserva del testo sacro. I due aspetti sono strettamente connessi, perché le espunzioni operate da Marcione, argomenta Ireneo, si fondano sui suoi criteri ermeneutici, e, d'altra parte, il testo conservato sarà conforme a suddetti criteri. L'eresiarca avrebbe prodotto, così, una sorta di circolo vizioso che il vescovo di Lione si propone di rompere, confutando il suo avversario a partire dai soli passi che questi stesso ha conservato<sup>514</sup>: un programma ambizioso che, però, – per quanto ne sappiamo – non è stato portato a compimento.

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, emerge come l'attività di falsificazione del testo sacro sia un carattere che Ireneo attribuisce, a buona ragione, anche all'eresiarca del Ponto e ai suoi discepoli. Pur se con modalità diverse rispetto alla *pithanologia* valentiniana, l'intervento di Marcione persegue il medesimo scopo: contraffare le Scritture, affinché esse suffraghino le proprie false dottrine. Al personaggio pontico, per di più, Ireneo sembra riconoscere una sorta di primato negativo: egli è, infatti, caratterizzato come «il solo che osò mutilare le Scritture e offendere Dio più di tutti senza alcun pudore»<sup>515</sup>.

#### *Presunzione, blasfemia e impudenza*

La sollecitudine nel manipolare la verità – uno dei caratteri peculiari della figura dell'eretico-sofista – scaturisce, secondo Ireneo, dalla persuasione degli avversari di essere depositari di una conoscenza e di una comprensione della realtà superiori a quelle degli apostoli, dei presbiteri e di tutti gli appartenenti alla Chiesa. Tale convinzione doveva essere particolarmente viva in Marcione e

---

come un dato indiscusso, da addurre come termine di paragone sulla base del quale misurare le Scritture accettate da questo o quel gruppo di eretici; similmente, sembra essere un'operazione fortemente ideologica il ritenere gli scritti accettati dagli avversari come delle mutilazioni rispetto a un insieme intero dato in precedenza.

<sup>513</sup> BARBAGLIA, *Ireneo di Lione...*, 92.

<sup>514</sup> Cf *Iren., haer.* I 27,4.

<sup>515</sup> *Iren., haer.* I 27,4.

nei suoi seguaci: essi, infatti, avrebbero ritenuto che i discepoli di Gesù, ad eccezione di Paolo, non avessero compreso la radicale novità della sua predicazione, cioè l'annuncio di un Dio diverso dal Creatore, a essi già noto. Pertanto, il carattere della presunzione e della persuasione di sapere più degli apostoli, addotto da Ireneo contro Marcione e contro i valentiniani, prende probabilmente le mosse da un atteggiamento reale, per trasformarsi in *topos* eresiologicalo. L'immagine dell'eretico si arricchisce di questo e altri motivi, che diventeranno tradizionalmente propri del ritratto dell'avversario: la superbia, l'instabilità di pensiero e di giudizio, il motivo della ricerca vana e infinita, l'ignoranza e la cecità nei confronti della verità<sup>516</sup>. Tra tanti caratteri, ciascuno dei quali avrebbe meritato una trattazione specifica, si è ritenuto di sottoporre a un esame maggiormente accurato il tratto della presunzione blasfema, che avrà grande diffusione e affermazione anche nell'eresiologia posteriore a Ireneo.

Quelli che abbandonano la predicazione della Chiesa, accusano la semplicità dei presbiteri, non vedendo quanto l'uomo semplice ma religioso è superiore al sofista bestemmiatore e impudente. Tali sono, infatti, tutti gli eretici: pensando di trovare qualcosa di superiore alla verità [...]<sup>517</sup>.

La struttura di questo passo è retoricamente scandita dall'antitesi tra la superbia degli eretici e la semplicità degli uomini religiosi (*quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo et impudente sophista*).

#### *Il tema della semplicità*

La virtù della *haplotes*<sup>518</sup>, che aveva costituito un tema fecondo già nella tradizione giudaica<sup>519</sup> e nei testi poi confluiti nel NT<sup>520</sup>, riveste qui una funzione

---

<sup>516</sup> Cf Ireneo, *haer.* V 20,2.

<sup>517</sup> Ireneo, *haer.* V 20,2.

<sup>518</sup> Per un esame complessivo del concetto di *haplotes*, si veda J. AMSTUTZ, *ΑΠΛΟΤΗΣ. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch* (Theophaneia 19), Bonn, Peter Hanstein 1968; per una sintesi dell'uso di tale motivo nella tradizione giudaica e cristiana, cf LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 148-154.

<sup>519</sup> Cf *Sap.* 1,1: «Amate la giustizia, voi che governate sulla terra, rettamente pensate del Signore, cercatelo con cuore semplice». Si confronti, inoltre, il ricorrere di questo tema nei *Testamenti dei dodici patriarchi*, un testo di assai complessa contestualizzazione; il *terminus a quo* per la composizione dello strato più antico dell'opera è stato posto da Sacchi negli anni tra il 170 e il 160 a.C. (SACCHI, *Apocrifi dell'Antico...*, I, 739). Sul tema della semplicità cf, in particolare, *T. Reub.* 4,1: «Comportatevi piuttosto in semplicità di cuore e nel timore del Signore»; *T. Isach.* 3,6: «Mio padre era sempre stato contento della mia semplicità, perché offrivo ogni primizia al Signore attraverso il sacerdote, e poi anche a mio padre»; *ibid.* 4,6: «Egli si comporta con semplicità d'animo e tutto guarda con rettitudine di cuore»; *ibid.* 6,1: «Io so, figlioli miei, che negli ultimi tempi i vostri figli abbandoneranno la semplicità, si attaccheranno all'avidità, e, messa da parte la schiettezza, si avvicineranno alla malvagità»; *ibid.* 7,7: «Ogni bestia selvaggia

propriamente anti-eretica: poiché costituisce il tratto caratterizzante dell'uomo religioso, essa fa emergere, per contrasto, la perversione e l'arroganza proprie dell'eretico<sup>521</sup>. La coppia antitetica semplicità/orgoglio fa da sfondo, poco oltre, all'ammonizione rivolta da Ireneo all'uomo pio, esortato a

non mangiare l'orgoglio e non avere alcun contatto con il dissenso degli eretici. Essi, infatti, confessano di avere essi stessi la conoscenza del bene e del male, e spingono i loro pensieri al di sopra di Dio che li ha creati. Elevano, dunque, i loro pensieri oltre la misura del pensiero. Perciò anche l'Apostolo dice: "Non abbiate pensieri più elevati di quanto conviene, ma abbiate pensieri conformi alla moderazione" (*Rom.* 12,3), affinché, gustando la loro gnosi orgogliosa, non siamo scacciati dal paradiso della vita<sup>522</sup>.

---

sottometterete, perché avrete con voi il Dio del cielo e della terra, se procederete con gli uomini in semplicità di cuore» (trad. it. in *Apocrifi dell'Antico...*, I, ad loc.).

<sup>520</sup> All'interno della raccolta del NT l'aggettivo ἀπλός ricorre due volte: in *Mt.* 6,22 («La lucerna del corpo è l'occhio; se dunque il tuo occhio è chiaro (*lett.*: semplice), tutto il tuo corpo sarà nella luce») e in *Lc.* 11,34 (e paralleli); il sostantivo ἀπλότης, invece, è maggiormente attestato, spesso con il significato traslato di "santità" e "generosità": cf *Rom.* 12,8 («Chi dà, lo faccia con semplicità»); *2Cor.* 1,12 («Questo infatti è il nostro vanto: la testimonianza della coscienza di esserci comportati nel mondo, e particolarmente verso di voi, con la santità (*lett.*: la semplicità) e sincerità che vengono da Dio»); *2Cor.* 8,2 («La loro grande gioia e la loro estrema povertà si sono tramutate nella ricchezza della loro generosità (*lett.*: semplicità)»); *2Cor.* 9,11.13 («Così sarete ricchi per ogni generosità (*lett.*: semplicità) [...]. [...] essi ringrazieranno Dio per la vostra obbedienza e accettazione del vangelo di Cristo, e per la generosità (*lett.*: la semplicità) della vostra comunione con loro e con tutti»); *2Cor.* 11,3 («Temo però che, come il serpente nella sua malizia sedusse Eva, così i vostri pensieri vengano in qualche modo travciati dalla loro semplicità e purezza nei riguardi di Cristo»); *Eph.* 6,5 («Schiavi, obbedite ai vostri padroni secondo la carne con timore e tremore, con semplicità di spirito»); *Col.* 3,22 («Voi, servi, siate docili in tutto con i vostri padroni terreni; non servendo solo quando vi vedono, come si fa per piacere agli uomini, ma con cuore semplice e nel timore del Signore»).

<sup>521</sup> Le Boulluec relaziona la scelta del tema della semplicità alla polemica specificamente anti-gnostica: «C'est une condamnation de la tradition secrète et réservée des gnostiques, qui légitimaient précisément leur ésotérisme à l'aide de certains passages pauliniens. [...] Les gnostiques reprochaient précisément aux Chrétiens de l'Église cette simplicité naïve, à courte vue; Irénée s'en indigne (I,6,3). Et sa protestation l'amène à revendiquer comme une vertu cette humble ignorance» (LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 151-152.153). Quanto mi propongo di mostrare, invece, è che il tema sia esteso dal vescovo di Lione all'intero novero degli eretici, tra i quali, naturalmente, Marcione. Orbe, da parte sua, sostiene che «el contraste *idiota/sophista* no se repite más en Ireneo» (ORBE, *Teología de San Ireneo. Comentarios al libro V...*, II, 319-320); un procedimento retorico simile, però, è impiegato in *Iren.*, *haer.* II 26,1, dove sono contrapposte sapienza e ignoranza: «Sarebbe meglio e più utile essere ignoranti e poco dotti ed essere vicino a Dio per mezzo dell'amore che non credersi dotti ed esperti, ma essere poi trovati blasfemi di fronte al proprio Signore» (*Iren.*, *haer.* II 26,1).

<sup>522</sup> *Iren.*, *haer.* V 20,2.

Esiste, poi, un impiego tecnico dei termini *ἀπλόος* e *ἀπλότης* nella letteratura giudaica e delle origini cristiane: in determinati contesti, essi descrivono un atteggiamento di fiducia completa nel Signore, contrapposto alla *διψυχία*, la “divisione del cuore”, cioè la mancanza di fede in Dio che porta l’uomo a voler decidere da solo della propria vita. Questa particolare accezione, già ben attestata nei *Testamenti dei dodici patriarchi*<sup>523</sup>, è presente, in ambito cristiano, nella *Lettera di Giacomo*<sup>524</sup>, nella *Prima lettera di Clemente*<sup>525</sup>, nella *Didachè*<sup>526</sup>, nel *Pastore di Erma*<sup>527</sup> e, ancora, in *Barn.* 19,5 e *2Clem.* 11,5 e 19,2. È possibile che l’uso che Ireneo fa del concetto di *ἀπλότης* nel contesto della polemica anti-eretica contenga in sé anche un’accezione di questo tipo.

*La superbia come tratto caratteristico del Demonio: esegesi ireneana di Mt. 4,1-11*

La superbia degli eretici costituisce, secondo Ireneo, un tratto che essi presentano a imitazione del loro padre adottivo, Satana. L’autore, infatti, riporta un’esegesi dell’episodio delle tentazioni e dello scontro tra il Demonio e Gesù, narrato in *Mt.* 4,1-11, alla luce delle antitesi tra superbia e semplicità, tra orgoglio e umiltà:

Pertanto il Signore lo confutò in base alla Legge, dicendo: “Sta anche scritto: Non tenterai il Signore Dio tuo”, per dimostrare con quella parola contenuta nella Legge<sup>528</sup>, per quanto riguarda l’uomo, che l’uomo non deve tentare Dio, e per

<sup>523</sup> Cf *T. Benj.* 6,4.5.6-7; *T. Isach.* 7,4.

<sup>524</sup> *Jac.* 1,5-8: «Se qualcuno di voi è privo di sapienza, la domandi a Dio, che dona a tutti con semplicità (*ἀπλῶς*) e senza condizioni, e gli sarà data. La domandi però con fede, senza esitare, perché chi esita somiglia all’onda del mare, mossa e agitata dal vento. Un uomo così non pensi di ricevere qualcosa dal Signore: è un indeciso (*ἀνῆρ διψυχος*), instabile in tutte le sue azioni»; *Jac.* 4,8: «Peccatori, purificate le vostre mani; uomini dall’animo indeciso (*διψυχοι*), santificate i vostri cuori».

<sup>525</sup> «Pieno di misericordia e benefico, il Padre [...] con dolcezza e soavità espande le sue grazie su coloro che si rivolgono a lui con animo semplice (*ἀπλῆ διανοία*). Per questo non abbiamo l’animo doppio (*μῆ διψυχῶμεν*)» (*1Clem.* 23,1-2); cf anche *1Clem.* 11,2, a proposito della moglie di Lot: «la moglie, uscita insieme con lui (*i.e.* Lot), avendo sentimenti diversi e non essendo d’accordo con lui, fu posta come un segno essendo trasformata in una colonna di sale, perché fosse noto a tutti che coloro che hanno il cuore diviso (*οἱ διψυχοι*) e dubitano della potenza di Dio, sono trasformati in segno di condanna per tutte le generazioni» (testo greco: *First Clement*, in *The Apostolic Fathers...*, 17-151, *ad loc.*; trad. it.: *Lettera di Clemente Romano ai Corinti*, in *I padri apostolici. Traduzione, introduzione e note a cura di C. DELL’OSSO* (Collana di testi patristici 5\*), Roma, Città Nuova 2011, 31-76, *ad loc.*).

<sup>526</sup> *Did.* 4,4: «Non starai nel dubbio (*οὐ διψυχῆσεις*) se avverrà oppure no». Sulle difficoltà di questa espressione enigmatica, cf VISONÀ, *Didachè...*, 301, nota 5.

<sup>527</sup> Nel *Pastore* si riscontrano oltre 50 occorrenze della radice *διψυχ-*. All’atteggiamento di *διψυχία*, un concetto il cui significato «varia dall’idea dell’indecisione a quella del dubbio (Animo diviso) fino a quella dell’ambiguità (cuore doppio)» (DURANTE MANGONI, *Erma. Il Pastore...*, 115), Erma dedica, in particolare, il nono precetto.

<sup>528</sup> Cf *Dt.* 6,16.

quanto riguardava lui stesso, che nella sua umanità visibile non avrebbe tentato il Signore suo Dio. Dunque l'orgoglio, che si era trovato nel serpente, fu distrutto per mezzo dell'umiltà che si trovò nell'uomo (*elatio itaque sensus quae fuit in serpente dissoluta est per eam quae fuit in homine humilitas*)<sup>529</sup>.

### *La superbia come carattere proprio degli eretici*

Come il suo padre adottivo, il Demonio, così anche l'eretico è caratterizzato, secondo Ireneo, da un atteggiamento di superbia nei confronti di Dio e della Legge. Una simile attitudine deriva, come ha osservato Ysabel De Andía, dal ritenersi non sottomessi, bensì al di sopra di entrambi: «L'orgueil des hérétiques ne consiste pas seulement à *se mettre au-dessus de Dieu* et à prétendre posséder la "science parfaite" ou le savoir absolu qui n'appartient qu'à Dieu [...], il consiste en même temps à *se mettre au-dessus de la Loi*, en transgressant le commandement divin»<sup>530</sup>.

Forte di questa persuasione, l'eretico mette in discussione anche i pilastri su cui è fondato, trasmesso e conservato l'insegnamento di Gesù: le Scritture e la Tradizione.

Quando invece li richiamiamo alla Tradizione – quella che grazie alla successione dei presbiteri si conserva nella Chiesa –, si oppongono a questa Tradizione affermando che, essendo più sapienti non solo dei presbiteri ma anche degli apostoli, sono stati loro a trovare la verità pura, perché gli apostoli hanno mescolato alle parole del Salvatore le prescrizioni della Legge<sup>531</sup>.

---

<sup>529</sup> Iren., *haer.* V 21,2. Per un'analisi della ricezione e dell'interpretazione dell'episodio delle tentazioni di Gesù, cf E. FASCHER, *Jesus und der Satan: Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte* (Hallische Monographien 11), Halle, Niemeyer 1949; J. B. GIBSON, *The Temptations of Jesus in Early Christianity* (JSNTSup 112), Sheffield, Academic Press 1995, spec. 31-37; 83-118; K.P. KÖPPEN, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der alten Kirche: Ein Beitrag zur Geschichte der Schriftauslegung* (BGBE 4), Tübingen, Mohr Siebeck 1961; M. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de Saint Justin à Origène* (Etb), Paris, Gabalda 1962.

<sup>530</sup> DE ANDIA, *L'hérésie et sa réfutation...*, 626.

<sup>531</sup> Iren., *haer.* III 2,1-2. Al medesimo atteggiamento di superbia e impudenza è ricondotta l'iniziativa, da parte degli Ebioniti, di tradurre nuovamente i testi sacri, cf *haer.* III 21,3: «Dunque, poiché sono state tradotte con tanta verità e grazia di Dio le Scritture con le quali Dio ha preparato e formato in precedenza la fede nel suo Figlio [...], e poiché questa traduzione delle Scritture fu fatta prima che il nostro Signore discendesse e prima che comparissero i cristiani [...], si mostrano realmente impudenti e audaci (*vere impudorati et audaces ostenduntur*) quelli che ora vogliono fare altre traduzioni».

Nella sua superbia, dunque, l'eretico nutre l'intima convinzione di possedere una conoscenza più profonda e penetrante delle realtà divine, quale gli apostoli e i loro successori non hanno potuto cogliere.

Nel novero degli eretici presuntuosi e superbi, Marcione e i suoi discepoli occupano un posto di rilievo: essi, infatti, ritengono il messaggio evangelico originario frainteso già dai primi discepoli di Gesù<sup>532</sup> e poi «completamente distorto [...] da parte di “cristiani” ancora strettamente legati al giudaismo, che sarebbero giunti a interpolare in tal senso il vangelo e le lettere di Paolo»<sup>533</sup>. Così, «Marcione [...] si vanta di possedere una parte del Vangelo» (*haer.* III 11,9), benché – denuncia Ireneo – egli rigetti e si distacchi poi da quello stesso Vangelo; la presunzione dell'eresiarca è tale che egli «ha persuaso i suoi discepoli che lui è più veritiero degli apostoli che hanno trasmesso il Vangelo» (*haer.* I 27,2)<sup>534</sup>.

#### *Soggettività dell'insegnamento eretico*

La conseguenza principale di un simile atteggiamento di presunzione risiede, secondo Ireneo, nella irriducibile soggettività degli insegnamenti propugnati dai diversi eretici.

E questa sapienza ciascuno di loro dice che è quella che ha scoperto da sé: una fantasia evidentemente, così che giustamente secondo loro la verità è ora in Valentino, ora in Marcione, ora in Cerinto; poi fu in Basilide o in un altro disputatore, che non ha potuto dire nulla di salutare. Ciascuno di loro è così pienamente perverso che, corrompendo la regola di verità, non si vergogna di predicare se stesso<sup>535</sup>.

L'insegnamento particolare e soggettivo di ciascuno degli eretici è contrapposto, in questo passo, alla *regula veritatis*, che costituisce per Ireneo l'unico criterio universalmente valido per riconoscere la dottrina veridica<sup>536</sup>.

---

<sup>532</sup> Cf Ireneo, *haer.* III 12,12: «Secondo loro (*i.e.* Marcione e seguaci) gli apostoli annunciarono il Vangelo quando pensavano ancora come i Giudei».

<sup>533</sup> C. MORESCHINI, E. NORELLI, *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina* (Letteratura cristiana antica. Nuova Serie 10), Brescia, Morcelliana 2006<sup>2</sup>, 78.

<sup>534</sup> Cf anche Ireneo, *haer.* III 12,12: «[...] mentre essi (*i.e.* Marcione e seguaci) sono più puri e più sapienti degli apostoli».

<sup>535</sup> Ireneo, *haer.* III 2,1.

<sup>536</sup> La *regula veritatis* costituisce per Ireneo il criterio ermeneutico generale per la lettura delle Scritture. La sua funzione primaria è, naturalmente, d'impedire a priori delle esegesi quale, ad esempio, quella marcionita, secondo cui le Scritture – ebraiche e cristiane – testimonierebbero l'esistenza e l'antitesi tra due diverse divinità. Questa *regula*, dunque, fissa dei limiti all'interno dei quali gli enunciati (esistenti o possibili) sono considerati o meno accettabili. Accostando il passo appena preso in esame agli altri tre in cui, nel terzo libro dell'opera, ricorre la formula *regula veritatis*, Silvio Barbaglia ha osservato che «in questo libro centrale dell'*A.h.*, centrale è anche l'importanza della “regola della verità”. Le “prove provenienti dalle Scritture”, a ben

Quest'antitesi – come tutte quelle costruite da Ireneo – svolge la funzione di amplificare l'elemento d'irragionevolezza insito nella posizione degli avversari: come possono essi affermare di predicare il vero, se rigettano l'unico criterio assoluto di verità, e se i loro insegnamenti sono molteplici e spesso in contraddizione tra loro? Ciascun eretico propugna una propria dottrina, spacciandola per l'unica vera sapienza; egli, tuttavia, non predica Gesù Cristo, bensì se stesso, e tale soggettività inficia la pretesa universale del suo insegnamento. Gli stessi caratteri di molteplicità e disomogeneità della dottrina, del resto, mostrano di per sé quanto la presunta "conoscenza superiore", della quale Valentino, Marcione e tutti gli altri si vantano, sia falsa. Con il tema della superbia degli eretici si interseca qui uno dei motivi portanti dell'impalcatura eresiologicala dell'*Adversus Haereses*: l'antitesi tra la dispersione e la molteplicità dell'errore, da una parte, e l'unicità e la semplicità della fede in Cristo, dall'altra.

#### *L'eretico bestemmiatore*

Oltre che presuntuoso, l'eretico è bestemmiatore; l'arroganza procede di pari passo con un atteggiamento di blasfemia contro il Dio della creazione. Scrive, infatti, l'autore:

Ora non esiste una boria più grande del credersi più bravi e più perfetti di colui che ci ha creato e plasmato, ci ha dato il soffio della vita e ci ha concesso la stessa esistenza<sup>537</sup>.

---

vedere sono diffuse lungo tutta la sua opera: il terzo libro diviene il luogo del fondamento, a partire dalla forma evangelica, in una relazione unica con la "tradizione apostolica" [...] » (BARBAGLIA, *Ireneo di Lione...*, 106). Sulla questione della "regola della fede" o "della verità" in Ireneo di Lione, cf: V. AMMUNDSEN, *The Role of Truth in Irenaeus*, "Journal of Theological Studies" 13 (1912), 574-580; J. LAWSON, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, London, The Epworth Press 1948; B. HÄGGLUND, *Die Bedeutung der "regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen*, "Studia Theologica" 11 (1957), 1-44; A. BENOÎT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, PUF 1960; P. HEFNER, *Theological Methodology and St. Irenaeus*, "Journal of Religion" 64 (1964), 295-309; V. GROSSI, *Regula veritatis e narratio battesimale in sant'Ireneo*, "Augustinianum" 12 (1972), 437-463; G. BENTIVEGNA, *Economia di salvezza e creazione nel pensiero di S. Ireneo*, Roma, Herder 1973; M. JOURJON, *Saint Irénée lit la Bible*, in C. MONDÉSERT (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris, Beauchesne 1984, 145-151; GIANOTTO, *Gli gnostici e Marcione...*, cit.; J. FANTINO, *La théologie d'Irénée. Lectures des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris, Cerf 1994; B. SESBOÜÉ, *De la confesión de fe primitiva a la fórmula del dogma trinitario*, "Estudios Trinitarios" 29 (1995), 387-418; A.A. DONOVAN, *One Right Reading? A Guide to Irenaeus*, Colleagueville (MN), Liturgical Press 1997; T.C.K. FERGUSON, *The Rule of Truth and Irenaeus Rhetoric in Book 1 of Against Heresies*, "Vigiliae Christianae" 55 (2001), 356-375; E. PAGELS, *Irenaeus, the "Canon of Truth", and the Gospel of John: "Making a Difference" through Hermeneutics and Ritual*, "Vigiliae Christianae" 56 (2002), 339-371; A. J. REED, *EΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' Adversus Haereses*, "Vigiliae Christianae" 56 (2002), 11-46; BARBAGLIA, *Ireneo di Lione...*, cit.

<sup>537</sup> *Iren., haer. II 26,1*. È probabile che questo passo sia diretto più specificamente contro degli avversari valentiniani che contro dei marcioniti. I primi, infatti, avrebbero certamente ritenuto

Alla radice della bestemmia degli avversari non vi è altro che ignoranza, come rileva Ysabel De Andía: «L'orgueil, qui est une "révolte" contre le Dieu Créateur, est de ce fait une "ignorance" de notre nature et de celle de Dieu»<sup>538</sup>. In altri termini, l'eretico ha perso, secondo Ireneo, la coscienza della propria vera essenza, innalzando se stesso a un ruolo che non è il proprio e, contemporaneamente, abbassando il Creatore al di sotto della sua dignità. La svalutazione e la denigrazione della figura del Creatore, benché non siano caratteri peculiari della sola dottrina marcionita, costituiscono comunque uno dei nodi fondamentali della polemica ireneana contro l'eresiarca pontico e i suoi seguaci:

Marcione del Ponto [...] ampliò l'insegnamento bestemmiano senza pudore il Dio che fu annunciato dalla Legge e dai profeti: dice che è autore di mali, che desidera le guerre, è anche incostante nelle sue decisioni e in contraddizione con se stesso. Dice poi che Gesù, inviato dal Padre, che è al di sopra del Dio creatore del mondo, venne in Giudea al tempo del governatore Ponzio Pilato, che era procuratore di Tiberio Cesare, si manifestò in forma umana a quelli che erano in Giudea, abolì i profeti e la Legge e tutte le opere del Dio che ha creato il mondo, che egli chiama *Kosmokrator*<sup>539</sup>.

E ancora:

I discepoli di Marcione bestemmiano subito il Creatore, dicendo che è l'autore del male<sup>540</sup>.

L'accusa fondamentale portata da Marcione contro il Creatore sarebbe stata, secondo il resoconto di Ireneo, di aver introdotto il male nel mondo. L'eresiarca avrebbe sviluppato la propria elaborazione dottrinale a partire dalla constatazione della profonda negatività della realtà creata: essa stessa avrebbe denunciato l'esistenza di un Creatore cattivo che, per Marcione, era da identificare con il Dio rivelatosi nelle Scritture di Israele. A livello etico, la concezione pessimistica della materia e del mondo creato – che, come ha recentemente osservato Sebastian Moll, «was the one unifying belief of all Marcionites at all times»<sup>541</sup> –, si sarebbe tradotta nel rifiuto del matrimonio e

---

se stessi *meliores et perfectiores* del Creatore, dal momento che, secondo la propria elaborazione dottrinale, essi avrebbero avuto natura pneumatica (cf, ad esempio, Iren., *haer.* I 6,2), mentre il Demiurgo sarebbe stato di natura psichica (cf Iren., *haer.* I 5,4), dunque inferiore.

<sup>538</sup> DE ANDIA, *L'hérésie et sa réfutation...*, 625.

<sup>539</sup> Iren., *haer.* I 27,2.

<sup>540</sup> Iren., *haer.* III 12,12.

<sup>541</sup> MOLL, *The Arch-Heretic...*, 55.



nella scelta di uno stile di vita improntato all'encratismo, con lo scopo di non cooperare alla riproduzione della materia e del creato<sup>542</sup>.

All'origine della bestemmia di Marcione vi sarebbe la persuasione dell'alterità del Creatore rispetto al Dio predicato da Gesù. Con la sua venuta, quest'ultimo avrebbe svelato un Dio diverso dal *Kosmokrator*, dimostrando che tra la propria predicazione e l'economia veterotestamentaria sussisteva una cesura netta. Ne consegue che né le Scritture di Israele, né la Legge avrebbero più avuto alcun valore per Marcione e discepoli, in quanto opere, entrambe, del Dio Creatore. Ireneo riporta che, secondo questi avversari, l'immagine divina che si ricava dall'insieme degli scritti veterotestamentari sarebbe in palese contraddizione con quanto predicato da Gesù sul Padre; pertanto, «tutti coloro che hanno false concezioni, impressionati dalla legislazione di Mosè, pensano che essa sia contraria all'insegnamento del Vangelo»<sup>543</sup>. La polemica di Marcione sul Creatore, dunque, non si esaurisce sul piano della riflessione teologica, ma investe necessariamente anche il valore e l'autorità delle Scritture di Israele e, più nello specifico, della Legge per le comunità cristiane. In questa prospettiva, si può forse comprendere più pienamente la già citata osservazione di Ysabel De Andía, secondo la quale «l'orgueil des hérétiques ne consiste pas seulement à se mettre au-dessus de Dieu [...], il consiste en même temps à se mettre au-dessus de la Loi, en transgressant le commandement divin»<sup>544</sup>. Orgoglio, presunzione e bestemmia procedono di pari passo nella caratterizzazione degli avversari di Ireneo, e soprattutto della figura di Marcione.

#### *L'eretico impudente*

Se i discepoli di Valentino sono presentati da Ireneo come falsificatori subdoli dei detti del Signore, l'eresiarca del Ponto è caratterizzato, da parte sua, per il suo operare spudoratamente: la bestemmia di Marcione contro il Creatore (con la conseguente svalutazione della Legge e delle Scritture, opere di quello), così come l'attività di espunzione del *Vangelo di Luca* e dell'epistolario paolino, sarebbero state contraddistinte, secondo il vescovo di Lione, da un atteggiamento di arroganza senza confronti.

Marcione del Ponto [...] ampliò l'insegnamento bestemmiando senza pudore il Dio che fu annunciato dalla Legge e dai profeti (ἠϋξῆσε το διδασκαλεῖον, ἀπηρυθριασμένως βλασφημῶν /

---

<sup>542</sup> Cf Ireneo, *haer.* I 28,1: «Taziano [...] dichiarò il matrimonio corruzione e fornicazione, come Marcione e Saturnino».

<sup>543</sup> Ireneo, *haer.* III 12,12. Una simile posizione è inaccettabile per Ireneo, che ribatte ai suoi avversari: «Che il Signore non ha abolito, ma ampliato e completato i precetti naturali della Legge [...] si dimostra in base alle sue parole. [...] Tutti questi precetti non implicano né contraddizione né abolizione dei precedenti, come vociferano i discepoli di Marcione, ma completamento ed estensione [...]» (Ireneo, *haer.* IV 13,1).

<sup>544</sup> DE ANDIA, *L'hérésie et sa réfutation...*, 626.

*adampliauit doctrinam, impudorate blasphemans eum qui a lege et prophetis adnuntiatus est Deus*)<sup>545</sup>.

Marcione [...], il solo che osò mutilare le Scritture e offendere Dio più di tutti, senza alcun pudore (*solus manifeste ausus est circumcidere Scripturas et impudorate super omnes obtrectare Deum*)<sup>546</sup>.

Il tratto dell'impudenza svolge due funzioni fondamentali nella polemica di Ireneo: da una parte, l'accusa di commettere apertamente gravi misfatti, come la bestemmia contro il Creatore o la mutilazione delle Scritture, proietta sull'avversario una luce quanto più possibile odiosa; il potere di seduzione esercitato dall'eresia marcionita risulta così fortemente smorzato. D'altro canto, l'autore sceglie consapevolmente di enfatizzare il diverso *modus operandi* marcionita rispetto a quello valentiniano: Le Boulluec osserva che «le trait qui caractérise l'attitude de l'hérésiarque selon cette représentation est qu'il commet ses méfaits ouvertement, en pleine lumière. Il est distingué ainsi des Valentiniens ou des "Gnostiques", qui usent de faux-semblants. [...] Cette simplicité et cette franchise de Marcion appartiennent à la construction hérésiologique»<sup>547</sup>. Si produce, pertanto, una sorta di coppia antitetica, che garantisce all'eresiologo un duplice risultato: da una parte, «il préserve le thème polémique de la diversité des hérétiques, ici à travers la différence entre l'impudence brutale et l'hypocrisie séductrice»<sup>548</sup>; allo stesso tempo, «il assure [...] l'intégration des deux éléments dans un système hérésiologique, qui s'efforce de réunir toutes les "erreurs" dans une classification unifiante et totalisante»<sup>549</sup>.

Resta da indagare se, nella sensibilità di Ireneo, esistesse una classificazione della gravità delle posizioni eterodosse combattute e, se tale fosse il caso, a quale dei due gruppi di avversari – marcioniti o valentiniani – spettasse la palma della perversione. Di fatto, in *haer.* III 12,12, l'autore sembra attribuire

---

<sup>545</sup> *Iren., haer.* I 27,2. Si osservi che il verbo ἀπερυσθιάω (da cui l'avverbio ἀπηρυσθιασμένως, "senza pudore", "sfacciatamente"), molto raro e attestato essenzialmente dal I secolo della nostra era, è usato nella polemica contro gli eretici anche nell'*Elenchos*, dove se ne registrano due occorrenze. Nel sommario del libro VII, la forma avverbiale ἀπηρυσθιασ[ε]μένως caratterizza la bestemmia contro Dio pronunciata da Luciano, un discepolo di Marcione (cf *El. pinax* 11); nel libro IX, invece, il verbo è usato a proposito del vescovo Callisto e, insieme ad altri elementi, svolge probabilmente la medesima funzione di *Iren., haer.* I 27,2: dimostrare che Callisto è un eretico anche sulla base della sua etica "senza pudore" (cf *El.* IX 12,25).

<sup>546</sup> *Iren., haer.* I 27,4.

<sup>547</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, I, 246.

<sup>548</sup> LE BOULLUEC, *ibid.*

<sup>549</sup> LE BOULLUEC, *ibid.* Il denominatore comune a valentiniani e marcioniti è la loro appartenenza al novero degli uomini suscitati dal demonio, cf *Iren., haer.* V 26,2: «Dunque quelli che bestemmiano il Demiurgo – o con precise affermazioni e chiaramente, come i discepoli di Marcione, o con ragionamenti astrusi, come i discepoli di Valentino e tutti i sedicenti Gnostici – siano riconosciuti da tutti quelli che onorano Dio come gli strumenti di Satana».

alle due correnti eretiche una sorta di vittoria *ex aequo*: ai discepoli di Marcione è riconosciuto il primato quanto a gravità della tesi di partenza, per cui il Creatore è autore del male<sup>550</sup>; i valentiniani, di contro, sono considerati più empì quanto alle conseguenze delle loro dottrine, secondo le quali il Creatore deriva da una privazione<sup>551</sup>. In *haer.* I 27,4, però, l'eresiologo non sembra nutrire dubbi nell'attribuire proprio a Marcione il primato negativo: l'eresiarca, infatti, è definito *solus ad aver tagliuzzato e rigettato gran parte dei testi sacri, e dimostra un'impudenza super omnes nel bestemmiare Dio*<sup>552</sup>.

*La figura dell'eretico secondo il Presbitero in haer. IV 27-32*

Nel personaggio dell'eretico così delineato si fondono, dunque, alcuni caratteri ben precisi: la superbia di ritenersi superiori ad apostoli e presbiteri – anche se «tutti questi [eretici] vengono molto dopo i vescovi, ai quali gli apostoli affidarono le chiese» (*haer.* V 20,1)<sup>553</sup> –, la blasfemia di bestemmiare il Creatore e la Legge da lui stabilita, l'impudenza di compiere i propri misfatti alla luce del sole.

A ben vedere, tutte queste caratteristiche sono già proprie della figura dell'avversario nell'interpretazione eresiologica fornita dal presbitero di cui Ireneo riporta la testimonianza in *haer.* IV 27-32:

Sono ignoranti, temerari e impudenti quanti, a causa delle trasgressioni degli antichi e della disobbedienza di molti, affermano che altro era il Dio di quelli, che è il Creatore del mondo e che deriva da una privazione, ed altro il Padre fatto conoscere da Cristo, e che questo è colui che è stato concepito nell'animo da ciascuno di loro<sup>554</sup>.

---

<sup>550</sup> Iren., *haer.* III 12,12: «I discepoli di Marcione bestemmiavano subito il Creatore, dicendo che è l'autore del male, per cui la loro tesi iniziale è più intollerabile (*propositum initii sui intolerabiliorem habentes*), in quanto affermano che esistono per natura due dèi, separati tra loro, l'uno buono e l'altro cattivo».

<sup>551</sup> Iren., *haer.* III 12,12: «I discepoli di Valentino, invece, usano i termini in maniera più garbata (*nomimbus honestius utentes*) indicando il Creatore come Padre, Signore e Dio, ma la loro tesi è più blasfema (*propositum sive sectam blasphemioem habent*), in quanto dicono che non è stato emesso da alcuno degli Eoni che sono nel Pleroma, ma dalla privazione che fu gettata fuori del Pleroma».

<sup>552</sup> Iren., *haer.* I 27,4: «Ma a costui, il solo che osò mutilare le Scritture e offendere Dio più di tutti senza alcun pudore, risponderemo separatamente, confutandolo in base ai suoi scritti».

<sup>553</sup> Ireneo impiega qui il tema polemico dell'antichità dell'insegnamento come garanzia di genuinità; di contro, il carattere di novità delle dottrine eretiche dà prova della corruzione e del carattere apostatico di quanti le professano.

<sup>554</sup> Iren., *haer.* IV 27,4. I discorsi attribuiti da Ireneo a un "presbitero" (il termine impiegato nella traduzione latina è *presbyter*; il greco doveva avere *ὁ πρεσβύτερος*), sono riportati in *haer.* IV,27,1; 27,2; 28,1; 30,1; 31,1; 32,1. Sulla cosiddetta "sezione del presbitero", cf P. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle alliance selon S. Irénée: unité du livre IV de l'Adversus haereses* (Le Sycomore), Paris, P. Lethielleux; Namur, Presses Universitaires 1978, spec. 343-361: lo studioso ammette che i capitoli 30-32 del quarto libro dell'*Adversus Haereses* «forment un tout unifié, qui

Benché il nome di Marcione non venga mai esplicitato nell'intera sezione di *haer.* IV 27-32, già Adolf von Harnack volle identificare l'avversario confutato dal presbitero con l'eresiarca pontico, fondandosi sulla coincidenza tra alcuni elementi dottrinali – la negazione dell'identità tra il Dio dell'AT e quello annunciato nel Vangelo, tra il Creatore e il Padre – riportati dal presbitero in questa sezione e coincidenti con la dottrina marcionita, così come essa è descritta altrove nell'opera. Scrive, infatti, lo studioso prussiano: «Unter den oben genannten Polemikern gegen M., die in den verschiedensten Provinzen des Reichs wirksam waren, nimmt der ungenannte kleinasiatischen Presbyter des Irenäus eine hervorragende Stellung ein: der Abschnitt Iren. IV,27-32 geht auf Erinnerungen an Predigten eines betagten, ehrwürdigen asiatischen Presbyters zurück, die Irenäus im Verein mit anderen einst gehört und von denen er sich wahrscheinlich Aufzeichnungen gemacht hat. [...] Die Predigten [des Presbyters des Irenäus] waren Lehrpredigten gegen die Irrlehre M.'s, genauer gegen sein Antithesen-Werk. [...] Dieser Presbyter-Prediger, der unser ältester Zeuge für das Antithesen-Werk ist, weist M. auch eine Zweiprinzipienlehre zu („mundi fabricator“ > „a Christo traditus pater“), mit dem wichtigen Zusatz, der Weltschöpfer sei (dem guten Gott gegenüber) „in deminutione“ (Iren. IV,27,3)»<sup>555</sup>. L'opinione che gli insegnamenti dell'anonimo presbitero fossero diretti proprio contro Marcione fu condivisa, pochi anni

---

reflèt, d'une manière ou d'une autre, l'enseignement du presbytre qu'il a personnellement connu» (BACQ, *De l'ancienne...*, 360); egli suggerisce, tuttavia, di considerare con prudenza la possibilità di separare di netto, nel testo di Ireneo, una parte che riprodurrebbe un discorso del presbitero: certo, per Bacq l'influenza teologica di quello è molto forte nella sezione indicata; tuttavia, Ireneo avrebbe assimilato ed elaborato questa tradizione in maniera molto personale, intercalandovi osservazioni proprie. L'identità del presbitero di Iren., *haer.* IV 27-32 è ancora oggetto di supposizioni, come ha recentemente rilevato anche Augusto Cosentino: «Probabilmente, almeno in alcuni casi, Ireneo, quando parla di “quel famoso presbitero” fa riferimento ad un personaggio ben preciso da cui ha ricevuto notizie relative agli apostoli e alla dottrina di Gesù. Ma chi sia questo personaggio è oggetto di congettura» (COSENTINO, *Contro le eresie...*, 33-34). Lo studio classico su questa sezione dell'*Adversus Haereses* è stato, a lungo, quello di A. VON HARNACK, *Der Presbyter-Prediger des Irenäus (IV,27,1-32,1). Bruchstücke und Nachklänge der ältesten exegetisch-polemischen Homilien*, in *Philotesia. Paul Kleinert zum LXX. Geburtstag*, Berlin, Trowitsch&Sohn 1907, 1-37. Sulla possibilità di far coincidere la personalità del cosiddetto “presbitero di Ireneo” con quella di figure altrove citate dallo stesso autore si è espresso, di recente, Charles Hill, il quale ha proposto di identificare l'anonimo presbitero dell'*Adversus Haereses* con Policarpo, che sarebbe anche, a suo avviso, l'autore dell'*Ad Diognetum* (cf C.E. HILL, *From the Lost Teaching of Polycarp: Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of "Ad Diognetum"*, Tübingen, Mohr Siebeck 2006). Questa doppia identificazione, del resto, era stata già proposta da Pier Franco Beatrice alla fine del secolo scorso (cf P.F. BEATRICE, *Der Presbyter des Irenäus, Polykarp von Smyrna und der Brief an Diognet*, in E. ROMERO-POSE (ed.), *Pléroma Salus Carnis. Homenaje a Antonio Orbe, S. J.* (Compostellanum 34, 1-2), Santiago de Compostella 1990, 179-202). Altri studi in E. TESTA, *La tradizione dei presbiteri e il suo fondamento*, in *Atti della XX Settimana Biblica sulla Costituzione conciliare Dei Verbum*, Brescia, Paideia 1970, 177-190.

<sup>555</sup> HARNACK, *Marcion...*, 316\*-317\*.

dopo, da Friedrich Loofs<sup>556</sup> e, più recentemente, da Gerhard May, il quale scrive: «The assumption that the “elder” of Irenaeus is supposedly polemicizing against Marcion still appears to me to be plausible»<sup>557</sup>.

Se questo fosse il caso, si rafforza l'impressione che la descrizione della figura di Marcione e della sua dottrina, fornita da Ireneo nel corso della sua opera, sia profondamente debitrice di confutazioni precedenti: oltre all'influsso di Giustino, già rilevato, bisognerebbe riconoscere un significativo apporto dall'anonimo presbitero di *haer.* IV 27-32, per quanto riguarda, in particolare, gli aspetti più propriamente dottrinali (l'antitesi tra il Dio dell'AT e quello annunciato da Gesù; la contrapposizione tra Legge e Vangelo), nonché alcuni caratteri propri della personalità dell'eresiarca, quali la presunzione e l'impudenza.

#### *Cenni conclusivi*

Nell'analisi della rappresentazione letteraria del “personaggio Marcione” ad opera di Ireneo di Lione, è stato posto in evidenza come l'autore abbia applicato al suo avversario, originario del Ponto, alcune categorie specifiche, poi estese all'intero novero degli eretici.

È stato rilevato, in particolare, che Ireneo ha riadattato al contesto eresiologico la polemica antica diretta contro i filosofi sofisti: facendo leva sull'accusa di manipolazione della verità, caratteristica della disputa contro il movimento sofistico fin dai tempi di Platone, l'autore ha denunciato l'attività di contraffazione esercitata sulle Scritture sia dai valentiniani, sia da Marcione. Ai primi è rimproverato il carattere della *pithanologia*, cioè l'attitudine a stralciare passi del testo sacro e a ricomporli in modo da ottenere una conferma alle proprie dottrine; all'altro è mossa l'accusa di *circumcidere Scripturas*<sup>558</sup>, presentato come un fatto tanto più grave in quanto, oltre ad asservire le Scritture ai propri interessi e alle proprie vedute, esso porta al rifiuto di gran parte dei testi sacri (l'intero *corpus* delle Scritture di Israele, i *Vangeli* di Matteo, Marco e Giovanni e numerosi altri scritti, poi confluiti nel canone del NT) e all'espunzione dei testi preservati (il *Vangelo di Luca* e parte dell'epistolario paolino). Il ruolo che una simile attività, imputata all'avversario pontico, riveste nell'economia della trattazione di Ireneo è di prim'ordine: tale iniziativa, infatti, costituisce senz'altro uno dei punti nodali della rappresentazione e della polemica contro Marcione sviluppata dal vescovo di Lione.

Il quadro dell'eretico, così delineato, è poi arricchito da alcuni tratti, che discendono in gran parte proprio dal rifiuto e dalla manipolazione delle Scritture, adottati contro Marcione. In particolare, è stata posta attenzione al carattere della presunzione: è stato rilevato come un simile tratto sia presentato

---

<sup>556</sup> F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (TU 46,2), Leipzig, Hinrichs' 1930, 101-113.

<sup>557</sup> MAY, *Marcion in Contemporary Views...*, 133.

<sup>558</sup> *Iren.*, *haer.* I 27,4.

dall'autore – mediante una propria esegesi dell'episodio delle tentazioni di Gesù, narrato in *Mt.* 4,1-11 – come già caratteristico di Satana, padre adottivo degli eretici. La figura dell'avversario presuntuoso, inoltre, è posta da Ireneo in contrapposizione con quella del discepolo "semplice", attraverso uno sviluppo del tema della *haplotes* che attraversa l'intera opera e fa risaltare, per contrasto, la perversione propria degli avversari. A questi Ireneo attribuisce anche il tratto della blasfemia e dell'impudenza, rilevando, in particolare, che proprio a Marcione spetta il primato negativo in questo campo.

È stato osservato, infine, che numerosi dei caratteri attribuiti da Ireneo agli eretici, e a Marcione in particolare, dovevano essere stati già sviluppati nella rappresentazione dell'avversario elaborata da un presbitero di cui il vescovo di Lione riporta la predicazione in *haer.* IV 27-32. La dottrina confutata da tale figura (sulla cui identità si è lungamente discusso) è stata spesso identificata con quella marcionita, sulla base, soprattutto, di alcuni tratti comuni ad essa, come la negazione dell'identità tra il Dio dell'AT e quello annunciato da Gesù, tra il Creatore e il Padre.

Alla luce di queste considerazioni si può ben rilevare quanto profondamente il ritratto di Marcione delineato da Ireneo in *Adversus Haereses*, pur costituendo una delle più antiche ed elaborate rappresentazioni dell'eresiarca pontico in nostro possesso, sia debitore di confutazioni precedenti: quella di Giustino per quanto riguarda alcuni temi specifici, quali l'origine demoniaca dell'eresia o la discendenza degli eresiarchi da Simon Mago; quella dell'anonimo presbitero di *haer.* IV 27-32 per quanto concerne, invece, la dottrina dei due dèi e della contrapposizione tra Legge e Vangelo, nonché per l'attribuzione di alcuni caratteri specifici, quali il tratto della presunzione e dell'impudenza.

### CAPITOLO III - La dottrina di Marcione secondo Ireneo, haer. I 27

Lo studio della figura di Marcione secondo la testimonianza di Ireneo di Lione non potrà essere completo se non si prendono in adeguata considerazione i principali contenuti dottrinali della predicazione dell'eresiarca del Ponto, esposti in un importantissimo passaggio del primo libro dell'*Adversus Haereses*.

#### *La successione delle eresie e il ruolo di Cerdone, predecessore di Marcione*

In uno sviluppo sugli antenati dei valentiniani, che occupa i capitoli 23-28 del primo libro dell'opera, l'autore presenta, in successione, le figure e le dottrine di Simon Mago e Menandro (*haer.* I 23)<sup>559</sup>, Saturnino e Basilide (*haer.* I 24), Carpocrate e i suoi discepoli (*haer.* I 25), Cerinto (*haer.* I 26,1), gli ebioniti e i nicolaiti (*haer.* I 26,2-3), Cerdone e Marcione (*haer.* I 27).

#### *Il dualismo teologico*

È stato rilevato all'inizio dell'analisi sull'opera di Ireneo come la dottrina di Cerdone, esposta nelle sue linee basilari in *haer.* I 27,1, mostri analogie ragguardevoli con quella poi elaborata da Marcione, il quale è presentato, infatti, come suo successore<sup>560</sup>.

Un certo Cerdone prese le mosse dai discepoli di Simone, venne a Roma al tempo di Iginio che aveva l'ottavo<sup>561</sup> posto della successione episcopale a partire dagli apostoli, ed insegnò che il Dio annunciato dalla Legge e dai profeti non è il Padre del Signore nostro Gesù Cristo: perché quello è stato conosciuto, questo è ignoto; quello è giusto, mentre questo è buono<sup>562</sup>.

---

<sup>559</sup> I due eresiarchi sono posti all'origine dell'eresia già nello schema sviluppato da Giustino (cf Just., *1apol.* 26,2-4; 56,1-2).

<sup>560</sup> Cf Ireneo, *haer.* I 27,2; III 4,3 (*Marcion autem illi succedens*). In questo stesso passo, Cerdone è presentato come «predecessore di Marcione» (ὁ πρὸ Μαρκίωνα / *qui ante Marcionem*, cf Ireneo, *haer.* III 4,3).

<sup>561</sup> Il passo è problematico. Eusebio, infatti, riporta che Iginio aveva ἕνατον κληρον, "il nono posto" (cf Eus., *h.e.* IV 11,2); similmente, la traduzione latina dell'*Adversus Haereses* ha *nonum locum* (cf SC 264, *ad loc.*), un numerale presupposto probabilmente anche dal testo armeno. La correzione "ottavo posto", proposta da Massuet (*Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris, detectionis et eversiois falso cognominatae agnitionis, seu, Contra haereses libri quinque [...] studio & labore Domni RENATI MASSUET, presbyteri & monachi Benedictini e Congregatione S. Mauri, Parisiis, typis & sumptibus Joannis Baptistae Coignard 1710, ad loc.*) si fonda sul confronto di questo passo con Ireneo, *haer.* III 4,3 – dove è fornita la lista dei primi dodici vescovi succeduti a Pietro e Paolo nella Chiesa di Roma; in tale elenco, Iginio occupa l'ottavo posto – e Ireneo, *haer.* III 3,3, passo conservato solo in latino, dove Iginio è detto esplicitamente essere *octavus episcopus* (cf SC 211, *ad loc.*). Su questo problema, cf ROUSSEAU, SC 263, 294-295.

<sup>562</sup> Ireneo, *haer.* I 27,1.

La dottrina teologica di Cerdone è fondata, secondo la testimonianza di Ireneo, su un dualismo radicale tra il Dio rivelatosi nell'AT e il Padre di Gesù. Nelle note a questo passo, Rousseau-Doutrelau commentano laconicamente: «Avec Cerdon, nous sommes ramenés au dualisme le plus brutal»<sup>563</sup>. In realtà, a ben guardare, la netta distinzione tra la figura del Demiurgo e quella del Padre di Gesù, che qui caratterizza l'impostazione dottrinale attribuita a Cerdone e, dopo di lui, a Marcione, non costituisce un tratto proprio esclusivamente di questi due pensatori: come rilevato da Simone Pétrement, essa «peut être considérée comme le centre, la décision fondamentale, le trait caractéristique de la gnose hérétique»<sup>564</sup>.

#### *L'antitesi tra il Dio conosciuto e il Dio ignoto*

Nel dualismo attribuito a Cerdone, la contrapposizione tra il Dio dell'AT e il Padre rivelato da Gesù si fonda su due motivi. Innanzitutto, il primo dei due è caratterizzato come una divinità nota all'uomo, poiché rivelatasi nelle Scritture di Israele<sup>565</sup>: egli, Dio conosciuto<sup>566</sup>, è presentato in netto contrasto con il Dio di Gesù, caratterizzato invece come "Dio ignoto"<sup>567</sup>.

Il titolo di θεός ἄγνωστος – che, secondo Ireneo, Cerdone aveva adottato nella propria elaborazione teologica – potrebbe derivare da una riflessione, propria non esclusivamente del (supposto) maestro di Marcione, sull'inconoscibilità per essenza di questa divinità. Alcuni eretici, infatti, hanno insistito molto sull'impossibilità di pervenire alla conoscenza di Dio: Simone Pétrement ricorda, in particolare, Valentino, il quale «appelle Dieu "Abîme" et l'associe inséparablement au "Silence"»<sup>568</sup>. La studiosa rileva, poi, che altri eretici «multiplient les prédicats négatifs en parlant de Dieu, jusqu'à dire, comme le Basilide d'Hippolyte, que le vrai Dieu est "le Dieu qui n'est pas" (Hippolyte, *Ref.* VII,21)»<sup>569</sup>. La Pétrement, tuttavia, osserva che «au début, l'expression "Dieu inconnu" me semble avoir signifié plutôt que le vrai Dieu n'était pas encore connu avant la venue du Sauveur»<sup>570</sup>. L'antitesi tra il Dio conosciuto e il Dio ignoto sarebbe stata determinata da una frattura radicale tra

---

<sup>563</sup> ROUSSEAU, DOUTRELAU, SC 263, 156.

<sup>564</sup> S. PETREMENT, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme* (Patrimoines. Gnosticisme), Paris, Les Éditions du Cerf 1984, 50. La studiosa prosegue, osservando che «c'est par là surtout que les gnostiques enseignent l'essentielle séparation de Dieu et du monde, et l'essentielle séparation de leur religion d'avec l'Ancienne Loi. Pour Irénée, les adeptes de la "prétendue gnose" sont avant tout des gens qui nient que le Dieu de la Genèse soit le même que le Dieu des chrétiens. Dès le début de son grand ouvrage (*Adv. Haer.* I, *praefatio*, 1), Irénée les caractérise par cette négation» (PETREMENT, *ibid.*, 51).

<sup>565</sup> τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ προφητῶν κεκηρυγμένον Θεὸν (*Iren., haer.* I 27,1).

<sup>566</sup> τοῦτον μὲν γὰρ ἐγνώσθαι (*ibid.*).

<sup>567</sup> ἐκεῖνον δὲ εἶναι ἄγνωστον (*ibid.*).

<sup>568</sup> PETREMENT, *Le Dieu séparé...*, 52.

<sup>569</sup> PÉTREMENT, *ibid.* Sul tema, cf anche SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, spec. 332-333.

<sup>570</sup> PÉTREMENT, *ibid.*



economia veterotestamentaria e neotestamentaria, sancita dall'evento centrale della venuta di Cristo.

Ci si potrebbe domandare, tuttavia, se non sia limitativo intendere il θεός ἄγνωστος come una divinità che, semplicemente, non si è ancora manifestata all'uomo: la contrapposizione tra un Dio noto e uno ignoto si fonderebbe, infatti, sulla distinzione tra divinità il cui statuto ontologico è più o meno identico ma la cui diversità risiederebbe nel fatto che esse si siano manifestate o meno all'uomo<sup>571</sup>. Si potrebbe supporre, invece, che la contrapposizione attribuita a Cerdone in *haer.* I 27,1 sia più sostanziale e investa la natura stessa della divinità: il θεός ἄγνωστος dovrebbe essere inteso, allora, come una divinità ontologicamente "altra" rispetto a questo mondo, dall'essenza incomparabilmente superiore a quella del Dio conosciuto: tale sembra essere anche la posizione, poi, di Marcione. Il contrasto κεκηρυγμένους θεός/θεός ἄγνωστος, attribuito da Ireneo alla teologia di Cerdone, costituisce, infatti, un tratto caratteristico anche della teologia marcionita. In *haer.* V 17,1-2, in particolare, l'autore attribuisce tale antitesi a degli avversari non ben specificati, tra i quali, però, dovevano esserci anche dei marcioniti:

Ora chi è costui? Un Padre inconoscibile (*incognitus aliquis [...] Pater*), che non ci ha mai dato alcun precetto, o il Dio predicato dai profeti, del quale eravamo debitori, avendo trasgredito il suo precetto? [...] Dunque, quale Dio glorificarono le folle che stavano intorno? Forse il Padre inconoscibile inventato dagli eretici (*ab haereticis inventum incognitum Patrem*)? Ma come avrebbero potuto glorificare colui che non conoscevano affatto?<sup>572</sup>.

Numerose fonti antiche, del resto, concordano nell'attribuire alla dottrina marcionita l'antitesi tra un Dio noto e uno sconosciuto. Nel suo studio su Marcione, Harnack raccoglie tutte le testimonianze<sup>573</sup>, commentando: «Bekannt ist der eine Gott vor allem, weil er eine sichtbare Schöpfung hat, unbekannt der andere, weil er eine solche nicht hat. Jener ist der Schöpfer des Himmels [...], der Erde und der Menschen; er ist der in seiner Schöpfung erkennbare κοσμοκράτωρ»<sup>574</sup>.

---

<sup>571</sup> Questa sarebbe stata la prospettiva, ad esempio, di quanti avevano edificato ad Atene un altare al θεός ἄγνωστος, di cui *Ac.* 17,23 dà notizia.

<sup>572</sup> *Iren., haer.* V 17,1-2. Sull'opportunità di intendere l'aggettivo *incognitus* – reso nella retroversione in greco di Rousseau con l'aggettivo ἄγνωστός (cf SC 153 *ad loc*) – come "non conoscibile" e non, semplicemente, come "sconosciuto", cf ROUSSEAU, SC 152, nota a p. 278.

<sup>573</sup> Cf HARNACK, *Marcion...*, 265\*-268\*.

<sup>574</sup> HARNACK, *Marcion...*, 266\*-267\*.

*L'antitesi tra il Dio giusto e il Dio buono*

In secondo luogo, Ireneo attribuisce a Cerdone una distinzione tra il Dio dell'AT e quello predicato da Gesù fondata sull'antitesi tra giustizia e bontà. L'accusa, nella sua asciuttezza, è amplificata dall'autore quando, nel paragrafo immediatamente successivo, riporta la dottrina teologica attribuita a Marcione, presentato come successore e discepolo di Cerdone.

Marcione del Ponto, che fu suo successore, ampliò l'insegnamento bestemmiando senza pudore il Dio che fu annunciato dalla Legge e dai profeti: dice che è autore di mali, che desidera le guerre, è anche incostante nelle sue decisioni e in contraddizione con se stesso<sup>575</sup>.

Delle due antitesi attribuite a Cerdone, dunque, Ireneo ascrive a Marcione, in questo passo, solo la seconda, relativa proprio alla contrapposizione tra un Dio giusto e uno buono. L'ampliamento di cui l'autore parla, in realtà, è un'evoluzione in senso deteriore della figura del Dio dell'AT: se, infatti, secondo Cerdone questi sarebbe stato caratterizzato semplicemente dal tratto della giustizia (sia che essa fosse intesa in senso neutro, sia che, invece, le fosse attribuita già una sfumatura negativa, perché giustizia contrapposta a bontà), per Marcione, invece, questa divinità sarebbe stata esplicitamente connotata in senso negativo; *malorum factor, bellorum concupiscens, inconstans sententia, contrarius sibi ipse*: tali sarebbero stati i tratti attribuiti al Creatore dall'eresiarca del Ponto. L'antitesi tra il polo della giustizia e il polo della bontà, dunque, avrebbe subito un'evoluzione progressiva, come attesta il passo di *haer.* III 25,3:

Dunque Marcione, che divide Dio in due, e dice che l'uno è buono e l'altro capace di giudicare (*alterum quidem bonum et alterum iudiciale*), sopprime Dio da una parte e dall'altra<sup>576</sup>.

Il passo si spiega alla luce dell'accusa che il vescovo di Lione ha appena allegato alla dottrina avversaria:

E ancora, per togliere al Padre ogni potere di rimproverare e di giudicare, considerandolo indegno di Dio e pensando di aver trovato un Dio che non si adira ed è buono, (gli eretici) affermano che uno giudica e l'altro salva<sup>577</sup>.

---

<sup>575</sup> Iren., *haer.* I 27,2.

<sup>576</sup> Iren., *haer.* III 25,3.

<sup>577</sup> Iren., *haer.* III 25,2.

Il riferimento alla sfera del giudizio è così interpretato da Winrich Löhr: «According to the learned bishop of Lyon, Marcion considered the qualities of the judge unworthy of God: a judge reprehends and shows anger – but not the true God. Marcion therefore allotted these characteristics of a judge to a different, lower god. If Irenaeus is right, Marcion did not so much distinguish between a just god and a good god as rather between a god who is a severe and angry judge and a good god»<sup>578</sup>. Sulla stessa linea interpretativa si pone Sebastian Moll, il quale così commenta il passo di *haer.* III 25,3: «It is true that Marcion, according to Irenaeus, also describes this God as judicial. However, being a *judge* is not the same as being *just*»<sup>579</sup>. Pertanto, il carattere della giustizia come attributo del Dio dell'AT è un tratto che Marcione avrebbe enfatizzato solo in un senso deteriore. L'espressione ηὔξησε τὸ διδασκαλεῖον / *adampliauit doctrinam*, con la quale la notizia su Marcione in *haer.* I 27,2 è introdotta, sembrerebbe riferirsi proprio a questo punto specifico: lo sviluppo della dottrina di Cerdone da parte dell'eresiarca pontico Marcione sarebbe consistita precisamente nel ridefinire il Dio δίκαιος come *malorum factor, bellorum concupiscens, inconstans sententia, contrarius sibi ipse*.

L'antitesi tra un Dio cattivo e un Dio buono è, poi, sancita esplicitamente in *haer.* III 12,12:

I discepoli di Marcione bestemmano subito il Creatore, dicendo che è l'autore del male (*malorum factorem*), per cui la loro tesi iniziale è più intollerabile, in quanto affermano che esistono per natura due dèi, separati tra loro, l'uno buono e l'altro cattivo (*alterum quidem bonum, alterum autem malum*)<sup>580</sup>.

Stando alle notizie fornite da Ireneo l'antitesi tra un Dio giusto e un Dio buono, ascritta a Cerdone in *haer.* I 27,1, avrebbe preceduto quella tra un Dio cattivo e un Dio buono, attribuita a Marcione in *haer.* III 12,12. A ben guardare, la prospettiva di Cerdone sembra essere più vicina a quella valentiniana che a quella marcionita: con Valentino e la sua scuola, infatti, egli sembra condividere l'idea della giustizia del Dio dell'AT come imperfetta, ma non cattiva<sup>581</sup>. Se così stessero le cose, si dovrebbe supporre che Marcione, dal canto suo, abbia criticato questa posizione, ridefinendo in negativo la giustizia del Creatore come giudizio malevolo<sup>582</sup>.

<sup>578</sup> LÖHR, *Did Marcion distinguish...*, 137.

<sup>579</sup> MOLL, *The Arch-Heretic...*, 50. Lo studioso rileva, infatti, «Irenaeus' most remarkable phrasing: *alterum bonum et alterum iudiciale (not iustum!) dicens*» (MOLL, *ibid.*, nota 12).

<sup>580</sup> Iren., *haer.* III 12,12.

<sup>581</sup> Si pensi, ad esempio, alla posizione moderata espressa da Tolomeo nella *Lettera a Flora* (cf. Epiph., *haer.* 33,3,4).

<sup>582</sup> In via del tutto ipotetica, si potrebbe supporre che intorno al 140 ci fossero a Roma (a) la posizione di Valentino (che, secondo Ireneo, sarebbe giunto nella *Urbs* sotto Igino, intorno agli

### *L'antitesi tra Legge e Vangelo*

Il dualismo radicale tra queste due opposte divinità si esplica, nell'interpretazione marcionita riportata da Ireneo, in una costante contrapposizione tra i comandi dati dal Dio Creatore, da una parte, e la nuova economia, inaugurata da Gesù, figlio del Dio buono, dall'altra. L'opposizione tra il Dio dei Giudei e il Dio di Gesù si traduce, dunque, in un'antitesi tra la Legge e il Vangelo, concrete espressioni di quelle divinità: sia l'una sia l'altro, infatti, rivelano il carattere proprio del Dio da cui provengono. I passi qui raccolti sono quelli in cui più esplicitamente Ireneo presenta quella che, per lui, è la dinamica antitetica marcionita e il tipo di rapporto tra i comandi dell'antica economia e quelli della nuova.

Dice poi che Gesù, inviato dal Padre, che è al di sopra del Dio creatore del mondo, [...] abolì i profeti e la Legge [...]<sup>583</sup>.

Infatti tutti coloro che hanno false concezioni, impressionati dalla legislazione di Mosè, pensano che essa sia contraria all'insegnamento del Vangelo, ma non si sono mai applicati a cercare le cause della differenza tra i due testamenti<sup>584</sup>.

Che il Signore non ha abolito, ma ampliato e completato i precetti naturali della Legge [...] si dimostra in base alle sue parole. [...] Tutti questi precetti non implicano né contraddizione né abolizione dei precedenti, come vociferano i discepoli di Marcione, ma completamento ed estensione [...]<sup>585</sup>.

---

anni 136-140: cf. Ireneo, *haer.* III 4,3), fondata su una valutazione della giustizia divina come imperfetta, ma non cattiva; (b) quella di Cerdone (attivo, secondo Ireneo, *haer.* III 4,3, nel medesimo periodo), il quale avrebbe contrapposto un dio buono e uno giusto, considerando che il secondo fosse conoscibile, il primo no, poiché gli esseri umani non avrebbero mai potuto concepire, con le proprie forze, un Dio assolutamente buono, rivelato, invece, dal Vangelo; infine, (c) quella di Marcione (attivo a Roma verso il 144), il quale avrebbe ripensato il carattere della giustizia come essenzialmente negativo e ne avrebbe fatto la cifra della totalità dell'universo creato e quindi del Dio che ne era l'artefice. Il marcionismo ulteriore, in seguito, resosi conto che una simile posizione significava la svalutazione totale del creato e che questo toglieva ogni senso alla vita umana nel mondo, e avendo considerato, inoltre, che una dottrina di questo tipo creava non pochi problemi riguardo alla possibilità stessa di accoglienza del Vangelo da parte degli umani, avrebbe cercato di connettere il male con la materia, istituendo un terzo principio del mondo: la materia cattiva (un elemento che, forse, era già in Marcione, senza tuttavia che la materia fosse considerata un principio indipendente); in tal modo, la "giustizia" del Creatore sarebbe stata in qualche misura riabilitata.

<sup>583</sup> Ireneo, *haer.* I 27,2.

<sup>584</sup> Ireneo, *haer.* III 12,12.

<sup>585</sup> Ireneo, *haer.* IV 13,1.

Secondo l'interpretazione fornita da Ireneo, dunque, la posizione di Marcione sulla legislazione giudaica avrebbe preso le mosse dall'aver rilevato una discordanza, tanto profonda da tradursi in vera e propria contraddizione, tra i precetti contenuti nella Legge e quelli riportati nel Vangelo. Si osservi, nei passi appena ricordati, l'insistenza di termini legati alla sfera semantica della difformità e della contrapposizione: *dissimilem eam et contrariam Evangelii doctrinae arbitrantes, non iam sunt conversi uti differentiae utriusque Testamenti inquirerent causas*<sup>586</sup>; *Omnia enim haec non contrarietatem et dissolutionem praeteritorum continent*<sup>587</sup>.

In conseguenza alla constatazione dell'antitesi irriducibile tra Legge e Vangelo, Marcione avrebbe interpretato la venuta del Signore come foriera di un ordine completamente nuovo: la nuova economia inaugurata da Gesù avrebbe privato di ogni valore i comandi del Dio dell'AT, fino a quel momento ritenuti validi. La contrapposizione e la contraddizione si sarebbe tradotta, dunque, in radicale abolizione dei precetti della Legge: *Iesum autem [...] dissolventem prophetas et legem et omnia opera eius Dei qui mundum fecit*<sup>588</sup>; *Et quia Dominus naturalia legis [...] non dissolvit, sed et extendit et implevit, ex sermonibus eius ostenditur. [...] Omnia enim haec non contrarietatem et dissolutionem praeteritorum continent*<sup>589</sup>.

Secondo Harnack, il punto di leva usato da Marcione per predicare il completo scollamento tra Legge e Vangelo sarebbe stato costituito dal cosiddetto "discorso della montagna" (in *Mt.* 5,1-7,28; || *Lc.* 6,17-49): «Durch die Bergpredigt hat nach M. Jesus die Auflösung vollzogen; ihre Sprüche „continent contrarietatem et dissolutionem praeteritorum“, s. IV, 13,1»<sup>590</sup>.

Il passo di *haer.* IV 13,1, in particolare, si rivela molto importante per la comprensione dell'interpretazione marcionita del rapporto tra Legge e Vangelo, nonché della risposta elaborata da Ireneo: qui, infatti, il vescovo di Lione riporta la persuasione di Marcione secondo cui il Signore avrebbe abolito i precetti naturali della Legge, contrapponendovi, proprio a partire dal "discorso della montagna" di *Mt.* 5, quella che diventerà la posizione ecclesiastica "ortodossa" e che vedeva nel passaggio dall'antica alla nuova economia non una frattura, ma completamento ed estensione.

---

<sup>586</sup> Ireneo, *haer.* III 12,12.

<sup>587</sup> Ireneo, *haer.* IV 13,1.

<sup>588</sup> Ireneo, *haer.* I 27,2.

<sup>589</sup> Ireneo, *haer.* IV 13,1. Che tale fosse la posizione propria di Marcione, del resto, è rilevato anche da Tertulliano: *Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis* (Tert., *adv. Marc.* I 19; ed. critica: TERTULLIEN, *Contre Marcion. Introduction, texte critique, traduction et notes par R. BRAUN. T. 1, Livre I* (SC 365), Paris, Éditions du Cerf 1990); *Marcion segregat alii deo legem et alii deo Christum* (Tert., *adv. Marc.* V 19; ed. critica: TERTULLIEN, *Contre Marcion. Introduction, texte critique, traduction et notes par R. BRAUN. T. V, Livre V. Texte critique par C. MORESCHINI* (SC 483), Paris, Éditions du Cerf 2004). In quest'ultimo passo, in particolare, *evangelium* e *Christus* sono da intendere come espressioni interscambiabili (cf HARNACK, *Marcion...* 262\*).

<sup>590</sup> HARNACK, *Marcion...*, 262\*.

*I “precetti naturali della Legge” (naturalia legis)*

Una nozione importante è costituita, nel medesimo passo di Iren., *haer.* IV 13,1, dai *naturalia legis*, ovvero quei precetti di natura che, in quanto tali, esistevano ben prima della legislazione di Mosè e in virtù dei quali i patriarchi vissuti prima della promulgazione della Legge poterono ottenere la salvezza.

Che il Signore non ha abolito, ma ampliato e completato i precetti naturali della Legge – quei precetti, per mezzo dei quali l’uomo è giustificato, e che osservavano, anche prima del dono della Legge, coloro che erano giustificati dalla fede e piacevano a lui – si dimostra in base alle sue parole<sup>591</sup>.

Si ha l’impressione che, parlando dei *naturalia legis*, Ireneo faccia riferimento a tali precetti in quanto già inglobati nella Legge mosaica: in essa, questi sarebbero rappresentati dal Decalogo, come le stesse citazioni scritturistiche di *haer.* IV 13,1 indicano<sup>592</sup>. Per il vescovo di Lione, dunque, i precetti naturali della Legge sono stati fissati da Mosè in occasione dell’alleanza al Sinai, ma erano stati osservati dai patriarchi ben prima di quel momento<sup>593</sup>.

Se questo è l’orizzonte di Ireneo, il fronte avversario cui questo sviluppo polemico è diretto sembra essere costituito non tanto, come alcuni studiosi moderni hanno voluto suggerire, dai valentiniani<sup>594</sup> – che, su questo preciso aspetto, condividevano nella sostanza la posizione ireneana<sup>595</sup> –, quanto,

---

<sup>591</sup> Iren., *haer.* IV 13,1.

<sup>592</sup> Similmente anche Enrico Norelli, in un ampio sviluppo sul Decalogo e la legge di natura: «Quant à Irénée, enfin, il identifie la loi de nature avec le Décalogue» (E. NORELLI, *Le Décalogue dans la Lettre de Ptolémée à Flora*, in R. GOUNELLE; J.-M. PRIEUR (edd.), *Le Décalogue au miroir des Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 9), Strasbourg, Université Marc Bloch 2008, 107-176, 147).

<sup>593</sup> Secondo Orbe, per Ireneo «antes aún de Abrahán, aun entre paganos, eran justificados los hombres por la fe en el Creador; y como tales, hechos amigos de El» (ORBE, *Teología de San Ireneo. Traducción y Comentario al Libro IV...*, 171, nota 1).

<sup>594</sup> È stato supposto che lo sviluppo del vescovo di Lione costituisca una risposta a due posizioni avversarie ben precise: quella di Marcione, da una parte; quella del valentiniano Tolomeo, dall’altra. Enzo Bellini ha suggerito che «si passa qui ad esaminare il rapporto tra la legge antica e la legge nuova. La differenza tra le due legislazioni è innegabile, e su di essa facevano leva Marcione e Tolomeo (i due diretti avversari di Ireneo) per attribuire le due legislazioni a due diverse divinità» (BELLINI, *Ireneo di Lione...*, 613, nota 1); similmente, Philippe Bacq ha annotato che «Marcion et Ptolémée [...], Irénée va les prendre tous deux comme point de mire de sa réfutation» (BACQ, *De l’ancienne...*, 101). Bellini ha voluto suggerire, in particolare, che Ireneo abbia svolto la propria trattazione seguendo il pensiero di Tolomeo (cf BELLINI, *ibid.*); più sfumato ma, in sostanza, sulla stessa linea è Bacq, per il quale «bien de notations, dans les chapitres 12 à 16, rappellent étrangement l’ambiance de pensée, voire les expressions littéraires de la Lettre de Ptolémée à Flora» (BACQ, *De l’ancienne...*, 102).

<sup>595</sup> Cf la posizione di Tolomeo in Epiph., *haer.* 33, 5,3: «C’è dunque la legge di Dio, pura e non mescolata col male, il decalogo, quei dieci precetti divisi in due tavole, che vietano ciò da cui ci si deve astenere e comandano ciò che si deve fare: essi, benché contenessero la legislazione pura, non avevano la perfezione e avevano bisogno di essere perfezionati dal Salvatore»; *haer.*

piuttosto, dai marcioniti, per i quali il Decalogo non ha più valore del resto della Legge e, anzi, proprio in quanto raccolta di precetti “naturali”, esprime nella maniera più genuina quella “natura” comune al Demiurgo, alla sua Legge, al mondo e agli esseri umani che è necessario abbandonare se ci si vuole salvare, aderendo al Vangelo. Per Ireneo, di contro, il compimento dei *naturalia legis* sarebbe stato realizzato da Gesù nell’ottica di un passaggio da un adempimento dei precetti esteri ad uno interiore. Orbe spiega: «Por el modo de contraponer los preceptos naturales a los evangélicos, cabría imaginar que: a) los “naturalia Legis” se limitaban a los pecados u obras externas. A solo adulterios *de facto*; a muertes injustas *de facto*, mas no a deseos adulterinos, ni a odio interior. b) y que conviene esperar el Evangelio para extender los preceptos al mundo intero. [...] Ireneo contrapone los “naturalia Legis” judaicamente entendidos – en su vertiente exterior – a los preceptos evangélicos – en su vertiente además interior»<sup>596</sup>.

*Legge e natura: la riflessione della filosofia politica sulla legge e sull’etica*

Il riferimento di *haer.* IV 13,1 ai *naturalia legis* rimanda alla complessa questione dei rapporti intercorrenti tra *lex* e *ratio naturalis*, caratteristica, tra l’altro, di una certa riflessione propria della filosofia politica di matrice stoica e platonica. In un suo contributo del 2002, Enrico Norelli ha proposto di riconoscere in Marcione una opposizione – con ogni probabilità intenzionale, data la forte corrispondenza antitetica – al concetto stoico della οἰκείωσις, secondo cui «jeder Mensch wird vom Gefühl der natürlichen Verwandtschaft geführt, das ihn von der Selbstliebe über die Liebe zu seinen eigenen Kindern dazu treibt, sich allmählich allen Mitmenschen zu erschließen, ja, selbst den Göttern [...]»<sup>597</sup>. Secondo tale concetto, pertanto, ogni essere umano avrebbe una disposizione e un’apertura naturale nei confronti di se stesso e della propria prole; mosso dalla οἰκείωσις, egli andrebbe in cerca di ciò che può difendere, conservare o recare vantaggio a sé e alla sua più stretta parentela, mentre allontanerebbe ciò che può costituire un pericolo; l’inclinazione ad amare, poi, diminuirebbe via via che l’oggetto del sentimento è meno vicino alla propria persona.

Lo stesso Norelli ha successivamente evidenziato<sup>598</sup> come un simile concetto sia attestato in Cicerone, il quale lo lega strettamente a quello di *iustitia* e di *ratio*

33,6,1: «Così non v’è dubbio che anche la stessa legge di Dio si divide in tre parti: una è la parte che è stata perfezionata dal Salvatore (infatti i precetti “non ucciderai, non fornicerai, non spergiurerai” sono compresi nel precetto di non adirarsi, non desiderare, non giurare [Ev. Matth. 5,21]» (trad. it. in *Testi gnostici...*, 266-285, *ad loc.*). Sulla vicinanza della posizione ireneana a quella di Tolomeo e, al tempo stesso, su alcune differenze puntuali, cf NORELLI, *Le Décalogue dans la Lettre...*, spec. 148-150.

<sup>596</sup> ORBE, *Teología de San Ireneo. Traducción y Comentario al Libro IV...*, 171-172, nota.

<sup>597</sup> NORELLI, *Marcion: ein christlicher Philosoph...*, 115.

<sup>598</sup> In occasione di un intervento a un convegno sulla legge, tenutosi a Trento nel dicembre 2011. Ringrazio il prof. Norelli per aver messo a mia disposizione il testo della relazione da lui tenuta.

insita nella *natura* di ogni uomo: è la natura umana, scrive questo autore nel *De officiis*, a legare la giustizia alla conservazione di sé e dei propri più stretti congiunti<sup>599</sup>. Secondo Norelli, se Marcione avesse conosciuto Cicerone, egli avrebbe potuto condividere senza particolari difficoltà un simile punto di vista: nella particolare prospettiva dell'eresiarca, questo principio avrebbe ben potuto dirigere sia la filosofia politica e le norme giuridiche della tradizione greca e romana sia la legislazione data a Mosè dal Creatore dell'universo. Anche nella nozione stessa di legge, del resto, è possibile ravvisare alcuni tratti di convergenza della posizione marcionita rispetto a quella, già tradizionalmente stoica, espressa da Cicerone<sup>600</sup>, soprattutto lì dove, nel *De legibus*, l'autore di Arpino scrive: *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*<sup>601</sup>. È per natura che si distingue il bene dal male<sup>602</sup> e quel che è nelle leggi non è giusto perché è nelle leggi, ma solo nella misura in cui corrisponda alla *recta ratio imperandi atque prohibendi*<sup>603</sup>: solo il diritto sostenuto dalla natura può fondare la virtù<sup>604</sup>, e non si può distinguere una legge buona da una cattiva se non servendosi della norma fornita dalla natura<sup>605</sup>. Tutti questi caratteri, propri della riflessione ciceroniana sul rapporto tra giustizia, legge, natura, *ratio* e divinità che legifera, sono stati messi in rapporto da Norelli con la concezione marcionita della Legge giudaica; lo studioso, in particolare, ha suggerito che, ragionando per assurdo, Marcione non avrebbe trovato particolari difficoltà nel sottoscrivere una riflessione così concepita, intesa, naturalmente, come descrittiva dei rapporti tra il Creatore, la sua creazione e la sua legge.

Ritorniamo a *haer.* IV 13,1, passo dal quale siamo partiti. Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, non sembra inopportuno intravedere, oltre

---

<sup>599</sup> *eademque natura vi rationis hominem conciliat homini* (Cic., *off.* I 4,12; ed. critica: CICERON, *Les devoirs. Texte établi et traduit par M. TESTARD. Livre I* (Collection des Universités de France), Paris, Les belles lettres 1965, *ad loc.*); cf, ancora più chiaramente, Cic., *off.* I 7,22: «Poiché, come ha scritto splendidamente Platone (Epist. 9, 358 A), noi non siamo nati soltanto per noi, ma, della nostra esistenza, una parte la rivendica per sé la patria, e un'altra, gli amici; e poiché ancora, come vogliono gli Stoici, tutto ciò che la terra produce è a vantaggio degli uomini, e gli uomini furon generati per il bene degli uomini, affinché possano giovare l'un l'altro a vicenda; per queste ragioni, adunque, noi dobbiamo seguire come guida la natura, mettendo in comune le cose di utilità comune, e stringendo sempre più i vincoli della società umana con lo scambio dei servizi, cioè col dare e col ricevere, con le arti, con l'opera, con gli averi» (trad. it. in CICERONE, *Opere politiche. Testo latino a fronte. Curato da A. RESTA BARRILE, D. ARFELLI*) (I classici collezione), Milano, Mondadori 2007, 351).

<sup>600</sup> Un'osservazione che, è bene sottolineare, non implica affatto che Marcione abbia letto Cicerone.

<sup>601</sup> Cic., *leg.* I 18 (ed. critica: CICERO, *De Re Publica; De legibus; with an English translation by C.W. KEYES* (Cicero in twenty-eight volumes 16; Loeb classical library 213), Cambridge (Mass.), Harvard University Press; London, William Heinemann 1988, *ad loc.*).

<sup>602</sup> Cic., *leg.* I 40.

<sup>603</sup> Cic., *leg.* I 42.

<sup>604</sup> Cic., *leg.* I 43.

<sup>605</sup> *Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus* (Cic., *leg.* I 44).



l'espressione *naturalia legis*, proprio un'indicazione di quella concezione della Legge come entità giusta e buona, animata da una *ratio* naturale, propria del pensiero ciceroniano e – come Norelli ha suggerito – attribuibile anche all'impostazione marcionita<sup>606</sup>.

### *Il Creatore come Kosmokrator*

Marcione del Ponto [...] dice poi che Gesù [...] abolì i profeti e la Legge e tutte le opere del Dio che ha creato il mondo, che egli chiama *Kosmokrator*<sup>607</sup>.

### *Il Kosmokrator come figura negativamente connotata*

Nella rassegna di attributi assegnati da Marcione al Dio Creatore, colpisce l'uso dell'appellativo *Kosmokrator*. Il termine, che indica etimologicamente colui che ordina e governa il mondo<sup>608</sup>, è stato variamente inteso e impiegato nelle fonti cristiane antiche, spesso con un valore fortemente negativo.

L'appellativo ricorre, al plurale, in *Eph.* 6,12, dove indica delle entità malvagie, enumerate insieme a Principati, Potenze e spiriti del Male e connesse all'azione malefica del Diavolo.

Indossate l'armatura di Dio per poter resistere alle insidie del diavolo. La nostra battaglia, infatti, non è contro la carne e il sangue, ma contro i Principati e le Potenze, contro i dominatori di questo mondo tenebroso (τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου), contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti<sup>609</sup>.

---

<sup>606</sup> Lo studioso italiano non trova alcuna difficoltà nel ritenere che, per Marcione, la legislazione giudaica possa essere ritenuta "buona"; a questo aggettivo, infatti, non andrebbe attribuito lo stesso significato che esso riveste a proposito del Vangelo, ma sarebbe stato impiegato da Marcione secondo il principio aristotelico dell'omonimia (cf Aristot., *cat.* 1,1a), per cui il termine usato è uguale, ma differisce il *logos* della sostanza. Per Norelli, una simile interpretazione spiegherebbe anche il fatto che l'eresiarca pontico avesse conservato nel suo *Apostolikon* il passo di *Rom.* 7,12 («la Legge è santa, e santo, giusto e buono è il comandamento»), così come documentato da Tert., *adv. Marc.* V 13,14. Sul problema, del resto, si erano espressi già Adolf von Harnack (HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, 109-110, nota 2) e, più recentemente, Barbara Aland (ALAND, *Marcion. Versuch einer neuen...*, spec. 424-427). La studiosa tedesca, in particolare, aveva suggerito che la scelta dell'aggettivo "buono" per qualificare il Dio dell'AT e, conformemente a quello, la legislazione da quello assegnata, fosse dovuta al fatto che «war ja keine menschliche Redeweise geeignet, diesen Gott angemessen zu beschreiben. [...] Nur weil es keinen anderen, angemessenen Terminus gab, mußte Marcion diesen verwenden» (ALAND, *Marcion. Versuch einer neuen...*, 426).

<sup>607</sup> *Iren., haer.* I 27,2.

<sup>608</sup> Da κόσμος, "universo" e κρατέω, "ordino", "domino".

<sup>609</sup> *Eph.* 6,11-12.

Il *Kosmokrator* è una figura di rilievo anche nella complessa mitologia valentiniana, della quale fornisce notizie lo stesso Ireneo; in essa, questo personaggio, nettamente distinto dal Demiurgo, possiede un carattere marcatamente negativo.

Dal dolore sono nati gli elementi spirituali della malvagità: di qui hanno tratto origine il Diavolo, che chiamano anche *Kosmokrator* (τὸν Διάβολον [...] ὄν καὶ κοσμοκράτορα καλοῦσι), i demoni, gli angeli e tutta la sostanza spirituale della malvagità. Dicono il Demiurgo figlio psichico della loro madre, e il *Kosmokrator* creazione del Demiurgo (τὸν δὲ κοσμοκράτορα κτίσμα τοῦ Δημιουργοῦ). E il *Kosmokrator* conosce ciò che è sopra di sé, perché è spirito di malvagità (καὶ τὸν μὲν κοσμοκράτορα γινώσκειν τὰ ὑπὲρ αὐτὸν, ὅτι πνευμά ἐστι τῆς πονηρίας), mentre il Demiurgo lo ignora, perché è psichico. La loro Madre abita nel luogo sovraceleste, cioè nella Regione intermedia, il Demiurgo nel luogo subceleste, cioè nell'Ebdomade, il *Kosmokrator* nel nostro mondo (τὸν δὲ κοσμοκράτορα ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς κόσμῳ)<sup>610</sup>.

Il passo riecheggia *Eph.* 6,12, soprattutto lì dove si fa menzione, cumulativamente, del Diavolo, dei demoni e degli angeli, sinteticamente definiti τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας<sup>611</sup>. Rispetto alla *Lettera agli Efesini*, però, una sostanziale differenza intercorre: Valentino, infatti, usa il termine *Kosmokrator* come epiteto del Demonio, realizzando l'equivalenza *Kosmokrator* = Satana. Questo particolare aspetto dell'elaborazione valentiniana potrebbe essere stato influenzato dalla tradizione, attestata dal *Vangelo di Giovanni*, secondo cui Satana è ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου<sup>612</sup>. In un passo dell'*Elenchos*, del resto, viene attribuita alla scuola di Valentino l'equazione Satana = "principe di questo mondo" senza menzione del termine *Kosmokrator* ma, invece, ricorrendo proprio all'espressione di *Jo.* 12,31; 14,30; 16,11<sup>613</sup>. Dalla notizia di Ireneo in *haer.* I 5,4, inoltre, si apprende che, secondo la mitologia valentiniana, il Demiurgo e il *Kosmokrator* – identificato, come visto, con il Diavolo – sono

---

<sup>610</sup> *Iren., haer.* I 5,4.

<sup>611</sup> L'espressione è identica a quella di *Eph.* 6,12.

<sup>612</sup> Cf *Jo.* 12,31; 16,11; cf 14,30.

<sup>613</sup> «Come della sostanza psichica la prima e più grande potenza è <il Demiurgo, così della materiale è> immagine il diavolo, il principe di questo mondo (<ὁ> διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου); della sostanza dei demoni, che proviene dal disagio, Beelzebul [...]. Sophia si chiama spirito, il Demiurgo anima, il diavolo principe di questo mondo (ὁ διάβολος δὲ ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου), Beelzebul principe dei demoni» (*El.* VI 33.34; trad. it. in SIMONETTI, *Testi gnostici...*, 337).

entità tra loro distinte, ma in stretto rapporto: il secondo, infatti, è detto essere κτίσμα τοῦ Δημιουργοῦ.

Intorno alla metà del XIX secolo, William Wigan Harvey, editore dell'*Adversus Haereses* per l'Università di Cambridge, tentò di tracciare una possibile mappatura dell'uso dell'epiteto *Kosmokrator* (ed espressioni equivalenti) nei testi del NT, in scritti rabbinici e nell'elaborazione di Valentino. A commento del passo di *haer.* I 5,4, lo studioso annotò: «Κοσμοκράτορα. A term applied by S. Paul to the "rulers of the darkness of this world", Ephes. vi. 12, i.e. to the heathen and Jewish persecutors of Christ's Church; but transferred by Valentinus to his fanciful system. It was a term well known in Rabbinical commentaries, meaning "an universal Monarch", כל מלך שאינו קוזמוקרטור, In the Cabbalistic Treatise ויקרא רבה, § 18, it is applied to the Angel of Death; *In that hour the Lord called the Angel of Death, and said unto him, Although I have constituted thee a Monarch (Cosmocrator) among other creatures, &c.* קוזמוקרטור על הבריות אע"פ שישיתי אותך. It should be observed that S. John in speaking of Satan as ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, John xii. 31, translates literally a denomination that had become familiar among the Jews since the Babylonian Captivity, viz. שַׁר עֲלָם. Κοσμοκράτωρ is the equivalent for this Hebrew term, and being expressed in Hebrew characters, re-entered the Rabbinical demonology, from whence no doubt the Gnostic extracted it»<sup>614</sup>. Secondo l'editore di Ireneo, dunque, la tradizione relativa al termine *Kosmokrator* (ed espressioni equivalenti) avrebbe conosciuto un importante sviluppo presso gli ambienti di elaborazione dottrinale rabbinica: proprio da qui, secondo lo studioso, Valentino avrebbe ripreso questa tipologia di figura, integrandola ed elaborandola nella propria complessa cosmologia. Di fatto, però, Harvey non chiarisce le ragioni per cui Valentino sarebbe stato influenzato proprio dalla tradizione rabbinica, a lui coeva, e non – come sembra, invece, altrettanto possibile – da un uso lessicale diffuso tra i primi credenti in Gesù<sup>615</sup>, mutuato probabilmente da un *milieu* culturale condiviso con i giudei di lingua greca del I secolo.

#### *Il Kosmokrator secondo Marcione e secondo Valentino: un confronto*

Il termine *Kosmokrator* ricorre, nell'opera di Ireneo, unicamente nella sezione sulla mitologia valentiniana (*haer.* I 5,4), appena esaminata, e nella breve notizia sulla speculazione marcionita a proposito del Creatore, in *haer.* I 27,2, da cui la presente analisi ha preso le mosse<sup>616</sup>. Un confronto tra questi due passi permette di svolgere alcune osservazioni: in primo luogo, sia la scuola di Valentino, sia quella di Marcione hanno compreso la figura del *Kosmokrator* in chiave negativa, ereditando probabilmente una concezione già attestata da scritti poi confluiti nel NT – come il passo di *Eph.* 6,12 e quelli di *Jo.* 12,31, 14,30

<sup>614</sup> HARVEY, *Libros quinque adversus Haereses...*, I, 47, nota 3.

<sup>615</sup> Cf l'uso di κοσμοκράτωρ in *Eph.* 6,12.

<sup>616</sup> Cf REYNDERS, *Lexique comparé...*, s.v. "cosmocrator", 73.

e 16,11 – e coniugandola a un’attitudine complessivamente pessimistica nei confronti del κόσμος. La posizione di Valentino e quella di Marcione, però, differiscono sensibilmente tra loro quanto all’identità attribuita a questa figura: il primo dei due eresiarchi, infatti, sancisce chiaramente l’equivalenza *Kosmokrator* = Diavolo, e reputa questa entità una creazione del Demiurgo; l’eresiarca del Ponto, invece, usa il termine *Kosmokrator* come epiteto che individua proprio il Creatore e, benché la notizia fornita in *haer.* I 27,2 sia troppo breve per trarne dati certi, non sembra istituire alcun rapporto esplicito tra questi e Satana<sup>617</sup>. Resta, però, che l’appellativo indica, secondo entrambi gli eresiarchi, un’entità inequivocabilmente negativa. La notizia di *haer.* I 27,2, anzi, può essere illuminata da quelle, ben più ampie e strutturate, di *haer.* I 5,4: l’adozione, da parte di Marcione, dell’epiteto *Kosmokrator* per definire il Creatore suggerisce che quest’ultimo fosse percepito alla stregua di quelle entità malvagie paventate in *Eph.* 6,12<sup>618</sup> e, in seguito, caratterizzate più chiaramente in sistemi di pensiero come quello di Valentino.

#### *La salvezza dell’uomo secondo Marcione*

Nel seguito del passo di *haer.* I 27,3, nel quale Ireneo riporta i capisaldi della dottrina marcionita, sono esposte le teorie dell’eresiarca del Ponto riguardo alla salvezza dell’uomo.

#### *La salvezza è limitata all’anima*

Il primo tratto denunciato dal vescovo di Lione è il concetto secondo cui la salvezza dell’uomo riguarda la sola anima:

Si salveranno solo le anime che avranno appreso la sua dottrina, essendo impossibile che il corpo, preso dalla terra, partecipi alla salvezza<sup>619</sup>.

Dal passo emerge la radicale dicotomia che, secondo Marcione, caratterizza l’essere umano: questi sarebbe attraversato da un’irriducibile tensione e frattura tra la parte materiale, cioè il corpo, e quella spirituale, vale a dire l’anima. Non a entrambe sarebbe concessa la salvezza, ma solo alla seconda; il corpo, viceversa, resterebbe privato della vita eterna a ragione della sua materialità. Il passo di

---

<sup>617</sup> La presenza di queste due diverse equazioni – *Kosmokrator* = Diavolo, propria dei valentiniani; *Kosmokrator* = Creatore, predicata dai marcioniti – potrebbe costituire un indizio a favore dell’interpretazione maggioritaria secondo cui coloro che, nella *Lettera a Flora* 3,2, sono detti attribuire la Legge al Diavolo siano marcioniti: poiché, infatti, Marcione avrebbe attribuito la Legge al *Kosmokrator* e, per Tolomeo, il *Kosmokrator* era identificato con il Diavolo, quest’ultimo poteva sentirsi autorizzato ad attribuire ai marcioniti l’idea che l’autore della Legge fosse il Diavolo.

<sup>618</sup> Passo che, secondo la ricostruzione di Harnack, Marcione avrebbe accolto nel suo *Apostolikon* (cf HARNACK, *Marcion...*, 121\*).

<sup>619</sup> *Iren.*, *haer.* I 27,3.

*haer.* I 27,3 può essere letto in parallelo con altri due passaggi della stessa opera relativi alle dottrine avversarie riguardo alla salvezza dell'uomo.

Tutti questi (*scil.* eretici) [...] feriscono mortalmente insegnando a bestemmiare contro Dio che ci ha creati e ci nutre, e a non credere alla salvezza dell'uomo. L'uomo è, infatti, una mescolanza di anima e di carne (*homo est enim temperatio animae et carnis*) [...]. Questo è dunque il progetto di colui che ha invidia della nostra vita: rendere gli uomini increduli circa la propria salvezza e blasfemi contro Dio che li ha plasmati. Qualunque cosa dicano con solennità, tutti gli eretici arrivano in fin dei conti a questo: a bestemmiare contro il Creatore e ad opporsi alla salvezza della creatura di Dio, che è la carne<sup>620</sup>.

Contro i partigiani di una salvezza parziale, Ireneo riafferma vigorosamente, in questo passo, il principio della profonda unità che contraddistingue l'essere umano: esso è, infatti, *temperatio animae et carnis*<sup>621</sup>. Similmente si esprime l'autore in *haer.* V 19,2:

Sono stupidi gli eretici, ignorano l'economia di Dio, ignorano la sua opera riguardante l'uomo [...]. Alcuni dicono che né la loro anima né il loro corpo possono ricevere la vita eterna, ma soltanto l'uomo interiore [...]. Altri sostengono che, sebbene l'anima sia salvata, il loro corpo non partecipa alla salvezza che viene da Dio, come abbiamo detto nel primo libro, nel quale abbiamo esposto le tesi di tutti loro<sup>622</sup>.

La seconda delle due posizioni condannate in questo passo sembra dover essere identificata proprio con quella marcionita<sup>623</sup>. Contro simile dottrina, l'autore riafferma nuovamente l'unità profonda che caratterizza l'essere umano; è in questa interezza e completezza che l'uomo partecipa della salvezza divina:

Tutti credono in un solo e medesimo Dio Padre, ammettono la medesima economia dell'Incarnazione del Figlio di Dio, riconoscono il medesimo dono dello Spirito, meditano gli stessi

---

<sup>620</sup> *Iren.*, *haer.* IV *praef.* 4.

<sup>621</sup> Cf anche *Iren.*, *dem.* 2: «Poichè l'uomo è un vivente, composto di anima e di corpo, bisogna operare secondo queste due componenti».

<sup>622</sup> *Iren.*, *haer.* V 19,2.

<sup>623</sup> Così anche ORBE, *Teología de San Ireneo. Comentario al libro V...*, II, 310.

precetti, osservano la stessa forma di organizzazione della Chiesa, attendono la stessa venuta del Signore e sperano la stessa salvezza di tutto l'uomo, cioè dell'anima e del corpo (*eandem salutem totius hominis, hoc est animae et corporis*)<sup>624</sup>.

Ireneo, poi, è abile a ritorcere contro quegli stessi avversari il concetto secondo cui il corpo non partecipa della resurrezione: infatti, dal momento che gli eretici ritengono che il loro presunto Dio superiore non dona la salvezza alla componente materiale dell'uomo, ma solo all'anima, già immortale per natura, è evidente – argomenta Ireneo – che questa divinità è caratterizzata da debolezza, ozio, trascuratezza e addirittura invidia nei confronti del Creatore<sup>625</sup>.

La ragione alla base del rifiuto marcionita della salvezza del corpo sembra dover essere individuata in due punti-chiave del pensiero elaborato dall'eresiarca del Ponto, così come esso ci è attestato da Ireneo di Lione e dalle altre fonti antiche: da una parte, il profondo pessimismo nei confronti del mondo creato e della materia, che porta a svilire quanto di materiale compone l'essere umano; dall'altra, una concezione profondamente negativa del Dio dell'AT, plasmatore del mondo e della materia di cui la parte corporale dell'uomo è composta. Poiché, però, secondo Marcione, la salvezza proverrebbe dal Dio del Vangelo, annunciato da Gesù, essa riguarderà solo la componente più nobile dell'uomo, cioè l'anima, trascurando l'elemento corporeo, espressione più sintomatica, per l'eresiarca, dell'opera del Demiurgo. Il pessimismo nei confronti della materia e del mondo creato e il dualismo teologico, pertanto, si fondono nella rappresentazione della soteriologia marcionita, così come essa è fornita da Ireneo.

Secondo Harnack, però, la concezione negativa della materia e l'esclusione del corpo dalla redenzione sono caratteri che non dovevano essere propri del marcionismo originario. Lo studioso prussiano spiega: «Scheint daher „die schlechte Materie“ als ein Fremdkörper innerhalb seiner Glaubensanschauung gelten zu müssen, so liegt es nahe, hier den Einfluß zu erkennen, den er nach

---

<sup>624</sup> Iren., *haer.* V 20,1.

<sup>625</sup> Cf Iren., *haer.* V 4,1: «Quanti immaginano un altro Padre oltre il Creatore e lo chiamano buono, non si accorgono di farlo diventare debole, ozioso e trascurato, per non dire invidioso, quando dicono che i nostri corpi non possono essere vivificati da lui. [...] Se il Creatore vivifica già qui i nostri corpi mortali e promette loro la risurrezione per mezzo dei profeti, come abbiamo dimostrato, chi si dimostrerà più premuroso e più potente e realmente buono: il Creatore che vivifica tutto quanto l'uomo o il loro falso Padre che finge di vivificare le cose immortali per natura, che hanno la vita grazie alla loro stessa natura, mentre non vivifica benignamente quelle che hanno bisogno del suo aiuto per vivere, ma le abbandona negligenemente alla morte? Dunque il loro Padre si rifiuta di procurare la vita anche a queste, pur potendogliela procurare, oppure non gliela procura perché non può? Se perché non può, colui che dovrebbe essere al di sopra del Creatore non è né potente né perfetto, perché, come si può vedere, il Creatore procura ciò che quello non è in grado di procurare; se invece non procura la vita, pur potendola procurare, allora si dimostra che non è un Padre buono, ma invidioso e negligente».

der Überlieferung von der syrischen Gnosis durch Vermittelung des Cerdo erlitten hat, und wenn wir im Fortgang der Darstellung einen zweiten Fremdkörper bemerken, nämlich die besondere Verurteilung des Fleisches und die Einschränkung der Erlösung auf Seele und Geist (während diese doch dem „fremden Gott“ ebenso fremd sind wie das Fleisch), so verstärkt sich die Vermutung, daß diese beiden nahe zusammenhängenden Lehren (die von der schlechten Materie und die von dem erlösungsunfähigen Fleisch) der ursprünglichen Konzeption M.s nicht angehören»<sup>626</sup>. Harnack, dunque, interpreta i temi della negatività della materia e della salvezza limitata alla sola anima come elementi seriori, introdotti nella dottrina marcionita in un secondo tempo, per influsso della gnosi siriana. Le fonti antiche che descrivono la riflessione sulla materia cattiva come un tratto peculiare marcionita<sup>627</sup>, pertanto, devono essere intese, secondo lo studioso prussiano, come testimoni di uno sviluppo dottrinale successivo, che non appartiene all'eresiarca del Ponto. La diffidenza di Harnack rispetto all'originalità di questi temi dottrinali è dovuta al fatto che, secondo la ricostruzione dello studioso, essi non sarebbero stati né impiegati né, tantomeno, sviluppati nell'esegesi di Marcione o in altri suoi enunciati<sup>628</sup>.

Il sistema di Harnack appare ben coerente in se stesso. Nonostante ciò, non sembra inopportuno ammettere che la concezione di una salvezza diretta alla sola anima e, soprattutto, di una materia negativamente connotata potesse costituire un tratto già presente – seppure in una forma non ancora pienamente strutturata – nell'elaborazione marcionita originale. Come ha osservato Enrico Norelli, «falls diese Idee nicht auf Marcion selbst zurückgeht, muß sie jedoch noch im zweiten Jahrhundert von den Marcioniten entwickelt worden sein, denn Clemens von Alexandrien (der sie den Schülern Marcions zuschreibt), der „Elenchos“ und Theodoret stimmen darin überein. Auch wenn es Marcions Schüler waren, die die Materie formell als schlecht bestimmten, entsprach die negative Auffassung der Materie meines Erachtens ganz der Logik Marcions»<sup>629</sup>. La caratterizzazione della salvezza operata dal Dio superiore come diretta alla sola anima, del resto, è un tratto che avrebbe sancito, una volta di più, la profonda differenza tra l'azione salvifica di quello rispetto a quella esercitata dal Dio inferiore: un dato, questo, perfettamente in linea con l'impostazione di fondo del marcionismo, improntata a un irriducibile dualismo teologico<sup>630</sup>.

---

<sup>626</sup> HARNACK, *Marcion...* 98.

<sup>627</sup> Si pensi alla testimonianza di Clemente, Tertulliano, Efrem, Teodoreto, Eznik di Kolb. Harnack stesso ricorda queste fonti in HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, 97-98.

<sup>628</sup> Cf HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, 97-98.

<sup>629</sup> NORELLI, *Marcion: ein christlicher...*, 122.

<sup>630</sup> Mi chiedo, poi, se non si possa supporre un'altra spiegazione che dia ragione della possibile presenza, già nella dottrina marcionita originaria, dei temi della negatività della materia e della salvezza limitata all'anima. Si è accennato, sopra, all'ipotesi di interpretare la dottrina di Cerdone, presentato da Ireneo come predecessore di Marcione (cf *Iren., haer.* I 27,1-2; III 4,3),

«*Il corpo, preso dalla terra*» (haer. I 27,3)

Nel dare notizia della soteriologia marcionita, Ireneo attribuisce all'avversario questa particolare espressione – eco del racconto creazionistico di *Gen. 2,7* –, nella quale si condensa la profonda avversione di Marcione nei confronti della materia. Tale concetto doveva derivare all'eresiarca da una ricca tradizione antica, alla quale Ireneo si oppone: «Libre de todo prejuicio platónico, el Santo urge la unidad absoluta del género humano, y la creación espontánea (“per se”) del hombre sensible, dotado de cuerpo y alma. El ángel tiene su esencia y el hombre otra. Las inteligencias separadas no son hombres, a menos que por un prejuicio, gratuitamente aplicado a las exégesis, se quiera escudriñar en la Escritura *a priori* la condenación del cuerpo humano»<sup>631</sup>. La natura della terra da cui il primo uomo è stato plasmato è, del resto, specificata e definita con maggiore precisione da Ireneo in un passo dell'*Esposizione della predicazione apostolica*: «Ha creato l'uomo con le sue mani prendendo dalla terra ciò che c'era di più puro e più fino e mescolandovi in giusta proporzione la sua potenza. Infatti tracciò su questo composto il suo stesso profilo di modo che ciò che sarebbe stato visibile portasse l'impronta divina – perché come immagine di Dio l'uomo fu plasmato e posto sulla terra –, e affinché diventasse essere vivente, gli soffiò sul volto l'alito vitale, cosicché, nello spirito e nel fisico, l'uomo fosse simile a Lui»<sup>632</sup>. Secondo l'autore, dunque, la terra vergine usata per la plasmazione di Adamo non sarebbe stata scelta in modo improvvisato: Dio vi avrebbe selezionato con attenzione quanto di più puro e fino ci fosse in essa. Secondo Antonio Orbe, Ireneo qui «se hace eco de una tradición

---

come vicina, sotto certi aspetti, ad alcuni sviluppi del sistema gnostico valentiniano; rispetto a tale orizzonte, si è ipotizzato che l'eresiarca del Ponto potesse aver compiuto un processo di de-agnostizzazione del pensiero del maestro, esemplificato dall'interpretazione in senso deterioro del carattere della giustizia, proprio, secondo Cerdone, del Dio Creatore. Il marcato dualismo antropologico e il motivo della negatività della materia e della corporeità dovevano essere caratteri propri, come noto, della riflessione gnostica e, in particolare, valentiniana. Rispetto a tale sistema, essi presentano una perfetta coerenza perché, secondo la gnosi di Valentino, nell'uomo spirituale convivono il corpo materiale, del quale è responsabile il Demiurgo, e l'elemento divino decaduto, ovvero la scintilla pneumatica; il dualismo antropologico professato dagli gnostici sarebbe fondato precisamente sulla distinzione e sulla contrapposizione tra questi due elementi, di diversa natura e derivazione. Per Marcione, di contro, l'uomo appartiene interamente – cioè, sia nella sua componente materiale, sia in quella spirituale – al Dio inferiore, suo Creatore; l'azione salvifica svolta dal Dio annunciato da Gesù, pertanto, pur rivolgendosi alla sola anima, sarebbe nondimeno diretta in favore di un elemento che è estraneo al Dio superiore almeno quanto lo è il corpo. In questa prospettiva, la ferrea distinzione antropologica tra anima e corpo sembrerebbe un carattere poco coerente rispetto al sistema elaborato da Marcione: è forse possibile supporre, in via del tutto ipotetica, che tale distinzione abbia costituito una sorta di “fossile” gnostico, forse ereditato per il tramite di Cerdone, che l'eresiarca avrebbe mantenuto nella propria elaborazione.

<sup>631</sup> A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (Biblioteca de Autores Cristianos. Sección II: Teología y canones 286), Madrid, La Editorial Católica 1969, 21.

<sup>632</sup> *Iren., dem.* 11.



ampiamente atestiguada entre hebreos y cristianos, ortodoxos y heterodoxos»<sup>633</sup>.

*I giusti dell'AT sono esclusi dalla redenzione*

L'approccio pessimistico di Marcione riguardo alla redenzione dell'uomo non si esaurisce nel negare la salvezza alla sua componente corporea; l'esclusione tocca anche quanti, troppo strettamente connessi (o compromessi) con il Dio dell'AT, non si aprono alla redenzione operata dal Dio predicato nel Vangelo.

Dice che Caino e i suoi simili, i Sodomiti e gli Egiziani e i loro simili, e tutte le nazioni, che vissero immerse in ogni tipo di male, furono salvati dal Signore, quando discese agli inferi e gli corsero incontro, ed egli le accolse nel suo regno; mentre Abele, Enoch, Noè e gli altri giusti, i discendenti del patriarca Abramo con tutti i profeti e quelli che piacquero a Dio, non hanno avuto parte alla salvezza. Così ha predicato il serpente che era in Marcione. Sapendo, dice, che Dio li tentava sempre, sospettarono che li tentasse anche allora. Perciò non andarono incontro a Gesù e non credettero al suo annuncio. Così, conclude, le loro anime rimasero presso gli inferi<sup>634</sup>.

Il passo allude alla persuasione di Marcione secondo cui le anime dei giusti dell'AT – Abele, Enoch, Noé, i discendenti di Abramo, i profeti e, in generale, *(hi) qui placuerunt Deo* – non avrebbero aderito, per propria libera scelta, alla redenzione proposta da Gesù, in occasione della propria discesa agli Inferi, e si sarebbero perciò esclusi dalla redenzione. All'origine di questo rifiuto ci sarebbe stata, secondo Marcione, la malvagità che contraddistingue il Dio dell'AT: questi, infatti, sarebbe caratterizzato da un'inclinazione a mettere di continuo alla prova quanti credono in lui: il ritratto marcionita del Creatore si arricchisce, in questo passaggio, del tratto dell'inganno e della perfidia<sup>635</sup>. La condanna del gruppo di quanti «piacquero a Dio» riguarda, nel complesso, l'intero Israele e si coniuga alla complessiva avversione, propria

---

<sup>633</sup> ORBE, *Antropología...*, 47. Tra i passi addotti da Orbe, in particolare, Philo, *opif.* 136-137 e varie tradizioni rabbiniche (cf ORBE, *Antropología...*, 47-50), nonché numerosi esempi tratti da opere di ambiente gnostico e valentiniano (cf ORBE, *Antropología...*, 50-56).

<sup>634</sup> Iren., *haer.* I 27,3.

<sup>635</sup> Secondo la testimonianza di Ireneo, Marcione avrebbe interpretato il motivo del Dio che tenta l'uomo come una conferma della crudeltà di quello. In realtà il tema della prova alla quale il Signore sottopone i suoi fedeli è ben attestato anche in scritti delle origini cristiane ben lontani dal poter essere considerati "eretici", come il *Pastore* di Erma (cf Herm., *vis.* V 3; *sim.* VII 1); tale motivo sembra aver costituito una questione teologica ben presente ai credenti in Gesù dei primi due secoli, così come lo era nel giudaismo dell'epoca.

dell'impostazione marcionita, nei confronti dell'economia veterotestamentaria. Di contro, quanti, a causa della loro avversione al Dio dell'AT, erano stati condannati alla dannazione eterna – l'eresiarca, secondo la testimonianza di Ireneo, avrebbe qui riportato l'esempio del primo omicida, Caino<sup>636</sup>; dei perversi abitanti di Sodoma<sup>637</sup>; degli Egiziani, oppressori del popolo di Israele<sup>638</sup> –, essendo liberi e disincantati rispetto alla logica del Creatore, sarebbero andati incontro a Gesù, riconoscendolo come Redentore e ottenendo da quello, in premio, la salvezza.

La distinzione tra i salvati e i non salvati del tempo anteriore a Cristo non sarebbe operata, dunque, secondo Marcione, sulla base di una differenza etnica; sono redenti dal Signore, invece, quanti hanno saputo riconoscerlo in occasione della sua discesa agli Inferi, sottraendosi al giogo del Dio dell'AT e aderendo alla sua proposta di salvezza. Secondo Harnack, «man kann nach dem Bericht des Irenäus nicht zweifeln, daß M. eine Apokatastasis schlechthin aller vorchristlichen Menschen gelehrt hat, die sich nicht dem Judengott im Leben ergeben hatten, wie blutrot auch ihre Sünden gewesen; nur die Patriarchen, Moses, die Propheten und ihr Anhang blieben in ihrem trübseligen „Refrigerium“ zurück»<sup>639</sup>.

L'impostazione soteriologica secondo la quale i giusti dell'AT sono privati della salvezza, attribuita a Marcione in *haer.* I 27,3, sembra fare da sfondo anche alla polemica sviluppata dal Presbitero in *Iren.*, *haer.* IV 27,2; è probabilmente contro degli avversari marcioniti che egli così si esprime:

Per questo il Signore è disceso nei luoghi inferiori della terra ad annunciare anche a loro la sua venuta, che è la remissione dei peccati per quelli che credono in lui. Ora credettero in lui tutti quelli che già prima speravano in lui, cioè coloro che avevano preannunciato la sua venuta e cooperato alle sue economie, i giusti, i profeti, i patriarchi<sup>640</sup>.

In un altro passo dell'*Adversus Haereses*, infine, Ireneo riporta e confuta la dottrina marcionita secondo la quale Abramo e i suoi discendenti sarebbero stati esclusi dalla salvezza:

Vani sono anche Marcione e i suoi discepoli che escludono dall'eredità Abramo, mentre lo Spirito per il tramite di molti, e soprattutto di Paolo, attesta che “credette a Dio e ciò gli fu ascritto a giustizia”<sup>641</sup>,

---

<sup>636</sup> Cf *Gen.* 4,1-24.

<sup>637</sup> Cf *Gen.* 13,13; 18,20-19,29.

<sup>638</sup> Cf, ad esempio, *Ex.* 1,8-22; 14,5-15,21.

<sup>639</sup> HARNACK, *Marcion...*, 131.

<sup>640</sup> *Iren.*, *haer.* IV 27,2.

<sup>641</sup> *Rom.* 4,3; *Gal.* 3,6; cf *Gen.* 15,6.

come attesta il Signore dapprima quando, suscitando a lui figli dalle pietre e facendo la sua posterità come le stelle del cielo, dice: “Verranno dall’Oriente e dall’Occidente, da settentrione e da mezzogiorno e si assiederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli”<sup>642</sup>, poi quando dice ai Giudei: “Quando vedrete Abramo, Isacco e Giacobbe e tutti i profeti nel regno di Dio, e voi sarete cacciati fuori”<sup>643</sup>. È chiaro dunque che quanti negano la sua salvezza e immaginano un altro Dio all’infuori di quello che fece la promessa ad Abramo, sono fuori del Regno di Dio e non sono eredi della incorruttibilità, perché respingono e bestemmiano il Dio che introduce nel regno dei cieli Abramo e la sua posterità, che è la Chiesa, la quale per mezzo di Gesù Cristo riceve l’adozione e l’eredità promessa ad Abramo<sup>644</sup>.

Gli errori rilevati da Ireneo nella concezione avversaria sono, in sostanza, due: innanzitutto, essi avrebbero negato che Abramo avesse davvero potuto ottenere la salvezza; in secondo luogo, essi avrebbero immaginato l’esistenza di un secondo Dio, un Dio “altro” rispetto a quello che aveva fatto al patriarca le sue promesse. Al centro della dottrina soteriologica marcionita, secondo quanto attestato da Ireneo, vi sarebbe stata, dunque, una teologia dualista, per la quale due diverse entità divine avrebbero operato anche in campo soteriologico, ciascuna secondo le proprie competenze e possibilità. Così, «el Demiurgo prometía a Abrahán exclusivamente la tierra de Canaán; no el reino de Dios. Herencia diuturna, pero corruptible; no de incorrupción. [...] Los marcionitas, igual que los valentinianos, desautorizan al Dios de Abrahán, que salva a los suyos, introduciéndoles en el reino de los cielos. ¿Quién es él para eso? La única salvación al alcance del Demiurgo es [...] una resurrección para la tierra prometida, con vida larga, mas no eterna»<sup>645</sup>.

La contrapposizione tra due economie salvifiche distinte, l’una propria del Dio dell’AT, l’altra del Dio del Vangelo, è un tratto che sarà poi enfatizzato da Clemente di Alessandria nella propria confutazione delle tesi marcionite<sup>646</sup>.

---

<sup>642</sup> Lc. 13,29; Mt. 8,11.

<sup>643</sup> Lc. 13,28.

<sup>644</sup> Ireneo, *haer.* IV 8,1.

<sup>645</sup> ORBE, *Teología de San Ireneo. Traducción y Comentario del Libro IV...*, 116, note 5 e 6. Questa interpretazione riduzionista delle promesse del Creatore ad Abramo e alla sua discendenza, ritenuta dai discepoli di Marcione, sarebbe confermata da una notizia di Tertulliano, secondo il quale i marcioniti avrebbero letto Lc. 10,25 («“Che cosa devo fare per ereditare la vita eterna?”») sopprimendo l’aggettivo *aeterna* e riferendo, pertanto, tale domanda al genere di promesse fatte, nell’AT, dal Creatore e datore della Legge (cf Tert., *adv. Marc.* IV 25,14). Sul passo, cf anche HARNACK, *Marcion...*, 206\*-207\*.

<sup>646</sup> Cf Clem. *str.* V 1,4,2-4 e l’analisi di questo passo *infra*, pp. 294-306.

### *Il rigorismo encratita di Marcione*

Nel passo di *haer.* I 27,2-4, nel quale con maggiore completezza Ireneo trasmette notizie della dottrina elaborata da Marcione, non si fa menzione dell'aspetto etico del movimento che da quella figura ha avuto inizio; l'attenzione dell'autore, come visto, è rivolta piuttosto ai temi della condanna del Dio Creatore, del rifiuto della salvezza del corpo, della negazione della redenzione delle anime dei giusti dell'AT, nonché alle pratiche esegetiche di espunzione e correzione, operate dall'eresiarca sulle Scritture.

In *Iren., haer.* I 28, capitolo dedicato all'esposizione delle dottrine dei cosiddetti Encratiti, Ireneo chiama in causa, però, i discepoli di Marcione e l'eresiarca stesso.

Così, per esempio, i seguaci di Saturnino e Marcione chiamati Encratiti hanno predicato l'astinenza dalle nozze rifiutando l'antica plasmazione di Dio e condannando tacitamente colui che ha creato il maschio e la femmina per la generazione degli uomini; hanno poi introdotto l'astinenza dagli alimenti, che dicono animati, dimostrandosi ingrati verso Dio che ha fatto tutte le cose. Negano poi la salvezza del primo uomo plasmato da Dio. Questa dottrina è stata scoperta recentemente presso di loro, essendo stato un certo Taziano colui che introdusse per la prima volta questa bestemmia<sup>647</sup>.

La conclusione del passo indica chiaramente che, per Ireneo, il fenomeno eretico dell'encratismo fu un fatto posteriore rispetto all'esperienza di Marcione: Taziano, considerato l'iniziatore del movimento encratita e discepolo di Giustino, si distaccò dalla Chiesa dopo la morte del maestro<sup>648</sup>, avvenuta probabilmente nel 165<sup>649</sup>; dunque, in tempi più recenti rispetto all'esperienza dell'eresiarca del Ponto.

Questi, tuttavia, è evocato all'inizio del passo, poiché alcuni dei suoi discepoli avrebbero aderito alla setta fondata da Taziano. Non è arduo comprenderne le ragioni; molti dei punti-cardine del movimento encratita, infatti, presentano un fondo comune con la teologia, l'antropologia e la soteriologia marcionita: si prenda, ad esempio, il tema della condanna della plasmazione dell'uomo e della donna o quello dell'ingratitude verso Dio<sup>650</sup>.

A proposito della derivazione dei cosiddetti Encratiti da Marcione, poi, è forse opportuno fare una precisazione. Come suggerito da Bolgiani, «se non si può escludere storicamente una filiazione diretta o indiretta da Saturnino e da

---

<sup>647</sup> *Iren., haer.* I 28,1.

<sup>648</sup> Cf *Iren., ibid.*

<sup>649</sup> La data è fornita dal *Chronicon Paschale* (cf PG 92, 629).

<sup>650</sup> Cf, ad esempio, *Iren., haer.* IV *praef.* 4.

Marcione di quelli, o di parte di quelli, che erano chiamati “encratiti” [...], è però certo che, per Ireneo, questa discendenza deve essere intesa innanzi tutto in senso analogico, come identità o presunta identità di posizioni»<sup>651</sup>. Lo studioso chiarisce, poi, il proprio pensiero: «Di Saturnino e, in qualche modo, di Marcione [...], Ireneo ha presentato le idee quali un complesso sistema avente radicate motivazioni metafisiche, di cui gli aspetti morali apparivano quali conseguenza; degli “encratiti” invece [...] egli non mostra di rilevare se non gli aspetti di rigorismo morale, i quali sono evidentemente, di per sé soli, insufficienti a stabilirne la derivazione da sistemi che Ireneo presenta come assai più complessi e ramificati. [...] Sembra dunque plausibile concludere che avendo Ireneo, a proposito di Saturnino, parlato di origine diabolica delle nozze e della generazione e di astinenza degli animali e sapendo, pur senza averlo detto esplicitamente, che posizioni analoghe sono in Marcione, ciò sia stato sufficiente per assimilare alle idee di entrambi (e farne quindi loro derivazione) anche le idee di quei “continenti” la cui continenza appariva ad Ireneo, per più versi, sospetta o riprovevole»<sup>652</sup>.

Il nesso istituito tra Marcione e il movimento degli Encratiti, del resto, è rafforzato da Ireneo poco oltre, ponendo in evidenza un punto che l’uno e gli altri dimostravano di avere in comune:

[Taziano] dichiarò il matrimonio corruzione e fornicazione, come Marcione e Saturnino [...]»<sup>653</sup>.

La condanna marcionita del matrimonio, che sarà diffusamente oggetto di confutazione da parte degli autori successivi a Ireneo<sup>654</sup>, è un tratto cui il vescovo di Lione fa cenno solo in questo passaggio dell’intera sua opera. Simile carattere – benché l’autore non lo chiarisca esplicitamente – costituisce la conseguenza più naturale del più generale pessimismo marcionita nei confronti della materia e della feroce opposizione al Dio Creatore: con la condanna del matrimonio, s’intende evitare ogni forma di procreazione e di riproduzione della materia, per realizzare una sorta di resistenza passiva, per quanto nelle proprie forze, contro la creazione e il Creatore.

Alcuni elementi – la sostanziale coerenza della condotta morale encratita rispetto alle premesse dottrinali marcionite, esposte in *haer.* I 27,2-4; il duplice riferimento, in *haer.* I 28,2, all’eresiarca del Ponto; il grande peso che l’encratismo marcionita rivestirà nella polemica di autori successivi a Ireneo, come Clemente di Alessandria – possono essere considerati indizi che a favore

<sup>651</sup> F. BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala sull’encratismo. I. Le notizie di Ireneo*, “Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche” 91 (1956-1957), 2<sup>a</sup> dispensa, 343-419, 364.

<sup>652</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, I, 365-366.

<sup>653</sup> *Iren.*, *haer.* I 28,1.

<sup>654</sup> Si pensi alla confutazione di Clemente di Alessandria in *str.* III 3,12,2; 3,18,3, su cui cf *infra*, spec. pp. 276-277.

dell'ipotesi secondo cui la dottrina marcionita, forse già nella formulazione nota a Ireneo, contemplasse, tra gli altri caratteri, anche un rigido rigorismo etico e la condanna del matrimonio e della procreazione.

Ci si può allora interrogare sulle ragioni per le quali il tratto dell'encratismo non sia stato sviluppato dall'autore nella sezione di *haer.* I 27,2-4, da lui dedicata alla confutazione dell'eresiarca del Ponto, né in altre sezioni della sua opera. Nella sua analisi del fenomeno dell'encratismo in Ireneo di Lione, Franco Bolgiani ha così interpretato il silenzio del vescovo di Lione: «Il radicalismo [...] di quest'ultimo (*scil.* di Marcione) appare agli occhi di Ireneo di estrema gravità, anche per la base, in un certo senso, nuova, sui cui quest'ultimo si fonda: la manipolazione, come Ireneo dice, che egli fa delle Scritture. Problema così grave per Ireneo, il cui credo e la cui confutazione si appoggiano sulla molteplicità unitaria delle Scritture, ch'egli, mentre annuncia di volerlo confutare dettagliatamente a parte, non fa nemmeno cenno al rigorismo marcionita a cui invece si richiamerà subito dopo parlando degli encratiti. Anzi, concludendo la polemica su Marcione, Ireneo sembra quasi, per un momento almeno, aver visto concludersi in esso, forse in ragione del suo stesso radicalismo, la grande parabola ereticale; o comunque gli pare che in lui questa segni uno di quei punti culminanti, decisivi, che rivelano un distacco dalle posizioni originarie [...]»<sup>655</sup>. Secondo lo studioso, pertanto, Ireneo si sarebbe astenuto dall'approfondire il tema dell'encratismo rigorista marcionita a causa dell'urgenza di confutare il tratto che, per lui, costituiva ciò che di più grave avesse caratterizzato l'avversario: l'empia manipolazione ed espunzione delle Scritture<sup>656</sup>.

#### *Cenni conclusivi*

Sono stati presi in esame, in questo capitolo, i principali caratteri dottrinali attribuiti da Ireneo alla figura di Marcione. Come noto, il nucleo del pensiero marcionita è costituito da un esteso dualismo, che sarebbe stato declinato dall'eresiarca come antitesi tra un Dio conosciuto e un Dio ignoto, tra un Dio giusto e un Dio buono, tra la Legge e il Vangelo.

È stato osservato come Ireneo attribuisca una simile impostazione dicotomica già a Cerdone, presentato in due passi dell'*Adversus Haereses* come predecessore e maestro di Marcione<sup>657</sup>, ma del quale quasi nulla è noto, ad eccezione delle poche notizie fornite dal vescovo di Lione in *haer.* I 27,1 e *haer.* III 4,3. Dai dati raccolti, è stato possibile mettere in luce i punti di contatto e le sostanziali differenze che intercorrono tra l'elaborazione teologica di Cerdone e quella di Marcione, sulla quale Ireneo si sofferma con molta maggiore attenzione: stando alle notizie fornite dall'autore, il primo sarebbe stato fautore di un'antitesi tra un Dio conosciuto e uno ἀγνωστος e tra un Dio giusto e uno

---

<sup>655</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, I, 357-358.

<sup>656</sup> Cf *Iren.*, *haer.* I 27,2.4; III 11,7.9; III 12,12.

<sup>657</sup> Cf *Iren.*, *haer.* I 27,1; III 4,3.

buono<sup>658</sup>; questa contrapposizione, in particolare, avrebbe preceduto il successivo dualismo marcionita tra un Dio cattivo e un Dio buono<sup>659</sup>. È stato rilevato che la prospettiva di Cerdone sembra essere più vicina all'elaborazione valentiniana che a quella marcionita: con la prima delle due, infatti, essa avrebbe condiviso l'idea della giustizia del Dio dell'AT come imperfetta, ma non cattiva. Con Marcione – il quale, stando alla testimonianza di Ireneo, avrebbe ridefinito in senso deterioro la giustizia del Creatore in quanto giudizio malvagio – si assisterebbe, invece, a una sorta di de-gnosticizzazione della dottrina teologica del maestro.

Si è voluto, in seguito, porre l'accento sui *naturalia legis*<sup>660</sup>, un'espressione con la quale l'eresiarca del Ponto avrebbe definito quella parte della legislazione veterotestamentaria costituita dal Decalogo, da lui radicalmente respinto. È stato suggerito, sulla scia di una recente proposta di Enrico Norelli, di interpretare tale espressione alla luce di una riflessione, propria della filosofia politica antica – in particolare di Cicerone, nel *De officiis* e nel *De legibus* –, sulle relazioni che intercorrono tra legge, natura e divinità.

È stato, poi, preso in esame l'epiteto *Kosmokrator*, attribuito da Marcione al Dio Creatore in *haer.* I 27,2. Tale espressione è stata analizzata, in particolare, in rapporto al passo di *Eph.* 6,12 – nel quale essa indica delle entità malvagie accostate a Principati, Potenze e spiriti del Male e connesse all'azione malefica del Diavolo – e in dialettica con la mitologia valentiniana (di cui dà testimonianza lo stesso *Adversus Haereses*), per la quale la figura del *Kosmokrator* è identificata con quella di Satana. Alla luce di tali confronti, è stato possibile rilevare più pienamente il concetto radicalmente negativo che Marcione doveva aver nutrito a proposito del Creatore, da lui posto su un piano non molto differente da quello proprio del Demonio.

Si è posta attenzione, in seguito, al tema della soteriologia marcionita: per l'eresiarca, solo l'anima può partecipare della salvezza, mentre il corpo, in virtù della sua componente materiale, non può in alcun modo avervi accesso. Si sarebbero fuse, in questa concezione, due delle più importanti direttrici del pensiero marcionita, così come esso è presentato dalle fonti antiche: un profondo pessimismo nei confronti della materia e una radicale opposizione al Dio Demiurgo. Per Marcione, la redenzione delle anime sarebbe stata operata da Gesù, disceso agli Inferi e poi risorto; secondo la raffigurazione fornita da Ireneo, l'eresiarca sarebbe giunto a negare la salvezza ai patriarchi e alle più importanti figure veterotestamentarie, poiché troppo saldamente legate alla logica del Dio dell'AT.

In ultima analisi, è stata presa in considerazione la breve notizia che Ireneo riporta a proposito dell'encratismo praticato da alcuni discepoli di Marcione<sup>661</sup>.

---

<sup>658</sup> Cf *Iren., haer.* I 27,1.

<sup>659</sup> Cf *Iren., haer.* III 12,12.

<sup>660</sup> *Iren., haer.* IV 13,1.

<sup>661</sup> *Iren., haer.* I 28,1.

È stato rilevato, in particolare, che, benché l'eresiarca sia presentato dal vescovo di Lione come anteriore alla corrente propriamente definita "encratita" – che, secondo Ireneo, avrebbe avuto origine con la figura di Taziano, discepolo di Giustino –, tuttavia i contenuti della dottrina marcionita potevano ben prestarsi come fondamento e giustificazione ideologica per una condotta di vita improntata al rigorismo. È noto, del resto, che, in numerose confutazioni successive all'*Adversus Haereses*, il tratto dell'eccessiva continenza è allegato contro i discepoli dell'eresiarca pontico<sup>662</sup>. Alla luce di queste considerazioni, non sembra priva di fondamenti l'ipotesi che la dottrina di Marcione, forse già nella formulazione nota a Ireneo, si traducesse, sul piano etico, nella condanna di matrimonio e procreazione e in un generale stile di vita ispirato a una rigida forma di continenza.

---

<sup>662</sup> Cf, ad esempio, Clem., *str.* III 3,12,2; 3,18,3.



## CONCLUSIONI

L'opera di Ireneo di Lione riveste, per lo studioso moderno, un'importanza capitale, quale pochi altri scritti antichi possono vantare, come fonte per l'analisi della rappresentazione della figura e della dottrina di Marcione. La prima ragione di una simile rilevanza è costituita dall'immensa ricchezza di fonti e testimonianze, in buona parte altrimenti perdute, su cui il vescovo di Lione fonda la propria confutazione degli avversari. Quanto Ireneo riporta di Marcione, dei suoi discepoli e degli altri oppositori da lui confutati presenta, infatti, una stratigrafia complessa, nella quale è possibile ravvisare – talvolta con maggiore precisione, talaltra, purtroppo, con un forte livello di approssimazione – le diverse voci che compongono la polifonica notizia contenuta nell'*Adversus Haereses*. Tra le più importanti fonti sull'eresiarca del Ponto cui Ireneo esplicitamente si richiama vi sono un'opera contro Marcione composta da Giustino e menzionata in *haer.* IV 6,2<sup>663</sup> e la testimonianza di un presbitero, del quale è riportato l'insegnamento in *haer.* IV 27-32, i cui avversari sono quasi certamente da identificare con dei marcioniti<sup>664</sup>. A tale ricchezza di materiale, raccolto da Ireneo in Oriente, a Roma e in Gallia, l'autore dà una disposizione nuova, integrandolo nella propria opera a supporto dei vari movimenti della propria confutazione. Le notizie desumibili dall'*Adversus Haereses* a proposito di Marcione, del suo pensiero, del suo insegnamento e del suo seguito sono di una completezza e complessità fino a quel momento rara, se non proprio unica. L'opera del vescovo di Lione, infatti, costituisce il più antico scritto anti-eretico organicamente costruito che ci sia pervenuto. Questo dato positivo, tuttavia, è bilanciato dal fatto che, come noto, il testo dell'*Adversus Haereses* ci è giunto nella sua interezza solo in una versione latina anteriore al 420 – anno in cui essa è citata da Agostino nel suo scritto *Contra Iulianum*<sup>665</sup> –; l'originale greco è stato conservato solo in due frammenti papiracei<sup>666</sup> e, in tradizione indiretta, in catene, florilegi e nelle opere di alcuni eresiologi posteriori<sup>667</sup> che, nel loro complesso, restituiscono ampi estratti dell'opera.

Nonostante i limiti qui ricordati, le notizie su Marcione e sulla sua dottrina desumibili dall'*Adversus Haereses* sono di prim'ordine: esse permettono di penetrare la logica del vescovo di Lione, i tratti di continuità e quelli di

---

<sup>663</sup> Dalla medesima opera è tratto forse anche il passo giustineo riportato in *Iren.*, *haer.* V 26,2. Sull'identificazione di questo scritto con il perduto *Syntagma* di cui Giustino dà notizia in *1apol.* 26,8, cf NORELLI, *La costruzione...*, spec. 363-368.

<sup>664</sup> Cf HARNACK, *Marcion...*, 316\*-317\*; LOOFS, *Theophilus von Antiochien...*, spec. 101-113; più recentemente, cf MAY, *Marcion in Contemporary Views...*, spec. 133.

<sup>665</sup> Cf Aug., *c. Iulian.* I 5.

<sup>666</sup> Un papiro ritrovato a Ossirinco e databile alla fine del II secolo (*P. Oxy* 405) e il Papiro di Iena, probabilmente di III-IV secolo.

<sup>667</sup> Sulla tradizione dell'opera, cf ROUSSEAU, *SC* 100\*, 15-16. Il tentativo di compiere una retroversione in greco a partire dalla traduzione latina e da una armena, promosso dagli editori di "Sources Chrétiennes", resta pur sempre ipotetico.

originalità rispetto alle sue fonti. Dall'analisi generale dell'opera si evince che l'esperienza di Marcione non è compresa dall'autore in se stessa, ma è posta in un rapporto di derivazione umana e angelica da una *fons* o *radix* comune a tutte le manifestazioni eretiche<sup>668</sup>: l'eresiarca del Ponto, in particolare, è presentato nella duplice veste di successore di Simon Mago e di portavoce di Satana. È stata messa in luce quale parte importante deve aver svolto in una simile costruzione eresiologica la riflessione e l'elaborazione giustinea: il tema della discendenza da Simone di Samaria, benché non espresso esplicitamente dal filosofo cristiano nelle opere conservate, sembra essere suggerito già nella composizione della triade eretica costituita da Simone, Menandro e Marcione<sup>669</sup>. Rispetto a Giustino, tuttavia, nella riflessione ireneana l'eresiarca pontico è collegato alla catena dell'eresia, che ha inizio con Simone, mediante la figura di Cerdone<sup>670</sup>, ignota agli scritti giustinei conservati. Su questo personaggio, del resto, Ireneo o la sua fonte dovevano avere a propria disposizione ben poche notizie, a giudicare dalla scarsità d'informazioni riportate nell'*Adversus Haereses*.

La figura di Marcione, poi, è posta in stretto rapporto con quella di Satana, secondo il *topos* dell'origine demoniaca dell'eresia, già sviluppato nell'eresiologia di Giustino. Rispetto al modello giustineo, tuttavia, Ireneo introduce una sostanziale differenza: il filosofo cristiano aveva compreso il fenomeno eretico all'interno della storia universale, presentandolo come il terzo atto della strategia condotta dai φαῦλοι δαίμονες per sviare gli uomini dal vero Dio, dopo il ricorso alla mitologia e alle persecuzioni<sup>671</sup>; nell'opera del vescovo di Lione, invece, l'eresia – considerata, essenzialmente, come una forma di apostasia – è posta in rapporto diretto con la ribellione del primo angelo apostata, Satana, e con quella umana, realizzata da Adamo in occasione del peccato originale. Nel confronto con lo schema eresiologico giustineo emerge, poi, un ulteriore elemento di diversificazione: l'apologista aveva ricondotto l'origine dell'eresia a una pluralità di demoni malvagi, secondo una dinamica mutuata probabilmente dalla tradizione enochica sugli angeli apostati; Ireneo, di contro, pur raccogliendo il tema dell'apostasia e legandolo a quello dell'eresia, non lo riferisce ad una molteplicità di angeli decaduti o demoni, ma direttamente a Satana, il primo e più pieno responsabile del peccato di apostasia: si ha l'impressione che il mito giudaico degli angeli caduti, all'origine della tradizione enochica, non sia stato da lui messo in rapporto con lo sforzo di allontanare gli esseri umani da Dio, come invece avveniva nell'interpretazione giustinea. La scarsa valorizzazione, da parte di Ireneo, del mito enochico può spiegarsi alla luce di una generale tendenza del vescovo di Lione a diffidare di

---

<sup>668</sup> Cf Iren., *haer.* I 22,2.

<sup>669</sup> Cf Just., *1apol.* 26; 56; 58.

<sup>670</sup> Cf Iren., *haer.* I 27,1-2; III 4,3.

<sup>671</sup> Cf Just., *1apol.* 24-25; sulla responsabilità dei demoni nelle persecuzioni poste in atto contro i cristiani, cf anche Just., *1apol.* 5,1.

tradizioni e testi considerati apocrifi. Certo, Ireneo riconosce che i demoni hanno esercitato sulla vita degli uomini un'influenza negativa; essa, però, è circoscritta a un momento successivo alla tentazione e alla caduta, come una sorta di continuazione dell'azione malefica del Demonio. Rispetto a Satana, Marcione è presentato a un tempo come suo portavoce<sup>672</sup> – secondo un rapporto di tipo “ispiratore => ispirato” suggerito, tra l'altro, da alcune espressioni che occorrono in *haer.* I 27,3 e V 26,2, quali *vere diaboli os accipiens, qui in Marcione fuit serpens praeconavit, organa Satanae, diabolico spiritu repleni* – e come uno di quei “figli del Maligno” secondo adozione dai quali *Mt.* 13,38 aveva messo in guardia, poiché egli avrebbe aderito per libera scelta alla dottrina dell'angelo apostata. Ireneo riporta, infine, la notizia secondo cui l'eresiarca pontico sarebbe stato apostrofato da Policarpo, vescovo di Smirne, con l'epiteto *πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ*<sup>673</sup>, un'espressione che probabilmente, lungi dall'indicare in Marcione il primo eretico in senso assoluto, avrebbe quanto meno enfatizzato il ruolo di preminenza negativa svolto da questo personaggio.

Nel delineare il ritratto dell'eretico, Ireneo ricorre, inoltre, a uno stereotipo negativo ben codificato fin dai tempi di Platone: la figura del *sophista verborum*<sup>674</sup>, cioè di colui che riesce a dimostrarsi persuasivo in forza di ragionamenti capziosi e interpretazioni sottili e ingannevoli. L'accusa, che investe sia Valentino e i suoi discepoli sia Marcione, è univocamente diretta contro quest'ultimo quando Ireneo riferisce di uno dei caratteri che, secondo la sua testimonianza, sarebbero stati peculiari dell'eresia marcionita: l'attività di espunzione esercitata sul testo sacro. Come attestato dal vescovo di Lione, Marcione avrebbe ritenuto fededegni e accettabili come Scrittura il solo *Vangelo di Luca* e le lettere di Paolo, e questi solo una volta espunti di tutti quei passi che, secondo l'eresiarca, non sarebbero stati coerenti con l'insegnamento di Gesù, quale egli lo aveva compreso<sup>675</sup>. L'avversario di Ireneo è presentato come colui che *solus manifeste ausus est circumcidere Scripturas*<sup>676</sup>: l'espressione richiama ulteriori caratteri allegati dall'autore contro l'eresiarca, quali l'impudenza, la presunzione, la blasfemia. È stato osservato, infine, che numerosi dei tratti attribuiti da Ireneo agli eretici, e a Marcione in particolare, dovevano essere stati sviluppati già nella rappresentazione dell'avversario elaborata da quel presbitero di cui il vescovo di Lione riporta la predicazione in *haer.* IV 27-32.

L'ultimo capitolo di questa seconda sezione è stato consacrato all'analisi dei principali contenuti dottrinali ascritti da Ireneo a Marcione. È stato osservato come essi siano stati condensati dall'autore nella sezione *haer.* I 27: in questa parte dell'opera, l'elaborazione marcionita è presentata come un ampliamento – connotato in senso deteriore – del pensiero di Cerdone. Secondo la

<sup>672</sup> Cf *Iren., haer.* I 27,3.

<sup>673</sup> Cf *Iren., haer.* III 3,4.

<sup>674</sup> Cf *Iren., haer.* III 24,2; sull'eretico come sofista, cf anche *Iren., haer.* I 11,5; II 17,9.10; III 5,1; IV 1,1. 2,2; V 20,2.

<sup>675</sup> Cf *Iren., haer.* I 27,2.4; III 11,7.9; III 12,12; IV 13,1; IV 34,1.3.

<sup>676</sup> *Iren., haer.* I 27,4.

testimonianza di Ireneo, questi avrebbe fondato la propria elaborazione teologica sull'antitesi tra un Dio conosciuto e uno ἄγνωστος, tra un Dio giusto e uno buono. Marcione avrebbe ripreso questa seconda contrapposizione, amplificandola in senso negativo e convertendola nell'opposizione tra un Dio cattivo, autore dei mali<sup>677</sup> e uno buono, tra il Dio della Legge e quello annunciato da Gesù. È stato rilevato che la prospettiva di Cerdone sembra essere più vicina all'elaborazione valentiniana che a quella marcionita: con la prima delle due, infatti, essa condivide la percezione della giustizia del Dio dell'AT come imperfetta, ma non cattiva. Marcione, di contro, ridefinendo in senso deteriore la giustizia del Creatore e interpretandola come giudizio malvagio, avrebbe operato una sorta di de-gnosticizzazione della dottrina teologica cerdoniana.

È stata posta attenzione, poi, all'uso dell'epiteto *Kosmokrator*, con il quale Marcione, secondo la testimonianza di Ireneo, avrebbe definito il Creatore e Demiurgo dell'AT<sup>678</sup>. L'analisi e il confronto con altri scritti anteriori e coevi all'elaborazione dottrinale sviluppata dall'eresiarca del Ponto – *Eph.* 6,12, dove il termine ricorre, al plurale, per indicare delle entità connesse all'azione malefica del Diavolo; nella complessa cosmologia valentiniana, riportata dallo stesso Ireneo in *haer.* I 5,4, in cui esso è usato come epiteto del Demonio; in alcuni scritti rabbinici<sup>679</sup>, dove esso è applicato all'angelo della morte – ha permesso di cogliere pienamente la portata profondamente negativa che tale epiteto doveva avere nell'orizzonte culturale di Marcione.

Dal passo di *haer.* I 27,3 sono state ricavate, poi, importanti notizie riguardo alla dottrina soteriologica che, secondo Ireneo, sarebbe stata professata dall'avversario pontico: questi avrebbe predicato una salvezza rivolta alla sola anima dell'uomo e non alla sua componente corporea. Per Marcione, la redenzione sarebbe stata operata da Gesù, disceso agli Inferi e poi risorto; secondo le notizie riportate da Ireneo, l'eresiarca avrebbe negato che i patriarchi e le più importanti figure veterotestamentarie avessero potuto salvarsi poiché esse, troppo strettamente legate al Dio dell'AT e alla sua logica, non sarebbero state in grado di accogliere la radicale novità del messaggio evangelico, che annunciava un Dio del tutto estraneo rispetto al mondo creato.

È stata analizzata, infine, la breve notizia, riportata da Ireneo in *haer.* I 28,1, relativa a un'etica improntata all'encratismo, attribuita ad alcuni discepoli di Marcione. È stato suggerito, in particolare, che, benché la corrente nota propriamente come "encratita" sia presentata dal vescovo di Lione come un'elaborazione successiva all'eresiarca del Ponto, tuttavia i contenuti della dottrina marcionita potevano ben prestarsi a costituire fondamento e giustificazione ideologica per una condotta di vita improntata al rigorismo. La

---

<sup>677</sup> Cf *Iren., haer.* I 27,2; III 12,12.

<sup>678</sup> Cf *Iren., haer.* I 27,2.

<sup>679</sup> Su cui cf HARVEY, *Libros quinque adversus Haereses...*, I, 47, nota 3.

menzione, in confutazioni successive al vescovo di Lione<sup>680</sup>, del tratto dell'eccessiva continenza come di un carattere proprio del marcionismo e la complessiva coerenza di questo atteggiamento etico con i fondamenti dottrinali sviluppati dall'eresiarca pontico sembra dare fondamento all'ipotesi che la dottrina di Marcione, forse già nella formulazione nota a Ireneo, si traducesse, sul piano etico, nella condanna del matrimonio e della procreazione e, in generale, in uno stile di vita ispirato a una rigida forma di continenza.

---

<sup>680</sup> Cf, ad esempio, Clem., *str.* III 3,12,2; 3,18,3.



**PARTE TERZA - *La figura e la dottrina di Marcione secondo  
l'interpretazione di Clemente di Alessandria***





L'analisi dell'interpretazione che Clemente di Alessandria offre della figura e della dottrina di Marcione e dei suoi discepoli pone allo studioso moderno non pochi problemi. Una prima difficoltà è costituita dal carattere miscelaneo e complesso della sola opera dell'alessandrino in cui siano fornite notizie dell'eresiarca pontico e della sua dottrina: gli *Stromati*. Questo scritto, composto probabilmente in un periodo compreso tra il 198 e il 203<sup>681</sup>, è stato sinteticamente definito da André Méhat, in uno studio di molti anni fa, «une oeuvre déconcertante et énigmatique»<sup>682</sup>.

La complessità del problema è accentuata dal fatto che, nonostante il gran numero di notizie sul marcionismo desumibili dagli *Stromati*, non sembra di poter dedurre che Clemente abbia avuto una conoscenza diretta dei marcioniti<sup>683</sup>. Nello sviluppare la propria confutazione anti-eretica, inoltre, l'autore mostra la tendenza ad amalgamare le eresie tra loro, rendendo talora arduo capire qual è, di volta in volta, il bersaglio preso di mira<sup>684</sup>. Come osserva Méhat, infine, «Clément se propose de discuter la thèse essentielle des marcionites, le dualisme, dans la section (ou l'ouvrage) "des Principes", que nous n'avons pas»<sup>685</sup>.

A questo panorama, di per sé già molto complesso, si aggiunga che l'autore alessandrino è la sola fonte antica a segnalare alcuni caratteri della speculazione marcionita, come, ad esempio, la presunta derivazione platonica della dottrina della *κακή γένεσις*<sup>686</sup>; rispetto al ritratto di Marcione delineato dagli altri autori antichi, dunque, «one encounters quite a different Marcion in Clement of Alexandria»<sup>687</sup>.

---

<sup>681</sup> Cf A. MEHAT, *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia 7), Paris, Éditions du Seuil 1966, 46-47; 54.

<sup>682</sup> Cf MEHAT, *Étude sur les "Stromates"...*, 17.

<sup>683</sup> «Rien ne permet d'affirmer que Clément ait connu personnellement des marcionites. Jamais Marcion n'est cité textuellement. Même le titre de ses célèbres *Antithèses* n'apparaît nulle part, et la discussion de ses idées est souvent mêlée à celle d'autres hérésies. Apelle, contemporain de Clément, et dont la célébrité a presque égalé celle de Marcion, lui semble inconnu. Au premier abord, donc, les relations avec les marcionites semblent lointaines; on dirait qu'il n'en a qu'une connaissance indirecte» (MEHAT, *Étude sur les "Stromates"...*, 400).

<sup>684</sup> «La discussion avec les hérésies les amalgame souvent les unes aux autres. Les formules souvent employées: "ceux qui s'opposent au démiurge", "à la création", "à la Loi", peuvent à la vérité s'appliquer aussi aux valentiniens par exemple, ou même à ces bizarres "antitactes" dont il est fait mention en un endroit [...]» (MEHAT, *Étude sur les "Stromates"...*, 400).

<sup>685</sup> MEHAT, *Étude sur les "Stromates"...*, 401.

<sup>686</sup> Cf Clem., *str.* III 3,13,1; III 3,21,2; IV 4,18,1.

<sup>687</sup> MAY, *Marcion in Contemporary Views...*, 141.



## CAPITOLO I - La figura e la dottrina di Marcione in *Stromate* II

In apertura del secondo *Stromate*<sup>\*</sup>, Clemente propone un importante sviluppo sulla definizione e sullo statuto della fede. Essa detiene il primato sulla scienza, ne costituisce il criterio di giudizio<sup>688</sup> ed è individuata come una “prolessi del pensiero”, cioè come un passaggio obbligato e fondamentale nel processo di apprendimento<sup>689</sup>. Poi, adducendo la testimonianza di Paolo, l’autore riconduce la fede, «attraverso l’annuncio e la predicazione degli apostoli [...] alla parola del Signore, al Figlio di Dio»; ne risulta che «la parola di Dio è dimostrazione»<sup>690</sup>. Inizia, così, uno sviluppo sulla Parola, intesa come fondamento della dimostrazione e della fede.

---

\* Edizioni critiche degli *Stromati*: CLEMENS ALEXANDRINUS, *herausgegeben von O. STÄHLIN; neu herausgegeben von L. FRÜCHTEL*. 2. Bd. *Stromata. Buch I-VI*. In 3. Aufl. neu herausgegeben von L. FRÜCHTEL (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), Berlin, Akademie Verlag 1960; CLEMENS ALEXANDRINUS, *herausgegeben von O. STÄHLIN; neu herausgegeben von L. FRÜCHTEL*. 3. Bd. *Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae Propheticae. Quis dives salvetur. Fragmenta*. In 2. Aufl. neu herausgegeben von L. FRÜCHTEL; zum Druck besorgt von U. TREU (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderten), Berlin, Akademie Verlag 1970<sup>2</sup>. Trad. it.: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati. Note di vera filosofia. Introduzione di M. RIZZI, traduzione e note di G. PINI* (Lecture cristiane del primo millennio 40), Milano, Edizioni Paoline 2006.

<sup>688</sup> «La scienza è un’esperienza che procede per dimostrazione, mentre la fede è una grazia che fa salire da cose indimostrabili sino all’essere assolutamente semplice, che non è né unito alla materia, né materia, né sottoposto alla materia. [...] Insomma, la fede è cosa più autorevole della scienza, costituendo il criterio di giudizio per essa» (Clem., *str.* II 4,14,3. 15,5).

<sup>689</sup> A proposito della *πρόληψις*, Giovanni Reale spiega: «Secondo la canonica epicurea le prolessi (o anticipazioni, o prenozioni) sono le rappresentazioni sensibili rimaste nella memoria come impronte delle passate sensazioni e che possono essere richiamate alla mente ogni volta che occorre, assumendo, così, la funzione di anticipare le esperienze future (dove il loro nome)» (G. REALE, *Storia della filosofia antica. V. Lessico, Indici e Bibliografia* (Cultura e storia 15/a), Milano, Vita e Pensiero 1980, 224). Poco oltre, negli *Stromati*, Clemente torna sul concetto di *πρόληψις*, specificando: «Persino Epicuro [...] ritiene la fede una “prolessi” del pensiero; e la “prolessi” a sua volta la definisce un fermare l’attenzione a qualcosa di evidente e alla nozione evidente dell’oggetto; nessuno può né indagare, né dubitare, né tanto meno concepire un’opinione e neppure confutare senza la “prolessi”. E come si potrebbe, senza avere “prolessi” di ciò che si vuol sapere, apprendere l’oggetto dell’indagine? Chi poi ha appreso, fa della prolessi una conoscenza piena. Ora, se chi apprende non apprende senza la “prolessi”, che può accogliere ciò che vien detto, allora egli ha l’orecchio pronto ad ascoltare la verità [...]. Orbene, se la fede non è altro che una “prolessi” del pensiero circa quanto ci vien detto, e ciò è stato definito attenzione, intelligenza, e insieme disponibilità alla persuasione, non si darà mai caso che uno apprenda senza fede, posto che non apprenda nemmeno senza “prolessi”» (Clem., *str.* II 4,16,3-17,3).

<sup>690</sup> Clem., *str.* II 6,25,3. Clemente parla di ἀπόδειξις: «Così viene chiamata da Aristotele, negli *Analitici Secondi*, quel sillogismo, il quale alla correttezza formale unisce la verità delle premesse» (REALE, *Storia della filosofia antica. V...*, 75). Giovanni Pini, nelle sue note agli *Stromati*, spiega il concetto come “dimostrazione scientifica” (cf PINI, *Gli Stromati...*, 218, nota 2).

“La fede deriva dall’annuncio, e l’annuncio si fa attraverso la parola di Dio”, dice l’apostolo: “Come invocheranno colui nel quale non credettero? E come crederanno in colui del quale non sentirono parlare? E come ne sentiranno parlare senza chi ne predichi? E come predicare senza essere stati invitati? Sta scritto: Quanto son belli i piedi di coloro che portano la buona novella del bene!”<sup>691</sup>. Vedi come [l’apostolo] riconduce la fede, attraverso l’annuncio e la predicazione degli apostoli, alla parola del Signore, al Figlio di Dio? E non vogliamo ancora capire che la parola di Dio è dimostrazione?<sup>692</sup>.

Nei passi sopra ricordati si ha un saggio dell’impegno, assunto da Clemente, di sviluppare una gnoseologia cristiana all’interno del quadro, a lui ben noto, della gnoseologia classica: la giustapposizione di concetti quali quello di πρόληψις, di matrice epicurea, o di ἀπόδειξις, di derivazione aristotelica, a citazioni desunte dall’epistolario paolino, sembra muoversi in tale direzione.

Il passo di Rom. 10,17, qui citato, costituisce, in questa sezione, il fondamento autoritativo dell’argomentazione di Clemente. Il testo che è stato stabilito per il luogo paolino nell’edizione critica del NT, tuttavia, presenta, rispetto al passo menzionato da Clemente, una differenza significativa; esso riporta: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ<sup>693</sup>; Clemente, invece, lo attesta nella forma ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ<sup>694</sup>. Ora, l’apparato critico dell’edizione del NT di Nestle-Aland mostra che διὰ ῥήματος θεοῦ è una variante attestata anche da numerosi testimoni antichi<sup>695</sup>: tale espressione, nella sua generalità – essa, infatti, può concettualmente racchiudere in sé sia le Scritture di Israele, sia le parole attribuite al Signore –, potrebbe ben costituire una *lectio facilior* rispetto a un più restrittivo διὰ ῥήματος Χριστοῦ<sup>696</sup>. È del tutto plausibile che Clemente conoscesse il testo paolino proprio nella versione da lui riportata e che, dunque,

<sup>691</sup> Is. 53,1 e 52,7, in Rom. 10,16 e 14-15.

<sup>692</sup> Clem., str. II 6,25,3.

<sup>693</sup> Cf NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece...*, ad loc.

<sup>694</sup> Cf STÄHLIN-FRÜCHTEL, *Stromata. Buch I-VI...*, ad loc.

<sup>695</sup> I più antichi sono una correzione di prima mano al manoscritto κ<sup>1</sup>, databile tra il IV e il VI sec., e A, un codice di V sec. A proposito di questo passo, Metzger annota: «Instead of Χριστοῦ, which is strongly supported by early and diverse witnesses [...], the Textus Receptus [...] reads θεοῦ. The expression ῥῆμα Χριστοῦ occurs only here in the New Testament, whereas ῥῆμα θεοῦ is a more familiar expression (Lk 3.2; Jn 3.34; Eph. 6.17; He. 6.5; 11.3)» (B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. Second Edition*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft; USA, United Bible Societies 1998, 463-464).

<sup>696</sup> Nei primi due secoli cristiani, l’espressione διὰ ῥήματος θεοῦ ricorre solo qui. In seguito, Origene attesta l’uso della locuzione, ma nella forma διὰ ῥήματος Χριστοῦ (cf Orig., *comm. in Rom.* 10,18).

ben poco d'intenzionale vi sia nell'adozione di una variante rispetto all'altra<sup>697</sup>, ma è certo che, in ogni caso, la più generica espressione διὰ ῥήματος θεοῦ ben si adattava allo scopo dell'autore alessandrino: introdurre la polemica contro i propri avversari, tra i quali dei detrattori della Legge antica, negatori dell'identità d'ispirazione dei profeti e di Gesù<sup>698</sup>.

*Le virtù che contornano la fede e, in particolare, il timore del Signore*

L'argomentazione di Clemente passa poi a considerare l'insieme delle virtù che fondano o, semplicemente, contornano la fede: il timore, la speranza, il pentimento, la continenza, la pazienza<sup>699</sup>.

Il timore, in particolare, costituisce per lo scrittore alessandrino un tema di capitale importanza, come mostra quanto egli stesso scrive programmaticamente in apertura di *Stromate II*:

In effetti, non soltanto esporremo che essi [i Greci] trascrissero, imitandoli, i fatti miracolosi della nostra storia, ma pure li convinceremo d'aver frodato e falsificato i principali dogmi, poiché, come dimostrammo, le nostre Scritture sono più antiche. Questo per quanto riguarda la fede e la sapienza, la "gnosi" e la scienza, la speranza e l'amore, la penitenza e continenza, e in particolare<sup>700</sup> il timore di Dio: vero e proprio "sciame di virtù"<sup>701</sup> della verità<sup>702</sup>.

Il tema del timore di Dio si rivela essere un nodo di capitale importanza nel confronto tra Clemente e i propri avversari: in *str. II 6,30,3* Clemente definisce il φόβος come un "pedagogo della Legge"<sup>703</sup>, reclamando per esso un ruolo del tutto salutare nel processo formativo che conduce alla fede; la polemica con avversari che, di contro, ne negano la funzione positiva è, ancora, appena

---

<sup>697</sup> Purtroppo, a nostra conoscenza, Clemente cita *Rom. 10,17* solo nel passo qui menzionato di *str. II 6,25,1* (cf *Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Centre d'analyse et de documentation patristiques; v. 1. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique 1975, *ad loc.*); pertanto, non è possibile operare alcun confronto con altri luoghi clementini per stabilire quale fosse il testo paolino noto all'autore alessandrino.

<sup>698</sup> Benché, secondo le ricostruzioni di Harnack (*HARNACK, Marcion...*, 108\*) e, più recentemente, di Ulrich Schmidt (*SCHMIDT, Marcion und sein Apostolos...*, I/334), *Rom. 10,17* non sarebbe stato mantenuto da Marcione nel suo *Apostolikon*.

<sup>699</sup> Cf, sinteticamente, *Clem., str. II 6,31,1*: «Così proprio la fede appare a noi il primo moto indirizzante alla salvezza; dopo di essa il timore, la speranza, il pentimento procedendo insieme con la continenza e la pazienza, ci conducono all'amore e alla gnosi».

<sup>700</sup> καὶ δὴ καὶ.

<sup>701</sup> Cf *Plat., Men. 72a*.

<sup>702</sup> *Clem., str. II 1,1,1*.

<sup>703</sup> <ὁ> τοῦ νόμου παιδαγωγός.

accennata<sup>704</sup>. Lo stretto vincolo esistente tra il timore e la Legge è, poco oltre, maggiormente esplicitato dall'autore: proprio questo binomio, infatti, costituisce il più aspro terreno di scontro con gli avversari.

Coloro che riprovano il timore, attaccano la legge e, con la legge, evidentemente anche il Dio che ci ha dato la legge<sup>705</sup>.

Di fatto, sia l'autore alessandrino sia i suoi avversari concordano nell'idea che il timore nei confronti del Signore si manifesti, concretamente, nella paura di trasgredire i precetti da quello assegnati: ecco spiegata la perfetta equivalenza tra il timore di Dio e il timore della Legge. Ciò su cui si accende lo scontro, però, è il ruolo da attribuire a tale φόβος: per l'alessandrino una funzione educativa che, come si vedrà, si prefigge fondamentalmente di tenere l'uomo lontano dal male e vicino a Dio; per gli avversari, un moto irrazionale e contro natura dell'anima, che nulla di positivo può apportare.

Questa seconda posizione conduce a delle conseguenze estreme: gli avversari descritti da Clemente, infatti, nel negare ogni funzionalità al timore, di fatto κατατρέχουσι τοῦ νόμου, "attaccano la Legge", rifiutandole ogni utilità e appropriatezza. Da ciò deriva un'attitudine severamente critica nei confronti del datore di tale νόμος<sup>706</sup>.

#### *Il timore inteso secondo categorie stoiche*

Uno dei caratteri principali degli avversari presentati da Clemente in questa sezione dell'opera, dunque, è di essere detrattori della Legge e del Dio che l'ha assegnata: si ha, forse, già a che fare con dei Marcioniti?<sup>707</sup>

Dal seguito della confutazione è chiarito che il rifiuto, da parte di alcuni, del timore come via educativa alla fede e alla sapienza è legato al reputare il φόβος una passione.

– Certo, essi dicono, il timore è un modo irrazionale di evitare il male, è una passione –<sup>708</sup>.

Una simile obiezione, da parte degli avversari, si comprende meglio alla luce della definizione di "passione" fornita da Clemente in *str.* II 13,59,6:

---

<sup>704</sup> «Io affermo pertanto che la fede, sia essa fondata dall'amore o, come vogliono i detrattori, dal timore, è comunque qualcosa di divino. In effetti proprio l'amore crea i fedeli mediante l'amicizia che lega alla fede; e a sua volta la fede diventa la base dell'amore, ricambiando il beneficio; mentre anche il timore, pedagogo della legge, diviene oggetto di fede appunto come timore» (Clem., *str.* II 6,30,3).

<sup>705</sup> Clem., *strom.* II 7,32,1.

<sup>706</sup> εἰ δὲ τοῦ νόμου, δῆλόν που ὡς καὶ τοῦ δεδωκότος τὸν νόμον θεοῦ.

<sup>707</sup> Così anche PINI, *Gli Stromati...*, 203, nota 1.

<sup>708</sup> Clem., *str.* II 7,32,3.

Una passione è un impulso eccedente o che si estende oltre i limiti segnati dalla ragione, ossia un impulso scatenato e disubbidiente alla ragione. Dunque le passioni sono un movimento dell'anima contro natura [...] <sup>709</sup>.

Come osserva Pini, la definizione di *πάθος* fornita qui dall'autore alessandrino presenta cospicui tratti in comune con lo stoicismo antico<sup>710</sup>: si pensi, ad esempio, alle formulazioni di Crisippo:

Una volta che si affermi che le passioni si generano per un atto di ribellione e di turbamento della ragione, non si può cercare un'altra facoltà psichica che con la sua attività determini le passioni come disobbedienza alla ragione. E però, quest'altra facoltà – quella che alcuni filosofi indicano col nome di concupiscibile e irascibile –, a lui manca, mentre ritiene che tutto l'egemonico dell'uomo si riduca alla funzione razionale<sup>711</sup>.

---

<sup>709</sup> Clem., *str.* II 13,59,6.

<sup>710</sup> Cf PINI, *Gli Stromati...*, 280-281, nota 11.

<sup>711</sup> Crisipp., *fr. mor.* 462 Arn (in *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da H. von Arnim. Testo greco ristampato dalla silloge di H. VON ARNIM, Stoicorum veterum fragmenta, t. I-III; traduzione italiana a cura di R. RADICE* (Il pensiero occidentale. Grandi maestri, grandi opere), Milano, Rusconi 1998, 280-1379). Sulla teoria dei *πάθη* nello stoicismo e, in particolare, secondo Zenone, cf M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (Il pensiero filosofico 3,1), Firenze, La Nuova Italia 1967, Volume I, 344-346 (trad. it. di: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1959): «Il termine *pathos* è sorto dal profondo dello spirito greco, che è tutto volto all'attività e all'autonomo operare e comprende sotto il nome di "sofferenze" tutti i processi in cui l'iniziativa viene dall'esterno e il soggetto ha un comportamento passivo. [...] Per primo Zenone diede al termine (*i.e.* *πάθος*) contorni ben precisi, indagò a fondo la natura delle "affezioni" e assegnò alla teoria del *pathos* un posto a parte nell'ambito dell'etica. [...] Per Zenone le percezioni e le sensazioni sono la porta attraverso la quale il mondo esterno irrompe nell'uomo. Però questi, per lui, sono processi prevalentemente fisiologici, che assumono importanza per l'anima solo quando per mezzo della *phantasia* giungono, nell'organo centrale, alla coscienza. Solo quando qui si forma la rappresentazione – per esempio che un cibo è gustoso e appetibile o che un dolore fisico è un male –, si determina nell'anima un movimento in direzione dell'oggetto rappresentato, un sentimento o un'appetizione, che Zenone indica col termine comprensivo di "istinto" (*ὄρμη*). Tale istinto ha origine da una particolare facoltà dell'anima, ma può svilupparsi solo se il *logos* col suo assenso riconosce valida la rappresentazione. Se il *logos* è sano e forte, approverà senz'altro la rappresentazione che mostra il cibo come conforme a natura e il dolore come contrastante con la natura animale [...]. Se esso, per mancanza di forza di resistenza, fa ciò, allora si ha un "assenso debole, malato", una *doxa*; quanto all'istinto che si sviluppa in tali condizioni, è "irrazionale" non soltanto perché ha origine da una facoltà alogica dell'anima, ma anche perché sopprime la naturale preminenza del *logos*: è un "movimento irrazionale e innaturale dell'anima" (*ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ψυχῆς*) e, poiché oltrepassa i limiti che dovrebbe segnargli il *logos* sano e funzionante in modo normale, è un "istinto eccedente la misura" (*πλεονάζουσα ὄρμη*). Allora questo istinto si trasforma nel *pathos*, nel patire, in cui il *logos* rinuncia alla sua libertà, si arrende all'impressione

La negazione dell'utilità del timore di Dio, che caratterizza il pensiero degli avversari di Clemente, si sostanzia, quindi, di una componente filosofica che presenta notevole prossimità ad elaborazioni stoiche. Contro simili antagonisti, l'autore alessandrino reagisce:

Ma che vai dicendo? [...] Il comandamento proibisce: e intanto fa incombere il timore per fini educativi, sì da rendere assennato chi in questa funzione lo accoglie<sup>712</sup>. Il timore non è dunque irrazionale; è, anzi, razionale [...]. Se poi sottilizzano sui termini, quei filosofi chiamino pure circospezione<sup>713</sup> il timore della legge: esso è un modo razionale di evitare [il male]. [...] Ci si dimostra così che la circospezione è razionale, è un modo di evitare ciò che reca danno, e da essa nasce il pentimento del male commesso prima<sup>714</sup>.

La ragione per cui gli avversari non riconoscono al timore di Dio una funzione positiva – lo si è detto – è il fatto di considerare il φόβος una passione, “un movimento dell'anima” “irrazionale” e “contro natura”; la risposta di Clemente si prefigge, al contrario, di riabilitare il ruolo del timore e, insieme, del Dio che lo suscita nell'uomo attraverso la Legge. Traendo spunto proprio dalla dottrina stoica del φόβος come passione, l'autore insiste sulla ἀπάθεια che caratterizza sia Dio, sia il timore nei suoi confronti, sia, infine, l'uomo sapiente, che si lascia guidare da questo φόβος.

Il timore di Dio è una paura frenante. Ma, anche se il timore è una passione, come alcuni vogliono che essa sia, non però ogni timore è passione. La paura superstiziosa, ad esempio, è una passione, perché è timore dei demoni, essi stessi succubi a deliri e ad

---

esterna e le concede un'influenza dominante sull'anima dell'uomo, sui suoi sentimenti e sulle sue azioni». Secondo lo stoicismo, «les πάθη, qui sont les maladies de l'âme, sont quatre essentiellement: ἡδονή et λύπη par rapport au présent, ἐπιθυμία et φόβος par rapport à l'avenir» (M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil 1957, 232).

<sup>712</sup> Sul valore pedagogico del timore, cf anche sopra, Clem., *str.* II 2,4,4: «Il timor di Dio è il modo di deviare dal male. Dice infatti: “Devia da ogni male” (*Pr.* 3,7). Questa è educazione di sapienza, “perché il Signore corregge colui che Egli ama” (*Pr.* 3,12), facendolo soffrire perché comprenda e poi ponendolo nella pace e nell'incorruttibilità»; cf *str.* II 20,120,1: «Necessariamente, quindi, a mio vedere, la divina legge fa incombere [sugli uomini la minaccia del] timore, affinché il filosofo acquisti e conservi con cauta attenzione la tranquillità, preservandosi senza errore e senza colpa in ogni evenienza».

<sup>713</sup> ἐυλάβεια. Osserva Pini: «Altro termine stoico [cf Chrysipp., *fr. mor.* 411 Arn.], di provenienza aristotelica (*De Virtut.* 4 1250 b 12 etc.), trapassato nei cristiani a designare il timore di Dio (*Eb* 5,7; 12,28)» (PINI, *Gli Stromati...*, 204, nota 6).

<sup>714</sup> Clem., *str.* II 7,32,3-4.



emozioni<sup>715</sup>. Viceversa il timore di Dio, che è senza passioni, è un timore senza passioni<sup>716</sup>, perché qui non si teme Dio, ma di separarsi da Dio: e chi sente questa paura, teme di cadere nei mali e li paventa; chi paventa la caduta ha la volontà di essere incorruttibile e senza passioni<sup>717</sup>.

I modi della confutazione di Clemente sembrano sottintendere che egli abbia qui a che fare con degli avversari che, ricorrendo al concetto secondo cui il φόβος è una passione – e, in quanto tale, un movimento irrazionale, contro natura e, dunque, evidentemente non positivo<sup>718</sup> –, e unendovi un approccio di aperta ostilità nei confronti del datore della Legge, forse di matrice marcionita, giungono a negare qualsiasi positività al timore di Dio e alla paura di trasgredire i precetti da quello fissati.

---

<sup>715</sup> Anche questa definizione, come annota Giovanni Pini (PINI, *Gli Stromati...*, 211, nota 19), è propriamente stoica: si confronti, in particolare, Crisipp., *fr. mor.* 408 Arn.: «La trepidazione è paura di un'azione futura; l'apprensione è paura di non farcela o di essere sconfitto; la vergogna è paura della cattiva fama; l'inquietudine è paura che rende affannoso il parlare; la superstizione è paura degli dèi e dei demoni; il panico è paura di qualcosa di tremendo; il timore è una paura giustificata da una buona ragione», e Crisipp., *fr. mor.* 411 Arn.: «Certamente per loro la paura è una propensione non razionale e una passione... ma poi con una forzatura dei termini questi stessi filosofi chiamano timore la paura della legge, che è invece una propensione ragionevole» (*Stoici antichi...*, ad loc.). Nel suo studio sullo Stoicismo dei Padri della Chiesa, Michel Spanneut ha ben rilevato gli elementi stoici integrati da Clemente in campo antropologico, epistemologico, morale, teologico (cf, in particolare, SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères...*, 425).

<sup>716</sup> ὁ τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ φόβος ἀπαθής.

<sup>717</sup> Clem., *str.* II 8,40,1-2. Nel suo importante studio su Clemente Alessandrino, Salvatore Lilla ha rilevato che «the doctrine of πάθος [...] has so far been regarded as one of the strongest arguments in support of the assumption that Clement depends directly upon Stoicism in his ethical doctrines» (S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London, Oxford University Press 1971, 84); tuttavia, lo studioso si chiede «whether also it is possible to trace Clement's views back to Middle Platonism and to Philo» (LILLA, *ibid.*), pervenendo infine a tale conclusione: «We are now able to discover the link which connects Clement with Middle Platonism, Neoplatonism, and Philo. The three points on which Clement's doctrine of πάθος is based (namely the tendency to consider it as produced by irrational parts of the soul, the tendency to connect it with sensation and body, and the implied refusal to regard it as a wrong judgement of reason) occur also in such authors as Galen, Plutarch, and Albinus, as well as in Plotinus and Philo. Like Clement, all of them adopt Posidonius' view of its origin» (LILLA, *Clement of Alexandria...*, 87). Sulla dottrina dei πάθη (e, in particolare, del timore) in Filone di Alessandria – che Clemente ben conosce, come rileva, tra gli altri, Claude Mondésert: «Parmi tous les auteurs dont Clément a subi l'influence, Philon est bien celui auquel on a toujours attribué la part la plus considérable» (C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, Éditions Montaigne 1944, 163) –, cf, solo per fare alcuni esempi, Phil., *congr.* 172 e *Abr.* 202 per il φόβος come passione, e *migr.* 21. 215 e *spec.* 4,199 per il particolare statuto del timore di Dio, cui è riconosciuta una precisa funzione – positiva – di moderatore dei rapporti tra l'uomo e Dio.

<sup>718</sup> Cf Clem., *str.* II 7,32,3-4; 8,40,1-2.

Difficile stabilire se Clemente qui combini nella propria confutazione due tipologie distinte di avversari – una di provenienza stoica, l'altra marcionita –, basandosi sul concetto, comune a entrambe, di negare l'utilità pedagogica della Legge e del timore di Dio, o se, piuttosto, l'autore affronti un unico gruppo di avversari, nel quale – a sua conoscenza, o secondo la propria retorica eresiologicala – convergono queste due diverse anime. Se questo fosse il caso, Clemente potrebbe attestare l'esistenza di un marcionismo nel quale confluirebbe, oltre al ben noto rifiuto dell'utilità della Legge e del Creatore che l'ha data, anche la dottrina sui *πάθη* di matrice stoica.

Tertulliano, del resto, attribuisce esplicitamente a Marcione e ai suoi discepoli una componente dottrinale improntata allo stoicismo: nel *De praescriptione haereticorum*, ad esempio, egli accusa l'eresiarca di essere stato *Stoicae studiosus*<sup>719</sup> e di aver predicato un Dio caratterizzato dalla *ἀπάθεια*<sup>720</sup>. Le notizie di Tertulliano, tuttavia, difficilmente possono aiutare a chiarire il contesto polemico di Clemente<sup>721</sup>: esse costituiscono, piuttosto, una testimonianza di quella tendenza tipica dell'eresiologia delle origini di associare le diverse correnti eterodosse a precisi sistemi filosofici, per dimostrare che le dottrine eretiche non posseggono alcuna originalità loro propria<sup>722</sup>. Del resto, se è del tutto probabile che Marcione avesse posto l'accento sulle passioni del Demiurgo, poiché esse sarebbero state del tutto coerenti con la fisionomia del Creatore e con il suo desiderio di auto-affermazione – un punto su cui l'eresiarca avrebbe grandemente insistito –, più delicato, invece, è stabilire se davvero egli concepisse il Dio supremo come caratterizzato dall'*ἀπάθεια*, così come attesta Tertulliano. Da parte sua, Norelli ha osservato che difficilmente Marcione avrebbe adottato nel proprio impianto dottrinale la polemica contro le passioni, più consona, eventualmente, ai maestri valentiniani; lo studioso tenderebbe, anzi, a vedere in Marcione un avversario delle immagini "filosofiche" di Dio: «Meine eigene Meinung [...] ist, daß Marcion sich mit einigen großen und unvermeidbaren Problemen der Philosophie seiner Zeit auseinandergesetzt hat, zugleich aber, daß seine Antwort auf solche Fragen bewußt antiphilosophisch war»<sup>723</sup>. Come Barbara Aland ha suggerito alcuni anni fa, tuttavia, Marcione potrebbe aver costruito la propria distinzione tra un Dio autore della Legge e un annunciatore nel Vangelo sulla base del concetto

---

<sup>719</sup> Tert., *praescr.* 30. Ed. critica: TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques. Introduction, texte critique et notes de R.F. REFOULE; traduction de P. DE LABRIOLLE* (SC 46), Paris, Éditions du Cerf 1957.

<sup>720</sup> Cf Tert., *praescr.* 7.

<sup>721</sup> Del resto, come osserva Schüle, lo stesso Tertulliano «bringt ihn mit der stoischen Philosophie und sogar mit Epikur in Verbindung» (E.U. SCHÜLE, *Der Ursprung des Bösen bei Marcion*, "Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte" 16 (1964), 23-42, 30). L'autore africano, infatti, scrive che *Marcion principalem suae fidei terminum de Epicuri schola agnoscat, deum inferens [nec] hebetem, ne timeri eum dicat* (Tert., *adv. Marc.* V 19,7); subito dopo, aggiunge: [*Marcion*] *collocans et cum deo Creatore materiam de Porticu Stoicorum* (Tert., *ibid.*).

<sup>722</sup> Simile attitudine raggiunge una delle sue forme più compiute nell'*Elenchos*.

<sup>723</sup> NORELLI, *Marcion: ein christlicher Philosoph...*, 128.

filosofico di θεοπρεπές, “ciò che conviene a Dio”<sup>724</sup>. Dunque, benché l’accusa formulata da Tertulliano costituisca, con ogni probabilità, una costruzione di quest’ultimo, non sembra affatto inverosimile che i marcioniti potessero aver usato alcuni concetti filosofici e, in particolare, proprio quello di θεοπρεπές, per formulare la propria critica al Creatore: questi sarebbe stato da loro squalificato perché dotato di passioni e, dunque, sottomesso a esse: cosa non conveniente a Dio. È plausibile, tuttavia, che del motivo del θεοπρεπές essi facessero un impiego essenzialmente negativo, adottandolo più per mostrare che il Creatore non potesse essere il sommo Dio che non per attribuire al Dio sommo dei caratteri che gli fossero convenienti. Certo, si potrebbe muovere a questa ipotesi un’obiezione: i marcioniti ritenevano che il carattere essenziale del proprio Dio sommo fosse la bontà<sup>725</sup>; tale tratto, come è noto, costituiva una peculiarità propria del Dio già nel platonismo<sup>726</sup>; pertanto, anche nella caratterizzazione del proprio secondo Dio, Marcione o i suoi discepoli si sarebbero potuti servire del concetto di θεοπρεπές, attingendo alla tradizione platonica secondo cui “ciò che conviene” al Dio è il *summum bonum*, il Bene assoluto. Si dovrà osservare, però, la sostanziale differenza che intercorre tra le due formulazioni. Nel platonismo, la bontà di Dio non implica, né può implicare, una sorta di “compromissione” di questa divinità nel mondo (ad esempio, nella forma di un’incarnazione, che lo avrebbe legato, tra l’altro, a una determinata contingenza storica): come osserva Giovanni Reale, secondo Platone si deve «riconoscere l’esistenza di due piani dell’essere: uno fenomenico e intellegibile, l’altro invisibile, metafenomenico, coglibile con la sola mente, e dunque puramente intellegibile»<sup>727</sup>; e ancora: «per Platone [...] Dio e il Divino

---

<sup>724</sup> «Seiner Vorstellung von der Würdigkeit des *summum bonum*, des θεοπρεπές einer zu seiner Zeit verbreiteten und auch bei Marcion vorauszusetzenden Problemstellung, hätte es nicht entsprochen, zu akzeptieren, daß der Heilsweg des Gesetzes von demselben Gott durch den des Glaubens abgelöst sei. Denn das hätte Wankelmuth und Unbeständigkeit Gottes bedeutet, die mit seiner Würde unvereinbar sind» (B. ALAND, *Marcion/Marcioniten*, in G. MÜLLER (ed.), TRE 22, Berlin-New York, Walter de Gruyter 1992, 89-101, 94). Sul concetto filosofico di θεοπρεπές, cf anche O. DREYER, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien* (Spudasmata, Bd. 24), Hildesheim - New York, G. Olms Verlag 1970.

<sup>725</sup> Cf, ad esempio, *Iren., haer.* I 27,1 (sulla dottrina predicata da Cerdone, dal quale Marcione è detto aver attinto i fondamenti del proprio pensiero); *Clem., str.* II 8,39,2 (sulla contrapposizione tra bontà e giustizia, pur se, in questo caso, questi caratteri sono menzionati in rapporto alla definizione della Legge e non del carattere proprio delle divinità); *Tert., adv. Marc.* I 24-25; II 17; *praescr.* 34, etc.; *Orig., princ.* II 7,1.

<sup>726</sup> Cf *Plat., Tim.* 29e: «Diciamo dunque per qual cagione l’artefice fece la generazione e quest’universo. Egli era buono (ἀγαθός), e in uno buono nessuna invidia nasce mai per nessuna cosa. Immune dunque da questa, volle che tutte le cose divenissero simili a lui quanto potevano». Trad. it. in PLATONE, *Opere complete. Vol. VI. Clitofonte - La Repubblica - Timeo - Crizia. Traduzione di F. SARTORI, C. GIARRATANO* (Biblioteca Universale Laterza 31), Bari, Editori Laterza 2003<sup>12</sup>.

<sup>727</sup> REALE, *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele* (Cultura e storia 13), Milano, Vita e Pensiero 1981<sup>4</sup>, 38. Cf *Plat., Phaid.* 79 a.

sono la realtà *metempirica*, ossia la sostanza trascendente, vale a dire una realtà strutturalmente diversa da quella sensibile»<sup>728</sup>; nel sistema platonico, nessuna compromissione tra questi due piani è possibile. Per Marcione, invece, il motivo del coinvolgimento e della stretta implicazione del “totalmente altro” con la realtà creata è elemento costitutivo dell’elaborazione teologica. Pertanto, l’adozione da parte di quello dell’attributo della bontà come carattere costitutivo del proprio Dio sommo costituirebbe non già un recupero dell’equazione classica Dio = bontà, bensì una sorta di rovesciamento di questo motivo dall’interno. L’espressione più autentica dell’essenza di questa bontà, infatti, sarebbe consistita, per Marcione, in una sorta di “compassione”, che avrebbe indotto il Dio buono a perdersi in ciò che era essenzialmente “altro” da sé per far partecipare di questa bontà (dunque, per salvare) chi per natura apparteneva a questo “altro”, ma accettava di separarsene. Secondo tale prospettiva, l’orizzonte marcionita si differenzerebbe sensibilmente, inoltre, sia dalla visione valentiniana, per la quale il divino si perde in questo mondo, ma la salvezza riguarda solo ciò che già apparteneva alla dimensione del divino, sia da quella che si stava costituendo come ortodossia, secondo cui l’“altro” in cui il divino si perde è in realtà una creazione, intenzionale e per amore, di quello stesso divino.

#### *Il rapporto dialettico tra Legge e Sapienza*

L’argomentazione di Clemente in difesa dell’utilità del timore di Dio procede, introducendo nel discorso il passo di *Proverbi* 1,7: “Principio di sapienza è il timore del Signore, e buona intelligenza per coloro che la praticano”<sup>729</sup>. L’importanza che questo versetto ricopre nello sviluppo di Clemente sul timore di Dio è provata dal suo ricorrere per ben sei volte nei soli cc. 7-8 del secondo *Stromate*<sup>730</sup>. Dopo aver citato il passo, l’autore spiega:

Qui si parla della sapienza come pratica: questa è il timor di Dio che ci fa strada verso la sapienza. Ora, se la legge è atta a ingenerare il timore, la conoscenza della legge è principio di sapienza, e non v’è sapiente senza legge. Non sapienti, quindi, coloro che rifiutano la legge, da cui segue che li si possono considerare atei<sup>731</sup>.

Mediante il ricorso a *Pr.* 1,7, Clemente re-introduce nella propria argomentazione il tema della sapienza, che era stato provvisoriamente

<sup>728</sup> REALE, *Storia della filosofia antica*. V..., 75.

<sup>729</sup> *Pr.* 1,7; *Pss.* 111(110),10.

<sup>730</sup> *Clem., str.* II 7,33,2; 7,35,5; 8,36,1; 8,37,2.6; 8,38,2. Clemente cita il passo anche in *str.* VII 70,2 e in *paed.* I 9,77,1.

<sup>731</sup> *Clem., str.* II 7,33,2-3. Si può forse scorgere qui un’allusione ai valentiniani, che si reputavano figli di Sofia, la “sapienza” (cf, ad es., *Iren., haer.* I 4,5).

accantonato<sup>732</sup> per lasciar spazio a quello dell'importanza del timore e del suo rapporto con la Legge<sup>733</sup>. Da *str.* II 7,33,2, invece, timore, Legge e sapienza sono fatti interagire tra loro. La dimostrazione di Clemente abbandona per un momento la difesa della razionalità e dell'ἀπάθεια come caratteri propri del timore di Dio e del suo νόμος<sup>734</sup> – un tema che, come visto, caratterizza la sua discussione con gli stoici –, per rivolgersi, invece, a un aspetto legato più propriamente alla polemica contro degli avversari anti-nomisti: ἀρχὴ σοφίας γνῶσις νόμου, “la conoscenza della Legge è principio di sapienza”<sup>735</sup>. Νόμος e σοφία sono presentati dall'autore come realtà in strettissima dialettica: non vi può essere l'una senza l'altro, e l'uno costituisce lo strumento principe per l'acquisizione dell'altra. Da ciò deriva che chiunque aspiri alla sapienza, necessariamente non possa prescindere dalla Legge data dal Signore: Clemente scrive, infatti, che οὐκ ἔστιν ἄνευ νόμου σοφός, “non v'è sapiente senza Legge”. Difficile non leggere in quest'affermazione una stoccata polemica diretta ad avversari che dovevano ritenersi depositari di una qualche sapienza, escludendo o, addirittura, contrapponendosi esplicitamente alla conoscenza della Legge. Si tratta di οἱ παραιτούμενοι τὸν νόμον, “coloro che rifiutano la Legge”, tra i quali, con tutta probabilità, è legittimo annoverare anche i discepoli di Marcione: secondo l'eresiologia tradizionale<sup>736</sup>, infatti – che Clemente riprende, come ricordato, in *str.* II 7,32,1<sup>737</sup> e, in modo più conciso, in *str.* II 8,39,1<sup>738</sup> –, il rigetto del νόμος e dell'intera Scrittura di Israele costituisce uno dei capisaldi della loro dottrina.

<sup>732</sup> Da *str.* II 6,25,1 a *str.* II 7,33,2.

<sup>733</sup> Qui ripreso nella frase «la legge è atta a ingenerare il timore».

<sup>734</sup> Per poi tornarci, come visto, poco oltre (in *str.* II 8,40,1-3; 13,59,6).

<sup>735</sup> Clem., *str.* II 7,33,2.

<sup>736</sup> Cf soprattutto Iren., *haer.* I 27,2; III 12,12; IV 13,1.

<sup>737</sup> «Coloro che riprovano il timore, attaccano la legge e, con la legge, evidentemente anche Dio che ci ha dato la legge».

<sup>738</sup> «[...] soprattutto ai seguaci di Marcione la Scrittura grida, anche se essi non l'ascoltano [...]». Nel complesso, però, l'alessandrino sembra piuttosto sintetico su questo carattere della dottrina marcionita; come osserva Pini, «sulle dottrine di Marcione [...] Clemente non si diffonde, ma ne tratta in modo quasi occasionale, come di cosa a tutti nota; certo sapeva di confutazioni precedenti più sistematiche» (PINI, *Gli Stromati...*, 210, nota 13). Lo scopo che l'autore si prefigge negli *Stromati*, del resto, non è di fornire una trattazione strutturata e complessiva di tutti gli elementi dottrinali “eterodossi” propri dei diversi sistemi di pensiero a lui noti, quanto piuttosto di affrontare una serie di temi e problematiche per lui rilevanti, esponendo e confutando, di volta in volta, le posizioni divergenti dalla propria; tale era, del resto, l'ordinario metodo di scuola. In questa prospettiva, Clemente non avrebbe ritenuto importante il fatto che i discepoli di Marcione rigettassero la Legge, quanto piuttosto che essi operassero una netta distinzione tra un Dio giusto, identificato con il legislatore, e uno buono (su questo punto cf Clem., *str.* III 3,12,1-2; 18-22; 17,102,1-3; IV 7,45,4-5; 8,66,4; V 1,4,1-4; VII 16,103,4; 17,107,1; 108,1). Il tema del rifiuto della Legge, del resto, poteva non essere molto spendibile, agli occhi di Clemente, nella polemica contro i marcioniti, poiché esso rimandava alla tradizionale equazione “rifiuto della Legge = immoralità” e, come ampiamente rilevato dall'alessandrino in *Stromate* III, i seguaci dell'eresiarca pontico erano rigoristi, dunque non attaccabili su quel preciso fronte.

Non si può dare sapienza senza conoscenza della Legge: se ne deduce, quindi, che i detrattori della Legge, con cui l'autore alessandrino è qui in polemica, siano necessariamente ἄσοφοι e, perciò, ἄθεοι<sup>739</sup>. È forse opportuno soppesare con cura il valore rivestito da questi aggettivi nell'*usus scribendi* di Clemente, con un'attenzione particolare rivolta alle occorrenze di tali espressioni negli *Stromati*.

*Gli avversari: ἄσοφοι*

L'aggettivo ἄσοφος<sup>740</sup> ricorre, oltre che in *str.* II 7,33,3 (passo da cui stiamo prendendo le mosse), solo un'altra volta nella produzione conservata di Clemente di Alessandria, e cioè in *prot.* V 64,3, dove esso è nuovamente impiegato insieme all'aggettivo ἄθεος<sup>741</sup>; in questo passo, però, le accuse d'insensatezza e di empietà sono indirizzate a quanti, filosofi pre-socratici in testa, hanno rivolto la propria adorazione agli elementi della terra. Nonostante il diverso contesto, colpisce che in entrambe le occorrenze l'aggettivo ἄσοφος sia impiegato dall'autore in dialettica con ἄθεος; questo dato sembra essere coerente con l'argomentazione qui sviluppata: la stoltezza – o, più precisamente, la mancanza di saggezza – non dipende, per Clemente, dall'assenza di istruzione o di formazione, ma dal perseguire delle dottrine ἄθεοι, "empie", separate dal Dio vero. Stoltezza ed empietà, dunque, procedono di pari passo.

*Gli avversari: ἄθεοι*

Quanto alla radice ἄθεο- – comprendente l'aggettivo ἄθεος, il sostantivo ἀθεότης, il verbo ἀθεέω e l'avverbio ἀθέως –, essa ricorre ben 31 volte nei soli *Stromati*. L'impiego che ne fa Clemente è il più vario: l'autore vi fa ricorso per polemizzare contro i filosofi pre-socratici<sup>742</sup>, i sofisti<sup>743</sup>, Epicuro e i suoi discepoli<sup>744</sup>, gli stoici<sup>745</sup>, le correnti di pensiero eretiche legate alla continenza distorta ed eccessiva<sup>746</sup> o, al contrario, al libertinaggio<sup>747</sup>, o contro altre dottrine da lui condannate<sup>748</sup>. L'accusa di "empietà" e "ateismo", del resto, non è indirizzata unicamente contro degli avversari: talvolta, Clemente stesso si trova

---

<sup>739</sup> Cf Clem., *str.* II 7,33,3.

<sup>740</sup> Così come le parole che fanno parte del medesimo campo semantico.

<sup>741</sup> «Atei (ἄθεοι) erano senz'altro anche costoro, perché con una sapienza che non è sapienza (σοφία τινὶ ἄσώφω), adorano la materia [...]» (trad. it.: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protreptico ai greci. Introduzione, traduzione e note* di F. MIGLIORE (Collana di Testi Patristici 179), Roma, Città Nuova 2004).

<sup>742</sup> Cf Clem., *str.* I 11,52,4; cf *prot.* V 64,3.

<sup>743</sup> Cf Clem., *str.* I 8,40,4.

<sup>744</sup> Cf Clem., *str.* I 1,1,2; VI 8,67,5.

<sup>745</sup> Cf Clem., *str.* II 16,72,4; VII 14,88,5.

<sup>746</sup> Cf Clem., *str.* III 3,22,1; 7,60,1; 12,80,3; 13,92,1; 18,105,1.

<sup>747</sup> Cf Clem., *str.* III 4,27,3-4;

<sup>748</sup> Cf Clem., *str.* II 2,4,3; IV 12,85,1; 13,94,1-2; VI 14,114,4-5; 15,122,3; VII 7,41,2.

a difendere da simile imputazione la categoria dei filosofi<sup>749</sup> o quella dei “veri conoscitori di Dio”<sup>750</sup>. Non è affatto da escludere, dunque, che talora l’autore adotti il termine in modo polemico, rovesciando un’accusa tradizionalmente mossa contro gli stessi cristiani<sup>751</sup>.

In tale variegato panorama, che indurrebbe a ritenere il polo semantico ἄ-θεος impiegato in modo piuttosto generico e indistinto contro dottrine e correnti di pensiero diverse da quelle proprie del “vero gnostico”<sup>752</sup>, si può, tuttavia, osservare una certa insistenza di questa radice nelle sezioni di *Stromate* III consacrate alla confutazione dei rigoristi: ben 5 delle complessive 31 occorrenze di ἄθεο-, infatti, sono impiegate contro i cosiddetti “encratiti rigoristi”. Da un punto di vista strettamente quantitativo, dunque, è contro questo specifico gruppo di avversari che Clemente più volentieri rivolge l’accusa di empietà e, in senso strettamente etimologico, di “privazione di Dio”. Ora, proprio del gruppo degli ἐγκρατεῖς, confutato dall’autore in *Stromate* III, sono esponenti di spicco i discepoli di Marcione: costoro hanno aderito a uno stile di vita caratterizzato dalla più rigida ἐγκράτεια poiché mossi dall’odio nei confronti del Creatore e dalla persuasione che la generazione sia un male<sup>753</sup>. Proprio in questo si realizza la ἄ-θεότης degli avversari: essi, disprezzando le cose create, sminuiscono e offendono il Dio che le ha fatte.

Tra i passi rivolti contro gli encratiti rigoristi, uno in particolare merita la nostra attenzione, poiché diretto propriamente contro Marcione e i suoi discepoli.

Procediamo ora con il discorso sulla continenza.  
Dicevamo che i Greci si espressero spesso contro la  
generazione dei figli, paventandone i disagi: e  
Marcione e discepoli accettarono empicamente  
(ἀθέως) queste vedute, ingrati verso il Creatore<sup>754</sup>.

In questo passaggio è attribuito esplicitamente all’eresiarca e ai suoi seguaci un modo empio, “privo di Dio” di concepire e di vivere l’esistenza; la scelta

---

<sup>749</sup> Cf Clem., *str.* VI 1,1,5.

<sup>750</sup> Cf Clem., *str.* VII 1,1,1; 1,4,3; 9,54,3.

<sup>751</sup> L’ateismo costituisce, inoltre, uno dei capi d’accusa nel processo contro Socrate, secondo quanto Platone riporta nell’*Apologia* (cf Plat., *apol.* 26b-c).

<sup>752</sup> Al quale Clemente, di contro, attribuisce volentieri il carattere della θεοσέβεια (cf, ad esempio, Clem., *str.* VI 1,1,1; VII 1,1,1; 1,3,5; 4,22,2; 7,41,3; 9,54,3; 10,59,6). Lo studio di riferimento sul tema dello gnostico veridico è quello di Walter Völker (W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Klemens von Alexandria* (TU 57), Berlin, Akademie-Verlag; Leipzig, J.C. Hinrichs 1952).

<sup>753</sup> Come ha dimostrato Franco Bolgiani (F. BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala sull’encratismo. II. La confutazione di Clemente di Alessandria (Parte prima)*, “Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche” 96 (1961-1962), 2ª dispensa, 537-664). Su questo tema, qui solo accennato, si tornerà più diffusamente nella Parte terza, Capitolo II.

<sup>754</sup> Clem., *str.* III 3,22,1.

dell'avverbio ἀθέως è giustificata, secondo Clemente, dal fatto che questi avversari considerano del tutto negativamente la generazione dei figli a causa della propria avversione nei confronti del Creatore, un tratto che costituisce uno dei capisaldi della dottrina marcionita. I discepoli di Marcione, dunque, “sono ingrati nei confronti del Demiurgo” (ἀχαριστεῖν τῷ δημιουργῷ); «essi», come l'autore alessandrino rileva qualche linea prima, «che “disprezzano la longanimità e bontà” di Dio e che non vogliono sposare, usano pure i cibi creati, respirano pure l'aria del demiurgo! Sono opera sua e rimangono fra le sue creature e sono evangelizzati nella “gnosi”, a dir loro, “nuova”: e dovrebbero esser grati a Dio del mondo anche solo in quanto qui ricevettero il Vangelo»<sup>755</sup>. Ciò che questi uomini compiono con la loro vita è definito anche ἀσεβῆς θεομαχία, “empia lotta contro Dio”<sup>756</sup>. L'accusa di vivere ἀθέως, dunque, riportata in *str.* III 3,22,1, sembra essere particolarmente vera e, oserei dire, etimologicamente appropriata soprattutto nei confronti di Marcione e dei suoi discepoli: essi, infatti, sono ἄθεοι in senso stretto, poiché hanno deliberatamente scelto di vivere facendo a meno del Dio Creatore e rigettando, per quanto è nelle loro possibilità, il dominio e la presenza di quello nella propria esistenza<sup>757</sup>.

*Il ruolo di Pr. 1,7 nell'argomentazione di Clemente*

Alla luce della sintetica panoramica delineata sul senso degli aggettivi ἄθεος e ἄσοφος in Clemente, sembra di poter apprezzare più pienamente le imputazioni che l'autore alessandrino muove contro i propri avversari in *str.* II 7,33,2-3, quando li accusa di empietà e stoltezza poiché rifiutano la Legge e, con essa, il timore di Dio. È stato mostrato come il ricorso al passo di *Pr.* 1,7 introduca e renda evidente la dialettica tra i tre principali vettori dell'argomentazione di Clemente: il timore nei confronti del Signore, il timore esercitato attraverso la Legge<sup>758</sup> e la sapienza, vero fine di questo processo. Il versetto di *Proverbi*, in effetti, costituisce per il ragionamento di Clemente una sorta di *fil rouge* che, ripreso a intervalli regolari, permette all'autore di non disperdersi nelle numerose e, talvolta, faticose digressioni, ritrovando ogni volta le fila del discorso. *Pr.* 1,7 si presenta nuovamente, infatti, a conclusione del capitolo 7 di *Stromate* II<sup>759</sup>, con lo scopo di introdurre il successivo sviluppo sugli errori degli gnostici circa il timore di Dio.

<sup>755</sup> Clem., *str.* III 3,12,2-3.

<sup>756</sup> Cf Clem., *str.* III 3,12,3.

<sup>757</sup> Cf Clem., *str.* III 3,12,2-3; III 4,25,1-2; IV 8,66,4.

<sup>758</sup> Per Clemente, il timore di Dio e il timore della Legge si equivalgono nella misura in cui Dio è il datore della Legge, dunque le trasmette il proprio stesso carattere. A rigore, però, il φόβος è suscitato *nei confronti di Dio* (φόβος θεοῦ, come genitivo oggettivo), *da parte della Legge*, o *mediante la Legge* (φόβος νόμου, come genitivo soggettivo).

<sup>759</sup> Cf Clem., *str.* II 7,35,5.



In *str.* II 8, Clemente espone le esegesi che gli eretici forniscono delle parole di *Pr.* 1,7 “Principio di sapienza è il timore del Signore”<sup>760</sup>, riportando i fondamenti della dottrina dei discepoli di Marcione a proposito del timore e della Legge.

Proprio a costoro (*scil.* Valentino e i seguaci di Basilide) e ad alcuni altri, ma soprattutto ai seguaci di Marcione la Scrittura grida, anche se essi non l’ascoltano: “Colui che mi ascolta riposerà fiducioso nella pace e senza timore avrà ristoro da ogni male”<sup>761</sup>. La Legge essi cosa vogliono che sia? Cattiva non la diranno, la diranno giusta, separando il buono dal giusto. Ma il Signore quando comanda di temere il male, non vuole che si respinga il male con un male, ma distrugge un contrario col suo contrario. E male è contrario a bene, come giusto a ingiusto. Se dunque ha definito “assenza di timore” l’allontanamento dai mali che il timore di Dio procura, questo timore è un bene; e il timore inculcato dalla Legge non solo è giusto, ma anche buono, perché elimina il male. Apporta l’assenza di timore mediante timore, ma non per questo ingenera l’assenza di passioni mediante una passione, anzi provoca la moderazione delle passioni mediante una disciplina<sup>762</sup>.

Il passo, di una certa complessità argomentativa, merita di essere esaminato nel dettaglio; si è ritenuto utile, pertanto, scomporlo in parti più brevi.

Proprio a costoro [*scil.* Valentino e i seguaci di Basilide<sup>763</sup>] e ad alcuni altri, ma soprattutto ai seguaci di Marcione la Scrittura grida, anche se essi non l’ascoltano: “Colui che mi ascolta riposerà fiducioso nella pace e senza timore avrà ristoro da ogni male”<sup>764</sup>.

Si ha qui il primo riferimento esplicito dell’autore alessandrino a Marcione, invocato nel suo ruolo di capofila dell’eresia che porta il suo nome.

#### *Marcione o Marcioniti?*

Nel corso degli *Stromati*, Clemente apostrofa alternativamente ora l’eresiarca, ora i suoi seguaci. Ci si può chiedere se a ciò corrisponda una reale

---

<sup>760</sup> L’autore si sofferma, in particolare, sul significato attribuito dai discepoli di Basilide e da Valentino al φόβος, rilevando allo stesso tempo le incongruenze logiche e gli errori della loro esegesi di *Pr.* 1,7 (cf *Clem., str.* II 8,36-38).

<sup>761</sup> *Pr.* 1,23.

<sup>762</sup> *Clem., str.* II 8,39,2-4.

<sup>763</sup> Di cui in *Clem., str.* II 8,36-38.

<sup>764</sup> *Clem., str.* II 8,39,1.

differenziazione, da parte dell'alessandrino, tra ciò che concerne Marcione personalmente e ciò che si riferisce, più genericamente, al pensiero marcionita, anche negli sviluppi successivi all'eresiarca. Nonostante la questione sia piuttosto difficile da risolvere<sup>765</sup>, mi è parso di poter scorgere una certa tendenza di Clemente ad apostrofare direttamente il fondatore dell'eresia, oltre che nei casi in cui egli si riferisca propriamente a questa figura storica<sup>766</sup>, ogni volta che voglia presentare i fondamenti della dottrina marcionita<sup>767</sup>; nelle restanti occorrenze, l'attenzione è diretta piuttosto ai seguaci di Marcione<sup>768</sup>, poiché essi sono gli interlocutori contemporanei all'autore.

*Ἰ φιλομαθοῦντες*

Del resto, lo scopo di Clemente non è soltanto esporre e confutare le diverse dottrine eretiche per evitare che altri possano incappare in tali errori, ma anche riconquistare alla retta fede almeno una parte di quanti, sedotti e fuorviati dagli insegnamenti di Marcione o di altri eretici, non sono ancora "del tutto

---

<sup>765</sup> Tertulliano, ad esempio, apostrofa direttamente Marcione ogni volta che tratta della dottrina marcionita; è pur vero, però, che l'autore cartaginese doveva avere sotto gli occhi l'*Instrumentum* e le *Antitesi* e che dunque, in una certa misura, poteva riportare il pensiero dell'eresiarca in una forma molto vicina all'originale. Sulla retorica di Tertulliano, cf V. LUKAS, *Rhetorik und literarischer 'Kampf'. Tertullians Streitschrift gegen Marcion als Paradigma der Selbstvergewisserung der Orthodoxie gegenüber der Häresie. Eine philologisch-theologische Analyse* (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII: Theologie 859), Frankfurt am Main, Peter Lang 2008.

<sup>766</sup> Cf Clem., *str.* VII 16,103,6: quanti operano un'esegesi scorretta delle Scritture, alterandone il senso perché suffraghino le proprie dottrine perverse, si oppongono alla tradizione divina; le esegesi di questi "grandi interpreti" (l'ironia di Clemente è qui evidente), tra cui Marcione, scompariranno insieme a loro; *str.* VII 17,107,1-2: l'esperienza di Marcione è posteriore alle origini della Chiesa; la sua dottrina, come quella delle altre eresie, è caratterizzata da innovazione e falsificazione; *str.* VII 17,108,1: l'eresia di Marcione, come quella di Valentino e di Basilide, prende il nome dal proprio fondatore.

<sup>767</sup> Cf Clem., *str.* III 3,18,3-19,4: Marcione non ha compreso il pensiero di Platone sulla condanna del congiungimento carnale (ἡ συνουσία) ai fini della procreazione; *str.* III 4,25,1-2: la ferma opposizione di Marcione al Creatore determina il suo rifiuto dell'uso dei beni di questo mondo e l'adozione di una continenza rigorosa; III 17,102,3: il docetismo di Marcione; *str.* III 7,45,5: Marcione ritiene la creazione cattiva, macchiandosi, secondo Clemente, d'ingratitude nei confronti del Creatore.

<sup>768</sup> Cf Clem., *str.* II 8,39,1-4; III 3,12,1-13,2; III 3,21,2; III 3,22,1 (Marcione e discepoli); III 4,25,3; V 1,4,2-4. Aggiungerei a quelli appena elencati anche *str.* IV 8,66,4: «[Ripeto il testo] perché nulla impedisce di riportare più volte la stessa Scrittura – lo scopo è impressionare Marcione, sperando che si persuada e muti opinione, una volta resosi conto che il fedele deve essere grato a Dio creatore, che ci ha chiamati e ci ha annunciato il Vangelo incarnato in un corpo». Qui il riferimento è, *stricto sensu*, al solo fondatore, ma sembra piuttosto improbabile che Clemente, componendo gli *Stromati* tra il 198 e il 203, voglia far mutare opinione a Marcione, morto una quarantina di anni prima, probabilmente verso il 160, o poco dopo (egli è ancora in vita tra il 153 e il 157, anni in cui, verosimilmente, Giustino compose le *Apologie*). È preferibile, invece, immaginare che, in questo passo, Clemente faccia il nome dell'eresiarca in senso più esteso, alludendo, quasi in forma di sineddoche, all'intero novero dei marcioniti e, in particolare, a quanti, ancora ai suoi tempi, seguono le dottrine dell'eresiarca.

inguaribili<sup>769</sup>, ri-convertendoli all'insegnamento veridico e riconducendoli in seno alla Chiesa<sup>770</sup>.

L'impegno manifestato dall'alessandrino può essere confrontato con quello espresso a più riprese da Ireneo, ma una differenza sostanziale corre tra i due: se il vescovo di Lione, infatti, si era prefisso il compito di difendere dalle insidie delle dottrine avversarie quanti, per la loro semplicità, non erano in grado di distinguere il male dal bene<sup>771</sup>, Clemente, per parte sua, si propone di occuparsi degli intellettuali (οἱ φιλομαθοῦντες), coloro che, per la propria sete di conoscenza, sono maggiormente sottoposti al rischio di restare invischiati nelle reti della falsa gnosi.

Ho esposto queste considerazioni nell'intento di stornare gli studiosi (τοὺς φιλομαθοῦντας) dal facile rischio di cadere nelle eresie. Sono questi che desidero far desistere dalla superficiale ignoranza o stoltezza o mala abitudine o comunque la si debba chiamare, e cerco di dissuaderli e di avvicinarli alla verità. Per essi ho fatto questi ragionamenti – s'intende, per quelli che non siano del tutto inguaribili<sup>772</sup>.

Stesso scopo, dunque, ma un'attenzione diretta a due diversi tipi di pubblico: da una parte la cura pastorale del vescovo di Lione nei confronti dei

---

<sup>769</sup> «C'è invece chi è sanabile, capace di sopportare, come fuoco o ferro, la franchezza della verità quando ne taglia e abbrucia le false opinioni: ebbene, questi porga l'orecchio dell'anima. E ciò sarà possibile se non respingerà lontano da sé la verità spinto dall'indolenza, o non forzerà [i testi] fino a rifarli nuovi per velleità ambiziose» (Clem., *str.* VII 16,103,2-3).

<sup>770</sup> Sul tema della conversione nella polemica filosofica e religiosa antica, cf A.D. NOCK, *Conversion: the Old and the New in Religion. From Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford Paperbacks 30) London, Oxford University Press 1965; G. BARDY, *La conversion au Christianisme durant les premiers siècles* (Théologie 15), Paris, Aubier 1949. Nel confronto con la polemica antica non cristiana – nella quale la conversione è presentata per lo più come l'ingresso in un sistema di pensiero (ad esempio, la filosofia, o i culti misterici) al quale si era in precedenza completamente estranei – vi è in ambito cristiano l'idea che la conversione costituisca un passaggio da una dottrina o un pensiero giudicati erronei a uno "corretto". Nella polemica cristiana, per di più, è particolarmente sviluppato il tema della "ri-conversione", cioè il ritorno a una dottrina – riconosciuta come genuina, veridica, incorrotta – nella quale si era stati ammaestrati in origine, ma dalla quale ci si era in seguito allontanati: si tratta di una dinamica propria soprattutto dell'eresiologia, dove il *topos* dell'eresia come deviazione e allontanamento dalla retta dottrina originaria è diffusamente sviluppato. Il dibattito religioso cristiano, dunque, impugna gli strumenti della controversia filosofica, declinandoli però secondo le proprie nuove esigenze.

<sup>771</sup> Gli eretici «sviano la mente dei meno esperti (τῶν ἀπειροτέρων)», «inducono i semplici (τοὺς ἀκεραίους) ad un atteggiamento di ricerca»; questi, non essendo in grado di distinguere il falso dal vero (μηδὲ ἐν τῷ διακρίνειν δυναμένων τὸ ψεῦδος ἀπὸ τοῦ ἀληθοῦς), rischiano di essere rapiti dagli eretici «come pecore (ὡς πρόβατα) dai lupi» (cf Iren., *haer.* I *praef.* 1-2).

<sup>772</sup> Clem., *str.* VII 16,102,6.

piccoli, dall'altra l'impegno intellettuale del maestro e filosofo verso quanti hanno un vivace desiderio di apprendimento<sup>773</sup>. In entrambi i casi, però, gli autori espongono, confutano e combattono con un'energia particolare gli avversari che sono a loro contemporanei.

*Pr. 1,7 nella polemica contro gli avversari marcioniti*

Dopo essersi diffuso sulle esegesi erranee che i discepoli di Basilide e Valentino forniscono a proposito del timore di Dio di cui si parla in *Pr. 1,7*, Clemente estende la propria polemica ai discepoli di Marcione, e lo fa ricorrendo a una citazione del medesimo libro dei *Proverbi*:

“Colui che mi ascolta riposerà fiducioso nella pace e senza timore avrà ristoro da ogni male”<sup>774</sup>.

---

<sup>773</sup> La scelta di Ireneo e Clemente di curare due tipi di destinatari così diversi risponde, del resto, alla sostanziale differenza d'intenti che anima, nel II e III secolo, la categoria dei vescovi e quella dei didascalici. In un'ottica particolare – quella della formazione del canone del NT –, Norelli ha ben rilevato quanto fosse profonda la distinzione tra le due categorie: «Clement is not a bishop who takes as his first duty to state what may be read and what should be avoided by his “flock” (i.e., his community). He is a teacher who cares for transmitting to his students everything that may be accepted as genuine and may thus contribute to their progress in Christian life and in acquiring gnosis, two dimensions that are interconnected for Clement» (E. NORELLI, *Of Books and Bishops. The Second Century as a Key to the Processes that Led to a New Testament Canon*, “Zeitschrift für Religionswissenschaft” 18 (2010), 179-198, 185). In generale, per una prospettiva attenta all'importanza dei ruoli sociali dei primi teologi cristiani, cf C. MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck 2007. L'appello di Clemente ai φιλομαθοῦντες, oltre a indicare un'attenzione particolare dell'autore alessandrino nei confronti di quella particolare categoria di pubblico, contraddistinta da una marcata vivacità intellettuale, s'inscrive in una più ampia tradizione – tipica di scritti filosofici o pseudo-filosofici – in cui il riferimento ai φιλομαθεῖς persegue l'obiettivo di ottenere uno spazio per le proprie idee presso un pubblico colto che, all'epoca, era certamente influente. Si vedano, a questo proposito, le osservazioni di Norelli riguardo ai φιλομαθεῖς menzionati dall'autore dell'*Elenchos*: «L'uso di *philomathês* nell'*El* [...] attira la nostra attenzione su di un fatto evidente nell'*El*, cioè la pretesa dell'autore di porsi nell'elesta cerchia degli intellettuali e di rivolgere a loro il proprio discorso. [...] L'autore si propone un duplice scopo: servire ai *philomatheis*, ma anche suscitare la *philomatheia*, l'interesse per la conoscenza della verità, che salva» (E. NORELLI, *Alcuni termini della “Confutazione di tutte le eresie” (Elenchos) e il progetto dell'opera*, in C. MORESCHINI, G. MENESTRINA (edd.), *Lingua e Teologia nel cristianesimo greco. Atti del convegno tenuto a Trento l'11-12 dicembre 1997* (Religione e cultura 11), Brescia, Morcelliana 1999, 95-123, 113; 114). Sul problema, cf anche C. SCHOLTEN, *Autor, Anliegen und Publikum der Refutatio*, in G. ARAGIONE, E. NORELLI (edd.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies »*. Genève, 13-14 juin 2008, Lausanne, Éditions du Zèbre 2011, 135-166.

<sup>774</sup> *Pr. 1,33* in Clem., *str.* II 8,39,1. Il versetto, nella forma in cui è citato da Clemente (ὁ δὲ ἐμοῦ ἀκούων ἀναπαύσεται ἐπ' εἰρήνης πεποιθώς καὶ ἡσυχάσει ἀφόβως ἀπὸ παντὸς κακοῦ), non concorda con il testo dei LXX (ὁ δὲ ἐμοῦ ἀκούων κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι καὶ ἡσυχάσει ἀφόβως ἀπὸ παντὸς κακοῦ; cf RAHLFS, *Septuaginta...*, *ad loc.*), bensì con le versioni copte antiche (cf PINI, *Gli Stromati...*, 262, nota 14). Il passo di *Pr. 1,33* nella versione citata da Clemente presenta due parole-chiave: la forma verbale ἀναπαύσεται (assai rara: essa è attestata due sole

volte nell'intera produzione greca pervenutaci di I-VI secolo; ambedue le occorrenze sono negli *Stromati* di Clemente) e il sostantivo εἰρήνη; entrambi i termini ricorrono, benché in un diverso rapporto sintattico e, quanto al verbo, con l'aggiunta di un ulteriore prefisso, già in *Lc.* 10,6, a proposito dell'invio in missione dei settantadue discepoli: καὶ ἂν ἐκεῖ ἡ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν ἢ εἰρήνη ὑμῶν («Se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui»). È possibile che all'origine della forma di *Pr.* 1,33 citata da Clemente si possa supporre una combinazione con *Lc.* 10,6, istituita proprio sulla base dei due concetti-chiave "riposo" e "pace". È forse possibile ipotizzare che l'alessandrino abbia adottato qui un *testimonium* già elaborato in questa direzione, che avrebbe suggerito che l'espressione "colui che ascolta" in *Pr.* 1,33 costituisse una sorta di profezia per indicare quanti avrebbero ascoltato i missionari inviati da Gesù; se tale fosse il caso, il locutore di *Pr.* 1,33 sarebbe stato compreso come Gesù stesso. Il tema del "riposo" come promessa rivolta a chi segue l'insegnamento gesuano è, del resto, altrove attestato: sempre negli *Stromati*, Clemente lo riporta nei due casi in cui attinge dal *Vangelo degli Ebrei* (la prima delle due volte esplicitamente; la seconda, invece, senza menzionare l'opera da cui trae la citazione), cioè in *str.* II 9,45,5 («"Colui che avrà ammirato regnerà, e colui che avrà regnato si riposerà (ἀναπαύσεται)"») e in *str.* V 14,96,3 («"Colui che cerca non cesserà [di cercare] finché non abbia trovato; quando avrà trovato sarà stupito; stupito regnerà; e giunto al regno, si riposerà (ἐπαναπαύσεται)"»). Le due citazioni del *logos* sono diverse, e ancora diverse sono le altre due forme conservateci, indipendentemente da Clemente, nel *logos* 2 del *Vangelo di Tommaso* copto («Gesù dice: Chi cerca continui a cercare finché trovi. E quando avrà trovato, diventerà turbato; e quando diventerà turbato, sarà stupito, e diventerà re sul Tutto»; trad. it. in E. NORELLI, *Gesù in frammenti. Testi apocrifi di tipo evangelico conservati in modo frammentario*, in A. GUIDA, E. NORELLI (edd.), *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini* (Oι christianoi 9), Trapani, Il pozzo di Giacobbe 2009, 39-88, 64), e nella sua versione greca contenuta nel *P. Oxy.* 654 («Colui che ce[rca] non cessi [di cercare finché non] abbia trovato, e quando avrà trovato [si stupirà, e quando si sarà stu]pito regnerà, e [quando avrà cominciato a regnare si ripo]serà ([ἐπαναπα]ύσεται»); trad. it. in NORELLI, *Gesù in frammenti...*, 64; ricostituzione del frammento greco in H.W. ATTRIDGE, *Appendix: The Greek Fragments*, in B. LAYTON (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7 Together with XIII,2\**, *Brit. Lib. Or.* 4926(1), and *P. Oxy.* 1, 654, 655, *I. Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*, Leiden, E.J. Brill 1989, 113). Da una parte, dunque, si riscontrano più occorrenze di un *logos* che adotta il motivo del "riposare" (tramite le forme verbali ἀναπαύσεται e ἐπαναπαύσεται) come condizione promessa a chi segue Gesù; dall'altra, in *Pr.* 1,33 (nella forma attestata da Clemente), il medesimo verbo è impiegato per descrivere la promessa rivolta a chi darà ascolto a colui che propone un insegnamento; tale locutore era forse interpretato, già prima dell'alessandrino, come Gesù stesso e l'intero versetto di *Pr.* 1,33 sarebbe stato letto come una profezia sull'invio in missione dei settantadue discepoli e, più in generale, sul dono di riposo e pace promesso a chi accoglie l'insegnamento di Gesù. Se tale ipotesi fosse corretta, s'intravedrebbe qui la presenza di cerchie cristiane nelle quali ci s'interessava alla promessa del "riposo"; esse avrebbero lasciato tracce sia nella parola attestata nel *Vangelo di Tommaso* (e, se Clemente ha ragione, in quello degli *Ebrei*), sia nella rielaborazione di *Pr.* 1,33 attestata in *str.* II 8,39,1. È, inoltre, probabilmente significativo che, pur usando la stessa terminologia di *Lc.* 10,6, la riscrittura di *Pr.* 1,33 riportata da Clemente modifichi il soggetto del verbo e la funzione sintattica di εἰρήνη: diversamente dal passo di *Luca*, dove la pace, portata nella casa dal missionario, riposerà su colui che ascolta, infatti, in *Proverbi* l'accento è posto sulla persona che presta ascolto all'insegnamento; è questi a riposare nella pace. Difficile non scorgere in questa promessa una valenza escatologica: «[...] ἀναπαύομαι e ἀνάπαυσις [...] designano, nella Settanta come nei più antichi scritti cristiani, tanto la pace che Dio dona all'individuo, in vita e attraverso la morte, quanto il riposo dei giusti alla fine dei tempi. Se Filone di Alessandria fa dell'ἀνάπαυσις in Dio il sommo valore, sempre ad Alessandria Clemente e poi Origene continueranno ad attribuire al concetto un ruolo

Il legame che l'autore istituisce tra i due versetti è assicurato dalla ripresa dell'espressione φόβος θεοῦ di *Pr.* 1,7<sup>775</sup> – che, come osservato, costituisce il *fil rouge* dell'intera sezione – per mezzo dell'avverbio ἀφόβως, “senza paura”, presente in *Pr.* 1,33. L'autore alessandrino applica qui un tipo di esegesi del tipo della *gezera shawa* – «littérament “ordonnance équivalente” ou “principe”»<sup>776</sup>, che consiste nello spiegare un passo scritturistico alla luce di un altro luogo del testo sacro in cui compaia un termine uguale –, benché la parola in comune tra i due passi non sia, in questo caso, precisamente la stessa<sup>777</sup>.

Il passo scritturistico citato da Clemente ha lo scopo di riabilitare il timor di Dio e la funzione della Legge da Lui promulgata: chi ascolta il Signore, cioè la parola che Egli ha dato agli uomini mediante i suoi precetti, riposerà nella pace (ἀναπαύσεται ἐπ' εἰρήνης), al sicuro (πεποιθώς), senza timore (ἀφόβως), avendo ristoro da ogni male (ἡσυχάσει ἀπὸ παντὸς κακοῦ). Come possono gli avversari mettere ragionevolmente in dubbio l'utilità e l'intima positività della Legge? Osserva Clemente:

Quando parve a Dio che fosse utile un ammaestramento preliminare per mezzo del Signore, in base alla Legge e ai profeti, ecco che fu detto: “Principio di sapienza è il timore del Signore”: dono fatto dal Signore, tramite Mosè, agli indocili e ai duri di cuore, poiché quelli che la ragione non espugna li mansuefà il timore<sup>778</sup>.

Ma gli avversari non ascoltano la Scrittura, nonostante essa gridi (ἐμβοᾷ) e, dunque, sia ben udibile da chiunque lo desideri. Si noti come Clemente qui anticipi, con una *variatio*, l'espressione contenuta nella citazione di *Pr.* 1,33: «Anche se essi non prestano orecchio (οὐκ ἐπαῖουσιν), la Scrittura grida: “Colui

centrale, soprattutto in funzione di una spiritualizzazione dell'escatologia» (NORELLI, *Gesù in frammenti...*, 70).

<sup>775</sup> Menzionato in *Clem.*, *str.* II 7,35,5 (dove la citazione è letterale) e in *str.* II 8,37,6 (in cui vi è semplice allusione).

<sup>776</sup> H.L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Éditions du Cerf 1986 (titolo originale: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 7., völlig neu bearbeitete Auflage (Beck'sche Elementarbücher), München, C.H. Beck 1982), 41. Cf anche J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Bibliothèque de théologie historique), Paris, Beauchesne 1939, sulla *gezera shawa* soprattutto 90-93.

<sup>777</sup> «*Stricto sensu*, ce raisonnement n'est opérant que si la Tora recourt aux mêmes termes en deux passages différents ou, parfois, même si elle les réserve exclusivement à ceux-ci» (STRACK, STEMBERGER, *Introduction...*, 41). In ambito cristiano, tuttavia, la *gezera shawa* – adottata già nell'epistolario paolino (cf, ad esempio, la dimostrazione di *Gal.* 3,10-14, fondata sul raffronto tra *Dt.* 27,26, «Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della Legge per metterle in pratica», e *Dt.* 21,23, «Maledetto chi è appeso al legno») e poi divenuta di uso corrente per la costruzione di *testimonia* – sembra essere applicata in modo meno rigido rispetto all'esegesi rabbinica. È a questa tradizione che Clemente sembra rifarsi.

<sup>778</sup> *Clem.*, *str.* II 8,37,2.

che mi ascolta (ὁ δὲ ἐμοῦ ἀκούων) riposerà fiducioso [...]»<sup>779</sup>. La condizione essenziale per ottenere la pace, il riposo, il ristoro da ogni male è, dunque, l'ascolto; tale requisito difetta negli avversari di Clemente, i quali, ignorando la bontà e l'utilità dei precetti del Signore, rifiutano di porgere l'orecchio alla sua parola. La loro sordità consiste nel rifiuto delle Scritture, della Legge e dei profeti<sup>780</sup>.

Clemente osserva che la Scrittura grida per farsi udire dai discepoli di Basilide e da Valentino, ma soprattutto (μάλιστα) dai seguaci di Marcione. La dottrina veridica non è, dunque, un insegnamento esoterico, nascosto, da mantenere nel segreto; essa, invece, si sforza di raggiungere anche quanti la rifiutano<sup>781</sup>. D'altra parte, lo sforzo della Scrittura nel farsi udire sembra direttamente proporzionale alla pervicacia con cui i suoi detrattori la ignorano; in questo senso, i marcioniti detengono, rispetto ai discepoli di Basilide e a Valentino, un primato negativo, che Clemente sancisce mediante l'uso dell'avverbio μάλιστα.

*Il timore come tratto caratteristico del Demiurgo marcionita*

Potrà essere osservato, del resto, che quanto si riscontra qui a proposito dell'eccezionale ostinazione con cui Marcione e seguaci rifiutano di ascoltare la Legge, non può essere svincolato da quanto già rilevato sullo statuto da attribuire al timore: è probabile che Marcione sia posto in una posizione di rilievo, rispetto a Valentino, Basilide e seguaci, anche perché avrebbe insistito nell'affermare che il Demiurgo proverebbe il profondo desiderio di essere temuto. Il timore costituirebbe, dunque, secondo il pensiero marcionita, uno dei caratteri distintivi del Creatore; per tale ragione, l'eresiarca del Ponto e i suoi discepoli connoterebbero negativamente tale φόβος, rigettandolo, come criterio di vita, insieme a tutti i precetti che il Demiurgo avrebbe assegnato all'uomo per mantenerlo in suo potere, sotto il giogo della paura. Che il timore sia considerato dagli avversari di Clemente come un carattere peculiare del Dio

---

<sup>779</sup> Clem., *str.* II 8,39,1.

<sup>780</sup> L'immagine dell'orecchio e dell'ascolto è sfruttata da Clemente anche in *Stromate V*, a proposito del tema dell'elezione e della salvezza: «“Beato colui che parla ad orecchie di chi ascolta” (*Sir.* 25,9). Ora la fede è l'orecchio dell'anima e a questa fede allude il Signore quando dice: “Chi ha orecchie per ascoltare, ascolti”, affinché, credendo, comprenda (*Matth.* 11,15 ||; cf *Is.* 7,9) quel che dice, come lo dice» (Clem., *str.* V 1,2,1); «Abramo credette, soltanto all'udirlo, alla voce sotto la quercia di Mambre [...]» (Clem., *str.* V 1,4,1).

<sup>781</sup> Ma, quasi in contraddizione con questo passo, in *Stromate VII* Clemente rileva il grado di impenetrabilità delle Scritture per chi vi si accosti con lo scopo di violarle, forzandole a suffragare le proprie dottrine indegne. Il testo sacro – argomenta l'alessandrino nell'ultimo libro degli *Stromati* – non è di facile comprensione, perché cela a quanti non sanno comprenderlo il proprio significato più profondo: «Così, per noi, le Scritture del Signore: generano la verità, eppure restano vergini, perché nascondono i misteri della verità. [...] Per gli 'gnostici' le Scritture “hanno concepito”; le eresie, invece, che non le hanno comprese, le ripudiano come sterili. Gli uomini hanno tutti il medesimo criterio di giudizio, ma quelli che seguono la chiamata del Logos si creano gli argomenti di fede; quelli invece che si sono dati ai piaceri torcono la Scrittura ai loro desideri» (Clem., *str.* VII 16,94,1.3-4).

creatore sembra essere ritenuto anche da Winrich Löhr, il quale scrive, a proposito di *str.* II 8,39,1-4: «By pointedly quoting a scriptural passage according to which those who listen to God can live without fear, Clement seems to presuppose a Marcionite argument that the relation of human beings to the Marcionite creator and legislator is characterised by fear»<sup>782</sup>.

#### *Lo statuto della Legge secondo i marcioniti*

Gli avversari di Clemente, dunque, marcioniti in testa, rifiutano di ammettere l'utilità e la positività del timore di Dio e dei precetti da Lui assegnati. Inevitabilmente, il terreno di scontro tra l'autore e i suoi oppositori si trasferisce sul reale statuto da attribuire alla Legge.

La Legge essi cosa vogliono che sia? Cattiva non la diranno, la diranno giusta, separando il buono dal giusto<sup>783</sup>.

A quali oppositori è opportuno attribuire le opinioni sulla Legge che Clemente riporta in questo passaggio? Alcuni indizi orientano a identificare il soggetto dei verbi βούλονται, φήσουσι e διαστέλλοντες con i seguaci di Marcione: questi, ricordati dall'autore al paragrafo immediatamente precedente, sono gli unici a essere citati per nome – gli altri avversari, tra i quali i discepoli di Basilide e Valentino<sup>784</sup>, sono indicati in questo passo in modo piuttosto generico, mediante l'espressione τούτοις τε οὖν αὐτοῖς καὶ ἑτέροις τισί – e questa scelta stilistica conferisce al gruppo dei marcioniti un rilievo tutto particolare, enfatizzato dall'uso dell'avverbio μάλιστα. Si ha, inoltre, l'impressione che abbia qui inizio una nuova sezione del discorso, relativa alle opinioni specifiche di un preciso gruppo di avversari. Oltre a ciò, la dottrina sulla Legge qui presentata, caratterizzata dalla contrapposizione tra giustizia e bontà, presenta una notevole vicinanza con la concezione teologica marcionita che, secondo Clemente e altre fonti antiche<sup>785</sup>, sembra essere caratterizzata proprio dall'antitesi tra un Dio giusto e un Dio buono. Le conclusioni da trarre, tuttavia, non dovranno essere troppo nette, dal momento che la distinzione tra bontà e giustizia è un carattere tipico anche della dottrina valentiniana.

Il passo di *str.* II 8,39 è stato considerato attinente ai discepoli di Marcione anche da Adolf von Harnack; lo studioso prussiano, però, lo riferisce alla teologia marcionita all'interno di una sezione relativa alla contrapposizione tra ὁ δίκαιος θεός e ὁ ἀγαθὸς θεός<sup>786</sup>. Questa scelta mi sembra piuttosto

---

<sup>782</sup> LÖHR, *Did Marcion distinguish...*, 141.

<sup>783</sup> Clem., *str.* II 8,39,2.

<sup>784</sup> Sui quali Clemente si è diffuso in precedenza (cf Clem., *str.* II 8,36-38).

<sup>785</sup> Cf Clem., *str.* III 3,12,1-2; Tert., *adv. Marc.* II 12,1; Orig., *princ.* II 5; *El.* X 19,1; *Carmen adv. Marcionitas* I 73-84.

<sup>786</sup> Cf HARNACK, *Marcion...*, 262\*-264\*. «Die Unterscheidung des gerechten und des guten Gottes fällt zusammen mit der Unterscheidung des Judengottes und des Vaters Jesu Christi (so alle



significativa, dal momento che il passo di *str.* II 8,39,2, in realtà, non fa alcun riferimento a Dio, bensì alla Legge: è questa ad essere definita δίκαιος, e a proposito di essa si parla della contrapposizione tra giustizia e bontà; Harnack, dunque, realizza qui una sorta di equazione tra νόμος e θεός, tra la Legge e il Dio che l'ha stabilita e assegnata agli uomini. Forse lo studioso si fonda qui sul passo di *str.* III 3,12,1-2 nel quale Clemente riporta la dottrina marcionita sulla contrapposizione tra il Demiurgo giusto (ὁ δίκαιος δημιουργός) e il Dio buono (ὁ ἀγαθός [θεός]), realizzando una sorta di armonizzazione delle due notizie. Inoltre, sembra del tutto ragionevole presumere che il carattere distintivo della Legge sia la giustizia proprio perché quel tratto costituisce la specificità di chi ha stabilito la Legge e l'ha data agli uomini: il Demiurgo. Il νόμος, pertanto, porterebbe in sé il carattere fondamentale del suo Creatore. In altri termini ancora, si potrebbe dire che, per Marcione, la Legge rifletta con esattezza la logica del Dio che l'ha dettata: esiste un legame molto stretto tra il Creatore, il mondo da lui creato e la sua Legge. In questo senso, Harnack ha ragione nell'assimilare il passo di *str.* II 8,39,2 a quelli sulla contrapposizione tra un Dio giusto e un Dio buono, tanto più perché il fine dello studioso non è l'analisi dei vari passi nella loro specificità, bensì l'armonizzazione dei diversi dati tra loro, per ricostituire l'intelaiatura dell'opera e del pensiero di Marcione.<sup>787</sup>

Mi sembra importante rilevare, tuttavia, che nel passo di cui ci stiamo occupando ciò che viene messo a fuoco non è, genericamente, la concezione teologica dei marcioniti, bensì la loro opinione a proposito della Legge: è su questo tema che – come visto – si accende, nel percorso confutatorio e polemico condotto da Clemente, lo scontro con gli avversari. L'interpretazione di Harnack, pertanto, mi sembra non valorizzare la notizia sulla concezione marcionita della Legge, poiché, di fatto, appiattisce il dato fornito in *str.* II 38,2 su quello ben noto di *str.* III 3,12,1-2.

---

Zeugen); der Judengott ist als Weltschöpfer ein universaler Gott, aber zugleich doch ein partikularer, weil er sich das Judentum erwählt hat und alle Menschen nur durch das Judentum hindurch sein Wohlgefallen erlangen und zu der von ihm verheißenen Ruhe und Seligkeit gelangen können (so alle Zeugen)» (HARNACK, *Marcion...*, 263\*). È noto che la ricostruzione dell'opposizione tra bontà e giustizia come tratto costitutivo della dottrina marcionita originaria è stata contestata ad Harnack da studiosi recenti, che attribuiscono piuttosto tale antitesi a un marcionismo ulteriore, avvicinato in parte al valentinismo: cf, in particolare, LÖHR, *Did Marcion distinguish...*, cit.

<sup>787</sup> D'altro canto, già Tertulliano aveva istituito uno stretto parallelismo tra la concezione marcionita sulla Legge e Dio: «Tra questi due [*i.e.*: tra il Cristo rivelato nell'età di Tiberio da un Dio ignoto per la salvezza di tutte le genti, e quello destinato dal Dio Creatore per la ricostituzione del giudaismo] egli pone, come un abisso, una grande differenza, tutta quella possibile, quanta ve n'è tra il giusto e il buono, tra la Legge e il Vangelo, tra il giudaismo e il cristianesimo» (Tert., *adv. Marc.* IV 6,3; trad. it.: QUINTO SETTIMIO FIORENTE TERTULLIANO, *Opere scelte*, a cura di C. MORESCHINI (Classici delle Religioni), Torino, UTET 1990<sup>2</sup>).

*Lo statuto della Legge nell'elaborazione teologica e dottrinale dei primi cristiani: la Lettera a Flora di Tolomeo*

Dunque, la Legge è giusta poiché proviene da un Demiurgo giusto, che le trasmette quello che costituisce il proprio tratto specifico. Per dei cristiani delle origini, tuttavia, non doveva essere affatto scontato attribuire alla legislazione di Israele il carattere della δικαιοσύνη: lo statuto da riconoscere alla Legge giudaica costituì, infatti, una seria difficoltà per i primi credenti in Gesù, tanto più poiché ciò implicava che si elaborasse una riflessione sulla funzione che il Dio di Israele e l'alleanza da Lui sancita con il popolo eletto dovessero svolgere nell'economia salvifica della giovane comunità di seguaci di Gesù.

Che la complessa legislazione giudaica, ricca di prescrizioni rituali, creasse non pochi problemi nell'elaborazione teologica e dottrinale delle diverse comunità cristiane delle origini è attestato, ad esempio, dalla *Lettera a Flora* di Tolomeo<sup>788</sup>, nella quale, come osserva Simonetti, «la controversa questione dell'apprezzamento del Vecchio Testamento, e soprattutto della Legge mosaica, da parte dei cristiani, che coinvolse a fondo la cristianità del II e III secolo, viene risolta dallo gnostico con la proposta di una linea mediana tra la totale accettazione del vecchio Testamento da parte dei cattolici e il totale ripudio da parte dei Marcioniti»<sup>789</sup>.

---

<sup>788</sup> Epifanio riporta, nel suo *Panarion*, una lettera indirizzata dal valentiniano Tolomeo a Flora, una donna della quale non si conosce più precisamente l'identità (cf Epiph., *haer.* 33,3-7). Peter Lampe, sulla scia di altri studiosi (Harnack, Kretschmar, Lohse, Langerbeck, Koschorke, Köhler, Lüdemann), propose di identificare il Tolomeo di questo testo con l'omonimo catechista cristiano di Roma di cui Giustino dà notizia in *2apol.* 2,9-20, e – conseguentemente – la Flora a cui la lettera è diretta con la nobile dama da questi istruita nella fede (cf LAMPE, *Die stadtrömischen Christen...*, 200ss.); secondo Simonetti, però, «l'ipotesi appare destituita di ogni serio fondamento» (SIMONETTI, *Testi gnostici...*, 476, nota 120). Lettieri, poi, pensa che Flora sia un'allegoria della comunità cristiana di Roma (cf il suo intervento a Friburgo, di prossima pubblicazione: G. LETTIERI, *Ontologie des Écritures. Allegorie et concordance dualistiques des différences scripturaires dans la Lettre à Flora du valentinien Ptolémée*).

<sup>789</sup> SIMONETTI, *Testi gnostici...*, 205-206. Cf Epiph., *haer.* 33,3,2-5: «Infatti alcuni affermano che essa (scil. la Legge data per tramite di Mosè) è stata promulgata da Dio Padre, altri invece, voltisi per la via opposta a questi, sostengono che essa è stata stabilita dall'avversario corruttore, il diavolo, come anche gli attribuiscono la creazione del mondo, dicendolo padre e creatore di questo universo. Costoro sono completamente nell'errore, essendo in contraddizione fra loro e ingannandosi completamente, ognuno per la sua parte, circa la verità della questione proposta. Infatti è chiaro che la legge non è stata promulgata dal Dio perfetto e Padre (infatti ciò è conseguente), poiché è imperfetta e ha avuto bisogno di essere completata da un altro, e contiene precetti non conformi alla natura e alla volontà di tale Dio. Di contro non bisogna attribuire neppure all'ingiustizia dell'avversario la legge che proibisce di fare il male, come fanno quanti non comprendono conseguentemente le parole del Salvatore nostro» (trad. it.: TOLOMEO, *Lettera a Flora*, in SIMONETTI, *Testi gnostici...*, 266-285) La seconda posizione dottrinale presentata da Tolomeo nella *Lettera* è stata identificata con quella marcionita da numerosi studiosi: tra questi Lüdemann (G. LÜDEMANN, *Zur Geschichte der ältesten Christentums in Rom, "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 70 (1979), 86-114, soprattutto 106-107), Kühneweg (U. KÜHNEWEG, *Das Neue Gesetz. Christus als Gesetzgeber und Gesetz: Studien zu den Anfängen christlicher Naturrechtslehre im 2. Jahrhundert*, Marburg, Elwert 1993, 90), Rütten (A.*

*L'antitesi tra Legge e Vangelo: una contrapposizione tra giustizia e bontà o tra male e bene?*

Ricostruire quale fosse per Marcione il carattere proprio della Legge giudaica costituisce uno dei problemi più complessi della ricerca sul suo pensiero; altrettanto spinoso è stabilire la posizione dei suoi discepoli a questo proposito, e se – e in quale misura – la dottrina del maestro sia stata, poi, da essi modificata. Se, infatti, Clemente<sup>790</sup> assegna ai marcioniti una contrapposizione tra Legge e Vangelo fondata sui due poli della giustizia e della bontà, altri autori antichi hanno attribuito all'eresiarca o ai suoi discepoli un'antitesi fondata piuttosto sui poli malvagità/bontà<sup>791</sup>. Il disaccordo tra le fonti ha suscitato le più accese polemiche tra gli studiosi, i quali hanno valorizzato, di volta in volta, la posizione di un testimone antico rispetto a un altro.

Appare oggi abbastanza probabile che il marcionismo più antico insistesse non tanto sulla giustizia del Creatore come giustizia retributiva, quanto sulla durezza e sulla malevolenza del Demiurgo stesso: le fonti più antiche, infatti, pur attribuendo al Dio di Marcione il tratto della giustizia, insistono particolarmente sulla severità e sull'inclemenza di quella figura. L'idea di una divinità giusta ed equa è stata probabilmente un'evoluzione del marcionismo successivo, forse contemporaneamente all'introduzione di un terzo principio – la materia cattiva – che sarebbe stato inserito nel sistema marcionita per

---

RÜTTEN, *Der Brief des Ptolomäus an Flora. Ein Beispiel altkirchlicher Gesetzesauslegung in Auseinandersetzung mit Marcion*, in H. DEUSER, G. SCHMALENBERG (edd.), *Christlicher Glaube und religiöse Bildung*, Gießen, Selbstverlag des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik 1995, 53-74, spec. 57). Anche Simonetti, pur ritenendo che, probabilmente, «Marcione considerava il Dio del Vecchio Testamento (autore della legge) Dio giusto e lo distingueva dal diavolo», pensa che «per tempo gli avversari presentarono la sua dottrina nel senso qui proposto da Tolomeo: Ireneo, *adversus haereses* III 12,12; Ippolito, *Refutatio* VII 29,1» (SIMONETTI, *Testi gnostici...*, 476, nota 121). Da parte sua, Quispel, nell'introduzione all'edizione critica della *Lettera*, annota che «un autre parti imputait la Loi au diable. Il est possible que ce parti fût la secte des Carpocratians (Ireén. I 25,4). Mais si l'on se rend compte du fait que Ptolémée vivait probablement à Rome, et si l'on se souvient qu'à cette époque la communauté chrétienne de la ville était déchirée par le violent conflit qui opposait Marcion aux orthodoxes, il semble plus vraisemblable que Ptolémée ait pensé à cette situation concrète plutôt qu'à des contradictions imaginaires» (PTOLEMEE, *Lettre à Flora. Texte, traduction et introduction de G. QUISPEL* (SC 24 bis), Paris, Éditions du Cerf 1966, 12). In un recente contributo, infine, Norelli ha contestato l'interpretazione tradizionale secondo la quale la seconda posizione dottrinale cui Tolomeo fa riferimento sia effettivamente quella marcionita, ma deformata dall'autore della *Lettera* per potersi fare, lui solo, sostenitore della Legge come "giusta"; di contro, lo studioso ritiene che «non seulement il est plus que vraisemblable que la deuxième position critiquée par Ptolémée vise Marcion, mais elle ne représente pas une déformation telle qu'on le croirait à première vue. Si cela est vrai, Ptolémée déploie son argumentation en réel débat avec Marcion, et ce débat porte sur la justice du Créateur et sur la nature de la justice» (NORELLI, *Le Décalogue dans la Lettre...*, 114. Sulla questione, cf anche C. MARKSCHIES, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, "Zeitschrift für Antikes Christentum" 4 (2000), 225-254.

<sup>790</sup> E, come già accennato, altre fonti antiche: Tert., *adv. Marc.* II 12,1; Orig., *princ.* II 5; *El.* X 19,1; *Carmen adv. Marcionitas* I 73-84.

<sup>791</sup> Cf Ireneo, *haer.* III 12,12; *El.* VII 29-31.

supplire allo statuto ormai neutro proprio del carattere del Demiurgo. Da questo punto di vista, è probabilmente opportuno correggere il tradizionale dualismo ricostruito da Harnack, come ha cercato di fare, recentemente, Winrich Löhr: lo studioso tedesco, in particolare, ha evidenziato che «even if Marcion had indeed designated the god of the Old Testament as “just”, it would have been only an abbreviation for his being a severe and cruel judge, a petty-minded and self-contradictory legislator. Harnack certainly exaggerates when he claims that justice is the essential attribute of this second god. It is the heresiologist’s attempt at systematizing Marcion’s teaching that created the handy distinction between the justice of the lower god and the goodness of the higher god as the basis of his theological dualism. The heresiologists had to find a corresponding attribute to the higher god’s *bonitas*. [...] By focussing on this distinction the heresiologists were able to refute Marcion with dialectical arguments. Tertullian, Clement and Origen employed this distinction because they had the tendency of refuting Marcion by discussing his theology in the context of a discussion on first principles, Περὶ ἀρχῶν»<sup>792</sup>. Anche Sebastian Moll, autore di uno dei più recenti contributi su questo tema, si è proposto di superare la corrente harnackiana che pone al centro del pensiero di Marcione l’antitesi tra un Dio giusto e un Dio buono, valorizzando di contro le fonti antiche che attestano una contrapposizione tra malvagità e bontà: «Harnack established the idea that Marcion distinguishes between a just and a good God, and thereby also established a scholarly consensus which lasted for almost a century. However, [...] we shall see that this view is one of the greatest misconceptions concerning Marcion’s teaching, for the heresiarch’s distinctions was in fact far less “protestant” than Harnack imagined, as he simply distinguished between an evil and a good God»<sup>793</sup>.

Non si ripeterà mai a sufficienza come il presente studio non si prefigga l’obiettivo di ricostruire, mediante l’analisi delle diverse fonti, quali dovessero essere i tratti costitutivi del pensiero marcionita in generale, bensì intenda esaminare quale marcionismo sia attestato da ciascun autore, nella propria specificità e nel proprio originale modo di fare ricorso a categorie filosofiche, culturali, letterarie. Ne consegue che la polemica su quale fosse l’idea originaria di Marcione e dei suoi seguaci rispetto alla Legge e alla teologia risulta parzialmente marginale rispetto a questo studio. Ciò che interessa rilevare, tuttavia, è che già Clemente sembra conoscere una tensione su questo tema, dal momento che scrive: «La Legge essi [...] cattiva non la diranno, la diranno

---

<sup>792</sup> LÖHR, *Did Marcion distinguish...*, 144.

<sup>793</sup> MOLL, *The Arch-Heretic...*, 47. Se, nel complesso, l’argomentazione di Moll sembra essere piuttosto convincente, sarebbe forse opportuno essere più critici di quanto lo studioso tedesco non sia riguardo a quella che doveva essere la preoccupazione principale di Marcione: secondo Moll, egli si sarebbe proposto primariamente di denigrare e svalutare quanto più possibile la figura del Creatore; è verosimile, invece, che l’eresiarca intendesse soprattutto valorizzare positivamente la radicale novità del Vangelo.

giusta, separando il buono dal giusto»<sup>794</sup>. Questa puntualizzazione potrebbe presupporre che l'alessandrino fosse a conoscenza di un fraintendimento, da parte di alcuni, della dottrina marcionita sulla Legge, e che, per questa ragione, egli si proponesse di dirimere la questione, rigettando esplicitamente le tesi che non corrispondessero a ciò che egli conosceva del marcionismo. La confusione su quale dovesse essere la natura della Legge secondo Marcione – suggerita dal fatto che le fonti antiche testimonino l'esistenza di posizioni diverse testimoniate dalle fonti antiche –, doveva costituire anche per Clemente un serio problema. D'altra parte, in *str.* III 12,1-2, l'autore alessandrino sembra attestare una forma già evoluta di marcionismo, che include, come terzo principio oltre al Dio buono e al Dio giusto, la materia malvagia, probabilmente proprio con lo scopo di controbilanciare il carattere "neutro" del Demiurgo giusto e spiegare la presenza del male nel mondo<sup>795</sup>: è del tutto possibile, pertanto, che al tempo di Clemente l'accento fosse già stato spostato da un dualismo tra buono e cattivo, nel quale «the issue is not the justice of the creator god but rather his being a severe and cruel judge»<sup>796</sup>, a una contrapposizione tra bontà e giustizia, nella quale fosse la giustizia retributiva a costituire il principale carattere del Dio Creatore<sup>797</sup>.

---

<sup>794</sup> Clem., *str.* II 8,39,2. Si osservi che la seconda delle dottrine qui esposte – che insiste sul carattere della giustizia, ontologicamente inferiore alla bontà, ma non necessariamente connotata negativamente, a discapito della malvagità della Legge e del suo datore –, sembra corrispondere proprio a quanto professato da Tolomeo: «Ci resta da dire chi mai sia questo Dio che ha promulgato la legge. [...] Se infatti questa legge non è stata stabilita né dal Dio perfetto, come abbiamo dimostrato, né dal diavolo, come non è lecito affermare, è un altro rispetto a questi colui che ha promulgato la legge. [...] E se il Dio perfetto è buono per sua natura, [...] e invece l'avversario è cattivo e malvagio per natura, caratterizzato dall'ingiustizia, questi che è intermedio fra loro e non è né buono né cattivo e ingiusto, propriamente può essere definito giusto, essendo arbitro della giustizia che dipende da lui. Questo Dio risulterà perciò più imperfetto rispetto al Dio perfetto e inferiore rispetto alla giustizia di quello [...]; risulterà però maggiore e più potente rispetto all'avversario, e dotato di altra natura e sostanza rispetto alla sostanza dell'uno e dell'altro» (Epiph., *haer.* 33, 7,1-6).

<sup>795</sup> «If the demiurge is just, then matter has to be evil in order to explain the imperfect world» (LÖHR, *Did Marcion distinguish...*, 143).

<sup>796</sup> LÖHR, *Did Marcion distinguish...*, 138.

<sup>797</sup> Il carattere dinamico e in evoluzione del pensiero marcionita, del resto, è attestato chiaramente dall'autore dell'*Elenchos*, che dedica a questa dottrina due distinte sezioni: in *El.* VII 31,1-2 Marcione è detto aver distinto tra un Dio buono e un Dio cattivo; in *El.* X 19,1, invece, è contenuta la notizia secondo cui la dottrina marcionita avrebbe contemplato tre principi: il Dio buono, il Dio giusto e la materia cattiva. L'autore dell'*Elenchos* dirime questa evidente contraddizione definendo il primo dei due sistemi ἡ [...] πρώτη καὶ καθαρωτάτη Μαρκίωνος αἵρεσις, "la prima e più pura forma dell'eresia di Marcione" (*El.* VII 31,1; ed. critica: HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium. Edited by M. MARCOVICH* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, Walter de Gruyter 1986) e attestando, poi, che sarebbe stato Prepone, discepolo di Marcione, a introdurre il terzo principio, cioè il "giusto" (cf *El.* VII 31,2).

«Distrugge un contrario col suo contrario» (str. II 8,39,3)

L'asserzione «La Legge [...] cattiva non la diranno, la diranno giusta, separando il buono dal giusto» è chiarita, poi, dall'affermazione immediatamente successiva:

Ma il Signore quando comanda di temere il male, non vuole che si respinga il male con un male, ma distrugge un contrario col suo contrario. E male è contrario a bene, come giusto a ingiusto<sup>798</sup>.

Clemente ha appena ribadito che la dottrina marcionita sulla Legge è fondata sull'antitesi tra ciò che è giusto e ciò che è buono<sup>799</sup>. Subito dopo, però, alla questione della giustizia o bontà della Legge viene nuovamente affiancato il tema del φόβος, del timore da essa generato, vero *fil rouge* dell'intera sezione. Clemente riprende nuovamente<sup>800</sup> il concetto secondo cui il timore inculcato dal Signore nell'uomo ha un fine pedagogico; l'autore, però, compie qui un passaggio ulteriore: il Signore comanda di temere il male e di agire concretamente contro di esso, respingendolo e distruggendolo<sup>801</sup>. Il timore, dunque, costituisce il motore dell'azione umana e spinge il credente a rifiutare e ad allontanarsi dal male.

Cosa intendeva dire il Signore raccomandando di non respingere il male con il male? La questione, sollevata da Clemente, sembra far riferimento alle discussioni che dovevano animare, tra II e III secolo, i vari circoli cristiani sul complesso problema dello statuto da attribuire ad alcune sezioni particolari della legislazione giudaica, come quella della legge del taglione<sup>802</sup>. Nella *Lettera a Flora*, ad esempio, Tolomeo si era espresso a proposito di questo tema, concludendo che quella parte della Legge comandava di punire il male con il

---

<sup>798</sup> Clem., str. II 8,39,3-4. È interessante osservare che Tolomeo affermi questo stesso principio, facendone però l'uso inverso: quanti attribuiscono la Legge al Diavolo (cf Epiph., *haer.* 33,3,2) – e tali avversari sembrano essere dei marcioniti – sono in errore, poiché la Legge si oppone al male e, per questo, non può venire da colui che è il principio del male (cf Epiph., *haer.* 33,3,5); gli “ortodossi”, di contro, considerano la Legge buona, poiché essa è da loro attribuita al Dio sommo; Tolomeo, discostandosi da entrambe le posizioni, mostra che la Legge non può dirsi buona, poiché talvolta comanda di compiere il male; d'altro canto, poiché questo tipo di ordine è dato per cercare di prevenire il male, proprio dall'esistenza della Legge bisogna dedurre che vi sia un Legislatore giusto. Enrico Norelli ha di recente proposto che, secondo la prospettiva di Tolomeo, la giustizia, e la Legge che cerca di garantirla, siano connotate piuttosto positivamente: la ragion d'essere della Legge, infatti, sarebbe il portare aiuto agli esseri umani. Nel caso di Marcione, invece, la Legge non sarebbe orientata a nessun genere di salvezza, neppure di secondo ordine (cf NORELLI, *Le Décalogue dans la Lettre...*, spec. 110-126).

<sup>799</sup> Contrapponendo, con ogni probabilità, la Legge al Vangelo, benché questo punto non sia qui esplicitamente chiarito dall'autore (cf Clem., str. II 8,39,2).

<sup>800</sup> Da lui già espresso in str. II 7,32,4; 33,2.

<sup>801</sup> ἀπαλλάττει e καταλύει.

<sup>802</sup> Cf Lev. 24,17-20.

male, così che, invece d'impedire il male, lo raddoppiava<sup>803</sup>. Non sappiamo se Clemente conoscesse la *Lettera a Flora*, ma era probabilmente al corrente di questo tipo di critica, che non doveva essere esclusivo di Tolomeo.

Del resto, argomenta Clemente, come potrebbe l'azione di temere il male, che si esplica concretamente nel respingerlo e distruggerlo, essere qualcosa di negativo, se essa è orientata a contrapporsi proprio al male? Clemente introduce qui il criterio logico del τῶ ἐναντίῳ τὸ ἐναντίον καταλύει, "distruggere un contrario col suo contrario". Se il timore del male serve a respingere e distruggere il male, la natura del timore deve essere di necessità l'esatto contrario del male.

Qual è, dunque, il contrario di "male"? Clemente lo chiarisce.

«*Male è contrario a bene*»: ecco la corretta coppia antitetica. Poiché, però, il timore si contrappone alla categoria "male" (l'alessandrino ha appena ricordato che «il Signore [...] comanda di temere il male»), allora esso fa necessariamente parte della categoria "bene". Clemente dimostra, così, l'errore logico commesso dai propri avversari, i quali sostengono che il timore sia un male, ponendo così nello stesso polo negativo dell'antitesi due realtà – il timore e il male – tra loro in contrapposizione. La dottrina qui presa di mira sembra essere, di nuovo, quella vicina allo stoicismo secondo la quale il φόβος è una passione, dunque un movimento dell'anima irrazionale, contro natura, negativo<sup>804</sup>.

«*Come giusto [è contrario] a ingiusto*». La seconda coppia antitetica istituita da Clemente riprende il tema della giustizia, del quale aveva parlato poco prima, a proposito soprattutto (μάλιστα) dei discepoli di Marcione<sup>805</sup>; così facendo, l'autore include nella polemica sul valore positivo del timore anche i marcioniti.

Le due opposizioni bene/male e giusto/ingiusto sono costruite in stretta successione e poste chiaramente in dialettica: di fatto, Clemente istituisce una partizione tra un polo positivo, nel quale confluiscono la categoria della bontà e quella della giustizia, e un polo negativo, dove trovano posto quella della malvagità e quella dell'ingiustizia. I marcioniti – Clemente lo ha appena ricordato – definiscono la Legge "giusta", «separando il buono dal giusto»; ma questi due caratteri costituiscono entrambi il polo positivo di coppie antitetiche: essi non possono, quindi, essere tra loro contrapposti. Nella propria strategia polemica contro i seguaci di Marcione, l'autore sembra insinuare che essi non siano neanche capaci di costruire delle coppie antitetiche logicamente valide. E dire che Clemente, qui, si pone su un terreno loro familiare, dal momento che

---

<sup>803</sup> «C'è poi la legge mescolata con l'ingiustizia, posta a punizione e contraccambio di quelli che hanno mal fatto, che comanda di cavare occhio per occhio e dente per dente e di ricambiare delitto per delitto: infatti chi fa il male per secondo non commette male minore, si distingue solo per l'ordine, ma fa la stessa azione» (Epiph., *haer.* 33,5,4).

<sup>804</sup> Cf Clem., *str.* II 7,32,3-4; 8,40,1-2.

<sup>805</sup> Cf Clem., *str.* II 8,39,2.

questo ragionamento si sviluppa proprio intorno al tema delle antitesi, nodo centrale dell'articolazione del pensiero marcionita<sup>806</sup>.

Gli avversari di Clemente, però, potrebbero aver agevolmente replicato attribuendo alla giustizia del Creatore, basata sul timore ispirato dalla Legge, un valore negativo. Essi potrebbero ben aver invocato, a supporto di questa tesi, la dottrina sulle passioni intese come movimenti irrazionali dell'anima. A questo tipo di argomentazione Clemente non può rispondere, se non sganciando il timore dal novero delle passioni – cosa che egli farà poco oltre, in *str.* II 8,40,1-2, dove egli chiarisce la necessità di distinguere tra tipologie diverse di timori – e pervenendo, così, ad attribuire legittimamente al timore della Legge un carattere interamente positivo.

#### *Il carattere positivo del timore di Dio*

Quanto fin qui argomentato, è chiarito da Clemente nel passo immediatamente successivo:

Se dunque [il Signore] ha definito “assenza di timore” l'allontanamento dai mali che il timore di Dio procura, questo timore è un bene; e il timore inculcato dalla Legge non solo è giusto, ma anche buono, perché elimina il male<sup>807</sup>.

Clemente richiama il passo di *Pr.* 1,33 («Colui che mi ascolta riposerà fiducioso nella pace e senza timore (ἀφόβως) avrà ristoro da ogni male») mediante il termine-chiave ἀφοβία, “assenza di timore”<sup>808</sup>. La dinamica argomentativa di Clemente è così concepita: (1) si elimina un contrario con il suo contrario; (2) il timore di Dio elimina il male; (3) dunque il timore di Dio è il contrario del male, cioè un bene.

Lo scopo di Clemente è riabilitare nella sua interezza il timore di Dio, così intimamente connesso alla legislazione giudaica: esso, che certamente è giusto, poiché suscitato da un νόμος giusto – e questo è un punto su cui l'autore e i

---

<sup>806</sup> Naturalmente, non è Marcione a “inventare” il metodo della contrapposizione e delle antitesi: la sua dottrina, così come il ragionamento qui elaborato da Clemente o, ancora, l'argomentazione sviluppata da Tolomeo nella *Lettera a Flora*, sono tutti costruiti secondo metodi scolastici ben codificati – antitesi, contraddizioni, sillogismi, *diαιρεσεις* – e secondo nozioni filosofiche e logiche fondamentali. Sulla ἐναντιότης delle qualità, ad esempio, cf Aristot., *cat.* 10b 12-25; sulla dottrina dei contrari in generale, cf Aristot., *cat.* 3b, 24-32; 4a, 10 - 4b, 19 etc. Marcione, però, fece probabilmente di tale metodo Tale dovette essere anche il titolo dell'opera la struttura portante del proprio pensiero e della propria opera. A proposito di questa, in particolare, Harnack puntualizza: «Fest steht ferner, daß, wie schon der Titel ahnen läßt und Tertullian ausdrücklich bemerkt, die Entgegenstellung der Worte und Taten des Weltschöpfers und des guten Gottes (bzw. seines Christus), damit aber auch die Entgegenstellung des Gesetzes (des ATs) und des Evangeliums, in der Form vom „singulae iniectiones“ den wesentlichen Inhalt des Werks gebildet hat» (HARNACK, *Marcion...*, 69).

<sup>807</sup> Clem., *str.* II 8,39,4.

<sup>808</sup> Cf PINI, *Gli Stromati...*, 210, nota 15.



suoi avversari sono, nella sostanza, d'accordo –, deve essere necessariamente anche buono, dal momento che, svolgendo la funzione di distruggere il male, si configura come suo contrario ed è allineato, dunque, sul fronte del bene.

La polemica dell'autore con i marcioniti è qui piuttosto evidente: la loro caratterizzazione del νόμος (e, di conseguenza, del φόβος che suscita tale Legge) in quanto giusti non è erranea di per sé; essa è, piuttosto, incompleta, poiché non tiene in considerazione il ruolo di opposizione al male esercitato dal timore mediante la Legge. Viceversa, sintetizza Clemente, «il timore inculcato dalla Legge non solo è giusto, ma anche buono, perché elimina il male»<sup>809</sup>.

*Il timore di Dio non è una passione*

Apporta l'assenza di timore mediante timore, ma non per questo ingenera l'assenza di passioni mediante una passione, anzi provoca la moderazione delle passioni mediante una disciplina<sup>810</sup>.

Clemente sembra qui rispondere a un'eventuale obiezione polemica da parte degli avversari. Gli oppositori di Clemente, come visto, avrebbero interpretato il timore come una passione, secondo un modello di pensiero classico<sup>811</sup>, sviluppato in particolare dallo stoicismo. Ora, essi potrebbero obiettare, se si assume che il timore è una passione e si afferma che esso può guidare l'uomo alla ἀφοβία, cioè alla "assenza di timore", sarà necessario ammettere anche che tutte le passioni ingenerano potenzialmente l'assenza di passioni (ἀπάθεια), cosa evidentemente contraddittoria. La risposta di Clemente è che un ragionamento del genere è viziato all'origine, poiché si fonda sul presupposto che il timore di Dio sia una passione, dunque un fatto irrazionale<sup>812</sup>, un dato che, come Clemente chiarisce a più riprese, è erraneo: il φόβος τοῦ θεοῦ, infatti, orienta al bene e allontana dal male, dunque non presenta alcun tratto d'irrazionalità.

Anche se il timore è una passione, non però ogni timore è passione. [...] Il timore di Dio, che è senza passioni, è un timore senza passioni, perché qui non si teme Dio, ma di separarsi da Dio: e chi sente questa paura, teme di cadere nei mali e li paventa;

---

<sup>809</sup> Clem., *str.* II 8,39,4. Sulla giustizia e bontà della Legge, Clemente aveva un precedente illustre nel passo di *Rom.* 7,12: «Così la legge è santa, e santo e giusto e buono è il comandamento». Secondo le fonti antiche, Marcione avrebbe conservato questo versetto nel suo *Apostolikon* (cf HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, 107\*; SCHMIDT, *Marcion und sein Apostolos...*, I/333).

<sup>810</sup> Clem., *str.* II 8,39,4.

<sup>811</sup> Cf per esempio Aristot., *EN* 1105 b, 21-23; 31-33; 1128 b, 10-14.

<sup>812</sup> «Certo, essi dicono, il timore è un modo irrazionale di temere il male, è una passione» (Clem., *str.* II 7,32,3).

chi paventa la caduta ha la volontà di essere incorruttibile e senza passioni<sup>813</sup>.

Clemente mette in relazione, infine, l'azione positiva del timore di Dio con l'esercizio della παιδεία, la "disciplina", e della μετριοπάθεια, la "moderazione delle passioni"<sup>814</sup>: in questo modo, egli mostra il percorso da seguire per raggiungere lo stato di ἀφοβία. Simile indicazione rimanda alla figura dello "gnostico perfetto" – che Clemente delinea con chiarezza soprattutto in *Stromate* VI –, e, per contrasto, alla polemica contro quegli oppositori dell'alessandrino che si oppongono al dominio delle passioni e alla continenza come via per il raggiungimento della ἀπάθεια<sup>815</sup>.

#### *Cenni conclusivi*

Nel passo di *str.* II 8,39,1-4, qui analizzato, Clemente si rivolge ai seguaci di Basilide e Valentino, di cui ha riportato alcune dottrine nei paragrafi immediatamente precedenti<sup>816</sup>, ad «alcuni altri» avversari, non meglio specificati e, infine, «soprattutto ai seguaci di Marcione»<sup>817</sup>. L'impiego dell'avverbio μάλιστα sembra suggerire piuttosto chiaramente che lo sviluppo sul timore di Dio e sulla Legge che svolge la funzione di ingenerarlo nell'uomo – temi sviluppati in *Stromate* II – possa aver tratto spunto proprio dalla polemica contro degli avversari marcioniti. Clemente scrive, poi, che contro tali oppositori «la Scrittura grida, anche se essi non l'ascoltano»<sup>818</sup>. L'autore fa certamente riferimento ad avversari caratterizzati da un'attitudine anti-nomista e fautori di un'interpretazione della legislazione giudaica come "giusta", e non "buona", un concetto che, secondo numerose fonti, era proprio della dottrina marcionita<sup>819</sup>. Anche questo dato, dunque, sembra orientare all'identificazione dei principali oppositori di Clemente, in questa sezione, con dei discepoli di Marcione. Infine, l'alessandrino riporta che essi attribuiscono al timore, suscitato dalla Legge, una valenza negativa, poiché segnata dall'irrazionalità propria delle passioni. Come ha scritto Giovanni Reale, «in genere la filosofia greca ha visto nella passione la radice dei mali e dell'infelicità dell'uomo e ciò che maggiormente contrasta con la virtù»<sup>820</sup>; il rimando di Clemente, tuttavia, sembra essere più specifico, probabilmente alla dottrina dei πάθη di matrice stoica, contro la quale l'autore cristiano rivendica l'opportunità di operare delle distinzioni tra diverse tipologie di timori<sup>821</sup>. Il profilo degli avversari acquista,

---

<sup>813</sup> Clem., *str.* II 8,40,1-2.

<sup>814</sup> Cf Clem., *str.* II 20,109,1; VI 9,74,1; VI 13,105,1.

<sup>815</sup> Si pensi, ad esempio, ai cosiddetti "gnostici libertini", sui quali Clemente si diffonde in *str.* III 1,3,3-2,11,2; 4,25,5-4,39,3; 5,40,3-4,44,5; 6,54,1-6,56,3; 8,61,1-8,62,3.

<sup>816</sup> Cioè in *str.* II 8,36-38.

<sup>817</sup> Clem., *str.* II 8,39,1.

<sup>818</sup> Clem., *ibid.*

<sup>819</sup> Tert., *adv. Marc.* II 12,1; Orig., *princ.* II 5; El. X 19,1; *Carmen adv. Marcionitas* I 73-84.

<sup>820</sup> REALE, *Storia della filosofia antica*, V..., 206.

<sup>821</sup> Cf Clem., *str.* II 8,40,1-2.

pertanto, una coloritura filosofica, forse di tipo stoicheggiante, che interroga lo studioso moderno. In particolare, sembra di poter supporre, a proposito del carattere filosofico attribuito da Clemente ai propri avversari, due possibili spiegazioni:

- (1) esso avrebbe costituito un dato oggettivo, che avrebbe caratterizzato realmente tali oppositori;
- (2) esso sarebbe stato loro attribuito per ragioni polemiche e avrebbe costituito una sorta di *topos* eresiologico.

Secondo la prima ipotesi, il profilo filosofico attribuito da Clemente ai propri avversari costituirebbe l'indizio dell'esistenza di una tipologia di marcionismo, nota all'alessandrino, nella quale sarebbe stata integrata una forte componente filosofica, forse di matrice stoica, relativamente all'elaborazione di una dottrina delle passioni. Secondo Barbara Aland – lo si è ricordato sopra –, Marcione avrebbe adottato nella propria costruzione e caratterizzazione teologica il concetto di θεοπρεπές, "ciò che conviene a Dio"<sup>822</sup>. Si potrebbe ipotizzare che, proprio a partire da questo motivo filosofico, l'eresiarca o i suoi discepoli possano aver sviluppato una teoria delle passioni vicina a quella elaborata dallo stoicismo, volta a dimostrare che, poiché il timore – che per loro, così come per Aristotele e per gli stoici, è un πάθος – caratterizza il Dio datore della Legge, e poiché le passioni, evidentemente, non sono degne di Dio e non corrispondono, dunque, al concetto di θεοπρεπές, allora sia quel Dio, sia la Legge da lui promulgata devono essere considerati inferiori e indegni di culto e osservanza. Questa ipotesi, tuttavia, è in contrasto con quanto sostenuto a più riprese da Enrico Norelli: per lo studioso italiano, infatti, Marcione, pur se costretto a confrontarsi con alcuni grandi problemi filosofici del proprio tempo, sarebbe stato «bewußt antiphilosophisch»<sup>823</sup>. Anche il motivo del θεοπρεπές sarebbe stato impiegato dall'eresiarca limitatamente alla caratterizzazione del Demiurgo: questi avrebbe dimostrato di possedere qualità e attitudini indegne di un Dio e si sarebbe confermato, pertanto, un Dio di secondo rango. Di contro, però, il Dio buono di Marcione non sarebbe stato caratterizzato a partire dal concetto di θεοπρεπές, benché egli sia descritto essenzialmente come sommamente buono e questo – come si è sopra ricordato – è un tratto proprio già del Dio concepito da Platone; il Dio di Marcione, invece, sarebbe "buono" in un senso che va oltre il θεοπρεπές e implica una compromissione della divinità con il mondo creato, che gli è del tutto estraneo: un fatto inconcepibile per l'orizzonte platonico o filosofico in generale e, a rigore, ben poco "degnò di Dio". In conclusione, sembra opportuno usare molta prudenza nel formulare l'ipotesi che la polemica di Clemente rimandi a un tipo di marcionismo caratterizzato filosoficamente e, più specificamente, improntato allo stoicismo. Ciò che mi sembra si possa affermare con una certa sicurezza, comunque, è che

---

<sup>822</sup> Cf ALAND, *Marcion/Marcioniten...*, 94.

<sup>823</sup> NORELLI, *Marcion: ein christlicher Philosoph...*, 128.

i concetti di θεοπρεπές e di πάθος abbiano svolto un significativo peso nel dibattito tra l'alessandrino e i suoi avversari.

D'altra parte, è ben possibile ipotizzare che il profilo filosofico attribuito da Clemente ai propri avversari costituisca il prodotto di una tendenza, tipica dell'eresiologia delle origini, di associare le diverse correnti eterodosse a precisi sistemi filosofici, per dimostrare che le dottrine eretiche non possiedono alcuna originalità loro propria. Questo *modus operandi*, che troverà la sua massima espressione nell'*Elenchos*, sembra essere all'origine, ad esempio, delle accuse formulate contro Marcione da Tertulliano, che descrive l'eresiarca del Ponto, allo stesso tempo, in relazione con la scuola di Epicuro<sup>824</sup> e come *Stoicae studiosus*<sup>825</sup>. L'orizzonte di Clemente, tuttavia, sembra essere radicalmente diverso da quello su cui si muovono Tertulliano e l'autore dell'*Elenchos*: la confutazione dell'alessandrino, infatti, non si muove mai secondo schemi convenzionali e stereotipati, tanto meno se la posta in gioco è l'attribuzione ai propri avversari di questo o quel tratto filosofico. Negli *Stromati*, egli dimostra una certa onestà intellettuale e profondissima conoscenza e ammirazione nei confronti della filosofia antica: queste caratteristiche mal si conciliano, a mio avviso, con l'attribuzione ai propri avversari di un particolare tratto al solo scopo di dimostrarne l'assenza di originalità.

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, è forse possibile formulare un'ipotesi: l'introduzione del motivo filosofico dei πάθη nella confutazione sviluppata in *Stromate II* corrisponderebbe all'effettiva esistenza di un nodo – quello della razionalità o dell'irrazionalità del timore di Dio – su cui si sarebbe acceso il dibattito tra Clemente e i marcioniti. L'energia con cui l'autore alessandrino perora il concetto secondo cui il "timore di Dio" non è un πάθος, dunque non è irrazionale, sembra rispondere, d'altra parte, a una preoccupazione che, per Clemente, doveva essere cogente: assicurare uno statuto filosofico, cioè razionale, al cristianesimo. È noto che uno dei fini principali della filosofia fosse proprio quello di liberare dalle passioni<sup>826</sup>; se si poteva accusare il cristianesimo di fondare il retto comportamento sul timore, cioè su di una passione, ecco che a esso mancava un carattere essenziale della vera filosofia. Poiché Clemente intende assicurare uno statuto filosofico e razionale a una salvezza fondata sull'osservanza della Legge, egli è costretto a dimostrare che il "timore di Dio", ingenerato dalla Legge, non è una passione. Di qui la rilevanza che tale dimostrazione riveste nella polemica clementina: il tema delle passioni diviene nodo centrale della disputa teologica di *Stromate II*.

---

<sup>824</sup> Cf Tert., *adv. Marc.* V,19,7.

<sup>825</sup> Tert., *praescr.* 30.

<sup>826</sup> «La passione, concepita come legata al corpo o alla parte dell'anima più prossima all'animalità, va moderata e dominata [...], o addirittura, secondo gli Stoici, sradicata» (REALE, *Storia della filosofia antica. V....*, 206).

## CAPITOLO II - La figura e la dottrina di Marcione in *Stromati* III-IV

Il terzo *Stromate* si caratterizza per essere «una delle parti in certo senso più compiute ed organiche [dell'opera], guidato com'è da alcune idee teologiche semplici, ma precise, tali da conferire una qualche unità all'argomentazione e alle conclusioni»<sup>827</sup>.

Al centro dell'interesse del libro vi sono principalmente due temi: quello del matrimonio e della procreazione, e quello, strettamente connesso, della continenza. Nell'arco dell'intero *Stromate*, Clemente espone e confuta le posizioni assunte, a proposito di queste tematiche, da un gran numero di correnti dottrinali a lui note: quella di Valentino e dei valentiniani<sup>828</sup>, di Basilide e dei suoi discepoli<sup>829</sup>, di Carpocrate, Epifane e dei loro seguaci<sup>830</sup>, di Marcione e dei marcioniti<sup>831</sup>, dei nicolaiti<sup>832</sup>, dei discepoli di Prodico<sup>833</sup>, dei severiani<sup>834</sup>, degli antitatti<sup>835</sup>, di Taziano<sup>836</sup> e Giulio Cassiano<sup>837</sup>.

### *La ripartizione degli avversari in due categorie*

L'immensa varietà di opinioni e orientamenti esistenti rispetto al tema del matrimonio, della procreazione e della castità trattiene Clemente dall'addentrarsi nelle specificità di ciascuna corrente di pensiero. L'autore opta, invece, per una decisa semplificazione, stabilendo di raggruppare le varie opinioni esistenti in due macro-categorie: da una parte il gruppo dei cosiddetti lassisti o libertini, dall'altra quello degli encratiti rigoristi<sup>838</sup>. Come scrive lo stesso autore:

Non vogliamo ora analizzare troppo minuziosamente il problema e fare menzione di più eresie assurde perché, costretti a confutarle di volta in volta una per una, non ce ne abbiamo a vergognare e non prolunghiamo all'infinito le nostre note. Piuttosto

---

<sup>827</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, II, 539-540.

<sup>828</sup> Cf Clem., *str.* III 1,1,1; 4,29,3; 7,59,3; 17,102,1-3.

<sup>829</sup> Cf Clem., *str.* III 1,1,1-3,4.

<sup>830</sup> Cf Clem., *str.* III 2,5,1-10,2; 4,25,5; 6,54,1.

<sup>831</sup> Cf Clem., *str.* III 3,12,1-13,3; 3,18,3; 3,19,4; 3,21,2-22,1; 4,25,1-4; 17,102,1-3.

<sup>832</sup> Cf Clem., *str.* III 4,25,5-26,2.

<sup>833</sup> Cf Clem., *str.* III 4,30,1-33,5.

<sup>834</sup> Cf Clem., *str.* III 4,34,1-2, benché il loro nome non sia menzionato esplicitamente (cf però Epiph., *haer.* 45).

<sup>835</sup> Cf Clem., *str.* III 4,34,3-39,3.

<sup>836</sup> Cf Clem., *str.* III 6,49,1 (solo per via allusiva); 12,80,3-82,2; 12,89,1 (ancora, semplice allusione); 13,92,1.

<sup>837</sup> Cf Clem., *str.* III 13,91,1-14,95,2; 17,102,1-3.

<sup>838</sup> Cf anche Bolgiani: «Il libro III è [...] costituito da una serie di considerazioni fin dall'inizio polemiche [...] contro le due opposte tendenze ereticali, lassiste, potremmo dire, e rigoriste intorno al matrimonio» (BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, II, 540-541).

ripartiamole tutte, per rispondere, in due categorie. In effetti o insegnano a vivere nell'indifferenza morale oppure, protendendosi all'eccesso, professano una continenza che è per effetto di empietà e di rancore<sup>839</sup>.

Il procedimento adottato da Clemente in *Stromate* III è stato definito da Alain Le Boulluec un «amalgame», cioè «une manoeuvre hérésiologique qui consiste à effacer les divergences entre les diverses “erreurs” en les répartissant en grands ensembles définis d'après des manquèments communs à des normes considérées soit comme raisonnables, soit comme religieusement légitimes»<sup>840</sup>. L'autore avrebbe sfumato i caratteri specifici delle singole correnti dottrinali che afferivano all'uno o all'altro raggruppamento, affinché la ripartizione nei due gruppi di avversari – quello dei libertini e quello dei rigoristi – potesse essere quanto più possibile efficace e nitida.

Il procedimento della ripartizione e della semplificazione, in verità, non è un'invenzione di Clemente: già Ireneo, prima di lui, l'aveva sviluppato per presentare globalmente i «molti rampolli di molte eresie»<sup>841</sup>. Tuttavia, esso presenta in *Stromate* III un proprio carattere peculiare: l'autore stabilisce, infatti, di sviluppare la confutazione delle due opposte tendenze in modo alternato. Libertini e rigoristi sono contestati e stigmatizzati, ora gli uni ora gli altri, sui diversi aspetti della polemica sulla continenza. Secondo Pini, l'opzione di Clemente per una polemica con andamento alternato è pienamente consapevole e intenzionale: all'origine di una simile scelta ci sarebbe la volontà di far risaltare l'intima contraddizione dell'eresia, che può portare a «conseguenze estreme opposte»<sup>842</sup>.

#### *La posizione di Clemente come mediana tra due eccessi opposti*

Tra la descrizione e la confutazione dell'una e dell'altra corrente avversaria, l'autore non manca mai di esporre il proprio punto di vista. Il confronto delle dottrine eretiche con la prospettiva di Clemente crea una sorta di terreno comune alle due posizioni opposte dei rigoristi e dei lassisti: esse sono fatte convergere su un unico fronte, quello delle opinioni estremiste e radicali, rispetto alle quali la posizione dell'autore si presenta come mediana. Il conflitto,

---

<sup>839</sup> Clem., *str.* III 5,40,1-2.

<sup>840</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 332.

<sup>841</sup> Iren. *haer.* I 28,1. Così commenta Bolgiani: «Con una sistematizzazione rigorosa sul piano teorico Ireneo, e poi, dopo di lui, [...] Clemente di Alessandria e, al loro seguito, gli altri eresiologi, hanno stabilito, come legge della gnosi, che un identico principio porta sul piano morale a due conseguenze estreme fra di loro contraddittorie: un moralismo ultrarigoristico da un lato e, se è lecito usare una terminologia moderna, un lassismo dissoluto dall'altro» (BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, II, 349; cf anche LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 333).

<sup>842</sup> Cf PINI, *Gli Stromati...*, 300, nota 1 (che cita BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, II, 547). La ricostruzione della struttura di *Stromate* III, fornita da Pini nella medesima nota, permette di apprezzare anche visivamente l'alternanza di confutazione dell'uno e dell'altro gruppo.

dunque, si semplifica, articolandosi su due soli fronti: la posizione dell'alessandrino contro quella degli eretici. Proprio l'organizzazione del libro in modo bipartito, secondo una continua alternanza confutativa, permette a Clemente di valorizzare, agli occhi del proprio pubblico, la solidità del proprio punto di vista, che assurge allo statuto di norma comportamentale.

L'assimilazione delle due correnti e la loro contrapposizione all'opinione di Clemente è attuata invocando, in primo luogo, un criterio "razionale": l'autore propone ripetutamente la propria posizione come ragionevolmente equilibrata rispetto ai due eccessi forniti dall'eresia<sup>843</sup>. Scrive, a questo proposito, Bolgiani: «Queste variazioni continue di polemica corrispondono [...] ad una voluta posizione di distanza teologica che già abbiamo visto indicata, proprio parlando degli "encratiti" e degli eretici a loro opposti, da Ireneo<sup>844</sup>, ma che in Clemente si configura più ampiamente e chiaramente come posizione di equilibrio, di misura, di scelta di una via mediana – di moralismo, insomma – che egli indica propria della "gravità" e "fondatezza" che caratterizzano la "giustizia e l'armonia della salvezza" (*Strom.* III 18,105,1)»<sup>845</sup>. Le Boulluec aggiunge: «Les deux grandes tendances hérétiques apparaissent ainsi comme deux excès symétriques par rapport à une norme. Celle-ci est conçue comme un juste milieu, une saine mesure. [...] Si la notion aristotélicienne de vertu comme *mesotès* n'est pas explicite chez lui, elle est sous-jacente à sa doctrine»<sup>846</sup>. Dunque, il primo tratto che accomuna, pur nella loro diversità, le due opposte tendenze combattute da Clemente in *Stromate* III è l'eccesso, la loro intima

---

<sup>843</sup> Cf, ad esempio, Clem., *str.* III 18,105,1-2: «Riepilogando: la giustizia e l'armonia dei mezzi di salvezza, di per sé austera e salda, gli uni la vollero tendere troppo, come abbiamo dimostrato, interpretando la continenza in modo oltraggioso, con vera e propria empietà. [...] Gli altri, allentando troppo le redini, sono diventati insolenti, davvero "cavalli pazzi per le femmine, che nitriscono dietro le mogli dei vicini" (*Ier.* 5,8): incapaci di tenersi a freno essi stessi, inducono i vicini ad una vita voluttuaria [...]». L'immagine qui adottata è di tipo musicale (cf LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 335): i rigoristi sono detti "forzare il tono" (τὸ ὑπέρτονον ἄδουσαι, cf Clem., *str.* III 5,40,2) e "tenderlo troppo" (ἐπέτειναν, cf *str.* III 18,105,1), mentre i lassisti hanno "allentato le briglie" (ἀφηνιάσαντες, cf *str.* III 18,105,2); di contro, Clemente caratterizza la voce di Paolo "molto tesa" ma, allo stesso tempo, "armoniosa" (ἀρμονίως ὁ ἀπόστολος ὑπέρτονον φθέγγεται, *str.* III 12,88,4). L'opinione corretta, dunque, si configura sempre come posizione mediana. Vi è, qui, una certa analogia con l'ideale etico-sociale proposto dallo stesso Clemente nel *Pedagogo* (cf *infra*, p. 240, nota 847).

<sup>844</sup> Cf *Iren., haer.* I 28,1-2, su cui BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, I, 349ss.

<sup>845</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, II, 543. Sull'esistenza del tema già prima di Clemente, cf lo stesso Bolgiani: «Che l'eresia, da Clemente e, prima di lui, da Ireneo ed altri, identificata puramente e semplicemente con la Gnosi, contenesse due esiti possibili sul piano morale, encratismo e dissolutezza, e non conoscesse la via intermedia della moralità "sana" e "consapevole", come Clemente la chiama, era in effetti convinzione teologica anteriore all'Alessandrino. Già Ireneo (*Adv. Haer.* I, 28,2) aveva, brevemente ma chiaramente, mostrato di condividere una simile convinzione la quale, con ogni probabilità, era già in lui il riflesso di una opinione comune nella Grande Chiesa» (F. BOLGIANI, *La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli "Stromati"*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 38 (1967), 86-136, 87).

<sup>846</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 334.

alterità rispetto a un criterio moderato e razionale, improntato alla *mesotes* aristotelica<sup>847</sup>, che è posto, invece, come normativo. Un simile atteggiamento di equilibrio sembra essere fondato da Clemente sul conseguimento di un corretto modo di relazionarsi con il Dio Creatore, che eviti il disprezzo della sua creazione, nelle due direzioni – opposte, ma convergenti – della dissolutezza sfrenata e dell'eccessivo rigorismo. Come in Giustino e in Ireneo, prima di lui, al centro dello scontro con gli eretici vi è, dunque, il tema della creazione come espressione del Dio sommo e unico: il rispetto per l'una implica il rispetto per l'altro, e viceversa.

Lo scontro tra Clemente e i suoi avversari rigoristi e lassisti, poi, è semplificato sulla base delle Scritture:

Dopo queste dimostrazioni è tempo ormai di addurre tutti quei testi delle Scritture che si oppongono a questi sofisti dell'eresia, spiegando la norma della continenza perseguita in modo razionale. In particolare, chi sa, trascoglierà il testo scritturistico che si adatta a combattere ogni singola eresia e lo sfrutterà secondo il caso per confutare i creatori di dottrine contrarie ai comandamenti<sup>848</sup>.

Le due posizioni, entrambe distorte rispetto al problema della continenza, sono, dunque, unificate genericamente sotto la comune etichetta di αἴρεσις.

All'eresia, l'alessandrino contrappone la σωφροσύνη, cioè la moderazione, la vera temperanza<sup>849</sup>, una qualità che, però, «ne peut être définie qu'à l'aide des paroles des Écritures»<sup>850</sup>. L'atteggiamento corretto, opposto all'eccesso ereticale,

---

<sup>847</sup> Benché, probabilmente, essa non derivi a Clemente direttamente dal filosofo greco, bensì dalla corrente di pensiero poi confluita nel cosiddetto medio-platonismo. A proposito del tema della *mesotes* aristotelica in Clemente, Lilla allega un passo del *Pedagogo*: «La giusta misura è sempre buona in tutte le cose e specialmente nella preparazione del mangiare: gli estremi sono pericolosi, mentre le vie di mezzo sono buone (αἱ μεσότητες δὲ ἀγαθαί). Ora il giusto mezzo consiste nel non mancare mai delle cose necessarie» (Clem., *paed.* II 16,4; trad. it.: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il pedagogo. Introduzione, traduzione e note a cura di D. TESSORE* (Collana di Testi Patristici 181), Roma, Città Nuova 2005). Lilla così commenta il passo: «This doctrine is Aristotelian. It is, however, extremely unlikely that Clement should have taken it directly from Aristotle [...]. It is far easier to explain its presence in Clement if we remember that it appears both in Philo and in some authors of Middle Platonism. [...] The presence of this Aristotelian doctrine in these authors is most probably due to the fact that Antiochus of Ascalon and Arius Didymus, who both greatly influenced the growth of Middle Platonism, expounded it at some length in their works» (LILLA, *Clement of Alexandria...*, 64-65; cf anche LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 334).

<sup>848</sup> Clem., *str.* III 11,71,1-2. Si osservi, in questo passo, il ricorso all'immagine dell'eretico-sofista, vero *topos* eresiologico a partire dall'opera di Ireneo di Lione (cf *supra*, pp. 143-153).

<sup>849</sup> Cf anche Clem., *str.* III 1,4,2; 5,40,3; 12,86,1.

<sup>850</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 337.



può e deve essere ricavato, quindi, dalle parole delle Scritture, che sono indicate come fonte del giusto comportamento.

Si può ben intuire quale sia la portata del ricorrere all'autorità scritturistica nella polemica intrapresa in *Stromate* III: il conflitto tra Clemente e i suoi avversari è spostato da un piano meramente razionale (l'eresia intesa come eccesso, la retta condotta come giusto mezzo) a uno assai più complesso, nel quale rivestono un ruolo centrale le Scritture, elemento specificamente religioso e intra-cristiano. Le Boulluec rileva che «le combat qui prend pour armes des textes scripturaires se livre ainsi sur deux fronts. Les passages des Écritures peuvent viser les deux extrêmes à la fois. Ce sont eux qui, au centre, construisent la norme et s'affirment comme la source par excellence de l'autorité et de la vérité. Et la parole qu'ils révèlent prononce la condamnation proprement religieuse des hérésies»<sup>851</sup>. E ancora: «La différence que subsiste [entre les deux grandes courants que Clément dénonce], et qui produit le scandale, est celle qui les sépare, l'un comme l'autre, de la norme qu'est "la saine règle de la continence", ou "la tempérance conforme à la raison" trouvées dans les textes sacrés. L'hérésie, quels que soient son contenu propre et son orientation particulière, apparaît en définitive comme écart; de ce point de vue toutes les erreurs se valent»<sup>852</sup>.

Le Scritture, del resto, non sono comprese da Clemente come un complesso di prescrizioni, poco o per nulla razionali, riservate esclusivamente al popolo d'Israele, bensì come una norma universale, conforme alla retta ragione. Il comportamento mediano, di temperanza, indicato dalle Scritture come coerente con la retta venerazione di Dio, costituisce una dimostrazione dell'assunto – capitale, nell'ideologia di Clemente – che Scritture e buona filosofia convergano: i due aspetti si garantiscono e illuminano a vicenda. Per questa via, l'autore alessandrino sembra offrire una soluzione al problema fondamentale del II secolo: salvare la fedeltà del cristianesimo alle Scritture provenienti da Israele e, al tempo stesso, garantire l'universalità del messaggio cristiano.

In tale prospettiva, l'eresia è contestata, da Clemente, da un duplice punto di vista: agli eretici viene tributata una condanna propriamente religiosa, poiché essi si oppongono agli insegnamenti delle Scritture, fondamento della fede; al tempo stesso, però, poiché le Scritture sono considerate portatrici e garanti di un criterio di vita razionale, cioè la temperanza, gli avversari di queste Scritture sono condannati anche in quanto oppositori di una norma razionale, perfettamente adatta ad assurgere a criterio di comportamento universale.

---

<sup>851</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 338.

<sup>852</sup> LE BOULLUEC, *ibid.* Lo studioso francese rileva, del resto, come l'autore alessandrino, di fatto, adottò questa pratica polemica sin dall'inizio del terzo *Stromate* (cf LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 337).

### *Le conseguenze sul piano etico e morale*

Come osservato, il terzo *Stromate* affronta essenzialmente problematiche di natura etico-morale. Grande rilievo assume, pertanto, l'analisi delle conseguenze pratiche per chi non adotta la via della temperanza e si abbandona, invece, a una delle due linee di condotta stigmatizzate come ereticali. Il problema è così sintetizzato da Bolgiani: «l'eresia [...] sul piano morale, porta a conseguenze estreme opposte, la dissolutezza morale più completa da un lato e l'ascetismo blasfemo e sconoscente verso il Creatore dall'altro»<sup>853</sup>. Rispetto a questi due eccessi etici, la posizione di Clemente si profila, ancora una volta, come una sana via mediana.

### *Un problema di metodo*

La ripartizione dell'insieme delle dottrine da confutare nello schieramento dei libertini o dei rigoristi, adottata dall'autore, è parte – come esaminato – di una strategia volta a semplificare e ridurre il proliferante numero di tendenze eterodosse, dotandole di un denominatore comune che ne renda più agevole la confutazione. Sul piano storico, però, i diversi movimenti raggruppati da Clemente sotto l'egida del rigorismo o del lassismo molto difficilmente comprendevano se stessi come esponenti dell'una o dell'altra macro-tendenza, genericamente intesa. Ciascuno di essi, invece, doveva certamente rivendicare una propria specificità rispetto allo schema semplicistico riportato dall'autore alessandrino, poiché ciascuna corrente doveva ritenersi unica depositaria della verità. La generalizzazione di Clemente, quindi, non può e non deve essere compresa semplicisticamente come la testimonianza dell'esistenza di due macro-correnti, una encratita e una lassista, alle quali i diversi movimenti dottrinali avrebbero aderito e si sarebbero uniformati: ciò costituirebbe un grave errore metodologico, perché si trasferirebbe acriticamente sul piano della ricostruzione storica quella che, in prima istanza, è una costruzione polemica adottata dall'autore. Occorre, pertanto, «sceverare man mano ciò che è notizia ed informazione precisa da ciò che è collegamento stabilito da Clemente tra le varie notizie in base a rapporti dottrinali; distinguere ciò che è proprio di una corrente encratitica da ciò che è estensione a più "tipi" di encratismo delle proprietà di uno di essi; esaminare se vi è rapporto originario con la gnosi o se si tratta di rapporto secondario e stabilito da Clemente; individuare cosa è precisa confutazione originale di Clemente (o della grande Chiesa che egli fa sua) e cosa è rovesciamento polemico a fine di confutazione di spunti che erano originariamente di provenienza encratitica»<sup>854</sup>.

---

<sup>853</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, II, 547.

<sup>854</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, II, 549.

### *La predominanza della confutazione della posizione rigorista*

Fermo restando l'andamento confutativo alternato tra la posizione lassista e quella rigorista, Bolgiani osserva che, «a partire da un certo punto<sup>855</sup> [...], la confutazione di Clemente prende di mira soprattutto e con più sistematicità le conseguenze encratiche e rigoristiche dell'eresia. Questa critica molto più ampia<sup>856</sup> che Clemente riserva all'encratismo ha le sue ragioni [...]: si trattava, nonostante l'equidistanza di principio, sia per Clemente sia per la grande Chiesa, di un fenomeno più difficile da combattere sia per la indubbia forza morale che il fenomeno rivestiva, sia perché esso si era insinuato certamente più a fondo nell'intimo della Chiesa, sia ancora perché la sua diffusione, come sappiamo da altre parti, doveva essere assai più grande e la sua organizzazione ben più efficiente di quella delle sparse manifestazioni opposte»<sup>857</sup>.

### *L'ἐγκράτεια secondo Clemente di Alessandria*

Al centro dell'interesse di *Stromate* III vi è, dunque, il complesso problema della natura e dei caratteri propri della moderazione. Clemente, infatti, distingue tra due diversi tipi di ἐγκράτεια: esiste un encratismo negativo, qualificato come eresia e proprio di avversari «ingrati, stolti e atei»<sup>858</sup>, tra i quali sono nominati Marcione, Taziano e Giulio Cassiano; essa, stigmatizzata dall'alessandrino, prende le mosse dalla negazione della bontà del Dio Creatore e si concretizza in un rifiuto radicale del matrimonio e della procreazione. Esiste, però, anche un'ἐγκράτεια positiva, fondamento della virtù<sup>859</sup>, propria dello gnostico veridico e associata, pertanto, alla più ampia trattazione che l'autore sviluppa sulla "vera gnosi"<sup>860</sup>.

Nel suo studio sulla tradizione dell'encratismo in Clemente di Alessandria, Franco Bolgiani ha ben chiarito lo stretto rapporto che intercorre tra questi due diversi tipi di continenza: «Clemente [...] non solo deduce varie caratteristiche della vera "ἐγκράτεια" dal rovesciamento e dalla polemica della continenza encratica, ma volutamente estende assai più l'ambito dell'ἐγκράτεια "vera" e, di conseguenza, l'indagine che ritiene di doverle dedicare, proprio in contrapposizione agli encratici [...]. Inoltre nell'ἐγκράτεια "vera" di Clemente sono assunti tratti caratteristici (anche se diversamente motivati) dell'ἐγκράτεια encratica propriamente detta, come del pari sono sistematizzati e raccolti entro quest'ultima aspetti e motivi che non originariamente e non sempre appaiono motivati da quelle ragioni che Clemente definisce specifiche dell'encratismo»<sup>861</sup>.

---

<sup>855</sup> All'incirca da *str.* III 9,63,1.

<sup>856</sup> «Più di due terzi del III degli *Stromati* riguardano in sostanza le tendenze encratiche e l'esposizione, frammista alla confutazione, dell'ideale della vera ἐγκράτεια» (BOLGIANI, *La tradizione eresiologica...*, II, 548, nota 3).

<sup>857</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologica...*, II, 548-549.

<sup>858</sup> Clem., *str.* III 6,60,1.

<sup>859</sup> Cf Clem., *str.* II 20,105,1.

<sup>860</sup> Cf, ad es., Clem., *str.* II 19,97,1.

<sup>861</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologica...*, II, 555-557.

La dialettica tra le due tipologie di ἐγκράτεια è, dunque, assicurata: contrapponendo l'una all'altra, l'autore si propone di illuminarle a vicenda. Un simile procedimento, però, impone allo studioso moderno di usare molta cautela nell'analisi del fenomeno eretico encratita in quanto tale: esso, infatti, è presentato dall'autore «nei quadri, mentali e speculativi, personali a cui [Clemente] era legato, che non sempre e non in tutto (e talora in ben poco) corrispondevano a quelli del fenomeno che intendeva confutare»<sup>862</sup>.

#### *I rappresentanti della corrente encratita rigorista*

La ripartizione delle diverse posizioni eterodosse nelle due grandi correnti degli encratiti rigoristi e dei lassisti svolge il compito, come visto, di semplificare e rendere maggiormente incisiva l'analisi di Clemente. I due macro-insiemi così delineati, di fatto, costituiscono delle teorizzazioni costruite dall'autore mediante un processo di astrazione dalla realtà di gruppi eterodossi concreti, i quali presentavano alcuni caratteri (dottrinali, etici, morali) in comune. Simile operazione di semplificazione dovette indurre senz'altro l'autore a uniformare, amalgamare e appiattare le varie posizioni che facevano capo a una stessa corrente sulla linea generale della corrente stessa. Allo stesso tempo, però, l'alessandrino dimostra una certa attenzione nei confronti dei singoli gruppi eterodossi che formano, nel loro insieme, l'insieme dei lassisti o dei rigoristi: essi meritano l'interesse di Clemente soprattutto in quanto forniscono un'esemplificazione di un più generale atteggiamento rispetto ai temi del matrimonio e della generazione. Lo sguardo rivolto al generale, dunque, non fa perdere a Clemente l'attenzione per il particolare.

Nel gruppo degli encratiti rigoristi, in particolare, sono descritti e stigmatizzati Marcione e i suoi discepoli<sup>863</sup>, Taziano<sup>864</sup> e Giulio Cassiano<sup>865</sup>.

#### *Marcione e discepoli come esponenti del rigorismo encratita*

Negli *Stromati*, Clemente menziona Marcione e i suoi discepoli complessivamente 18 volte, di cui 11 – quasi due terzi delle occorrenze totali – nello *Stromate* III<sup>866</sup>: è soprattutto in questo libro, dunque, che l'alessandrino parla dei suoi avversari marcioniti. Non sembra inutile soffermarsi su questo dato: lo spazio attribuito da Clemente agli oppositori marcioniti in *Stromate* III, dove tanto rilievo è attribuito al tema del matrimonio, della continenza, della procreazione, fornisce un'indicazione utile rispetto alla natura della corrente avversaria che egli intende confutare. Un'attitudine esistenziale improntata al rigorismo etico costituì di certo uno dei caratteri centrali e distintivi del gruppo

---

<sup>862</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, II, 557.

<sup>863</sup> Clem., *str.* III 3,12,1-3; 4,25,1-4. Inoltre, sono probabilmente da ritenere allusioni alla corrente marcionita *str.* 6,45,1 e 10,68,1-3.

<sup>864</sup> Clem., *str.* III 12,80,3-86,1. Allusioni a Taziano probabilmente anche in *str.* III 6,49,1 e III 12,89,1

<sup>865</sup> Clem., *str.* III 13,91,1-15,99,4.

<sup>866</sup> Cf Clem., *str.* III 3,12,1 (2x); 3,13,1; 3,13,3; 3,18,3; 3,19,4; 3,21,2 (2x); 3,22,2; 4,25,1; 17,102,3.

dei marcioniti: essa rappresentava, infatti, la conseguenza pratica e diretta del rifiuto, da parte di quelli, dell'autorità del Creatore e della bontà delle opere da Lui compiute<sup>867</sup>. D'altro canto, la scelta di Clemente di attaccare i marcioniti particolarmente in quanto encratiti rigoristi dovette rispondere di certo anche al fatto che in questo aspetto specifico risiedeva una delle maggiori attrattive – e, dunque, delle maggiori insidie – che essi esercitavano sui propri contemporanei: lo stile di vita da essi proposto, improntato a un encratismo rigorista, doveva rappresentare, infatti, un'attraente alternativa alla *mesotes* predicata da Clemente, in accordo con la Chiesa. Dietro all'insistente denuncia e confutazione, da parte dell'alessandrino, delle posizioni morali marcionite si può scorgere, quindi, un intento pratico, di cura pastorale: il rigorismo encratita, di cui i discepoli di Marcione sono accusati, dovette costituire una minaccia concreta, verosimilmente più insidiosa rispetto a temi, essi pure propri della corrente che faceva capo all'eresiarca del Ponto, quali il rifiuto dell'AT o l'epurazione delle Scritture.

Il rapporto che intercorre tra il generale e il particolare – cioè, tra la macro-corrente encratito-rigorista e la specifica etica marcionita – può essere inteso in una duplice prospettiva: da una parte, l'ἐγκράτεια rigorista è presentata da Clemente come un aspetto che caratterizza marcatamente l'etica dei discepoli di Marcione; dall'altro lato, il marcionismo, così come delineato dell'autore in questo *Stromate* III, è proposto come una delle forme di encratismo rigorista per eccellenza. La dialettica tra il generale e il particolare, dunque, è bi-direzionale e – mi sembra – perfettamente bilanciata; i due poli si illuminano a vicenda.

*La cattiva interpretazione, da parte degli eretici, del pensiero dei filosofi antichi: un elemento di continuità nella confutazione clementina*

Lo sviluppo dell'alessandrino diretto contro le due grandi tendenze eterodosse in materia etico-morale è inaugurato, in *str.* III 1,3,3, da una sezione consacrata alla tendenza libertina e, in particolare, alle dottrine di Basilide, Carpocrate ed Epifane. Con *str.* III 3,12,1, invece, ha inizio una nuova parte, dedicata dall'autore all'analisi e alla critica della tendenza eretica opposta, quella degli encratiti rigoristi, secondo quel procedimento confutativo alternato che l'autore adotta lungo tutto il corso del libro. L'inizio di una nuova sezione e il passaggio dall'analisi di una corrente a quella dell'altra è marcato, da un punto di vista retorico, dall'uso della particella avversativa δὲ<sup>868</sup> che, in modo

---

<sup>867</sup> Cf, ad esempio, Clem., *str.* III 3,22,1: «Dicevamo che i Greci si espressero spesso contro la generazione dei figli, paventandone i disagi: e Marcione e discepoli accettarono empicamente queste vedute, ingrati verso il Creatore»; *str.* III 4,25,1-2: «Fra gli eretici abbiamo menzionato Marcione del Ponto perché, per opposizione al Creatore, rifiuta l'uso dei beni del mondo. Per lui la causa della continenza, se la sua può chiamarsi continenza, è il Creatore stesso, cui questo gigante in lotta con Dio crede di far fronte, ed è continente senza volerlo, poiché condanna l'opera della creazione e il corpo»; *str.* IV 7,45,5: «Nessuno con ingratitudine (vedi Marcione) interpreti la creazione come opera cattiva».

<sup>868</sup> Ἡδη δὲ εἰ αὐτός τε ὁ Πλάτων, κτλ.

del tutto opportuno, Pini traduce con l'espressione "dal lato opposto", dando enfasi alla contrapposizione di quanto sta per essere esposto rispetto all'analisi del fronte lassista, fino a quel momento al centro dell'attenzione.

Il passaggio dalla confutazione della posizione lassista a quella rigorista, benché sancito chiaramente, non spezza bruscamente l'andamento dell'argomentazione, poiché Clemente fa fluire il proprio ragionamento mantenendo, come una sorta di *fil rouge*, un tema preciso, a lui molto caro: quello della cattiva interpretazione, da parte degli eretici, del pensiero dei filosofi antichi.

A partire da *str.* III 2,5,1, infatti, Clemente aveva indirizzato la critica contro i discepoli di Carpocrate e di Epifane, accusati di lassismo morale, prendendo di mira l'usanza della comunanza delle donne, da essi praticata<sup>869</sup> e teorizzata: da un'opera di Epifane Περί δικαιοσύνης, della quale è riportato un ampio estratto, Clemente cita:

Dunque Dio ha fatto per l'uomo ogni cosa in comune, ha congiunto in comune la femmina con il maschio e allo stesso modo ha accoppiato tutti gli animali: così ha rivelato che la giustizia è comunanza a base di uguaglianza. Ma gli uomini, pur nati secondo questo ordine, hanno poi rinnegato la comunanza che ha prodotto la loro nascita, e dicono: "Colui che si è preso una donna, se la tenga", mentre tutti potrebbero tenerle in comune, come gli altri animali apertamente fanno<sup>870</sup>.

In *str.* III 2,10,1, poi, l'alessandrino riporta una notizia sui banchetti orgiastici dei carpocraziani, nei quali «si trovano riuniti a cena [...] uomini e donne insieme [...]. Poi, rovesciando le lampade [...] si congiungono come vogliono, con chi vogliono. Dopo aver messo in opera in un simile banchetto la comunanza, già a giorno fatto chiedono alle donne a cui loro paia, ubbidienza alla legge di Carpocrate [...]»<sup>871</sup>. Il seguito della confutazione di Clemente lascia intendere che alle accuse di promiscuità loro rivolte, i seguaci di Carpocrate e di Epifane dovevano rispondere invocando per la propria condotta un'autorità eccellente, quella di Socrate, riportata da Platone nella *Repubblica*:

"A questa, dissi io, e alle altre precedenti, consegue, a mio parere, la legge che ora dirò". "Quale?". "Che tutte queste donne siano in comune a tutti questi uomini, ma che nessuna condivida con nessuno un'abitazione privata; che i figli siano a loro volta

---

<sup>869</sup> «I discepoli poi di Carpocrate e di Epifane ritengono che le donne debbano essere comuni» (Clem., *str.* III 2,5,1).

<sup>870</sup> Clem., *str.* III 2,8,1-2.

<sup>871</sup> Clem., *str.* III 2,10,1.

comuni, e che il genitore non conosca la sua prole né il figlio il genitore<sup>872</sup>.

Il richiamarsi degli avversari all'autorità di Platone è, per Clemente, intollerabile: è evidente, argomenta l'autore,

che egli [Carpocrate] abbia anche frainteso Platone quando dice nella *Repubblica* che le donne devono essere comuni a tutti: comuni, sì, quelle non ancora sposate, a coloro che le vorranno, come anche il teatro, dice Platone, è comune agli spettatori; ma ognuna poi è propria di colui che l'ha prescelta e la sposata non è più comune<sup>873</sup>.

Lo scopo dell'alessandrino, dunque, è dimostrare la completa estraneità di Platone alle aberrazioni compiute dagli avversari libertini, cosa che egli si affretta a fare in *str.* III 2,10,2<sup>874</sup>.

Non è facile stabilire se il rapporto istituito tra Epifane e Platone abbia costituito un dato reale, una pretesa dei carpocraziani o, infine, una costruzione letteraria di Clemente. Gerhard May ritiene, ad esempio, che «in Wirklichkeit ist von einem platonischen Einfluß in den Fragmenten „Über die Gerechtigkeit“ wenig zu merken. Und auch Klemens scheint den „Platonismus“ des Epiphanes nicht sehr ernst genommen zu haben»<sup>875</sup>. Di contro, Franco Bolgiani ha

---

<sup>872</sup> Plat., *rep.* V 457c-d (trad. it.: PLATONE, *La Repubblica. Vol. IV, Libro V. Traduzione e commento a cura di M. VEGETTI* (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico XXVIII-4), Napoli, Bibliopolis 2000). Al tema della comunanza delle donne, Platone aveva fatto rapidamente cenno già in *rep.* IV424a e V 449c. Il tema *koina ta philon*, «comunanza di cose tra gli amici» è stato analizzato da Silvia Campese in uno studio a commento di Plat., *rep.* V 457d (S. CAMPESE, *La prima ondata: il «dramma femminile»*, in PLATONE, *La Repubblica. Vol. IV, Libro V. Traduzione e commento a cura di M. VEGETTI* (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico XXVIII-4), Napoli, Bibliopolis 2000, 150-195). La studiosa ha rilevato che questa pratica era promossa a Sparta dalla legislazione di Licurgo (come attesta Senofonte, cf *Sen., Lac.* 6); in seguito, Aristotele avrebbe individuato nella pratica della *koinonia*, la «comunanza», «un'esemplificazione, seppure parziale, della corretta modalità gestionale: è meglio che la proprietà (*ktesis*) sia privata, ma l'uso (*chresis*), grazie alla virtù, sia comune, uniformandosi al proverbio *koina ta philon*» (CAMPESE, *La prima ondata...*, 155). Sul tema della comunanza delle donne a Sparta, cf J. REDFIELD, *The Women of Sparta*, "Classical Journal" 73 (1977-78), 146-161, spec. 148; P. CARTLEDGE, *Spartan Wives: Liberation or Licence?*, "Classical Quarterly" 31 (1981), 84-105, spec. 103.

<sup>873</sup> Clem., *str.* III 2,10,2.

<sup>874</sup> Secondo Pini, «il modo restrittivo onde egli [scil. Clemente] intende Platone è però errato. Forse egli confonde le classi dei custodi o reggenti con quelle degli artigiani e difensori: questi possono avere possessi personali e una famiglia e una moglie stabile. Ma Clemente in questo libro più che mai "difende" Platone contro gli eretici che ne avrebbero travisato il pensiero» (PINI, *Gli Stromati...*, 309-310, nota 17).

<sup>875</sup> G. MAY, *Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien*, in H.-D. BLUME, F. MANN (edd.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 10), Münster Westfalen. Aschendorff 1983, 123-

argomentato: «E che non si tratti solo del pericolo eventualmente determinato da una analogia possibile fra idee platoniche e idee carpocraziane la quale dovrebbe essere dimostrata insussistente *a priori*, prescindendo da connessioni concretamente esistenti, ma invece di un preciso ricollegarsi che i Carpocraziani facevano a Platone, ci è testimoniato dal fatto che l'istruzione del "divino fanciullo" Epifane, autore o presunto autore del Περὶ δικαιοσύνης, fu dal padre suo personalmente curata nel senso della "paideia" greca e "delle dottrine di Platone" (καὶ τὰ Πλάτωνος)»<sup>876</sup>.

Il tema dell'appropriazione indebita, da parte degli avversari, del buon nome di Platone e del travisamento fazioso del suo pensiero assicura un passaggio scorrevole dalla sezione relativa agli eretici licenziosi a quella, ben più impegnativa, della confutazione degli avversari encratiti rigoristi. Il tema, d'altro canto, non è utilizzato con la medesima enfasi e sistematicità contro le due diverse fazioni di avversari: contro gli eretici encratiti – e, tra di essi, in particolare contro i marcioniti – Clemente dispiega, infatti, con maggiore insistenza il tema della appropriazione indebita di dottrine filosofiche positive<sup>877</sup>.

#### *La difesa della filosofia*

Ben prima di Clemente, l'eresiologia cristiana aveva sviluppato una tendenza ad associare le varie dottrine eterodosse combattute ad altrettante correnti della filosofia antica: così Ireneo, ad esempio, aveva posto in relazione i propri avversari con i sofisti, poiché sia gli uni, sia gli altri dimostravano nei confronti della verità un'affine attitudine falsificatrice e manipolatrice<sup>878</sup>. Dopo Clemente, l'autore dell'*Elenchos* portò alla massima espressione le potenzialità di questo schema, strutturando l'intera opera sull'accostamento di eresie cristiane a scuole filosofiche<sup>879</sup>.

---

132, 126. Per la caratterizzazione dello scritto di Epifane, May rimanda allo studio di K. BEYSCHLAG, *Christentum und Veränderung in der Alten Kirche*, "Kerygma und Dogma" 18 (1972), 26-55.

<sup>876</sup> BOLGIANI, *La polemica...*, 97; cf Clem., *str.* III 1,5,3.

<sup>877</sup> «Bisher hatten wir es nur mit sporadischen Hinweisen zu tun. In einem Fall jedoch wird der Einfluß Platons auf eine häretische Gruppierung ausführlicher erörtert, und zwar in der Auseinandersetzung mit den Markioniten» (MAY, *Platon und die Auseinandersetzung...*, 126).

<sup>878</sup> L'uso del termine "sofista" in relazione agli avversari eretici appare in Iren., *haer.* I 11,5; II 17,9.10; III 5,1; III 24,2; IV 1,1. 2,2; V 20,2. In tutti questi passi, l'epiteto è adottato in un senso chiaramente dispregiativo che deriva, con ogni probabilità, dalla tradizione platonica (cf *supra*, pp. 143-153). In realtà, sia al tempo di Ireneo sia più tardi, il termine σοφιστής poteva essere usato anche nell'accezione neutra di "intellettuale" o in quella positiva di "sapiente" (cf l'impiego che di questa parola fa Eunapio di Sardi nel titolo stesso della sua opera *Vitae Sophistarum*, composta tra la fine del IV e gli inizi del V secolo).

<sup>879</sup> Similmente anche Simonetti-Prinzivalli: «La convinzione, che sappiamo largamente diffusa in ambiente cristiano, secondo cui all'origine delle eresie ci sarebbe stato l'influsso deviante della filosofia greca, è sviluppato nell'*Elenchos* in modo sistematico, facendo cioè derivare ogni eresia da una particolare filosofia greca, per esempio la dottrina di Basilide da Aristotele, quella di Valentino da Platone, quella di Noeto e seguaci da Eraclito» (M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI,



Rispetto a questo generale orientamento, l'alessandrino si propone di operare una distinzione tra alcune tendenze filosofiche da lui rigettate, poiché riconosciute come "zizzania" all'interno della buona semenza della filosofia greca<sup>880</sup> – alle quali sono accostate e assimilate le correnti eretiche<sup>881</sup> –, e la vera filosofia, *in primis* quella platonica, che nulla ha a che spartire né con le correnti filosofiche respinte, né con i movimenti eterodossi confutati, benché essi stessi, talora, si pongano in modo indebito sotto la sua autorità. Di qui scaturisce il compito che Clemente si prefigge come necessario e urgente, e che è da lui svolto con particolare cura in *Stromate* III: riscattare il pensiero filosofico antico dall'infamia di essere collegato alle dottrine eretiche. Le Boulluec osserva che «la sympathie profonde que Clément éprouve pour la philosophie grecque le conduit à infléchir considérablement la thèse qui associe hérésie et philosophie»<sup>882</sup>. La difesa della filosofia è un tema sviluppato dall'alessandrino in prima istanza in dialogo e, talora, in polemica con un particolare orientamento del cristianesimo volto a diffidare di tutto ciò che fosse implicato con il pensiero greco. Del resto, la tendenza di alcuni gruppi ereticali a riallacciarsi non solo a presunte tradizioni segrete, ma anche alla filosofia greca non aveva fatto che accentuare la diffidenza o l'aperto rigetto da parte di alcuni tra i correligionari di Clemente. «In a period in which most of the Christians showed an open hostility towards Greek culture, in so far as they regarded it as the direct product of the devil and as the mainspring of the heresies, particularly of Gnosticism», ha osservato Salvatore Lilla, «Clement was the first who boldly undertook the task of defending the achievements of Greek thought against the attacks of some members of the Christian community to which he belonged. The problem of the reconciliation and synthesis between Christianity and Hellenism was felt by no other Christian author of the second century A.D. so deeply as by Clement»<sup>883</sup>. Similmente, Gerhard May ha rilevato che «eines

---

*Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato (AL), Piemme 1999, 193). Sull'*Elenchos* si confronti, in particolare, il recente volume: G. ARAGIONE, E. NORELLI (edd.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la «Réfutation de toutes les hérésies»*, Genève, 13-14 juin 2008, Lausanne, Editions du Zèbre 2011.

<sup>880</sup> «Come nel campo della filosofia "barbara", così anche in quella greca fu seminata la zizzania dal solito coltivatore di zizzania. Onde da un lato presso di noi le eresie sono cresciute insieme al grano buono, dall'altro coloro che sbandierano l'empietà di Epicuro e [la teoria del] piacere e tutte le altre proposizioni disseminate nella filosofia greca contrariamente alla retta ragione, costituiscono i frutti spuri della coltura concessa da Dio ai greci» (Clem., *str.* VI 8,67,2). Un esempio di zizzania seminata all'interno della filosofia è costituito dall'epicureismo (cf Clem., *str.* II 20,119,3-4; VI 8,67,2).

<sup>881</sup> Le Boulluec osserva che «parmi les écoles philosophiques grecques dont Clément n'approuve pas les thèses principales» (ricapitolate da Lilla in *Clement of Alexandria...*, 45-51) «seuls sont rapprochés des hérésies d'une part les courants épicurien et cyrénaïque, dans leurs aspects les plus contraires à l'idéologie dominante, de l'autre les Sceptiques. Ni les Stoïciens ni les Péripatéticiens, à qui Clément ne ménage pas les critiques, ne figurent dans ces comparaisons» (LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 290).

<sup>882</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 288.

<sup>883</sup> LILLA, *Clement of Alexandria...*, 9.

der Ziele, die Klemens von Alexandrien in seinen „Stromateis“ verfolgt, ist die Verteidigung der Beschäftigung mit der Philosophie gegen innerchristliche Kritik»<sup>884</sup>.

La difesa della filosofia messa in atto da Clemente si traduce in un'operazione duplice: da una parte, riabilitare agli occhi della cristianità la tradizione del pensiero greco più nobile – in primo luogo Platone e i pitagorici, che rappresentano per l'autore alessandrino, secondo una definizione di May, «der Höhepunkt del griechischen Denkens»<sup>885</sup> –, dall'altra, sganciare le correnti ereticali da quegli stessi pensatori e dalle loro dottrine, dimostrando l'inconsistenza del legame istituito tra eresia e vera filosofia.

#### *Il rapporto delle correnti ereticali con dottrine filosofiche autorevoli*

La ripresa e l'adulterazione, da parte degli eretici, di idee filosofiche loro anteriori è un tratto che Clemente attribuisce sia allo schieramento dei libertini, sia a quello dei rigoristi: gli uni sono accusati di aver frainteso il detto di Platone riguardante la comunanza delle donne<sup>886</sup>, gli altri di aver appreso da quello stesso filosofo e dai pitagorici<sup>887</sup> la teoria che la generazione sia un male. Così si esprime, infatti, l'alessandrino a riguardo dei discepoli dell'eresiarca del Ponto:

Ma i filosofi che abbiamo ricordato, dai quali  
empiamente i marcioniti hanno appreso che la  
generazione è male [...]»<sup>888</sup>.

---

<sup>884</sup> MAY, *Platon und die Auseinandersetzung...*, 123.

<sup>885</sup> Cf MAY, *Platon und die Auseinandersetzung...*, 125.

<sup>886</sup> Cf Clem., *str.* III 2,10,2.

<sup>887</sup> In più occasioni, Clemente accosta l'insegnamento platonico a quello pitagorico: in diversi casi – come in *str.* III 3,13,1 – ciò avviene in un contesto polemico. I due sistemi di pensiero sono presentati dall'autore alessandrino come modelli positivi, ai quali i suoi avversari si richiamano del tutto indebitamente: di qui, la necessità, da parte di Clemente, di dimostrare l'infondatezza del rapporto istituito tra questi filosofi e gli eretici. L'accostamento di Platone e dei pitagorici, «regarded as those philosophers who, more than anybody else, followed the teachings of Moses and succeeded in grasping some elements of truth» (LILLA, *Clement of Alexandria...*, 43; cf Clem., *str.* V 5 29,3-4), non costituisce un tratto innovativo di Clemente: già Giustino, prima di lui, aveva rappresentato Platone e Pitagora come «uomini saggi, divenuti per noi baluardo e sostegno della filosofia» (*Just., dial.* 5,6; un riferimento a questo passaggio del *Dialogo con Trifone* è contenuto anche nell'analisi di Carl Andresen sul rapporto tra Giustino e il medioplatonismo: C. ANDRESEN, *Justin und der mittlere Platonismus*, "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 44 (1952-1953), 157-195, spec. 161). Nel suo studio su Clemente, del resto, Salvatore Lilla ha osservato che «the tendency to regard Plato and Pythagoras as the highest theologians among the Greek philosophers, which can be recognized both in Clement and in Justin, is also characteristic of Middle Platonism and represents an important feature of the culture of the second century A.D. Both philosophers are often mentioned together and praised because of the excellence of their doctrines» (LILLA, *Clement of Alexandria...*, 44).

<sup>888</sup> Clem., *str.* III 3,13,1. Ho fornito di questo passo una mia traduzione, poiché ritengo che quella di Pini («Quanto ai filosofi citati, dai quali i Marcioniti hanno appreso l'empia teoria che la generazione è male») non attribuisca all'avverbio ἀσεβῶς il giusto valore: l'empietà di cui parla

A dire dell'autore, gli avversari marcioniti da lui combattuti propongono il proprio pensiero e la propria condotta morale come coerenti e in continuità con un pensiero antico che certamente, anche in ambito cristiano, godeva di una certa autorità<sup>889</sup>.

Il modo in cui Clemente si esprime a proposito della presunta dipendenza dai filosofi antichi sia di Carpocrate, sia dei marcioniti è assai pregnante: del primo è detto che παρακηκοέναι, "ha frainteso" quanto asserito da Platone<sup>890</sup>; i marcioniti, dal canto loro, ἀσεβῶς ἐκμαθόντες, "hanno appreso empicamente" da Platone e Pitagora<sup>891</sup>. Entrambe le espressioni sembrano indicare che, secondo Clemente, questi avversari fossero a conoscenza di dottrine filosofiche autorevoli e che avessero compreso se stessi come discepoli ed eredi di simili insegnamenti. La radice del verbo ἐκ-μανθάνω, usato a proposito dei marcioniti, rimanda, in particolare, a un tipo di relazione e di trasmissione del sapere dal maestro al discepolo propria della μαθητεία. La presunta relazione di discepolato professata dai marcioniti, però, sarebbe viziata, secondo Clemente, da un iniziale difetto di comprensione del vero messaggio platonico: l'autore si esprime mediante il verbo παρακούω, "fraintendere"<sup>892</sup>, e l'espressione ἀσεβῶς ἐκμανθάνω, "apprendere empicamente". May osserva: «Klemens constatiert also neben der Übereinstimmung sofort den Dissens: die Markioniten lehren zwar wie Platon und die Pythagoreer, daß die Zeugung ein Übel sei, gehen aber mit ihrer Lehre, daß die Natur als solche schlecht sei, weit über die Philosophen hinaus»<sup>893</sup>. Gli avversari, dunque, avrebbero mal compreso le dottrine filosofiche antiche; questo vizio iniziale inficia *ipso facto* il valore del loro personale insegnamento: essi si pongono, in qualche misura, come discepoli di Platone ma, di fatto, non hanno saputo neppure comprendere correttamente l'insegnamento del loro maestro putativo.

Il passo di *str.* III 3,13,1, appena esaminato, non è, del resto, l'unico luogo in cui Clemente segnala che i suoi avversari eretici si sarebbero indebitamente

---

Clemente non è da riferire, a mio avviso, alla dottrina della γένεσις κακή, che sarebbe "empia" in quanto tale: essa, infatti, viene illustrata e giustificata poco oltre dall'alessandrino, che ne difende la validità. La critica di Clemente è mossa, piuttosto, contro l'interpretazione erronea e faziosa che di tale concezione forniscono gli eretici: sono essi, e non Platone o i pitagorici, i destinatari dell'accusa di empietà, perché solo essi – e non i filosofi – hanno sostenuto che la generazione sia cattiva φύσει, "per natura" (cf *Clem., str.* III 3,13,1, prosecuzione del passo sopra riportato).

<sup>889</sup> Si ricordi, ad esempio, che, secondo Ireneo, Platone sarebbe stato "religiosior" rispetto agli avversari marcioniti (*Iren., haer.* III 25,5).

<sup>890</sup> Cf *Clem., str.* III 2,10,2. Per un analogo uso del verbo παρακούω, cf *Clem., str.* IV 4,16,3, con riferimento al consapevole ed empio fraintendimento, da parte degli eretici, delle parole del Signore: «Alcuni eretici, fraintendendo [le parole del] Signore (τοῦ κυρίου παρακηκοότες ἀσεβῶς) [...]». Si osservi che, in questo caso, il verbo è specificato in senso peggiorativo dall'avverbio ἀσεβῶς, che Clemente impiega in *str.* III 3,13,1 per caratterizzare l'empio apprendimento, da parte dei marcioniti, delle dottrine platoniche sulla generazione.

<sup>891</sup> Cf *Clem., str.* III 3,13,1.

<sup>892</sup> Il medesimo significato del verbo παρακούω è riscontrabile in Plat., *Theaet.* 195a.

<sup>893</sup> MAY, *Platon und die Auseinandersetzung...*, 127.

proposti in continuità con tradizioni filosofiche positive, quali quella platonica e quella pitagorica. Oltre al già ricordato riferimento al fraintendimento, da parte di Carpocrate, del passo della *Repubblica* sulla comunanza delle donne<sup>894</sup>, Clemente torna sulle accuse contro i marcioniti in *str.* III 3,21,2:

Quando tratteremo dei principî, allora prenderemo in esame queste contraddizioni fra le ipotesi dei filosofi e le teorie dei Marcioniti. Del resto credo di aver chiaramente dimostrato che Marcione ha desunto da Platone, senza gratitudine e con ignoranza<sup>895</sup>, gli spunti di quelle “nuove” teorie<sup>896</sup>.

---

<sup>894</sup> Cf Clem., *str.* III 2,10,2.

<sup>895</sup> ἀχαρίστως τε καὶ ἀμαθῶς εἰληφέναι.

<sup>896</sup> Clem., *str.* III 3,21,2. L'espressione τὰς ἀφορμὰς τῶν ξένων δογμάτων, che Pini traduce con «gli spunti di quelle “nuove” teorie», solleva, a mio avviso, alcuni problemi. Lo studioso, infatti, ha scelto di attribuire all'aggettivo ξένος l'accezione di “nuovo”, “innovativo”: tale opzione potrebbe essere stata dettata dalla volontà di porre in rilievo il contrasto tra una tradizione filosofica secolare e un sistema eterodosso recente, che non possiede alcuna ragione legittima per richiamarsi all'autorità dei pensatori antichi; esso, inoltre, potrebbe costituire un riferimento all'antitesi antico/nuovo, propria della dottrina marcionita (si pensi alla contrapposizione tra AT e Vangelo, ad esempio). Sfortunatamente, però, pur ponendo l'aggettivo tra virgolette – sottolineando così, a mio avviso, che l'espressione presenta delle difficoltà interpretative –, lo studioso non giustifica poi le ragioni della propria scelta. Già in *str.* III 3,12,3, del resto, Pini aveva tradotto l'espressione τὴν τε ξένην, ὡς φασι, γινῶσιν εὐαγγελίζονται come «sono evangelizzati nella “gnosi”, a dir loro, “nuova”», adottando il medesimo espediente tipografico delle virgolette, mediante il quale egli aveva sottolineato il carattere innovativo proprio della dottrina propugnata dai marcioniti. L'aggettivo ξένος, d'altra parte, è di enorme pregnanza se usato a proposito della corrente marcionita: oltre al valore di “novità” e “innovazione”, già segnalato, esso può costituire un richiamo al *deus alienus* di cui fanno menzione le fonti antiche (cf, ad esempio, Iren. *haer.* IV 6,4: *Incognitum deum audentes annuntiare; haer.* III 11,2: Cristo – secondo Marcione – *non in sua venit, sed in aliena; Tert., adv. Marc.* I 8: *Novum [...] deum in vetere mundo et in vetere aevo et sub vetere deo ignotum, inauditum [...]; Orig., Cels.* VI 53: οὐκ ἀλλοτρίου τινὸς εἶναι καὶ ξένου θεοῦ τόνδε τὸν κόσμον, τοιαῦτά φησιν; Eriph., *haer.* 42,4: Χριστὸν δὲ λέγει ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀοράτου καὶ ἀκατονομάστου πατρὸς καταβεβηκέναι). A questo stesso *deus alienus* Harnack intitolò la sua fondamentale monografia su Marcione, nella quale annotò: «Daß der Erlöser-Gott, der in Wahrheit Gott ist, in keiner Offenbarung irgendwelcher Art vor seiner Erscheinung in Christus an die Menschen herantreten ist, ist daher durch die Natur seiner Erlösung gefordert: nur als der absolut Fremde darf er verstanden werden» (HARNACK, *Marcion...*, 32-33). Cogliendo, forse, questo spunto, John Ferguson ha tradotto l'espressione in questione come «the impulse for his “strange” doctrines» (CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Stromateis. Books one to three. Translated by J. FERGUSON* (The Fathers of the Church 85), Washington D.C., The Catholic University of America Press 1991, *ad loc.*); si noti, anche qui, l'impiego delle virgolette. Lo studioso, però, precisa in nota che l'aggettivo costituisce «a punning allusion to Marcion's true god called Stranger» (FERGUSON, *Stromateis...*, 269, nota 65). Più ambigua è la traduzione di Marcelo Merino Rodríguez, che rende l'espressione con «los temas de esos extraños dogmas», dove l'aggettivo “extraño” può assumere sia il valore di “estraneo”, sia di “strano”, “insolito” (cf CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica. introducción, traducción y notas de M. MERINO RODRÍGUEZ* (Fuentes Patristicas 10), Madrid, Editorial Ciudad Nueva 1998). Sull'estraneità e l'alterità del Dio Creatore rispetto al Dio predicato da Gesù Cristo, cf PÉTREMENT, *Le Dieu séparé...*, spec. 50-55.

In *str.* IV 4,17-18, poi, l'alessandrino si scaglia contro «taluni, non dei nostri, che in comune con noi hanno solo il nome [di Cristiani] i quali s'affannano a consegnarsi [ai carnefici] per odio contro il Creatore, questi sciagurati vogliosi di morire».<sup>897</sup> In questi martiri, dei quali Clemente non menziona il nome, numerosi studiosi hanno voluto individuare i seguaci di Marcione: già Harnack aveva ritenuto l'identificazione «wahrscheinlich», “verosimile”, se non certa<sup>898</sup>; Antonio Orbe, per parte sua, si è schierato in modo assai netto a favore dell'identità tra i ψευδώνυμοι di cui parla Clemente in questo passo e i discepoli di Marcione: individuando nel disprezzo del corpo e nell'odio nei confronti del Creatore i moventi della loro ricerca di martirio, lo studioso perviene a questa conclusione: «Se trata indudablemente de los Marcionitas»<sup>899</sup>, e ancora: «En definitiva, los Seudónimos clementinos no pueden ser sino los Marcionitas»<sup>900</sup>, e infine: «La ideología de los Seudónimos de Clemente se realiza entre los Marcionitas. Estos son a no dudar los quienes, a manera de los Gimnosofistas de la India, se adelantan a la muerte, presentándose a los magistratos por odio al cuerpo y al Demiurgo»<sup>901</sup>. L'ipotesi secondo cui questi avversari siano marcioniti appare ancora oggi la più verosimile, anche se stupisce che Clemente, che altrove non ha remora alcuna a nominare esplicitamente i seguaci dell'eresiarca del Ponto, possa aver optato per mantenerli qui nell'anonimato<sup>902</sup>. Ciò che importa rilevare, qui, è che, ancora una volta, gli avversari di Clemente mettono avanti l'insegnamento di Platone a supporto e difesa delle proprie dottrine ereticali:

---

<sup>897</sup> Clem., *str.* IV 4,17,1.

<sup>898</sup> Cf HARNACK, *Marcion...*, 324\*.

<sup>899</sup> ORBE, *Los primeros herejes...*, 19.

<sup>900</sup> ORBE, *Los primeros herejes...*, 24.

<sup>901</sup> ORBE, *Los primeros herejes...*, 26. Lo studioso individua, inoltre, un chiaro legame tra la ricerca spasmodica del martirio, qui denunciata da Clemente, e il tratto della continenza eccessiva, caratteristico del gruppo dei discepoli di Marcione: «El amor al martirio es en ellos una manifestación análoga a su afecto por la continencia: y ambos, secuela de una misma doctrina sobre la naturaleza material creada por el dios justo. Idéntica pugna impía contra Dios (ἀσεβεί θεομαχία, cf *Strom.* III 3,12,3) en la actitud martiral y en su práctica de la continencia» (ORBE, *Los primeros herejes...*, 22-23).

<sup>902</sup> Del resto va ricordata l'esistenza, nel II secolo, di alcuni ambienti cristiani spiritualizzanti – platonizzanti, per l'appunto – nei quali non si credeva nella resurrezione del corpo; nonostante ciò, essi non erano valutati, tecnicamente, come “eretici” (cf lo studio condotto da Alberto D'Anna sugli avversari del *De Resurrectione*, uno scritto attribuito dalle fonti a Giustino Martire, composto, secondo lo studioso, prima del 211: PSEUDO-GIUSTINO, *Sulla Resurrezione. Discorso cristiano del II secolo. A cura di A. D'ANNA* (Letteratura cristiana antica. Testi), Brescia, Morcelliana 2001, spec. 168-177). Se l'odio contro il Creatore, riferito da Clemente come caratteristica propria degli avversari descritti in Clem., *str.* IV 17-18, fosse in realtà una trasposizione fatta dall'autore alessandrino di un atteggiamento che consisteva, piuttosto, nel disprezzo verso il corpo materiale, non si potrebbe escludere che qui si parli di persone vicine a quei circoli cristiani spiritualizzanti contro cui il *De Resurrectione* sarebbe stato diretto (benché degli avversari dell'opera pseudo-giustinea non sia detto che ricerchino il martirio). Tuttavia, l'ipotesi che gli oppositori di *str.* IV 17-18 siano marcioniti resta probabilmente quella che ha maggiore verisimiglianza.

Ma sappiano, questi [cristiani] di falso nome, giacché se la prendono con il corpo, che anche l'armonia fisica contribuisce allo spirito, alle sue buone qualità. Per questo Platone, proprio colui che essi proclamano a più alta voce quale teste a loro favore nel rifiuto della generazione<sup>903</sup>, dice nel III libro della *Repubblica* che "bisogna curarsi del corpo in vista dell'armonia dell'anima"<sup>904</sup>.

Altre volte, l'autore alessandrino fa riferimento all'esistenza di un qualche tipo di relazione tra dottrine filosofiche e insegnamenti ereticali in modo più generico, ed è arduo stabilire se siano i suoi avversari o egli stesso a stabilire queste analogie. In *str.* III 3,12,1, ad esempio, Platone e i pitagorici sono giustapposti ai discepoli di Marcione sulla base del concetto, comune a tutti loro, secondo cui la γένεσις sarebbe negativa<sup>905</sup>. Il rapporto tra filosofia ed eresia qui delineato non sembra andare al di là di una vaga prossimità di pensiero – che sarà, poi, subito confutata dall'autore –; Platone e i pitagorici, peraltro, dimostrerebbero un'evidente superiorità rispetto ai discepoli di Marcione, non fossa altro per la loro anteriorità nel formulare la teoria sul carattere negativo della generazione.

Similmente, in *str.* III 3,18,3ss., Clemente riferisce della condanna della συνουσία – l'unione sessuale – come principio di vita sia da parte di Marcione sia, ben prima di lui, da Platone<sup>906</sup>. Anche qui, i due capiscuola sono accostati sulla base di un'opinione che essi condividerebbero, pur se – come sembra – in modo del tutto autonomo l'uno dall'altro; in altri termini, nessun genere di relazione diretta (ad esempio, di tipo padre-figlio o maestro-discepolo) è istituito tra i due. Ancora una volta, inoltre, si pone l'accento sull'anteriorità e sull'originalità di Platone e, di contro, sul carattere tardivo, obsoleto, imitativo della dottrina marcionita.

Di più delicata interpretazione è il passaggio di *str.* III 3,19,3-4, nel quale Clemente opera nuovamente un paragone tra la posizione platonica e quella dell'eresiarca. Al centro dell'interesse, questa volta, è il dibattito sulla natura della materia: i marcioniti, come l'autore ha già avuto modo di esprimere in *str.* III 3,12,1, sono persuasi che essa sia cattiva, ma – Clemente mette in guardia – in questo essi si discostano sensibilmente da Platone.

E tuttavia: pur con questa disposizione, [Platone] avverte la bontà dell'amministrazione [divina del mondo], e dice: "Non bisogna affatto sciogliersi da

---

<sup>903</sup> Πλάτων [...] ὃν μάλιστα ἐπιβοῶνται μάρτυρα τὴν γένεσιν κακίζοντες.

<sup>904</sup> Cf Plat., *Rep.* III 410c; Clem., *str.* IV 4,17,4-18,1.

<sup>905</sup> «Dal lato opposto già lo stesso Platone e i Pitagorici, come in seguito anche i discepoli di Marcione, hanno ritenuto che la generazione sia un male» (Clem., *str.* III 3,12,1).

<sup>906</sup> «E il congiungimento carnale come principio di generazione era condannato, anche prima di Marcione, da Platone: lo si veda nel primo libro della *Repubblica*» (Clem., *str.* III 3,12,1).

esso, né fuggirne”<sup>907</sup>. Insomma, non porse a Marcione occasione di reputare cattiva la materia, poiché sul mondo si esprime con queste parole religiose<sup>908</sup>: “Esso, da parte di colui che lo fece, possiede ogni cosa buona; ma è dalla condizione precedente che trae quanto di deforme e d’ingiusto è nel cielo e lo riproduce negli esseri viventi”<sup>909</sup>.

È cura dell’autore rilevare somiglianze e differenze esistenti tra la posizione eterodossa dei marcioniti e quella platonica. Lo scopo di Clemente, tuttavia, è di contestare l’esistenza di un rapporto tra il filosofo greco e l’eresiarca del Ponto: la giustapposizione tra i due sistemi di pensiero è fondata non su una comunanza di idee, bensì proprio sul fatto che Clemente non riconosce che vi sia un’opinione condivisa da Platone e dai discepoli dell’eresiarca. Attira la nostra attenzione, in particolare, l’espressione *συνελόντι εἰπεῖν <τοῦ> κακὴν λογίζεσθαι τὴν ὕλην ἀφορμὴν οὐ παρέσχεν τῷ Μαρκίῳ*, «per dirla in breve, [Platone] non porse a Marcione occasione di reputare cattiva la materia»: il tipo di relazione qui stabilito tra il filosofo greco e l’eretico del Ponto, infatti, sembra presentato in modo più ambiguo rispetto ai casi finora presi in esame. Il modo di esprimersi di Clemente non denota la presenza, tra i due, di un rapporto di tipo semplicisticamente “temporale” (come, ad esempio, in *str.* III 3,18,3-4), per il quale Platone è presentato come figura anteriore a Marcione; la relazione tra i due, però, non è espressa nemmeno come un indebito e colpevole impossessarsi, da parte dell’eretico, di frammenti di un pensiero filosofico (come, invece, in *str.* III 2,10,2; 3,13,1; 3,21,2). Certo, Clemente sembra comunque alludere a una certa sollecitudine, da parte di Marcione o dei suoi seguaci, di ritrovare nella tradizione del pensiero greco degli illustri precedenti alle proprie dottrine e, in tal modo, suffragare il valore di quelle; di contro, l’alessandrino nega che in Platone vi siano spunti che possano fondare la posizione dell’eresiarca; nonostante questo, però, il passo non esplicita il tipo di rapporto postulato tra i due.

Un ultimo passo attrae la nostra attenzione: nella sezione di *Stromate* III consacrata alla confutazione di Giulio Cassiano, Clemente denuncia la dottrina di questo eretico sulla caduta dell’anima nel mondo materiale, dove essa, in origine divina, entra in contatto con la generazione e la morte. Il giudizio dell’alessandrino su una simile opinione è che essa sia stata concepita *Πλατωνικώτερον*, “in maniera troppo platonica”<sup>910</sup>, ponendo deliberatamente

---

<sup>907</sup> Plat., *Phaed.* 62b.

<sup>908</sup> εὐσεβῶς, contrapposto ad ἀσεβῶς, avverbio impiegato in *str.* III 3,13,1 per descrivere il carattere empio dell’interpretazione marcionita.

<sup>909</sup> Plat., *polit.* 273bc; Clem., *str.* III 3,19,3-4.

<sup>910</sup> «Invece quell’illustre signore [Giulio Cassiano] ritiene – in maniera troppo platonica! – che l’anima, divina in origine, effeminata dal desiderio, scenda dall’alto quaggiù alla generazione e alla morte» (Clem., *str.* III 13,93,3).

in relazione il pensiero di Giulio Cassiano con quello del grande filosofo greco. Anche in questo caso, sembra che l'accostamento tra i due sia una deduzione di Clemente, più che una rivendicazione dell'eretico.

*Il rapporto tra dottrine filosofiche e correnti ereticali: dato reale o topos letterario?*

Qual è, dunque, il giusto valore da attribuire alle notizie fornite dall'alessandrino? Bisogna prendere alla lettera le sue indicazioni sui rapporti esistenti tra avversari e filosofi antichi, supponendo che ci sia stata una reale e consapevole appropriazione e ri-semantizzazione (in un senso che, per l'autore, è ovviamente deteriore), da parte degli eretici, di alcune dottrine platoniche e pitagoriche? Sarebbero stati gli stessi avversari eterodosi a porsi sotto l'egida di una stimata tradizione filosofica, per trarne lustro e proporre la propria posizione come inattaccabile? O non si avrebbe a che fare, piuttosto, con un'operazione di Clemente, il quale, per ragioni polemiche, avrebbe artificialmente giustapposto le due opposte tendenze eterodosse dei libertini e dei rigoristi a stimate tradizioni filosofiche antiche? E, se questo fosse il caso, quale potrebbe essere stato lo scopo di simile manovra?

Nel suo studio sul concetto di eresia nella letteratura greca di II e III secolo, Le Boulluec ha correttamente osservato che Clemente normalmente «évite de parler d'influence de la philosophie grecque sur les hérésies» e che «il limite les rapprochements aux écoles généralement honnies par la morale ambiante»<sup>911</sup>; simile attitudine è del tutto coerente con l'intima convinzione dell'autore degli *Stromati* del valore positivo e istruttivo della filosofia<sup>912</sup>. Il punto di partenza dell'alessandrino, dunque, consiste, da una parte, nella valorizzazione e nel recupero di ben precise tradizioni filosofiche antiche (in prima istanza del platonismo), dall'altra nella condanna recisa delle attitudini eterodosse. Ci si può domandare, allora, se il fatto che dottrine eretiche come quella marcionita, di Carpocrate o di Epifane siano a più riprese accostate, negli *Stromati*, ad autorevoli scuole filosofiche non potesse rappresentare un sostegno per le dottrine degli avversari, che si sarebbero trovati ad essere, per così dire, legittimati grazie alla loro relazione con Platone o con i pitagorici. È indubbio, evidentemente, che eresia e filosofia si trovino in questo libro pericolosamente ravvicinate. Ma è davvero possibile che Clemente, dopo aver riabilitato, con ogni sforzo, agli occhi dell'intera cristianità il ruolo della filosofia antica, permettesse che, nella sua stessa opera, fossero proprio gli avversari che egli più duramente combatte a beneficiare di questa autorità ri-acquisita? Ciò sembra assai poco probabile. Tuttavia, è un fatto che, in tutti i casi sopra ricordati, gli *Stromati* attestano chiaramente l'esistenza di un rapporto – reale, o supposto – tra filosofia ed eresia.

---

<sup>911</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 290.

<sup>912</sup> Lo stesso Le Boulluec osserva che «loin d'être la source des hérésies pour Clément, la philosophie grecque est un instrument indispensable pour les combattre» (LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 274).



Ci si può, allora, chiedere chi abbia istituito i vari rapporti tra correnti eterodosse e filosofiche; quanto riportato da Clemente corrisponde ad un dato storico, reale? Furono gli avversari da lui combattuti a rifarsi a opinioni platoniche o pitagoriche? L'affinità dottrinale tra i due schieramenti – che l'alessandrino si sforza, via via, di contestare e negare – era percepita in prima istanza dagli eretici stessi (marcioniti, carpocraziani e così via)? O è, invece, Clemente a ravvisare dei pericolosi punti di vicinanza tra dottrine ereticali e filosofiche e, perciò, ad avvertire l'urgenza di dimostrare che i due tipi di sistemi non hanno tra loro alcun legame di sorta<sup>913</sup>?

In uno studio sulla "appropriazione cristiana di Platone"<sup>914</sup> negli *Stromati*, Dietmar Wyrwa ha osservato che «der antirigoristische Kampf in *Strom.* III § 12 - § 21 [...] ist ein Kampf um Platon»<sup>915</sup>: è, dunque, sullo scivoloso terreno del confronto con la filosofia platonica che si muove l'autore alessandrino nel presentare le dottrine avversarie e, in prima istanza, quella marcionita.

Prima di esaminare nel dettaglio le direttrici della polemica clementina contro i discepoli di Marcione, sarà forse opportuno spendere qualche parola sul tipo di platonismo presentato da Clemente negli *Stromati*, per stabilire qual è la prospettiva da cui l'autore cristiano considera e rigetta la dottrina marcionita, sia in quanto tale, sia nei suoi rapporti – veri o presunti – con il pensiero di Platone.

#### *Il ritratto di Platone secondo gli Stromati*

Uno degli scopi che Clemente si prefigge negli *Stromati* è, come osservato, dimostrare la sostanziale positività della filosofia – in prima istanza quella platonica –, riabilitandola agli occhi dell'intera cristianità. Per fare ciò, l'autore alessandrino propone del filosofo ateniese e del suo pensiero un ritratto che si dispiega lungo tutto il corso della sua opera ma, in modo più cospicuo, proprio in *Stromate* III.

In questo libro sono contrapposte soprattutto due dottrine: da una parte il platonismo, che Clemente presenta, difende, propugna; dall'altra il marcionismo. Nella sua analisi degli *Stromati*, Wyrwa ha preso in esame, a mo' di esemplificazione, le diverse soluzioni proposte al problema dell'origine del male dalla tradizione platonica anteriore o contemporanea all'alessandrino (Plotino, Numenio, Plutarco, Attico, Albino), evidenziando come la dottrina marcionita – così come riportata da Clemente – presenti rispetto a tale tradizione un numero di punti di contatto assai maggiore di quelli riscontrabili tra il platonismo delineato da Clemente e quello degli stessi Plotino, Numenio e

---

<sup>913</sup> Benché talvolta lo stesso autore alessandrino debba ammettere che, ad esempio, Platone aveva professato una determinata opinione ben prima dei marcioniti (cf, ad esempio, Clem., *str.* III 3,18,3ss.).

<sup>914</sup> "Die christliche Platonaneignung", titolo dato da Wyrwa alla propria monografia.

<sup>915</sup> «La lotta antirigoristica di *Strom.* III § 12 - § 21 [...] è una lotta intorno a Platone» (D. WYRWA, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 53), Berlin-New York, Walter de Gruyter 1983, 205).

così via<sup>916</sup>. Inoltre, il ritratto che l'autore cristiano fornisce del filosofo ateniese può essere considerato "aperto e polivalente"<sup>917</sup>: esso non entra nel merito di alcune questioni problematiche fondamentali come, ad esempio, le ragioni per cui l'anima, dopo aver visto la verità, cada nel mondo materiale per purificarsi. Ne consegue che, secondo un'espressione di Wyrwa, «der ganze Entwurf fragwürdig wird»<sup>918</sup>. In generale, lo scopo perseguito da Clemente sarebbe stato portare tacitamente Platone dalla parte del Cristianesimo "ortodosso" o, quantomeno, renderlo aperto a un'interpretazione in tale senso. Quando, poi, l'alessandrino non può proprio adattare il pensiero platonico a quello cristiano, egli si sforza almeno di non porre tale diversità in primo piano. È questo il Platone difeso e sostenuto da Clemente; è questo il platonismo che l'autore contrappone alla dottrina dei discepoli di Marcione e di quanti, fra gli eretici, si pongono sotto l'egida del pensiero del filosofo ateniese.

L'obiettivo perseguito da Clemente è duplice:

- 1) Dimostrare che Marcione e compagni hanno fatto un uso illegittimo di Platone a causa del loro disprezzo per la γένεσις;
- 2) Provare che essi non hanno alcun diritto di proporre la propria dottrina come un contributo originale.

*La presunta continuità tra Platone e i marcioniti: cattiva comprensione, falsificazione ed esasperazione, da parte degli eretici, di alcuni tratti propri del pensiero filosofico antico*

Il motivo della cattiva comprensione e della falsificazione, da parte degli eretici, di un pensiero autorevole costituisce tradizionalmente un carattere proprio del ritratto eresilogico dell'avversario ben prima di Clemente. Nell'*Adversus Haereses*, ad esempio, Ireneo aveva dedicato grande attenzione al procedimento della *pithanologia*, proprio soprattutto dei valentiniani, che consiste – come spiega lo stesso vescovo di Lione – nel falsificare i detti del Signore, «diventando, così, cattivi interpreti di ciò che è stato detto bene»<sup>919</sup>.

Ben diverso è l'orizzonte di Clemente. Benché i suoi avversari ricorrano anche, com'è ovvio, a un'interpretazione faziosa delle Scritture<sup>920</sup>, non è questo

---

<sup>916</sup> Cf WYRWA, *Die christliche Platonaneignung...*, 216-224.

<sup>917</sup> «Clemens [...] hat [...] das Platonbild bewußt offen und mehrdeutig gelassen» (WYRWA, *Die christliche Platonaneignung...*, 222).

<sup>918</sup> WYRWA, *Die christliche Platonaneignung...*, 216.

<sup>919</sup> Ireneo, *haer.* I *praef.* 1. Altrove, Ireneo accusa marcioniti e valentiniani di essere «sofisti di parole» (Ireneo, *haer.* III 5,1; III 24,2), poiché piegano quanto si trova scritto nei testi sacri ai propri scopi e alle proprie dottrine, elaborando così un'esegesi distorta, parziale e menzognera della parola di Dio. È dunque quest'ultima – e non un sistema filosofico antico – a costituire, secondo l'interpretazione di Ireneo, il riferimento autorevole al quale gli eretici combattuti da Ireneo si richiamano per rivendicare la legittimità delle proprie dottrine.

<sup>920</sup> Cf, ad esempio, Clem., *str.* II 8,36,1-4 sull'interpretazione di *Pr.* 1,7 da parte dei seguaci di Basilide e di Valentino, oppure *str.* III 4,25,3-4 sull'esegesi marcionita di *Mt.* 8,22 e paralleli; *str.* VII 16,96,2-3 per i procedimenti esegetici posti in atto dagli eretici.

il terreno su cui l'alessandrino imposta lo scontro in *Stromate* III. Il riferimento autorevole invocato dagli oppositori in questo libro è, invece, la filosofia, in particolar modo quella platonica e pitagorica. È ad essa che gli eretici si richiamano, come l'alessandrino ha più volte modo di ricordare: Carpocrate ha «frinteso Platone»<sup>921</sup>, «i Marcioniti hanno appreso empicamente» da Platone e Pitagora «che la generazione è male»<sup>922</sup>, «Marcione ha desunto da Platone, senza gratitudine e con ignoranza, gli spunti di quelle “nuove” teorie»<sup>923</sup> e, infine, quanti cercano il martirio, «proclamano a più alta voce quale teste a loro favore» Platone<sup>924</sup>. Il procedimento di appropriazione e travisamento di alcuni aspetti della filosofia antica da parte degli avversari, denunciato da Clemente, persegue il fine di legittimare le dottrine eretiche sulla base di un'autorità forte, quale quella del pensatore ateniese o dei pitagorici.

L'autore degli *Stromati*, però, ammette che, in alcuni casi, il rifarsi degli eretici alla filosofia antica ha una sua ragion d'essere. Clemente riconosce, ad esempio, che vi sono dei punti di contatto tra la dottrina marcionita e quella platonica: così, egli scrive che «già lo stesso Platone e i Pitagorici, come in seguito anche i discepoli di Marcione, hanno ritenuto che la generazione sia un male»<sup>925</sup>, e che «il congiungimento carnale come principio di generazione era condannato, anche prima di Marcione, da Platone»<sup>926</sup>. La prossimità di alcune delle posizioni eretiche a quella filosofia che con tanto vigore Clemente si propone di difendere costringe l'autore alessandrino a sganciare gli avversari dalla stimata tradizione filosofica non già affermando la loro estraneità al pensiero platonico e pitagorico, quanto, piuttosto, denunciando il loro atteggiamento di esasperazione e distorsione di dottrine che, in origine, sarebbero del tutto condivisibili e compatibili con il cristianesimo. Così, Wyrwa osserva che «die Verfälschung Platons bei Markion und seinen Anhängern liegt in Clemens' Augen darin, daß sie die pessimistische Einstellung Platons zur Welt und zum menschlichen Leben zu einem kosmologisch-ontologischen Dualismus radikalisiert haben»<sup>927</sup>. Sostanzialmente d'accordo è Gerhard May, che rileva come, per l'alessandrino, «der Irrtum der Häresie nicht in der Abhängigkeit von der platonisch-pythagoreischen Lehre als solcher, sondern in deren verständnisloser Übertreibung liegt»<sup>928</sup>. Più in generale, Bolgiani osserva che «nel caso particolare delle fonti pagane da cui, per Clemente [...], l'eresia

<sup>921</sup> τοῦ Πλάτωνος παρακηκοέναι (Clem., str. III 2,10,2).

<sup>922</sup> παρ' ὧν τὴν γένεσιν κακὴν εἶναι ἀσεβῶς ἐκμαθόντες (Clem., str. III 3,13,1). La traduzione di Pini è stata, qui, parzialmente rivista per le ragioni esposte *supra*, pp. 250-251, nota 888.

<sup>923</sup> παρὰ Πλάτωνος ἀχαρίστως τε καὶ ἀμαθῶς εἰληφέναι (Clem., str. III 3,21,3).

<sup>924</sup> Πλάτων [...] ὃν μάλιστα ἐπιβοῶνται μάρτυρα τὴν γένεσιν κακίζοντες (Clem., str. IV 4,18,1).

<sup>925</sup> Clem., str. III 3,12,1.

<sup>926</sup> Clem., str. III 3,18,3. Clemente riferisce, inoltre, che Giulio Cassiano «ritiene – in maniera troppo platonica! – che l'anima, divina in origine, effeminata dal desiderio, scenda dall'alto quaggiù alla generazione e alla morte» (Clem., str. III 13,93,3).

<sup>927</sup> WYRWA, *Die christliche Platonaneignung...*, 205.

<sup>928</sup> MAY, *Platon und die Auseinandersetzung...*, 128.

discende, si verifica – in piccolo potremmo dire – quanto avviene di tutta l'eresia rispetto alla tradizione ecclesiastica ricevuta: un processo di infedeltà, di travisamento, di restrizione in senso falsificatore e settario dei principi della scuola. Si direbbe che è questa, per Clemente, quasi una legge dello sviluppo ereticale. Così i Marcioniti avrebbero tramutato il pessimismo psicologico platonico in pessimismo antropologico radicale»<sup>929</sup>.

Dunque, Clemente concede che eretici e filosofi possano aver avuto un comune punto di partenza nell'elaborazione del proprio pensiero sul mondo e sull'esistenza umana, ma afferma con forza quanto il risultato finale di tale processo sia distante, poiché una cattiva comprensione del pensiero filosofico antico e l'exasperazione di alcuni dei suoi caratteri hanno fatto sì che le dottrine eretiche siano del tutto estranee a esso e da rigettare. In sintesi, si potrebbe concludere, insieme a May, che «Klemens konstatiert also neben der Übereinstimmung sofort den Dissens»<sup>930</sup>.

L'uso che gli eretici fanno di Platone e della filosofia è presentato da Clemente come una sorta di tradimento: «Clément dit expressément que les erreurs des hétérodoxes trahissent l'enseignement de Platon, et son jugement s'appuie sur une connaissance précise des textes, même si l'interprétation qu'il en donne est discutable»<sup>931</sup>, osserva Le Boulluec, che poi aggiunge: «Au premier abord, la thèse de la trahison paraît établir entre hérésie et philosophie grecque une relation plus directe [...]. Parler de dépendance [...] serait fournir à l'hérésie au moins l'ombre d'une excuse. Mais en réalité, si un précédent grec est invoqué [...] c'est seulement pour rejeter leur prétention éventuelle à l'originalité»<sup>932</sup>. La giustapposizione di filosofia platonica e dottrine eretiche, quindi, lungi dal fornire agli avversari l'occasione di proporre il proprio pensiero come suffragato da un'autorità forte e riconosciuta, quasi unanimemente, garantisce invece a Clemente la possibilità di un ulteriore affondo contro gli avversari: alle loro dottrine non è riconosciuto neppure il valore dell'originalità e dell'innovazione; esse, viceversa, costituiscono una re-interpretazione distorta di un pensiero antico.

*La negazione agli eretici di ogni pretesa di originalità e le difficoltà interpretative di str. III 3,13,1*

In *str. III 3,13,1* il tema della dipendenza delle dottrine eretiche dalla filosofia platonica e pitagorica è accostato da Clemente a un altro carattere, quello della pretesa originalità rivendicata dai seguaci di Marcione:

Ma i filosofi che abbiamo ricordato, dai quali  
empiamente i marcioniti hanno appreso che la

---

<sup>929</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, II, 561.

<sup>930</sup> MAY, *Platon und die Auseinandersetzung...*, 127.

<sup>931</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 290.

<sup>932</sup> LE BOULLUEC, *ibid.*

generazione è male, benché poi si vantino come di dottrina loro propria [...] <sup>933</sup>.

L'alessandrino riporta, in questo passo, una duplice notizia: da una parte, egli asserisce che i marcioniti avrebbero appreso la loro concezione della generazione come male da Platone e dai pitagorici; in questo senso, gli avversari sarebbero da comprendere nel solco di quell'insegnamento filosofico, come fossero dei discepoli e proscrittori della dottrina di quelli a proposito della natura negativa della materia. Dall'altra parte, l'autore riferisce che gli stessi marcioniti si sarebbero vantati di quella opinione come di un'invenzione loro propria: pertanto, essa sarebbe stata ideata, sviluppata e promossa da loro in modo originale.

Le due notizie sembrano essere tra loro in tensione. A chi risalirebbe tale incongruenza? Erano gli stessi avversari a presentare se stessi e il proprio insegnamento sia in continuità con una tradizione anteriore, sia in modo originale e innovativo? Se così fosse, desterebbe grande meraviglia il fatto che Clemente non abbia colto un'occasione tanto propizia per presentare la posizione degli avversari come intimamente contraddittoria, ma si sia invece limitato a riportare le due notizie, tra loro incongruenti, senza fornirne alcun commento polemico. Sorge il sospetto, pertanto, che il silenzio di Clemente su questa incoerenza sia dovuto al fatto che non entrambi i caratteri – la discendenza da Platone e pitagorici da una parte, l'innovazione e l'originalità dottrinali dall'altra – fossero attribuiti dai marcioniti a se stessi. Forse, in altri termini, questa contraddizione non dovrebbe essere fatta risalire ai marcioniti e a ciò che essi stessi dicevano di se stessi, ma potrebbe essere, invece, il frutto di una costruzione polemica di Clemente.

Le ipotesi formulabili a proposito dei dati presenti in *str.* III 3,13,1, dunque, sembrano essere essenzialmente tre:

(1) Entrambe le accuse mosse dall'autore agli avversari marcioniti in *str.* III 3,13,1 avrebbero un fondamento reale, storico: i discepoli dell'eresiarca del Ponto avrebbero compreso e proposto le proprie idee sia come una loro evoluzione a partire da una matrice platonica, sia come un frutto assolutamente originale della loro riflessione. Se questo fosse il caso, però, si dovrebbe ammettere che gli avversari di Clemente siano caduti in una contraddizione interna che l'autore non avrebbe colto o, comunque, sfruttato contro di loro: ciò appare piuttosto improbabile.

(2) Nessuna delle due notizie di Clemente sui marcioniti sarebbe stata realmente da loro concepita e diffusa: essi, in altri termini, non si sarebbero proposti come una sorta di eredi del platonismo, né avrebbero rivendicato la completa originalità delle proprie dottrine, ma entrambi i caratteri

---

<sup>933</sup> καθάπερ ἰδίῳ δόγματι φουάττονται (Clem., *str.* III 3,13,1; traduzione di Pini parzialmente modificata: cf *supra*, pp. 250-251, nota 888).

costituirebbero il prodotto di una costruzione letteraria e polemica clementina. Sembra difficile immaginare, tuttavia, che l'alessandrino abbia costruito un'intera confutazione su argomentazioni e deduzioni sue proprie, senza riferirsi a concetti e pensieri che – come dovevano sapere anche i suoi contemporanei – i marcioniti stessi si attribuivano o, quantomeno, presentavano agli occhi dei contemporanei di Clemente una certa auto-evidenza. Il problema dell'incongruenza delle due notizie tra loro, inoltre, rimarrebbe irrisolto.

(3) Solo una delle due affermazioni tra loro in contraddizione sarebbe stata effettivamente attribuita dai marcioniti a se stessi e al proprio pensiero; la seconda delle due, invece, sarebbe una deduzione, più o meno polemica, di Clemente. Questa ipotesi risolverebbe la difficoltà dell'incoerenza logica di *str.* III 3,13,1, ma porrebbe il problema di stabilire quale dei due caratteri – la continuità con Platone e il pitagorismo o l'originalità di pensiero – sarebbe stato effettivamente attribuito dai discepoli di Marcione a se stessi e alla propria dottrina della generazione come cattiva, e quale, invece, sarebbe stato assegnato da Clemente.

È lo stesso passo di *str.* III 3,13,1 a venire in aiuto dello studioso moderno: esso sembra suggerire che le notizie qui presentate non provengano da una medesima fonte bensì, ma che siano qui contrapposte due diverse posizioni. Da una parte, Clemente afferma che i marcioniti hanno appreso dai filosofi che la generazione è un male: tale convinzione, la cui paternità non è chiarita, potrebbe essere quella propria dell'autore; essa, cioè, potrebbe costituire quanto l'alessandrino pensa della dottrina avversaria, nelle categorie – filosofico-platoniche – secondo le quali egli comprende quel pensiero. Dall'altra parte, l'autore riporta che i marcioniti si vantano della dottrina della *κακή γένεσις* come di una propria scoperta; il soggetto dell'affermazione, in questo caso, è chiarito: è presentata qui la posizione degli avversari, cioè quanto essi stessi dichiarano a proposito dell'origine della propria dottrina. Se questa interpretazione fosse corretta, la derivazione dell'insegnamento marcionita da Platone e dai pitagorici sarebbe frutto di un'elaborazione di Clemente, il quale avrebbe poi trasposto tale supposta dipendenza in chiave polemica, trasformandola nell'accusa di appropriazione indebita e plagio delle idee dei filosofi greci<sup>934</sup>.

---

<sup>934</sup> È possibile, inoltre, che l'accusa di aver ripreso, travisandone il senso, le idee di autorevoli filosofi antichi, formulata da Clemente contro i propri avversari, possa essere messa in rapporto con la concezione, già viva presso i cristiani prima dell'alessandrino e ampiamente da quello ripresa (cf *Clem., str.* I 21-29; V 14; VI 2-4), secondo la quale i filosofi greci avrebbero rubato agli scritti di Mosè le idee corrette che avevano espresso. Se tale fosse il caso, l'alessandrino potrebbe voler suggerire, in questo passo, che gli eretici si siano appropriati di quello che era già stato trafugato, con l'aggravante che essi non ne avrebbero neanche più compreso il senso. Sul tema del plagio nel mondo antico, cf G. ARAGIONE, *Aspetti ideologici della nozione di plagio nell'antichità classica e cristiana*, in A. D'ANNA, C. ZAMAGNI (edd.), *Cristianesimi nell'antichità. Fonti, istituzioni, ideologie a confronto* (Spudasmata 117), Zürich-New York, Georg Olms Verlag Hildesheim 2007,

Lo scopo di Clemente è duplice, proprio come le notizie riportate a proposito dei discepoli di Marcione: da una parte, sciogliere la filosofia platonica dall'accusa di essere in qualsivoglia modo coinvolta con le dottrine ereticali; dall'altra, negare ai propri avversari ogni pretesa di originalità. I dati forniti in *str.* III 3,13,3 risponderebbero bene a entrambi gli obiettivi di Clemente: ciò sembra costituire un ulteriore indizio in favore della teoria che la duplice notizia di *str.* III 3,13,3 sia stata costruita dall'alessandrino a scopo polemico. Se si ammette come plausibile questa ipotesi, del resto, non parrebbe strano il fatto che l'autore abbia tralasciato di porre l'accento sulla contraddizione interna al passo.

Alla difficoltà di stabilire che cosa i marcioniti attribuissero realmente a se stessi e cosa possa esser dovuto, invece, alla costruzione polemica clementina, si aggiunge il problema di discernere se il presunto platonismo degli avversari di Clemente possa costituire un dato storicamente accettabile o se, di contro, esso non costituisca nient'altro che un'interpretazione che l'alessandrino fornisce del marcionismo.

#### *La dipendenza da Platone come dato reale*

Dietro alla notizia di una presunta discendenza degli avversari marcioniti dal platonismo o dal pitagorismo potrebbe esservi un dato oggettivo e storico. La dottrina marcionita riportata da Clemente, infatti, presenta effettivamente un certo numero di punti di contatto con quella platonica: ciò è riconosciuto più volte dallo stesso alessandrino<sup>935</sup> e risulta tanto più evidente se si confrontano alcuni dei temi propri del pensiero marcionita con la tradizione platonica anteriore e coeva a Clemente<sup>936</sup>.

Questo stesso fatto, tuttavia, potrebbe essere spiegato postulando che sia stato proprio l'autore alessandrino ad aver compreso e presentato i marcioniti in rapporto con la tradizione platonica. Del resto, la critica radicale di questo

---

1-15; EAD., *La transmission du savoir entre "tradition" et "plagiat" dans l'Antiquité classique et chrétienne*, in D. BOUVIER, D. VAN MAL-MAEDER (edd.), *Tradition classique: dialogues avec l'Antiquité* (Études de Lettres 285), Lausanne, Faculté des lettres de l'Université 2010, 117-138. L'imputazione di dipendere dalla filosofia antica è mossa a Marcione anche da Tertulliano, il quale la declina (come osservato *supra*, p. 210), come discendenza sia dallo stoicismo, sia dall'epicureismo (cf Tert., *praescr.* 7; *praescr.* 30; *adv. Marc.* V 19,7). L'orizzonte dei due autori, tuttavia, è profondamente diverso: per il cartaginese, che professa disprezzo per la filosofia greca (cf, ad esempio, l'ironia con cui, in Tert., *adv. Marc.* I 13,3, i filosofi sono definiti *ipsi illi sapientiae professores*), l'opzione di mettere in relazione i propri avversari con tale sfera costituisce uno strumento di grande efficacia polemica e può essere adottato così com'è. Clemente, di contro, partigiano del carattere positivo della filosofia, è costretto a compiere la complessa operazione di porre i filosofi al riparo dall'infamia di essere considerati precursori degli eretici: per fare ciò, l'alessandrino ricorre al motivo della cattiva comprensione e dell'empia interpretazione (ἀσεβῶς ἐκμαθόντες, cf Clem., *str.* III 3,13,1), da parte degli avversari, dell'insegnamento filosofico originario.

<sup>935</sup> Cf Clem., *str.* III 3,12,1; 3,18,3; 13,93,3.

<sup>936</sup> Cf WYRWA, *Die christliche Platonaneignung...*, 216-224 a proposito, ad esempio, del tema dell'origine del male.

mondo, prerogativa del pensiero marcionita anche nell'interpretazione che di esso fornisce Clemente, difficilmente potrebbe essere conciliata con l'assunzione di un fondamento filosofico per la propria dottrina, dal momento che la filosofia stessa è un elemento che appartiene a questo mondo, dunque alla sfera del Creatore. Solo il Vangelo, che esprime una logica completamente opposta al pensiero di questo mondo e vi è stato portato dall'esterno, cioè dalla sfera del Dio sommo, nella persona di Gesù, avrebbe costituito, per Marcione, un presupposto valido su cui fondare la propria elaborazione dottrinale.

#### *La dipendenza da Platone come costruzione di Clemente*

Gerhard May si è interrogato seriamente, del resto, sulla fondatezza di un reale influsso platonico-pitagorico sui marcioniti. In particolare, lo studioso tedesco si è chiesto se, oltre alle affinità di pensiero che Clemente crede di ravvisare tra le correnti filosofiche e quella marcionita, l'autore alessandrino abbia altri indizi per il dato che i suoi avversari avessero conosciuto e fossero stati influenzati da Platone<sup>937</sup>. Proprio commentando il passo di *str.* III 3,13,1, May perviene alla conclusione che «ist es eindeutig Klemens, der die Beziehung zu Platon und den Pythagoreen herstellt, denn die Markioniten tun ja nach seiner eigenen Aussage so, als hätten sie selbst die Lehre erfunden, daß es ein Übel sei, als Mensch in die Welt zu kommen. [...] Aus den Angaben des Klemens läßt sich also nicht zwingend beweisen, daß seine markionitischen Quellen Platon als Autorität angeführt haben»<sup>938</sup>. Alla luce dei dati forniti, tuttavia, è impossibile, secondo May, potersi esprimere con sicurezza rispetto all'effettiva dipendenza platonico-pitagorica degli avversari di Clemente<sup>939</sup>.

È vero, infine, che anche l'uniformità con cui il tema della derivazione filosofica è sviluppato in *Stromate* III<sup>940</sup> – esso ne costituisce, di fatto, uno dei più evidenti *filis rouges* –, può indurre a sospettare che il tema della filiazione da Platone sia stato, quantomeno, accentuato dall'autore per dare una struttura coerente alla propria confutazione. Questo tipo di schema, infatti, è addotto non solo contro i marcioniti, ma anche contro i libertini discepoli di Carpocrate ed Epifane; la struttura bipartita e, al tempo stesso, l'unità di fondo del libro sarebbero state, così, assicurate e la confutazione dell'intero novero degli avversari di *Stromate* III sarebbe risultata ben articolata e coerente. Poiché, del resto, di Epifane è detto esplicitamente che egli sarebbe stato istruito nella filosofia di Platone<sup>941</sup>, mentre nessuna notizia del genere è fornita a proposito di Marcione o dei suoi discepoli, potrebbe essere formulata l'ipotesi che sia stato lo stesso Clemente ad aver esteso la tematica della dipendenza da Platone anche al

---

<sup>937</sup> Cf MAY, *Platon und die Auseinandersetzung...*, 128.

<sup>938</sup> MAY, *Platon und die Auseinandersetzung...*, 128.

<sup>939</sup> «Wenn die Angaben des Klemens auch keine sichere Entscheidung ermöglichen, so bleibt die historische Frage nach platonischen Einflüssen auf das Denken Markions unabhängig davon weiter gestellt» (MAY, *Platon und die Auseinandersetzung...*, 128).

<sup>940</sup> Con propaggini isolate in *Stromate* IV (cf Clem., *str.* IV 4,18,1).

<sup>941</sup> Cf Clem., *str.* III 2,5,3.



gruppo degli encratiti, per preservare la simmetria e la coerenza della confutazione sviluppata in *Stromate* III.

### *Un'ipotesi*

Cosa si può dire, dunque, della notizia riguardante la pretesa dipendenza degli eretici da Platone? In che misura essa può essere ritenuta storicamente fondata e quanto, invece, potrebbe essere stata costruita, o quantomeno enfatizzata da Clemente per i propri scopi polemici? Alcuni indizi – l'orizzonte mentale proprio dell'alessandrino; lo sviluppo di questo specifico tema anche a proposito dell'altra grande corrente eterodossa affrontata, quella dei libertini, che lo rende quasi un *topos* letterario; la modalità compositiva e strutturale di *Stromate* III – inducono a propendere per questa seconda possibilità: Clemente avrebbe giustapposto la concezione marcionita sulla generazione a quella di Platone e dei pitagorici – o deducendo tale accostamento da sé, a partire da alcune affinità tra i contenuti delle due dottrine, oppure riportando la notizia di una effettiva auto-comprensione dei marcioniti come eredi del platonismo e del pitagorismo, viva ai suoi tempi – per poi denunciare l'appropriazione dei contenuti filosofici antichi come un'operazione indebita e fraudolenta, creando in questo modo la maggiore distanza possibile tra filosofia ed eresia, cosa che rappresenta, nel quadro complessivo del suo pensiero, una delle finalità più cogenti. Particolarmente illuminante a questo proposito mi sembra essere il passo di *str.* III 3,21,2, dove l'autore giustappone, di nuovo, la pretesa originalità di pensiero degli eretici alla dipendenza, distorta, di quelli dalla tradizione filosofica antica. Quest'ultimo tratto, in particolare, sembra espresso da Clemente, in questo passo, come un carattere che egli stesso ha desunto dall'analisi e dalla comparazione attenta dei contenuti dottrinali marcioniti con il pensiero filosofico platonico e pitagorico.

Del resto credo di aver chiaramente dimostrato che Marcione ha desunto da Platone, senza gratitudine e con ignoranza, gli spunti di quelle "nuove" teorie<sup>942</sup>.

Una simile conclusione mi sembra essere suggerita anche da Alain Le Boulluec, quando rileva «combien est artificiel le rapport de dépendance et de trahison postulé entre les Marcionites et un Platon aux couleurs néopythagoriciennes. Clément se laisse en effet entraîner par la logique de la liaison qu'il a ainsi nouée»<sup>943</sup>. Per lo studioso francese, il quadro nel quale Clemente inserisce la propria trattazione confutativa è quello proprio del modello letterario dossografico<sup>944</sup>.

---

<sup>942</sup> Clem., *str.* III 3,21,2.

<sup>943</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 295.

<sup>944</sup> Cf LE BOULLUEC, *ibid.*

È possibile fare ancora un'osservazione. Per esprimere la dipendenza dei marcioniti da Platone e Pitagora e, al tempo stesso, la loro autonomia di pensiero, Clemente usa in *str.* III 3,13,1 due verbi: ἐκμαθόντες, "avendo appreso", e φρουάττονται, "si vantano". Il primo dei due, dalla radice di μανθάνω, verbo per antonomasia dell'acquisizione dottrinale, sembra alludere a un dato oggettivo, evidente, riconosciuto unanimemente: i discepoli di Marcione hanno appreso l'empia teoria della generazione come male dai due grandi filosofi antichi. Il secondo verbo – φρουάττονται, "si vantano" – implica, invece, un'azione soggettiva, un sentimento: sono gli avversari a provare e ostentare orgoglio, fierezza, autocompiacimento; tale atteggiamento è condannato chiaramente da Clemente, che si propone di metterne in luce l'inconsistenza. Attraverso le due espressioni, l'autore sembra voler suggerire al suo pubblico che, rispetto a un fatto che egli presenta come oggettivo – e, cioè, che i marcioniti hanno desunto da Platone e Pitagora la teoria sulla negatività della generazione –, la presunzione all'originalità, propria degli avversari, è una pretesa incredibilmente inconsistente, contraddittoria, vana. In quest'ottica, l'autore condanna l'incoerenza marcionita e ammette come valida solo una delle due notizie da lui riportate – quella sulla dipendenza degli eretici da Platone e dai pitagorici –, questa stessa solo con la riserva, più volte ripetuta in *Stromate* III, che, di fatto, gli eretici hanno mal compreso e radicalizzato un pensiero originariamente positivo. La seconda notizia – quella sulla presunta originalità della dottrina marcionita – è rigettata senza appello dall'alessandrino come incongruente e frutto della superbia degli avversari. D'altro canto, è ben noto come l'orgoglio sia un tratto che l'eresiologia antica volentieri attribuisce agli eretici: si pensi alle accuse mosse contro gli eretici dallo stesso Clemente in *str.* VII 16,103,6<sup>945</sup>, o da Ireneo ai propri avversari in *haer.* III 2,1<sup>946</sup> e V 20,2<sup>947</sup>. In questo senso, la notizia riportata da Clemente sulla pretesa originalità della dottrina marcionita potrebbe ben essere stata enfatizzata perché l'immagine degli avversari delineata dall'autore corrispondesse al ritratto tipico dell'eretico:

---

<sup>945</sup> «In verità fra tanto grandi interpreti, intendo secondo la "gnosi" della chiesa, che cosa è rimasto di Marcione, ad es., o di Prodico e degli altri che come loro non s'erano messi per la retta via?» (Clem., *str.* VII 16,103,6).

<sup>946</sup> «E questa sapienza ciascuno di loro dice che è quella che ha scoperto da sé: una fantasia evidentemente, così che giustamente secondo loro la verità è ora in Valentino, ora in Marcione, ora in Cerinto; poi fu in Basilide o in un altro disputatore, che non ha potuto dire nulla di salutare. Ciascuno di loro è così pienamente perverso che, corrompendo la regola di verità, non si vergogna di predicare se stesso» (Iren., *haer.* III 2,1). Lo stesso Clemente, del resto, afferma in *str.* II 11,48,1: «La "gnosi" di quelli che si credono sapienti, si tratti di eresie "barbare" o di filosofi greci, questa "gnosi" gonfia, al dire dell'apostolo (cf *1Cor.* 8,1)» (Clem., *str.* II 11,48,1).

<sup>947</sup> «Quelli che abbandonano la predicazione della Chiesa, accusano la semplicità dei presbiteri, non vedendo quanto l'uomo semplice ma religioso è superiore al sofista bestemmiatore e impudente. Tali sono, infatti, tutti gli eretici: pensando di trovare qualcosa di superiore alla verità [...]» (Iren., *haer.* V 20,2).

un fraudolento interprete e manipolatore di contenuti dottrinali positivi e, al tempo stesso, un orgoglioso e supponente promotore del proprio pensiero.

Ciononostante, poiché Clemente si preoccupa di riportare e condannare la notizia dell'originalità di pensiero rivendicata dai discepoli di Marcione, essa può ben aver avuto una fondatezza storica e non essere semplice frutto di una costruzione polemica dell'autore. Che i marcioniti rivendicassero l'originalità del proprio pensiero sembra essere suggerito anche dai passi in cui Clemente attribuisce agli avversari, ironicamente, una "gnosi nuova"<sup>948</sup> e "dottrine nuove"<sup>949</sup>. Il carattere della novità, d'altro canto, ben si prestava, nella polemica eresiologicalica antica, a essere ritorto contro degli avversari: nella misura in cui la verità è data all'inizio<sup>950</sup>, ogni innovazione può essere percepita come allontanamento da questa verità. Il cammino della vera filosofia – quale è, per Clemente, il cristianesimo – è quello che riscopre questa verità antica, velata o dimenticata per una qualche ragione. Pertanto, affermare che qualcuno si vanti di avere inventato un'idea nuova può già essere, di per sé, un modo di squalificarlo, poiché questa dichiarazione lo pone al di fuori del cammino filosofico di ricerca e recupero della verità antica<sup>951</sup>.

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, non sembra del tutto privo di fondamento ipotizzare che la tattica polemica clementina possa essersi così sviluppata:

- 1) le due grandi correnti eterodosse dei libertini e dei rigoristi sarebbero state accostate a un sistema filosofico solido e dalla comprovata positività quale era, nella concezione dell'alessandrino, quello platonico;

---

<sup>948</sup> ξένη γνῶσις (cf Clem., *str.* III 3,12,3).

<sup>949</sup> ξένα δόγματα (cf Clem., *str.* III 3,21,2).

<sup>950</sup> Si pensi, ad esempio, alla teoria di Giustino sull'esistenza di una filosofia primordiale, incontaminata, che deve essere recuperata: «La filosofia in effetti è il più grande dei beni e il più prezioso agli occhi di Dio, l'unico che a lui ci conduce e a lui ci unisce, e sono davvero uomini di Dio coloro che han volto l'animo alla filosofia. Ciò nondimeno ai più è sfuggito che cos'è la filosofia e perché mai è stata inviata agli uomini: diversamente non vi sarebbero stati né platonici né stoici né teoretici né pitagorici, perché unico è il sapere filosofico. Voglio dunque spiegarti com'è che esso è diventato a più teste» (Just., *dial.* 2,1-2).

<sup>951</sup> Nell'antichità, il "nuovo" ha una connotazione ambigua. In generale, esso è percepito negativamente: cf, ad esempio, le espressioni *novis rebus studere* (Cic., *Catil.* I 1,3) e *res novas moliri* (Suet., *Dom.* 10,2), che significano "fare la rivoluzione", "operare un rivolgimento politico". Nel cristianesimo, invece, il "nuovo" è stato qualificato anche positivamente: Cristo apporta una novità (si pensi, ad esempio, a 1Cor. 5,7: «Togliete via il lievito vecchio, per essere pasta nuova», o a Ign., *Eph.* 20,1: «[...] vi spiegherò l'economia di cui ho iniziato a parlarvi, riguardo all'uomo nuovo, Gesù Cristo»). Tuttavia, tranne alcune eccezioni – in primo luogo proprio Marcione, ma anche l'autore dell'*A Diogneto* –, questi autori si sono generalmente preoccupati di contemperare l'insistenza sulla novità di Gesù con un accento sulla continuità tra l'economia di Cristo e quella di Israele. Sul tema si veda, ad esempio, W. KINZIG, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 58), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1994.

- 2) sarebbe stata, poi, dimostrata l'inconsistenza della relazione artificiosa così costruita: essa sarebbe fondata su una errata e malevola interpretazione del vero significato del pensiero filosofico di riferimento;
- 3) sarebbe stato, infine, provato che, in ogni caso, le dottrine professate dagli eretici non possano neanche vantare il primato dell'originalità, poiché derivano da una cattiva interpretazione di quanto già detto da filosofi come Platone o Pitagora.

*La dottrina marcionita secondo la testimonianza di Clemente*

Nel corso dell'intero *Stromate* III l'autore illustra in cosa consista, concretamente, la presunta continuità o originalità della concezione marcionita rispetto al pensiero filosofico antico, quali siano i principi basilari della dottrina avversaria e quali le conseguenze pratiche sulla condotta di vita dei suoi oppositori. Il fondamento del pensiero marcionita è enunciato in *str.* III 3,12,1:

Dal lato opposto già lo stesso Platone e i Pitagorici, come in seguito anche i discepoli di Marcione, hanno ritenuto che la generazione sia un male (questi era dunque ben lontano dal caldeggiare la comunanza delle donne!); i discepoli di Marcione anzi sostengono che la natura è cattiva perché proviene da una materia cattiva e da un demiurgo giusto<sup>952</sup>.

La negazione della positività della generazione e della nascita è un tema introdotto da Clemente in modo coerente con l'andamento giustappositivo e antitetico proprio dell'intero *Stromate* III: se il gruppo degli eretici libertini, infatti, è caratterizzato da una libertà sfrenata in campo sessuale, che si concretizzerebbe, tra l'altro, nella messa in comune di donne e figli, gli encratiti rigoristi sarebbero contraddistinti dall'eccesso sul versante opposto. Proprio nel rifiuto del valore positivo della γένεσις, inoltre, l'autore individua il denominatore comune a platonici e pitagorici da una parte, discepoli dell'eresiarca del Ponto dall'altra. Si vede bene, dunque, come il tema della κακὴ γένεσις, punto fondamentale della dottrina marcionita, sia messo in rilievo da Clemente, che lo pone come anello di congiunzione tra le due grandi linee direttrici della sua costruzione polemica: la bipartizione tra eretici libertini e rigoristi da una parte, il rapporto tra eresia e filosofia dall'altra.

L'alessandrino torna sul principio alla base della dottrina marcionita in *str.* III 3,22,1, dove egli compara la prospettiva dei discepoli dell'eresiarca pontico con la tradizione greca:

---

<sup>952</sup> Clem., *str.* III 3,12,1.

Procediamo ora con il discorso sulla continenza. Dicevamo che i Greci si espressero spesso contro la generazione dei figli, paventandone i disagi: e Marcione e discepoli accettarono empicamente queste vedute<sup>953</sup>.

Al centro della dottrina marcionita vi è, dunque, l'idea che la γένεσις – termine che racchiude in sé sia il senso di “generazione”, sia quello di “nascita” – sia un fatto negativo (κακὴν τὴν γένεσιν ὑπειλήφεσαν)<sup>954</sup>, poiché essa, perpetuando la vita, non fa altro che porsi al servizio della natura, la quale, però – come spiegano i discepoli di Marcione –, «è cattiva perché proviene da una materia cattiva e da un demiurgo giusto (φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ)»<sup>955</sup>.

«La natura è cattiva» (str. III 3,12,1)

Per comprendere quale sia la prospettiva di Clemente nel confutare la dottrina marcionita sulla negatività della natura è necessario fare un piccolo passo indietro. L'ultimo capitolo di *Stromate* II costituisce uno sviluppo che l'autore dedica al tema del matrimonio<sup>956</sup>: confezionando una ricca raccolta di testimoni antichi, Clemente si propone, ad un tempo, di dimostrare la totale positività del matrimonio<sup>957</sup> e della procreazione dei figli<sup>958</sup>, e di esprimere una recisa condanna contro quanti si astengono dallo sposarsi e dall'averne una discendenza:

Un simile comportamento è empio, come di gente che vuol distruggere la generazione voluta da Dio<sup>959</sup>.

---

<sup>953</sup> Clem., str. III 3,22,1.

<sup>954</sup> Clem., str. III 3,12,1.

<sup>955</sup> Clem., *ibid.*

<sup>956</sup> Pini definisce il capitolo 23 di *Stromate* II «vera introduzione alla materia del libro seguente» (PINI, *Gli Stromati...*, 289, nota 1).

<sup>957</sup> Cf Clem., str. II 23,140,1: «Bisogna dunque in ogni modo sposare, sia in vista della patria, sia della successione dei figli, sia per contribuire, per quanto sta in noi, a rendere perfetto il mondo»; str. II 23,140,2: «Soprattutto le malattie fisiche mostrano la necessità del matrimonio: le cure della moglie e l'assiduità della sua assistenza sorpassano, come si vede, lo spirito di abnegazione degli altri familiari o amici [...]»; str. II 23,141,2: «Il matrimonio è un aiuto anche per quelli che sono avanti negli anni, perché procura la sposa che se ne prende cura ed alleva i suoi figli, sostegno della vecchiaia».

<sup>958</sup> Cf, ad esempio, lo stesso passo di str. II 23,141,2, appena citato, nonché str. II 23,141,5: «E il grande Platone prescrive che chi non ha moglie paghi allo stato il [prezzo corrispondente al] vitto di una donna e rimetta ai capi della città le spese relative. Se infatti, non sposando, non procreeranno, essi cagioneranno, per quanto sta in loro, una diminuzione demografica e rovineranno la società e il mondo che ne è costituito».

<sup>959</sup> Clem., str. II 23,142,1.

Ἀσεβής, “empia”, è proprio l’attitudine che, nel capitolo immediatamente successivo, Clemente rimprovererà con diffusione agli esponenti del cosiddetto “enocratismo rigorista”; tra di loro, come visto, figurano in prima linea i seguaci di Marcione. Ma ciò che attrae la nostra attenzione in questo passo è il fatto che l’autore alessandrino definisca la nascita θεῖα γένεσις, “generazione voluta da Dio”. È evidente il contrasto con la κακή γένεσις predicata dai seguaci di Marcione<sup>960</sup>: la guerra è dichiarata, e «θεῖα γένεσις [...] ist das Stichwort für die offene Auseinandersetzung mit den rigoristischen Häretikern im dritten Buch»<sup>961</sup>.

«La natura è cattiva perché proviene da una materia cattiva e da un demiurgo giusto» (str. III 3,12,1)

Proprio il disprezzo della γένεσις costituisce, secondo l’autore alessandrino, il dato che i seguaci di Marcione avrebbero desunto dalla tradizione platonica e pitagorica; essi, però, avrebbero mal compreso il senso che questo tema aveva nella speculazione filosofica antica, poiché mossi da premesse del tutto diverse. Alla radice della condanna marcionita della γένεσις, infatti, vi sarebbe la constatazione che la natura è cattiva (φύσις κακή); essa deriverebbe da due principi: una materia cattiva (ὕλη κακή) e un demiurgo giusto (δίκαιος δημιουργός), il quale si sarebbe servito della materia per plasmare la realtà sensibile.

In str. III 3,18,3-20,1, l’autore alessandrino torna sulle concezioni – solo apparentemente – simili di Platone e dei marcioniti a proposito della γένεσις e della ὕλη:

E il congiungimento carnale come principio di generazione era condannato, anche prima di Marcione, da Platone [...]. E tuttavia: pur con questa disposizione, [Platone] avverte la bontà dell’amministrazione [divina del mondo] [...]. Insomma, non porse a Marcione occasione di reputare cattiva la materia<sup>962</sup>.

L’autore alessandrino si propone di dimostrare quanto la posizione marcionita sia distante da quella platonica, portando a suffragio della propria teoria passi tratti dalla *Repubblica*<sup>963</sup>, dal *Fedone*<sup>964</sup> e dal *Politico*<sup>965</sup>. Proprio la scelta del passo del *Politico* indica quale ὕλη Clemente intenda nel polemizzare contro la dottrina marcionita:

---

<sup>960</sup> Cf Clem., str. III 3,12,1.

<sup>961</sup> WYRWA, *Die christliche Platonaneignung...*, 205.

<sup>962</sup> Clem., str. III 3,18,3. 19,3.4.

<sup>963</sup> Cf Plat., *rep.* I 328d; 329c.

<sup>964</sup> Cf Plat., *Phaid.* 62b; 114bc.

<sup>965</sup> Cf Plat., *polit.* 273bc.

[Platone] sul mondo si esprime con queste parole religiose: “Esso, da parte di colui che lo fece, possiede ogni cosa buona; ma è dalla condizione precedente che trae quanto di deforme e d’ingiusto è nel cielo e lo riproduce negli esseri viventi”. E aggiunge, in termini più chiari ancora: “Di ciò è per il mondo causa la corporeità della sua conformazione, congenita alla primitiva natura: poiché era partecipe di grande disordine, prima di giungere all’ordine attuale”<sup>966</sup>.

La materia alla quale Clemente fa riferimento è, dunque, «celle qui entre dans la composition du monde et qui est soumise à son organisation; ainsi subordonnée elle ne peut être mauvaise»<sup>967</sup>: la dottrina marcionita si trova così, per ciò stesso, separata da quella platonica. Il riferimento al passo del *Politico*, inoltre, ha delle conseguenze fondamentali sul piano eresiologicalo: esso permette a Clemente «d’exempter Dieu de toute responsabilité à l’égard de l’injustice et, par contrecoup, de rendre suspecte la “justice” du démiurge marcionite»<sup>968</sup>.

La differenza sostanziale della posizione marcionita rispetto all’orizzonte platonico è stata ben rilevata anche da Dietmar Wyrwa: «Die gewordene Welt also, die Platon zwar im Hinblick auf das Geschick der präexistenten Seele als schlecht, d. h. pessimistisch, aber nicht substantiell (οὐ φύσει<sup>969</sup> [...]) als schlecht, d. h. gerade nicht dualistisch betrachtet, gilt bei Markion in ihrer Substanz als schlecht (φύσιν κακήν<sup>970</sup> [...]), weil sie aus schlechter Materie von einem gerechten Schöpfer hervorgebracht sei. Dieser so gearteten Welt steht der gute Gott gegenüber, der sie, die Markioniten, berufen habe, womit der Dualismus vollständig ausgebildet ist»<sup>971</sup>. A differenza di Marcione, quindi, Platone non avrebbe ritenuto la γένεσις negativa nella sua sostanza (οὐ φύσει), ma solo in rapporto al destino dell’anima pre-esistente, che avrebbe visto la Verità: pertanto, l’impostazione di fondo del filosofo ateniese consisterebbe, secondo il ritratto che ne fornisce Clemente negli *Stromati*, in una sorta di “antropologia pessimistica”<sup>972</sup>. I marcioniti, di contro, avrebbero trasformato questa generale impostazione pessimistica in un preciso dualismo cosmologico-ontologico<sup>973</sup> tra il mondo creato, la materia e il Demiurgo da una parte, il Dio Buono dall’altra;

---

<sup>966</sup> Cf Plat., *polit.* 273bc e b; Clem., *str.* III 3,19,4-20,1.

<sup>967</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 291.

<sup>968</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 292.

<sup>969</sup> Clem., *str.* III 3,13,1.

<sup>970</sup> Clem., *str.* III 3,12,1.

<sup>971</sup> WYRWA, *Die christliche Platonaneignung...*, 206.

<sup>972</sup> «Pessimistische Anthropologie», espressione formulata da Wyrwa (cf WYRWA, *Die christliche Platonaneignung...*, 210).

<sup>973</sup> Cf WYRWA, *Die christliche Platonaneignung...*, 205ss.

d'altro canto, come Clemente si affretta a precisare in *str.* III 3,13,3, la dottrina della caduta dell'anima «non si adatta più ai marcioniti».

La conclusione che Wyrwa trae dall'insieme di queste osservazioni è che «Platon vertrete keinen Dualismus, sondern einen Pessimismus»<sup>974</sup>, e che proprio qui risieda, secondo Clemente, l'incolmabile distanza tra il pensiero platonico e quello marcionita. Del resto, come osserva Le Boulluec, «la notion d'hérésie a pour contenu principal, chez Clément encore, le dualisme gnostique»<sup>975</sup>.

Che l'alessandrino indichi proprio nel dualismo marcionita l'elemento che distingue la dottrina eretica dal platonismo è del tutto coerente con il duplice scopo che egli persegue nell'intero *Stromate* III: da una parte, affermare la compatibilità della filosofia, e del pensiero platonico in particolare, con l'ortodossia; dall'altra, «ramener la doctrine combattue à l'erreur déjà cataloguée et reconnue avec certitude comme hérétique»<sup>976</sup>.

*I tre principi fondamentali secondo la dottrina marcionita: il Dio buono, il Dio giusto o δημιουργός e la materia*

In uno dei suoi studi sulla teologia valentiniana, padre Orbe ha rilevato che le fonti più antiche sulla dottrina marcionita attestano la «coexistencia, en el instante anterior a la demiurgia o *creatio secunda*, de tres principios: el Dios Bueno, que no interviene directamente; el Dios Justo o Creador propiamente tal (ὁ δημιουργός), y la Materia informe e incualificada»<sup>977</sup>. Secondo questi testimoni, tuttavia, nel novero dei possibili rapporti che intercorrono tra i tre principi non è mai contemplata una relazione diretta tra la materia e il Dio buono: i rapporti istituiti, infatti, sono unicamente tra il Dio buono e il Dio giusto (secondo l'antitesi ἀγαθός/δίκαιος) o tra il Dio giusto e la materia.

A questa tendenza generale non fa eccezione Clemente, per il quale «Demiurgo y materia son [...] términos correlativos. Y como el Dios Justo se dice precisamente Demiurgo, en función de la Materia que hubo de modelar para dar origen al mundo sensible, es natural que los relacionaran entre sí como elementos coexistentes. Pero sin dar jamás categoría de principio activo – menos de dios – a la Materia»<sup>978</sup>.

Resta da stabilire quale dovesse essere, secondo la teologia marcionita, il rapporto temporale tra questi tre principi: «¿es acaso el Demiurgo un dios derivado, o coexiste con el Dios Bueno? La Materia coexistente con el

---

<sup>974</sup> WYRWA, *Die christliche Platonaneignung...*, 216.

<sup>975</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 350. Si osservi, del resto, che già in *str.* II 8,39,2 Clemente aveva attribuito ai marcioniti, a proposito della Legge, un dualismo fondato sull'antitesi tra giustizia e bontà.

<sup>976</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 350.

<sup>977</sup> A. ORBE, *Hacia la primera teología del Verbo. Estudios Valentinianos I/1* (Analecta Gregoriana 99. Series Facultatis theologiae, Sectio A, 17), Roma, apud aedes Universitatis Gregorianae 1958, 263.

<sup>978</sup> ORBE, *Hacia la primera teología...*, 262.



Demiurgo, ¿coexiste asimismo con el Dios Bueno desde que Este es?»<sup>979</sup>. Orbe propone di ipotizzare che, come per gli gnostici, il Dio giusto di Marcione, intermediario tra il Dio buono e la materia, sia apparso con lo scopo preciso di plasmare la materia e sia, dunque, inscindibilmente incardinato alla propria attività legata al mondo sensibile. Nessuna fonte antica, del resto, si riferisce mai al Demiurgo in un momento anteriore alla sua attività creatrice. Sembra, quindi, difficile sostenere che questo genere di Dio sia co-eterno al Dio ignoto<sup>980</sup>. «Negada así la coeternidad del Dios Bueno y del Justo, *a fortiori* queda eliminada la coeternidad entre el Dios Bueno y la Materia, que ni tienen ni pueden tener relaciones mutuas»<sup>981</sup>. Secondo l'analisi di Orbe, in conclusione, il Demiurgo marcionita non conosce la *creatio ex nihilo*, ma è «puro fabricador de una Materia, no solo coexistente con él, sino aun preexistente a él»<sup>982</sup>.

In un suo contributo di alcuni anni fa<sup>983</sup>, Enrico Norelli ha svolto alcune considerazioni sulla dottrina marcionita dei principi primi, proponendo di ravvedere in essa chiari punti di contatto con il medio-platonismo. Lo studioso si è interrogato, poi, sulla possibilità di far risalire al pensiero originale di Marcione l'idea che il Demiurgo abbia creato il mondo da una materia preesistente, rilevando che, benché Tertulliano non menzioni questo carattere ed esso, probabilmente, sia stato formalmente definito da discepoli dell'eresiarca, tuttavia «entsprach die negative Auffassung der Materie meines Erachtens ganz der Logik Marcions»<sup>984</sup>. Ma, mentre Platone e i platonici ammettevano che la materia ricevesse un'anima buona, tale possibilità sembra essere del tutto assente dall'orizzonte marcionita, che lega alla materialità la prerogativa del male. Norelli conclude, così, che «Marcion nimmt also eine philosophische Vorstellung auf, die er aber entscheidend ändert, indem er der Materie jede Möglichkeit der Erlösung verweigert»<sup>985</sup>.

#### *Ricadute pratiche della dottrina marcionita*

Dall'atteggiamento fin qui delineato nei confronti del mondo creato, i marcioniti avrebbero fatto derivare alcune conseguenze di ordine pratico, che Clemente con sollecitudine raccoglie e riferisce.

#### *La contrapposizione e l'odio nei confronti del Creatore*

La prima conseguenza, a sua volta causa di precise ricadute sul piano etico, è l'atteggiamento ostile covato dagli avversari nei confronti di quel δημιουργός

<sup>979</sup> ORBE, *Hacia la primera teología...*, 263.

<sup>980</sup> «Dudo mucho que nadie sostuviera la coeternidad del Theos Agnostos con un dios pasional, incardinado en su actividad a lo material y sensible. Semejante personaje no podía justificar su coeternidad con el verdadero Dios» (ORBE, *Hacia la primera teología...*, 265).

<sup>981</sup> ORBE, *Hacia la primera teología...*, 265.

<sup>982</sup> ORBE, *Introducción a la Teología...*, 160.

<sup>983</sup> NORELLI, *Marcion: ein christlicher Philosoph...*, cit.

<sup>984</sup> NORELLI, *Marcion: ein christlicher Philosoph...*, 122.

<sup>985</sup> NORELLI, *ibid.*

giusto che ha plasmato la materia e creato il mondo sensibile, nel quale i marcioniti, come tutti gli uomini, vivono. Clemente denuncia a più riprese la ἀσεβῆς θεομαχία propria degli avversari:

Si contrappongono così al loro creatore (ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφῶν), nella loro tensione verso il Dio buono che li ha chiamati, non verso il dio che secondo loro ha tutt'altro carattere. Non vogliono quindi lasciare quaggiù niente di loro proprio e praticano la continenza non per deliberato proposito, ma per l'odio contro il Creatore (τῇ δὲ πρὸς τὸν πεποιηκότα ἔχθρα), ostinati a non fare uso delle sue creature. E tuttavia, aberrando dalla logica naturale proprio per questa loro empia lotta contro Dio (ἀσεβεί θεομαχία), essi che "disprezzano la longanimità e bontà" di Dio (τῆς μακροθυμίας καὶ χρηστότητος τοῦ θεοῦ καταφρονοῦντες)<sup>986</sup> e che non vogliono sposare, usano pure i cibi creati, respirano pure l'aria del demiurgo! Sono opera sua e rimangono fra le sue creature e sono evangelizzati nella "gnosi", a dir loro, "nuova": e dovrebbero esser grati a Dio del mondo anche solo in quanto qui ricevettero il Vangelo<sup>987</sup>.

Procediamo ora con il discorso sulla continenza. Dicevamo che i Greci si espressero spesso contro la generazione dei figli, paventandone i disagi: e Marcione e discepoli accettarono empicamente queste vedute, ingrati verso il Creatore (ἀχαριστεῖν τῷ δημιουργῷ)<sup>988</sup>.

Fra gli eretici abbiamo menzionato Marcione del Ponto perché, per opposizione al Creatore (δι' ἀντίταξιν τὴν πρὸς τὸν δημιουργόν), rifiuta l'uso dei beni del mondo. Per lui la causa della continenza, se la sua può chiamarsi continenza, è il Creatore stesso, cui questo gigante in lotta con Dio crede di far fronte (ὁ θεομάχος οὗτος γίγας ἀνθεστάναι οἰόμενος), ed è continente senza volerlo, poiché condanna l'opera della creazione e il

---

<sup>986</sup> Cf *Rom.* 2,4.

<sup>987</sup> *Clem., str.* III 3,12,2-3.

<sup>988</sup> *Clem., str.* III 3,22,1.

corpo (κατατρέχων καὶ τῆς κτίσεως καὶ τοῦ πλάσματος)<sup>989</sup>.

L'accusa di lottare contro il Creatore, così ripetutamente allegata contro il gruppo dei marcioniti, è poi estesa da Clemente anche ad altri eretici, facenti capo sia alla tendenza libertina (così Carpocrate ed Epifane, che «sono in lotta contro Dio»<sup>990</sup>, e i cosiddetti “Antitatti”, che portano già nel nome il segno della loro opposizione al datore della Legge<sup>991</sup>), sia alla tendenza rigorista (oltre ai discepoli di Marcione, l'autore ricorda degli anonimi avversari che «si oppongono alla creazione di Dio»<sup>992</sup>).

Gli avversari encratiti di Clemente sono accusati di praticare una falsa continenza, poiché mossi dall'odio verso il Creatore e non, come colui che osserva la sana ἐγκράτεια, dall'amore nei confronti di Dio<sup>993</sup>. Il carattere dell'empio combattimento contro Dio è stato identificato da Alain Le Boulluec come uno degli elementi sui quali Clemente avrebbe fondato la propria idea che le eresie, al di là del contenuto e dell'orientamento proprio di ciascuna, di fatto si equivalgono e possono essere globalmente comprese come alterità e scarto rispetto alla buona norma. Secondo lo studioso francese, «le thème de l'antitaxis, de la lutte contre la loi et la création, ou contre le Législateur et le Créateur, sert à répudier la totalité des hérétiques, qu'ils soient encratites ou libertins»<sup>994</sup>. Poiché, dunque, il carattere dell'opposizione a Dio costituisce, nella costruzione polemica di Clemente, uno dei caratteri propri dell'eresia in generale, assume particolare rilievo il fatto che Marcione sia presentato come ὁ θεομάχος οὗτος γίγας<sup>995</sup>: l'espressione attribuisce all'eresiarca un rilievo tutto particolare e lo trasforma nel «paradigme de l'hérétique»<sup>996</sup>.

Il riferimento alla lotta aperta contro il Creatore, poi, svolge una seconda funzione fondamentale: esso segna l'abbandono della rappresentazione dossografica e l'iscrizione della polemica contro i marcioniti in una prospettiva che, finalmente, è propriamente cristiana, liberandosi, almeno in parte, dei

---

<sup>989</sup> Clem., *str.* III 4,25,1-2.

<sup>990</sup> θεομαχεῖ ὅ τε Καρποκράτης ὁ τ' Ἐπιφάνης (Clem., *str.* III 2,9,2).

<sup>991</sup> Cf Clem., *str.* III 4,34,3.

<sup>992</sup> Οἱ δὲ ἀντιπασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ θεοῦ (Clem., *str.* III 9,63,1).

<sup>993</sup> «Noi dunque abbracciamo la continenza per l'amore che portiamo a Dio (δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν κύριον) e per la bellezza che ha in sé» (Clem., *str.* III 7,59,4).

<sup>994</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 341.

<sup>995</sup> Cf Clem., *str.* III 4,25,2.

<sup>996</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 297. L'accostamento degli eretici alle figure dei Giganti, del resto, è un tratto eresiologico già presente nell'opera di Ireneo (Iren., *haer.* II 30,1), il quale lo impiega contro i valentiniani. Si tratta, secondo Le Boulluec, dell'adattamento alla polemica eresiologica di un'immagine che risale a Platone (cf Plat., *soph.* 245e-246c); essa potrebbe essere stata combinata, in ambiente cristiano, alla tradizione negativa sui Giganti sviluppata a latere dell'episodio di *Gen.* 6,1-4 (cf LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 297).

parametri e delle nozioni filosofiche in cui era stata incardinata fino a quel momento<sup>997</sup>.

La θεομαχία di cui sono accusati tutti gli eretici, e i discepoli di Marcione in primo luogo, è un'attitudine esistenziale non priva di conseguenze pratiche. Si può, anzi, osservare che, nella polemica contro i marcioniti, Clemente non menziona mai il tema della lotta contro Dio senza rilevare quali siano le ricadute concrete che essa provoca nell'ἔθος degli avversari. L'odio verso il Creatore, infatti, è il principale motore dell'encratismo rigorista dei marcioniti: il loro astenersi dal matrimonio e dall'aver progenie ha qui la sua origine. Se Clemente pone tanta attenzione nell'individuare la radice del loro atteggiamento, è perché proprio qui risiede la differenza sostanziale tra la sana continenza e l'exasperazione di questo atteggiamento: l'alessandrino non condanna – è evidente – l'ἐγκράτεια in quanto tale; egli contesta il suo essere portata all'eccesso, sia perché ciò induce ad atteggiamenti contrari alla sana norma, sia perché vi è, all'origine, un sentimento negativo, empio, di opposizione a Dio<sup>998</sup>.

#### *L'astensione dal congiungimento carnale e dal matrimonio*

La più importante e radicale ricaduta dell'empia θεομαχία marcionita è costituita dal rifiuto, da parte di questi avversari, di contrarre matrimonio e di avere figli. Il tema della κακή γένεσις, con il quale Clemente aveva inaugurato la sezione di *Stromate* III diretta contro i discepoli di Marcione e la loro dottrina, è sviluppato ampiamente nel corso dell'intero libro: delle dodici occorrenze in cui l'eresiarca o i suoi seguaci sono menzionati in *Stromate* III, ben sei sono esplicitamente connesse dall'autore con il tema del disprezzo della γένεσις e dell'astensione dal matrimonio<sup>999</sup>; altre quattro sono, seppur meno direttamente, collegate a questo soggetto<sup>1000</sup>; solo una esula dalla tematica, pur riferendosi al tema del disprezzo del corpo<sup>1001</sup>. Questa breve rassegna mostra come i temi dell'astensione dal congiungimento carnale e dal matrimonio e il disprezzo della γένεσις siano basilari nella rappresentazione della dottrina marcionita fornita da Clemente in *Stromate* III.

Il passo di *str.* III 3,12,2, in particolare, mostra con chiarezza qual è il fine della continenza forzata predicata e attuata dai seguaci di Marcione:

---

<sup>997</sup> Cf LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 293.

<sup>998</sup> Similmente, a proposito degli avversari ψευδώνυμοι accusati in *str.* IV 4,17,1-3, i quali si consegnano volontariamente al martirio per odio nei confronti del demiurgo (τῆ πρὸς τὸν δημιουργὸν ἀπεχθεία, cf Clem., *str.* IV 4,17,1), quanto condannato da Clemente non è, evidentemente, il martirio, ma la causa – errata – per cui questi avversari cercano la morte. Del tutto appropriatamente, Orbe ricorda a questo proposito una frase di Agostino: *Quod martyres veros non faciat poena, sed causa* (Aug., *ep.* 89,2).

<sup>999</sup> Cf Clem., *str.* III 3,12,1 (2x); 3,13,1; 3,18,3; 3,22,1; 4,25,1.

<sup>1000</sup> Cf Clem., *str.* III 3,13,3; 3,19,4; 3,21,2 (2x);

<sup>1001</sup> Cf Clem., *str.* III 17,102,3, sul docetismo dei marcioniti.

Non volendo “popolare” il mondo creato dal demiurgo, vogliono che [ci]<sup>1002</sup> si astenga dal matrimonio. [...] Non vogliono quindi lasciare quaggiù niente di loro proprio e praticano la continenza non per deliberato proposito, ma per l’odio contro il Creatore<sup>1003</sup>.

Cause dell’astensione dal congiungimento carnale sono l’odio verso il Creatore e la persuasione che la materia sia cattiva; scopo di questa scelta comportamentale, invece, è la ferma volontà di non ampliare il regno del Demiurgo, contribuendo al riprodursi della vita e al perpetuarsi della materia. I discepoli di Marcione, dunque, si porrebbero nei confronti del mondo in cui vivono e della materia di cui essi stessi sono plasmati con un atteggiamento di feroce ostilità; essi ambirebbero, secondo Clemente, a una sorta di condizione di estraneità rispetto al mondo plasmato: benché creature di quel Dio contro il quale dirigono i propri attacchi, essi si protendono con tutto il loro essere «verso il Dio buono che li ha chiamati»<sup>1004</sup>.

Un simile atteggiamento di aperta sfida si declina, secondo la testimonianza di Clemente, non solo nell’astensione dal matrimonio e dalla procreazione, ma in un più generale rifiuto dei beni terreni.

#### *L’astensione dall’uso delle creature*

L’ideale ascetico proposto dagli encratiti rigoristi è identificato con la continenza assoluta, che prevede il rigetto del matrimonio – che alcuni gruppi ereticali assimilavano alla fornicazione<sup>1005</sup> – e il rifiuto di nutrirsi di certi cibi<sup>1006</sup> e di bere vino<sup>1007</sup>. Ora, in verità, Clemente non sembra rimproverare ai marcioniti le pratiche legate alla continenza in materia alimentare con eccessiva convinzione<sup>1008</sup>: l’autore alessandrino, anzi, sembra esprimersi a loro riguardo in modo piuttosto generico, come si può evincere dai passi seguenti.

---

<sup>1002</sup> Integro così la traduzione di Pini.

<sup>1003</sup> Clem., *str.* III 3,12,2.

<sup>1004</sup> Cf Clem., *ibid.*

<sup>1005</sup> Secondo la testimonianza di Ireneo, anche lo stesso Marcione avrebbe professato questa equivalenza: «Taziano [...] dichiarò il matrimonio corruzione e fornicazione, come Marcione e Saturnino» (Iren., *haer.* I 28,1).

<sup>1006</sup> «Essi [gli encratiti rigoristi] invece, per l’odio che hanno verso la carne, aspirano a liberarsi dall’unione coniugale e dalla necessità di nutrirsi dei cibi convenienti» (Clem., *str.* III 7,60,1). In particolare, sulla pratica dell’astinenza dalle carni, rimproverata agli avversari, cf Iren., *haer.* I 28,2, a proposito del gruppo dei cosiddetti “encratiti”. Sulla connessione fra questa pratica e ragioni morali o religiose nell’antichità, cf J. HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, Töpelmann 1935, spec. 85; 87; 101; 225.

<sup>1007</sup> Clemente allude alla pratica di astenersi dal congiungimento sessuale e dal vino in *str.* III 12,85,2: «Necessariamente dunque non si deve proibire di sposarsi o di mangiar carne o bere vino [...]»; cf anche *paed.* II 32,1-33,1.

<sup>1008</sup> Come aveva fatto, invece, Ireneo: «Così, per esempio, i seguaci di Saturnino e Marcione chiamati Encratiti hanno predicato l’astinenza dalle nozze rifiutando l’antica plasmazione di

[I discepoli di Marcione] praticano la continenza non per deliberato proposito, ma per l'odio contro il Creatore, ostinati a non fare uso delle sue creature. E tuttavia [...] usano pure i cibi creati, respirano pure l'aria del demiurgo!<sup>1009</sup>.

Fra gli eretici abbiamo menzionato Marcione del Ponto perché, per opposizione al Creatore, rifiuta l'uso dei beni del mondo<sup>1010</sup>.

Quanto sta a cuore all'alessandrino non sembra essere tanto il fatto di rilevare con precisione quale dieta i marcioniti seguissero e se realmente essi si astenessero dal bere vino; piuttosto, egli pone l'accento su una più generica ostilità di questo gruppo eretico nei confronti del mondo creato.

Dagli scarsissimi dati forniti, dunque, non sembra possibile stabilire se i marcioniti noti a Clemente praticassero un'ascesi alimentare, oltre alla meglio documentata astinenza sessuale. È anche possibile che l'autore accenni qui al tema dei cibi e delle bevande con il solo scopo di allineare i discepoli di Marcione alle pratiche degli altri gruppi di encratiti rigoristi combattuti in *Stromate* III. Lo scopo di Clemente, del resto, è dimostrare che la generale animosità dei suoi avversari nei confronti della creazione presenta degli evidenti caratteri di irrazionalità:

E tuttavia, aberrando dalla logica naturale (τῶν κατὰ φύσιν ἐκστάντες λογισμῶν) [...] usano pure i cibi creati, respirano pure l'aria del demiurgo! Sono opera sua e rimangono fra le sue creature e sono evangelizzati nella "gnosi", a dir loro, "nuova": e dovrebbero esser grati a Dio del mondo anche solo in quanto qui ricevettero il Vangelo<sup>1011</sup>.

L'accusa che Clemente allega al rifiuto marcionita dei beni del mondo, pertanto, è che esso sia contro ogni logica naturale: non è possibile, infatti, vivere osservando davvero l'astensione dalle cose create. La stessa realtà dei fatti, dunque, rileva e dimostra la palese contraddizione nella quale incorrono i marcioniti, come l'autore alessandrino non esita a sottolineare con sferzante

---

Dio e condannando tacitamente colui che ha creato il maschio e la femmina per la generazione degli uomini; hanno poi introdotto l'astinenza dagli alimenti, che dicono animati, dimostrandosi ingrati verso Dio che ha fatto tutte le cose (ἀχαριστοῦντες τῷ πάντα πεποιηκότι Θεῷ)» (Iren., *haer.* I 28,1).

<sup>1009</sup> Clem., *str.* III 3,12,2.

<sup>1010</sup> Clem., *str.* III 4,25,1.

<sup>1011</sup> Clem., *str.* III 3,12,3.

ironia: in quanto creature, i questi uomini dovranno pur nutrirsi e respirare; inoltre, è su questa terra che essi hanno ricevuto il Vangelo, e qui praticano a loro volta l'evangelizzazione della ξένη γυνῶσις<sup>1012</sup>. Il carattere contraddittorio dell'etica professata è, del resto, un'accusa che Clemente muove ai suoi avversari anche in *str.* III 3,21,2, dove egli rimanda a un'opera sui principi, mai composta, dove avrebbe tenuto una trattazione sistematica delle «contraddizioni fra le ipotesi dei filosofi e le teorie dei Marcioniti»<sup>1013</sup>. L'alessandrino allega, infine, un ultimo rimprovero sarcastico connesso al tema del rifiuto del mondo: i suoi avversari, infatti, dimostrerebbero una profonda ingratitudine nei confronti della realtà sensibile, nella quale essi sarebbero stati evangelizzati e avrebbero insegnato, a loro volta, le proprie dottrine. Il tema dell'ingratitudine, del resto, è *topos* eresiologico ben diffuso: già Ireneo lo aveva utilizzato contro gli avversari encratiti<sup>1014</sup>; Clemente, da parte sua, lo impiega contro i marcioniti, oltre che nel passo ricordato, anche in *str.* III 3,21,2<sup>1015</sup>, *str.* III 3,22,1<sup>1016</sup>, *str.* IV 7,45,5<sup>1017</sup> e *str.* IV 8,66,4<sup>1018</sup>.

Il sarcasmo polemico dell'alessandrino, tuttavia, copre, secondo Bolgiani, due considerazioni di fatto: «Clemente [...] parlando dei marcioniti non insiste in modo particolare sul loro ascetismo quanto ai cibi e sottolinea invece la loro attiva azione propagandistica. Il secondo fatto ci è ben noto, per altra via, mentre il primo è un'osservazione che, pur andando considerata con riserva, si distacca alquanto dalla raffigurazione tradizionale e consueta che si ha degli appartenenti alla setta»<sup>1019</sup>.

---

<sup>1012</sup> Un argomento simile è usato contro i marcioniti da Tertulliano, a proposito dell'uso, nel loro culto, degli elementi del Creatore (cf Tert., *adv. Marc.* I 23). A un'accusa di questo genere, del resto, i marcioniti avrebbero potuto rispondere che proprio in questo si sarebbe compiuta la più profonda ribellione contro il Creatore: liberarsi dal suo dominio servendosi del cibo, dell'aria, dell'acqua, cioè degli elementi con i quali egli li avrebbe tenuti in suo possesso (cf HARNACK, *Marcion: Das Evangelium...*, 144-145).

<sup>1013</sup> Clem., *str.* III 3,21,2.

<sup>1014</sup> Cf Iren., *haer.* I 28,1.

<sup>1015</sup> «Marcione ha desunto da Platone, senza gratitudine (ἀχαρίστως) e con ignoranza, gli spunti di quelle "nuove" teorie» (Clem., *str.* III 3,21,2).

<sup>1016</sup> «Marcione e discepoli accettarono empicamente queste vedute, ingrati verso il Creatore (ἀχαρίστεῖν τῷ δημιουργῶ)» (Clem., *str.* III 3,22,1)

<sup>1017</sup> «[...] nessuno con ingratitudine (ἀχαρίστως) (vedi Marcione) interpreti la creazione come opera cattiva» (Clem., *str.* IV 7,45,5).

<sup>1018</sup> Clemente cita *Col.* 3,12,15 (con particolare insistenza sui versetti 14-15: "Ma sopra tutte queste cose rivestitevi della carità, che le unisce in modo perfetto. E la pace di Cristo regni nei vostri cuori, perché ad essa siete stati chiamati in un solo corpo. E rendete grazie (καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε)!"), commentando: «Lo scopo è impressionare Marcione, sperando che si persuada e muti opinione, una volta resosi conto che il fedele deve essere grato a Dio creatore (εὐχάριστον ... τῷ δημιουργῶ θεῶ)» (Clem., *str.* IV 8,66,4).

<sup>1019</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologica...*, II, 628.

### *I limiti delle posizioni etiche marcionite*

Il principale elemento di debolezza della proposta etica marcionita è, secondo Clemente, il fatto che essa è mossa non da amore, bensì da odio e ingratitudine nei confronti del Creatore, e da disprezzo verso il mondo plasmato e verso l'intera realtà sensibile. Una posizione di questo genere non è ammissibile neanche sul piano logico, poiché contiene in sé un'irrisolvibile contraddizione: i marcioniti, come tutti gli uomini, sono creature e, in quanto tali, necessitano di beni terreni quali il cibo o l'aria, che fanno parte di quella creazione che essi desiderano contrastare.

Vi è, poi, un altro importante limite che Clemente rimprovera ai discepoli di Marcione: «Il collegamento fra posizioni di principio e conseguenze morali è, secondo Clemente, talmente rigido nei marcioniti che, a suo dire, la loro stessa coerenza [...] toglie alla loro ascetica ogni carattere di libertà e di autonomia»<sup>1020</sup>. La continenza predicata dagli avversari, dunque, non si configura come una scelta libera; essa è presentata, piuttosto, come una conseguenza meccanica, un'opzione forzata. Nella scelta di vita marcionita, dunque, non ci sarebbe posto, secondo Clemente, per la libertà: l'autore afferma che i marcioniti «praticano la continenza non per deliberato proposito»<sup>1021</sup> e che Marcione «è continente senza volerlo»<sup>1022</sup>. Di contro, l'alessandrino sviluppa nel corso di *Stromate* III una riflessione sulla sana continenza come opzione di vita fondata sulla scelta libera <sup>1023</sup>, che trova il suo culmine nel ritratto della vera ἐγκράτεια cristiana, fornito dall'autore in *str.* III 7,57-59.

La riflessione clementina si nutre qui, secondo Le Boulluec, «à la fois des idées grecques sur la liberté de la vertu et de l'enseignement chrétien: celui-ci lui rappelle l'amour de Dieu et le rôle de la volonté dans l'action morale, qui fonde la foi dans le juste jugement»<sup>1024</sup>.

### *L'esegesi faziosa delle Scritture*

Tra le pratiche annoverate da Clemente come conseguenza dell'errore dottrinale marcionita vi è il ricorso, da parte degli avversari, a passi scritturistici passibili di essere interpretati a suffragio delle tesi da loro propugnate. In particolare, l'autore alessandrino riferisce che i discepoli di Marcione avrebbero interpretato in modo fazioso, in favore della condanna della creazione e della corporeità, la parola del Signore attestata in *Mt.* 8,22 (e paralleli):

---

<sup>1020</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala...*, II, 626.

<sup>1021</sup> οὐ τῇ προαιρέσει γίνονται ἐγκρατεῖς (Clem., *str.* III 3,12,2).

<sup>1022</sup> ἄκων ἐστὶν ἐγκρατῆς (Clem., *str.* III 4,25,2).

<sup>1023</sup> «Come dunque è encomiabile colui che s'avvale della libertà per una condotta virtuosa, così a ben maggior ragione è venerabile e adorabile colui che ci ha dato la libertà piena e sovrana e concesso di vivere come vogliamo: Egli non ha permesso che le nostre scelte e i nostri rifiuti fossero schiavi della necessità» (Clem., *str.* III 5,41,1); «Dunque neppure lo stato di eunuco è virtuoso, se non è per amore di Dio» (Clem., *str.* III 6,51,1).

<sup>1024</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 294.



E se [i Marcioniti] usurpano la parola del Signore che dice a Filippo<sup>1025</sup>: “Lascia che i morti seppelliscano i loro morti; tu seguimi”<sup>1026</sup>, considerino però che anche Filippo porta lo stesso corpo di carne, ma non ha un cadavere contaminato. Come dunque pur avendo un corpo di carne non aveva un cadavere? Perché risorse dalla tomba; il Signore rese morte le sue passioni, lo fece rivivere in Cristo<sup>1027</sup>.

Secondo la testimonianza di Clemente, il passo in questione sarebbe stato allegato dai marcioniti per suffragare le proprie tesi. Gli avversari dell'alessandrino avrebbero probabilmente interpretato i “morti” cui fa riferimento *Mt.* 8,22 come «los que no viven según el Espíritu, sino conforme a los sentidos y pasiones de este mundo; es decir, los incontinentes. En el contexto evangélico, más bien parece que “muertos” son los que se afanan por las cosas perecederas y excluyen de su horizonte la aspiración de las perennes»<sup>1028</sup>.

L'accusa mossa agli avversari di “usurpare la parola del Signore”, fornendo delle Scritture un'interpretazione distorta e faziosa, che risponda ai propri scopi propagandistici, non è un tratto originale di Clemente: già Ireneo di Lione, come noto, aveva dedicato gran parte della propria confutazione eresologica a mostrare di quali particolari e talvolta complessi meccanismi esegetici i suoi avversari – soprattutto valentiniani e marcioniti – si servissero per aggioicare alle proprie finalità un gran numero di passi scritturistici<sup>1029</sup>. Clemente, da parte sua, denuncia la varietà e l'arbitrarietà dei procedimenti esegetici degli avversari in *str.* III 4,38,1<sup>1030</sup> e *str.* VII 16,96,2-4<sup>1031</sup>.

---

<sup>1025</sup> Da dove Clemente abbia tratto la notizia secondo cui le parole di Gesù sarebbero state rivolte a Filippo è ancora oggetto di supposizioni. Secondo Pini, l'alessandrino avrebbe forse avuto in mente la letteratura apocrifia relativa all'apostolo Filippo, oppure avrebbe contaminato *Mt.* 8,22 con *Jo.* 1,43, dove Gesù invita Filippo a seguirlo (cf PINI, *Gli Stromati...*, 317, nota 1).

<sup>1026</sup> *Mt.* 8,22 (e paralleli).

<sup>1027</sup> Clem., *str.* III 4,25,3-4.

<sup>1028</sup> MERINO RODRÍGUEZ, *Stromata II-III...*, 351, nota 2. Nel seguito della confutazione, però, l'autore alessandrino ribalta del tutto l'interpretazione del passo, fornendo di esso l'esegesi – a suo avviso – corretta. Su questo brano, cf K. SCHMÖLE, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens*, Münster, Ashendorff 1974.

<sup>1029</sup> Cf, ad esempio, *Iren., haer. I praef. 1*; *I 8,1*; *I 27,2* (su Marcione); *haer. III 11,7.9* (su Marcione).

<sup>1030</sup> «Costoro, per di più, trascalgono da certe pericopi profetiche un florilegio di frasi, che poi ricuciscono insieme malamente; fra l'altro esse sono dette in forma allegorica, e loro le prendono alla lettera» (Clem., *str.* III 4,38,1).

<sup>1031</sup> «Se anche i seguaci delle eresie osano ricorrere a Scritture profetiche, anzitutto non le adoperano tutte, poi non in modo completo, né come l'insieme e il contesto delle profezie suggerisce. Essi stralciano invece le frasi ambigue, le traducono nel quadro delle proprie opinioni e in questa scelta antologica di poche parole qua e là non considerano ciò che esse significano, ma ne assumono la dizione, pura e semplice. Di fatto in quasi tutti i testi che allegano si può vedere che essi badano solo alle parole, alterandone i significati, perché non

### *Il docetismo marcionita*

Il principio difeso dai seguaci di Marcione per cui la materia, cattiva, sarebbe stata plasmata da un Demiurgo giusto per dare vita a una realtà sensibile e corporea negativa porta, secondo Clemente, a una conseguenza ancora non esaminata.

Se la generazione è un male, dicano pure quei blasfemi che nel male era il Signore che ha partecipato della generazione, nel male la vergine che lo generò. Ahimè, che malvagi! Essi bestemmiano la volontà di Dio e il mistero della creazione quando inveiscono contro la generazione! Di qui il docetismo di Cassiano, e di Marcione; di qui il “corpo psichico” di Valentino<sup>1032</sup>.

Clemente fornisce qui la notizia secondo cui alcuni tra i suoi più acerrimi avversari – Giulio Cassiano, Marcione, Valentino – avrebbero desunto dal tema del disprezzo della generazione, della materia e della corporeità alcune conseguenze anche sul piano cristologico. L'autore ritiene che il loro inveire contro la γένεσις deve condurli, di necessità, ad ammettere che il Signore, nascendo – e, dunque, partecipando della generazione – sia stato partecipe anche del male, oppure che egli non abbia rivestito un corpo reale, ma solo apparente.

Le modalità secondo cui questo attacco agli avversari è costruito meritano alcune parole di commento. Il passo si apre con un'ipotesi: Εἰ δὲ ἡ γένεσις κακόν, “Se la generazione è un male” È la premessa di ogni affermazione dottrinale e di ogni comportamento in campo etico degli avversari, come Clemente ha avuto modo di esporre con dovizia di particolari nel corso dell'intero *Stromate* III. L'alessandrino fa discendere da questa premessa una conseguenza che è, allo stesso tempo, una sfida: ἐν κακῶ λεγόντων οἱ βλάσφημοι τὸν γενέσεως μετεληφότα κύριον, ἐν κακῶ τὴν γεννήσασαν παρθένον, “dicano pure quei blasfemi che nel male era il Signore che ha partecipato della generazione, nel male la vergine che lo generò”. Da un punto di vista retorico, le due frasi sono tra loro legate dalla ripresa dei due termini-chiave: γένεσις e κακόν<sup>1033</sup>. A una premessa, introdotta dalla congiunzione ipotetica εἰ, fa seguito, dunque, un'apodosi retta da un verbo al modo imperativo (λεγόντων); la frase non è retoricamente piana, ma fortemente connotata: Clemente lancia qui una sfida ai suoi avversari, proponendosi di dimostrare come, a partire dalle premesse dottrinali da loro professate, non si

---

sanno in che senso sono espresse né adoperano le scelte dei testi che presentano nel modo come la loro natura richiede» (Clem., *str.* VII 16,96,2-4. Cf *infra*, pp. 310 ss.).

<sup>1032</sup> Clem., *str.* III 17,102,1-3.

<sup>1033</sup> Εἰ δὲ ἡ γένεσις κακόν, ἐν κακῶ λεγόντων οἱ βλάσφημοι τὸν γενέσεως μετεληφότα κύριον, ἐν κακῶ τὴν γεννήσασαν παρθένον (Clem., *str.* III 17,102,1).

possa far altro che cadere nella peggiore bestemmia, quella di affermare che il Signore Gesù abbia partecipato del male.

Si osserva qui un procedimento eresiologico tipico della polemica clementina: l'alessandrino inserisce le dottrine avversarie in un quadro di pensiero propriamente greco, presentando e discutendo le posizioni degli avversari non su un piano esclusivamente cristiano, ma, molto di più, in un contesto razionale. Se Clemente può dimostrare la falsità delle premesse, la validità dell'intero ragionamento ne risulterà inficiata e «l'hérésie apparaît [...] comme une erreur de raisonnement découlant de prémisses fausses»<sup>1034</sup>: pertanto, la posizione avversaria potrà essere rigettata non solo da un punto di vista dottrinale e prettamente cristiano, ma anche da una prospettiva specificamente logico-razionale. La falsa premessa degli avversari, in *str.* III 17,102,1-3, è quanto espresso nella protasi iniziale: Εἰ δὲ ἡ γένεσις κακόν; Clemente ha dedicato buona parte di *Stromate* III proprio a dimostrare l'inconsistenza di questo assunto.

Di fatto, però, gli eretici descritti dall'alessandrino dovevano aver trovato un loro modo per risolvere la contraddizione loro contestata: come lo stesso Clemente ha modo di esporre subito dopo, Cassiano e Marcione si erano rivolti a una dottrina cristologica di tipo doceta, mentre Valentino aveva formulato la teoria del "corpo psichico". Bolgiani osserva che «del docetismo marcionita si fa cenno una sola volta incidentalmente ed a titolo polemico per affermare più precisamente a che cosa si può giungere ritenendo malvagia la generazione»<sup>1035</sup>. Secondo Le Boulluec, la menzione della δόκησις di Cassiano e di Marcione risponde al più generale intento di Clemente di presentare il primo dei due avversari<sup>1036</sup> in rapporto con i più illustri esponenti dell'eresia: «Le propos de Clément est [...] de confirmer l'association de Cassien avec Valentin et de donner un nouvel indice de sa liaison avec le Marcionisme, non plus seulement au sujet de la continence, mais aussi dans le domaine de la christologie»<sup>1037</sup>. Pertanto, la polemica clementina qui sviluppata avrebbe in vista la figura e la dottrina professata da Giulio Cassiano; il riferimento a Marcione e a Valentino costituirebbe solo l'orizzonte al quale l'autore vuole collegare Cassiano, secondo la prassi polemica dell'amalgama, modellata qui sul procedimento dossografico che riunisce intorno a un'opinione tutti gli autori che sono sospettati di averla professata<sup>1038</sup>. Il carattere approssimativo del riferimento di Clemente al docetismo marcionita e valentiniano è stato sottolineato anche da Antonio Orbe: «Clemente señala la actitud de reserva adoptada por todos tres – Casiano, Marción, Valentín – ante el origen de Jesús. [...] La doctrina de Marción [...] Clemente la llama *dokesis*, igual que a la de Casiano. La solución de Valentín

---

<sup>1034</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 305.

<sup>1035</sup> BOLGIANI, *La tradizione eresiologica...*, II, 631.

<sup>1036</sup> A Giulio Cassiano è dedicata, in particolare, la sezione di *str.* III 13,91,1-15,99,4.

<sup>1037</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 349.

<sup>1038</sup> Cf LE BOULLUEC, *ibid.*

la resume en “el cuerpo animal” (τὸ σῶμα τὸ ψυχικόν), según la doctrina de la escuela itálica, de Heracleón y Tolomeo. Clemente habla *grosso modo*; y así como no ha creído oportuno perfilar la doctrina valentiniana, tampoco estimó necesario distinguir entre *dokesis* y *dokesis*, entre el docetismo de Julio Casiano y el de Marción»<sup>1039</sup>.

Già l'eresiologia anteriore a Clemente, del resto, aveva attribuito alla cristologia marcionita, tra gli altri, il tratto del docetismo. Ireneo, in particolare, aveva riportato, a conclusione di una sintesi delle dottrine attribuite a Marcione: «Se (il Signore) non era carne ma appariva come un uomo, come poté uscire sangue e acqua dal suo fianco trafitto? Quale corpo seppellirono i seppellitori e quale era il corpo che risuscitò dai morti?»<sup>1040</sup>. Similmente, in un altro passo dell'*Adversus Haereses*, Ireneo aveva scritto: «Ma non è giusta la venuta di colui che secondo loro è venuto nel regno di un altro, né ci riscattò veramente con il suo sangue, se non si fece veramente uomo»<sup>1041</sup>. L'orizzonte cui il vescovo di Lione rimanda, sembra, a tutti gli effetti, quello di una cristologia di tipo doceta. Similmente, il riferimento di Clemente al docetismo di Marcione<sup>1042</sup>, pur nella sua estrema sinteticità e nel suo carattere quasi occasionale, potrebbe certamente rimandare a un dato reale, effettivo, caratteristico della cristologia avversaria. Ciò, del resto, non inficia minimamente la validità delle osservazioni di Bolgiani e Le Boulluec, i quali hanno ben rilevato come il tema della δόκησις di Marcione e degli altri avversari svolgesse una funzione importante per la creazione dell'amalgama, uno strumento fondamentale nella polemica eresiologica clementina.

#### *Cenni conclusivi*

Dalle osservazioni fin qui svolte, mi sembra possibile, pur se con la dovuta prudenza, trarre alcune conclusioni parziali rispetto alla rappresentazione che, in *Stromate* III, Clemente fornisce di Marcione, dei suoi discepoli e della dottrina da loro professata.

L'autore alessandrino avrebbe strutturato l'intero libro in modo bi-partito, accostando e contrapponendo la polemica contro il fronte degli eretici libertini a quella contro gli avversari rigoristi: entrambi gli schieramenti avversari sarebbero stati raccordati, poi, dalla comune tendenza a presentarsi come dipendenti dalla filosofia antica. È stato messo in rilievo, allo stesso tempo, come uno degli obiettivi che Clemente si sarebbe proposto, in questo libro in particolare, fosse dimostrare l'utilità e la positività del pensiero filosofico agli occhi del proprio pubblico cristiano, negando, al contempo, alle eresie qualsiasi dipendenza da quella autorevole tradizione. Più nello specifico, è stato rilevato che l'autore degli *Stromati* avrebbe presentato il principale fondamento

---

<sup>1039</sup> A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III. Vol. I* (Biblioteca de Autores Cristianos 384), Madrid, La Editorial Católica 1976, 404.

<sup>1040</sup> Ireneo, *haer.* IV 33,2.

<sup>1041</sup> Ireneo, *haer.* V 2,1.

<sup>1042</sup> Cf Clem., *str.* III 17,102,3.

marcionita, cioè il rifiuto della generazione, legato alla negatività della materia e al carattere “giusto” del Demiurgo che la avrebbe plasmata, come un elemento derivato dal platonismo e dal pitagorismo, pur se – come l’alessandrino non si stanca di ripetere –, esso sarebbe stato viziato da un difetto di comprensione della dottrina filosofica originale. Allo stesso tempo, tuttavia, secondo Clemente, gli avversari avrebbero difeso e rivendicato la propria specificità e originalità di pensiero. In *str.* III 3,13,1 i due caratteri della discendenza da Platone e dai pitagorici e dell’innovazione dottrinale, tra loro in tensione, appaiono uno accanto all’altro, giustapposti tanto bruscamente da dare l’impressione di costituire una contraddizione interna non facile da spiegare. Sono state prese in esame le possibili implicazioni di cui tale incongruenza potrebbe essere rivelatrice, nonché l’effettiva storicità dei due caratteri attribuiti dall’alessandrino ai marcioniti. Non sembra troppo azzardato scorgere, all’origine della rappresentazione dei discepoli di Marcione fornita in *Stromate* III, una precisa tattica polemica di Clemente, il quale avrebbe accostato le due grandi correnti eterodosse dei libertini e dei rigoristi a un sistema filosofico solido e dalla comprovata positività quale era, nella concezione dell’alessandrino, quello platonico; l’autore avrebbe, poi, dimostrato l’inconsistenza della relazione artificiosa così costruita, basata su una errata e malevola interpretazione del vero significato del pensiero filosofico di riferimento, per provare, infine, che, in ogni caso, le dottrine professate dagli eretici non avrebbero potuto neanche vantare il primato dell’originalità, poiché derivanti da una cattiva interpretazione di quanto già detto dai filosofi antichi.

Sono state esaminate, infine, le ricadute pratiche che, secondo la rappresentazione fornita da Clemente, il pessimismo cosmologico marcionita avrebbe provocato nell’etica degli avversari: la contrapposizione nei confronti del Creatore (θεομαχία), l’astensione dal congiungimento carnale, dal matrimonio e, più in generale, dall’uso delle creature, l’esegesi faziosa delle Scritture, una cristologia di tipo doceta.



### CAPITOLO III - La figura e la dottrina di Marcione in *Stromate V*

#### *Fede e gnosi*

In apertura del quinto libro dei suoi *Stromati* Clemente si propone di approfondire un argomento a lui molto a cuore: il rapporto tra fede e gnosi. Non si tratta di un tema nuovo per l'alessandrino: già in *Stromate I*, in effetti, egli aveva esaminato i rapporti intercorrenti tra filosofia greca e Scritture sacre<sup>1043</sup>, mentre in *Stromate II* si era occupato della relazione tra sapienza e gnosi<sup>1044</sup>.

Il libro si apre in modo polemico, rivolgendosi ad alcuni avversari che avrebbero separato la fede dalla gnosi, riferendo la prima al rapporto con il solo Figlio, la seconda a quello con il solo Padre<sup>1045</sup>. La risposta di Clemente è inaugurata da una sentenza di tono epigrammatico:

Non c'è "gnosi" senza fede, né fede senza "gnosi"<sup>1046</sup>.

I due elementi sono, per l'alessandrino, in relazione inscindibile tra loro: non si dà l'uno senza l'altro, proprio come non si dà Padre senza Figlio, poiché "Padre" può essere detto solo in relazione al Figlio<sup>1047</sup>. Falso è, poi, che la fede si riferisca unicamente al Figlio e la gnosi al solo Padre: Clemente rileva, invece, che «perché uno creda nel Figlio, bisogna conoscere il Padre, cui il Figlio stesso si riconduce; e viceversa per conoscere il Padre dobbiamo credere nel Figlio, perché il Figlio di Dio ce lo insegna»<sup>1048</sup>.

La citazione di *Rom.* 1,11-12 e 1,17, poi, introduce nel discorso la distinzione tra una "fede comune" (κοινή πίστις), che è alla base, come fondamento<sup>1049</sup>, e una fede più elevata, «costruita sopra la prima», che «raggiunge la perfezione nel e con il fedele e si integra con questa»<sup>1050</sup>. L'apostolo – chiarisce

---

<sup>1043</sup> Cf Clem., *str.* I 3,22,1-13,58,4.

<sup>1044</sup> Cf Clem., *str.* II 2,4,1-2,8,4.

<sup>1045</sup> Cf Clem., *str.* V 1,1,1.

<sup>1046</sup> Clem., *str.* V 1,1,3, cf *str.* II 4,16,2.

<sup>1047</sup> Cf Clem., *str.* V 1,1,3.

<sup>1048</sup> Clem., *str.* V 1,1,4. Nelle sue note agli *Stromati*, Marcelo Merino Rodríguez osserva: «En el pensamiento de Clemente, la fe no consiste en la simple adhesión a cualquier doctrina, sino que exige la humildad paciente de un aprendizaje. Aceptar las enseñanzas de un maestro quiere decir creer en él. Por esto la reciprocidad entre fe y conocimiento o gnosis. En definitiva el Cristo-Logos es la única revelación del Padre; o lo que es lo mismo, fuera de la Revelación cristiana no puede haber verdadero conocimiento del Dios verdadero» (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios. Introducción, traducción y notas de M. MERINO RODRÍGUEZ* (Fuentes Patristicas 15), Madrid, Ciudad Nueva 2003, 309-311, nota 6).

<sup>1049</sup> Cf Clem., *str.* V 1,2,5.

<sup>1050</sup> Clem., *str.* V 1,2,6.

l'alessandrino – non professa l'esistenza di una duplice fede, ma di una sola, «capace di accrescimento e di perfezione»<sup>1051</sup>.

Proprio il carattere dinamico, suscettibile di progresso e compimento, caratteristico della πίστις, offre a Clemente lo spunto per entrare in polemica con Basilide, Valentino, Marcione e i loro discepoli.

*La posizione avversaria: fede, elezione e salvezza "per natura"*

L'attacco di Clemente ai suoi avversari entra qui nel vivo: l'autore alessandrino riporta alcune delle concezioni di Basilide e Valentino per confutarle.

Invero se qualcuno conosce Dio per natura, come crede Basilide, e spiega che la fede "sta accanto al Creatore come creazione degna della sua essenza", chiamando fede<sup>1052</sup> "l'intellezione speciale", "regno" <etc.>, in tal modo egli definisce la fede un'essenza, non una facoltà, natura e sostanza [e sia pure] infinita bellezza di una creatura insuperabile, ma non assenso razionale di un'anima libera e responsabile. I comandamenti del Vecchio e del Nuovo Testamento diventano quindi inutili, se uno si salva "per natura", come vuole Valentino, o è fedele ed eletto "per natura", al dire di Basilide. Così sarebbe stato possibile che questa natura si potesse rivelare nel suo splendore un giorno, col tempo, anche senza la venuta del Salvatore. Se d'altronde ammettono come necessario l'avvento del Signore, allora scompaiono le particolari proprietà di questa loro "natura", salvandosi perciò gli eletti mediante la dottrina, la purificazione, la bontà delle opere, e non "per natura"<sup>1053</sup>.

È esposta in questo passo la concezione avversaria riguardo alla fede: la sua natura, la sua funzione, i suoi rapporti con la γνῶσις. In particolare, secondo la testimonianza di Clemente, Basilide non avrebbe ritenuto la πίστις una facoltà, quanto piuttosto una sostanza creata da Dio<sup>1054</sup>. In quanto tale, essa non sarebbe dinamica, in progresso, suscettibile di crescita e perfezionamento, come invece Clemente ha appena affermato<sup>1055</sup>, e, soprattutto, non sarebbe questa a condurre l'uomo alla salvezza. Di contro, la γνῶσις, cioè la conoscenza di Dio,

---

<sup>1051</sup> Clem., str. V 1,2,4; Merino Rodríguez chiosa il passo, scrivendo: «Ambas realidades, fe y gnosis, son susceptibles de progreso» (MERINO RODRÍGUEZ, *Stromata IV-V...*, 26).

<sup>1052</sup> Il passo è corrotto, cf STÄHLIN, FRÜCHTEL, 2.Bd., ad loc.

<sup>1053</sup> Clem., str. V 1,3,2-4.

<sup>1054</sup> οὐσία, ἀλλ' οὐκ ἐξουσία (Clem., str. V 1,3,2).

<sup>1055</sup> Cf Clem., str. V 1,2,4.



costituirebbe per Basilide una realtà data “per natura” (φύσει), il cui rapporto con la fede non sarebbe così stretto e reciproco come l’autore degli *Stromati* si propone invece di dimostrare. Secondo gli avversari, è proprio la γνῶσις, che alcuni uomini possiedono per natura, a ottenere loro la fede, l’elezione, la salvezza: così, per Basilide si è fedeli ed eletti “per natura”<sup>1056</sup>, per Valentino si è salvati “per natura”<sup>1057</sup>.

Ciò che questi avversari negano, accusa Clemente, è che la fede sia un «assenso razionale di un’anima libera e responsabile»<sup>1058</sup>: l’opposizione tra lo schieramento degli eretici e quello “ortodosso”, del quale l’alessandrino si fa propugnatore, si delinea, certo, come un conflitto sulla natura e sul ruolo della fede, ma, ancora più profondamente, come uno scontro tra una concezione della salvezza deterministica e una fondata sul libero arbitrio e sul volontario perfezionamento della fede<sup>1059</sup>. Nel suo volume sul concetto di salvezza in Clemente di Alessandria, Alfredo Brontesi ha parlato di «condanna di Cl. Al. per una spartizione di natura, che non tenga conto della fede volontaria e libera, che è il vero fondamento della salvezza. Non a caso Cl. Al. parla di “fede volontaria”: egli vuole togliere ogni possibilità di equivoco tra la fede, come è da lui intesa, e la fede “naturale” basilidiana, che è una risposta istintiva o di natura alla elezione di Dio (*Strom* II, 10,1)»<sup>1060</sup>.

In *Stromate* III, del resto, l’autore alessandrino aveva messo in luce quali potessero essere, concretamente, le conseguenze che una concezione deterministica della salvezza poteva produrre sul piano etico: la polemica contro gli avversari libertini, infatti, aveva preso di mira, nell’insieme, un pericoloso atteggiamento di indifferentismo morale, causato dalla persuasione che si è salvati “per natura” e non in base alle opere.

Le posizioni degli avversari presentate in apertura di *Stromate* V sono espone in modo tale da metterne in evidenza le intime incongruenze e contraddizioni, secondo un procedimento polemico che Clemente sfrutta ampiamente nella propria opera. Dalla tesi valentiniana della salvezza di natura e da quella basilidiana della fede eletta per natura, l’alessandrino deduce due implicazioni:

- 1) se l’uomo fosse eletto e salvato per natura, i comandamenti dell’AT e del NT si rivelerebbero del tutto superflui<sup>1061</sup>;

---

<sup>1056</sup> τινὸς [...] φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος (Clem., *str.* V 1,3,3).

<sup>1057</sup> φύσει σωζομένου [...] τινὸς (Clem., *str.* V 1,3,3). Sulla salvezza “per natura” degli esseri spirituali, secondo la concezione valentiniana, cf anche Iren., *haer.* I 6,1ss.

<sup>1058</sup> Clem., *str.* V 1,3,2.

<sup>1059</sup> Sul determinismo degli avversari di Clemente, cf W.E.G. FLOYD, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil* (Oxford Theological Monographs), Oxford, University Press 1971, spec. 24-40.

<sup>1060</sup> A. BRONTESI, *La Soteria in Clemente Alessandrino* (Analecta Gregoriana, Series Facultatis Theologiae, Sectio B, 186), Roma, Università Gregoriana 1972, 575.

<sup>1061</sup> Cf Clem., *str.* V 1,3,3.

- 2) se la σωτηρία dipendesse esclusivamente dalla φύσις dell'uomo, l'incarnazione del Salvatore risulterebbe svuotata di ogni senso provvidenziale: infatti, «sarebbe stato possibile che questa natura si potesse rivelare nel suo splendore un giorno, col tempo, anche senza la venuta del Salvatore»<sup>1062</sup>.

Osserva Brontesi che, «portando le tesi gnostiche alle loro linee essenziali, Cl. Al. può mostrarne il carattere autenticamente anticristiano: esse eliminano tutta la economia salvifica; non si capisce perché gli gnostici vogliono insistere nel ricorrere alla Scrittura e nell'usare ancora un linguaggio cristiano»<sup>1063</sup>.

Se, invece, gli avversari si esprimono in favore della necessità della venuta del Signore, allora risulta negato che la salvezza avvenga "per natura"; pertanto, viene a cadere la dottrina soteriologica da loro stessi sostenuta<sup>1064</sup>. Scopo della strategia polemica di Clemente è dimostrare che il pensiero degli avversari è solo apparentemente cristiano; essi, infatti, professano delle dottrine che contrastano inevitabilmente con il cuore della fede in Cristo: la necessità dell'incarnazione e della salvezza da quello operata.

#### *La figura di Abramo*

Salvezza ed elezione procedono, secondo Clemente, di pari passo: l'economia soteriologica riguarda, infatti, coloro che sono eletti, ma la loro elezione non avviene "per natura", come vogliono alcuni degli avversari, bensì – come l'alessandrino ha avuto modo di esprimere già in *Stromate* II, citando un passo del *Pastore* di Erma<sup>1065</sup> – mediante la fede; i salvati sono eletti, inoltre, mediante la dottrina, la purificazione, la bontà delle opere<sup>1066</sup>.

Il tema dell'elezione (ἐκλογή) e la figura dell'eletto (ἐκλεκτός), così legati al tema della salvezza, sono, insomma, di cardinale importanza per la polemica contro valentiniani e basilidiani, che ritenevano se stessi depositari di una salvezza "per natura", e che, dunque, si reputavano gli "eletti" per eccellenza. In opposizione a loro, Clemente sottolinea come l'elezione passi attraverso l'ascolto e la libera adesione a una parola: in *str.* V 1,2,1-2, l'autore realizza una raccolta di testi sul tema dell'ascolto<sup>1067</sup>, dal quale evince sinteticamente che «la

---

<sup>1062</sup> Clem., *str.* V 1,3,3.

<sup>1063</sup> BRONTESI, *La Soteria...*, 595.

<sup>1064</sup> «Se d'altronde ammettono come necessario l'avvento del Signore, allora scompaiono le particolari proprietà di questa loro "natura", salvandosi perciò gli eletti mediante la dottrina, la purificazione, la bontà delle opere, e non "per natura"» (Clem., *str.* V 1,3,4).

<sup>1065</sup> «La virtù che tiene unita la chiesa, come dice il *Pastore*, "è la fede, perché per essa si salvano gli eletti di Dio" (Herm., *vis.* 3.8)» (Clem., *str.* II 12,55,3).

<sup>1066</sup> Cf Clem., *str.* V 1,3,4.

<sup>1067</sup> «"Beato colui che parla ad orecchie di chi ascolta" (*Sir.* 25,9). Ora la fede è l'orecchio dell'anima e a questa fede allude il Signore quando dice: "Chi ha orecchie per ascoltare, ascolti", affinché, credendo, comprenda (*Matth.* 11,15 e paralleli; cf *Is.* 7,9) quel che dice, come lo dice. Ma già Omero, il più antico dei poeti, per "intendere" usa il verbo "ascoltare", cioè lo specifico per il generico; scrive: "... e soprattutto essi sentono parlare di sé" (*Hom., Od.* VI 185; cf *Il.* I 218)» (Clem., *str.* V 1,2,1-2; il corsivo è del traduttore, Giovanni Pini).

fede è l'orecchio dell'anima»<sup>1068</sup>. Ἐκλεκτός, del resto, è etimologicamente colui il cui nome è pronunciato tra altri (ἐκ-λέγω); in questo senso, egli è scelto e, propriamente, "eletto". Questa dimensione orale della fede e dell'elezione costituisce un nodo di fondamentale importanza: vi è una parola pronunciata propriamente per qualcuno, una chiamata che deve essere ascoltata e fatta propria e alla quale è necessario aderire; solo allora si è davvero eletti. Rispetto al tema dell'elezione, dunque, che ben poteva prestarsi a una lettura deterministica da parte degli avversari, Clemente si propone di fornire una lettura che sia coerente con il ruolo, per lui centrale, della libertà e della responsabilità dell'essere umano. A questo scopo, l'autore fa della risposta dell'"eletto" una componente essenziale dell'elezione stessa. In questa operazione, un ruolo importante è attribuito alla fede, in quanto essa, per definizione, mette l'accento sull'atteggiamento e sulla risposta dell'essere umano.

Così, afferma Clemente, si dovrà di necessità convenire che anche alcune figure dell'AT sono elette, nonostante la loro vicenda si sia svolta prima della venuta di Cristo. In particolare, l'alessandrino prende in esame la figura di Abramo:

Abramo credette, soltanto all'udirlo, alla voce sotto la quercia di Mambre<sup>1069</sup> che gli prometteva: "A te e alla tua discendenza io do questa terra"<sup>1070</sup>: ebbene era egli eletto o no? Se non lo era, come poté credere all'istante, quasi per un atto naturale? Se invece lo era, cade la "ipotesi" di quegli eretici, poiché si trovano degli eletti anche prima della venuta del Signore, ed eletti che si salvano. Infatti "ciò gli fu computato a giustizia"<sup>1071</sup>.

Abramo, padre della fede ed emblema dell'alleanza veterotestamentaria tra Dio e l'uomo, è chiamato in causa da Clemente per discutere del tema dell'elezione e della salvezza. L'alessandrino si propone di dimostrare che egli, per primo, fu Ἐκλεκτός, poiché gli fu rivolta una parola (ἡ φωνή), da lui ascoltata (δι' ἀκοῆς) e creduta (πιστεύσας): è questa la dinamica dell'elezione. Poiché, poi, «la fede è l'orecchio dell'anima»<sup>1072</sup>, l'atto del patriarca veterotestamentario di ascoltare la voce divina si configura pienamente come un atto di fede.

---

<sup>1068</sup> Clem., *str.* V 1,2,1.

<sup>1069</sup> Clemente commette qui un'inesattezza: quando Abramo credette (cf *Gen.* 15,6), non si trovava sotto la quercia (cf *Gen.* 18,1).

<sup>1070</sup> *Gen.* 17,8; 18,1.

<sup>1071</sup> *Gen.* 15,6 in *Rom.* 4,3; Clem., *str.* V 1,4,1.

<sup>1072</sup> Clem., *str.* V 1,2,1.

### *Polemica anti-basilidiana e anti-valentiniana*

Richiamarsi alla vicenda di Abramo svolge, nell'economia della trattazione clementina, la funzione di introdurre la polemica contro quanti sono fautori di una salvezza e di un'elezione "per natura", con lo scopo di mostrare l'intima contraddizione e insensatezza di una simile dottrina.

Era il patriarca un eletto e un salvato? Basilide e Valentino dovranno necessariamente ammetterlo, poiché egli è stato chiamato e ha risposto con fede, «quasi per un atto naturale»<sup>1073</sup>: l'espressione οἶον φυσικῶς sembra costituire, qui, un'allusione alla salvezza operata φύσει, "per natura", professata dagli avversari. Se, però, si ammette che il patriarca è stato eletto e salvato ben prima della venuta del Signore, allora elezione e salvezza non possono essere considerate come realtà esclusive dell'economia neotestamentaria, inaugurate dalla venuta di Cristo; doveva esistere di necessità un progetto salvifico già in opera nell'AT, in forza del quale Abramo fu eletto e salvato. È questa l'incongruenza alla quale Clemente costringe i suoi avversari: essi, indotti dal ragionamento dell'alessandrino ad ammettere che Abramo è ἐκλεκτός, non potranno perseverare nella propria opinione che la ἐκλογή sia stata inaugurata dalla venuta di Gesù senza cadere in evidente contraddizione.

La trattazione clementina su fede, elezione e salvezza passa, così, da una polemica sul determinismo e il libero arbitrio alla ben più profonda e sostanziale questione dell'unità dei due Testamenti, delle due Economie e, di fondo, dell'identità tra il Dio Creatore dell'AT e il Dio rivelato da Gesù nel Vangelo. Gli avversari che l'alessandrino affronta – basilidiani, valentiniani, marcioniti –, infatti, sono tra loro accomunati dal professare una distinzione tra il Dio Creatore, imperfetto, inferiore, che opera nell'economia veterotestamentaria, e il Dio superiore, rivelato da Gesù e ignoto fino al momento della venuta del Signore<sup>1074</sup>. Proprio in polemica con simili avversari, Clemente si trova a dover chiarire di che genere siano la salvezza e l'elezione riconosciute ai patriarchi, e se esse siano state tributate loro da un Dio diverso da quello predicato da Gesù.

---

<sup>1073</sup> Clem., *str.* V 1,4,1.

<sup>1074</sup> Questa distinzione a proposito della gnosi basilidiana è attestata, ad esempio, da Ireneo: «Gli angeli che si trovano nell'ultimo cielo, quello che anche noi vediamo, hanno creato tutto ciò che è nel mondo e si son divisi fra loro le terre e le genti che vi si trovano. Il loro capo è quello che è ritenuto Dio dei Giudei. Poiché questi ha voluto sottomettere alla sua gente, cioè ai Giudei, gli altri popoli, tutti gli altri arconti gli si sono opposti e lo hanno contrastato [...]. Il Padre ingenerato e innominato, vedendo la rovina di tutti costoro, ha mandato il suo primogenito, l'Intelletto – e questo è colui che è chiamato Cristo – per liberare quanti avrebbero creduto in lui dal potere degli angeli che avevano creato il mondo» (Iren., *haer.* I 24,4).

### *Polemica anti-marcionita*

Vi potrà essere, infatti, – Clemente argomenta<sup>1075</sup> – qualcuno che, come Marcione, dovendo ammettere che Abramo fu realmente ἐκλεκτός, vorrà risolvere il problema dell'elezione e della salvezza anteriori alla venuta del Signore distinguendo tra una ἐκλογή e una σωτηρία inferiori e imperfette – attribuite al Demiurgo, il quale opera nell'economia veterotestamentaria –, e una elezione e salvezza superiori, perfette, proprie del Dio rivelatosi in Cristo nel Vangelo.

### *Ireneo di Lione e la posizione marcionita relativa alla salvezza di Abramo*

Stando alle fonti, il problema dell'elezione e della salvezza operata da Dio nell'AT doveva costituire un nodo centrale nella speculazione marcionita primitiva: già Ireneo di Lione, infatti, in uno sviluppo dedicato a dimostrare l'identità tra il Padre di Gesù Cristo e il Dio dei patriarchi<sup>1076</sup>, aveva dedicato un lungo passaggio a questo tema<sup>1077</sup>, rilevando, nella posizione da lui confutata, due errori fondamentali: i suoi avversari avrebbero negato che Abramo avesse davvero ottenuto la salvezza e, in secondo luogo, avrebbero immaginato l'esistenza di un altro Dio rispetto a quello che aveva fatto al patriarca le sue promesse. Il nodo centrale della dottrina soteriologica marcionita, dunque, sarebbe stato costituito, secondo la testimonianza di Ireneo, da una teologia dualista, per la quale due diverse entità divine avrebbero operato, anche in campo soteriologico, ciascuna secondo le proprie competenze e capacità. La sola promessa che il Dio dell'AT avrebbe potuto fare ad Abramo, pertanto, sarebbe stata l'eredità della terra di Canaan.

In un altro passo dell'*Adversus Haereses*, Ireneo avrebbe poi riportato che, secondo Marcione, Cristo, disceso agli Inferi, avrebbe offerto ai patriarchi la possibilità di partecipare della salvezza eterna, ma essi avrebbero deliberatamente scelto di non prendervi parte<sup>1078</sup>.

---

<sup>1075</sup> Cf Clem., *str.* V 1,4,2-4.

<sup>1076</sup> Cf Ireneo, *haer.* IV 5,2-8,3.

<sup>1077</sup> «Vani sono anche Marcione e i suoi discepoli che escludono dall'eredità Abramo, mentre lo Spirito per il tramite di molti, e soprattutto di Paolo, attesta che “credette a Dio e ciò gli fu ascritto a giustizia”, come attesta il Signore dapprima quando, suscitando a lui figli dalle pietre e facendo la sua posterità come le stelle del cielo, dice: “Verranno dall'Oriente e dall'Occidente, da settentrione e da mezzogiorno e si assiederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli”, poi quando dice ai Giudei: “Quando vedrete Abramo, Isacco e Giacobbe e tutti i profeti nel regno di Dio, e voi sarete cacciati fuori”. È chiaro dunque che quanti negano la sua salvezza e immaginano un altro Dio all'infuori di quello che fece la promessa ad Abramo, sono fuori del Regno di Dio e non sono eredi della incorruttibilità, perché respingono e bestemmiano il Dio che introduce nel regno dei cieli Abramo e la sua posterità, che è la Chiesa, la quale per mezzo di Gesù Cristo riceve l'adozione e l'eredità promessa ad Abramo» (Ireneo, *haer.* IV 8,1).

<sup>1078</sup> Cf Ireneo, *haer.* I 27,3. Su questo passo, cf *supra*, pp. 185-187.

*Clemente e la posizione marcionita relativa alla salvezza di Abramo*

Quanto agli *Stromati*, osserva Brontesi: «Mentre la terminologia soteriologica è abbondante e offre una problematica ricchissima a proposito della legge e dei profeti, essa è molto scarsa quando riguarda i giusti dell'Antico Testamento, singolarmente presi. Se non vado errato, si accenna solo a Noè e a Abramo. [...] Del secondo si parla in clima di polemica contro Marcione»<sup>1079</sup>. L'esempio di Abramo, salvato dal Dio dell'AT, è inserito nello sviluppo clementino sulla soteriologia proprio per introdurre la critica contro le posizioni marcionite.

Se qualcuno, seguendo Marcione, osa sostenere che il demiurgo salva chi ha creduto in lui partecipandogli la sua propria salvezza finisce con il sottovalutare la potenza del Dio buono, che in ritardo e dopo il loro celebrato demiurgo si mette anch'essa a fare opera di salvezza, o ammaestrata da lui o imitando lui. Ma se il Dio buono secondo loro salva comportandosi così, la sua opera salvatrice non è intrapresa né verso quelli che gli appartengono, né con la volontà di colui che ha compiuto la creazione, ma con violenza e inganno. E come potrà ancora essere "buono" chi opera in tal modo e in ritardo? Se poi si tratta solo di una differenza di luogo e la dimora dell'Onnipotente sta al di sotto della dimora del Dio buono, ebbene la volontà di colui che salva, proprio perché ha preso prima l'iniziativa, non è al di sotto del Dio buono<sup>1080</sup>.

Come è stato rilevato, Clemente dimostra l'incongruenza della dottrina soteriologica degli avversari basilidiani e valentiniani costringendoli ad ammettere, in forza di una dimostrazione dialettica, che realmente Abramo è un ἐκλεκτός e che, in quanto tale, è stato salvato; a quel punto, non sarà loro possibile affermare, senza cadere in evidente contraddizione, che la salvezza inizia solo dopo la venuta di Cristo, e che prima della sua *parousia* non ci sarebbe stata alcuna economia salvifica. Vi sono, però, altri avversari, forse più temibili, contro i quali questo genere di argomentazione non è sufficiente: essi sono i discepoli di Marcione. Secondo questi eretici, la σωτηρία non sarebbe un concetto da riferire esclusivamente all'economia neotestamentaria; in modo coerente alla propria impostazione dualistica, essi avrebbero riconosciuto, infatti, l'esistenza di due Dèi, due Testamenti, due economie salvifiche, tra loro distinti. Il Dio di Abramo, cioè il Demiurgo, avrebbe davvero salvato il patriarca, poiché questi aveva creduto in lui, ma avrebbe compiuto ciò

---

<sup>1079</sup> BRONTESI, *La soteria...*, 291.

<sup>1080</sup> Clem., *str.* V 1,4,2-4.

«partecipandogli la sua propria salvezza (τὴν ἰδίαν αὐτοῦ σωτηρίαν)». La chiave per comprendere la soteriologia marcionita sembra essere costituita proprio dall'aggettivo ἴδιος: gli avversari marcioniti non avrebbero negato che vi fosse stata una salvezza anteriore all'avvento di Cristo, ma avrebbero chiarito che essa sarebbe stata propria, specifica, "a misura" del Dio che l'avrebbe dispensata; dunque, essa è distinta da quella del Dio predicato da Gesù. Poiché, però, secondo i marcioniti il Dio dell'AT sarebbe stato caratterizzato dall'imperfezione e dalla temporalità, tale sarebbe stata anche la salvezza che questi avrebbe attribuito a chi avesse creduto in Lui<sup>1081</sup>.

I marcioniti – secondo la testimonianza che ne dà Clemente – avrebbero sostenuto che questa salvezza parziale e imperfetta potesse essere ottenuta solo mediante la fede<sup>1082</sup>; la polemica con questi avversari, dunque, non è incentrata sul problema del determinismo soteriologico e di un'antropologia secondo cui si è eletti e salvati "per natura", sulla base di una distinzione ontologica dell'umanità in "classi" – come invece accade nel confronto con basilidiani e valentiniani –; ciò da cui Clemente deve guardarsi, piuttosto, è la distinzione, operata dai discepoli dell'eresiarca del Ponto, tra una salvezza inferiore, attribuita al Demiurgo, e una salvezza superiore, veridica, perfetta, dono del Dio rivelato nel Vangelo.

Ciò che sancisce la differenza tra le due salvezze che sarebbero state predicate dai marcioniti sarebbe, dunque, il Dio dal quale esse deriverebbero<sup>1083</sup>: questi determinerebbe anche la loro natura più o meno duratura e perfetta. Alfredo Brontesi ha suggerito che gli avversari di Clemente distinguessero tra una salvezza di fede – quale, esemplarmente, quella attribuita al Demiurgo ad Abramo – e una di elezione, alla quale essi stessi si sentirebbero chiamati dal Dio buono<sup>1084</sup>. Una simile interpretazione, a mio modo di vedere, deve essere considerata con molta prudenza e ben chiarita: se si vuole attribuire ai marcioniti un'idea di elezione, essa dovrebbe essere intesa, genericamente, come elezione dell'intero genere umano: il Dio buono avrebbe deciso e si sarebbe prodigato per salvare tutti gli esseri umani, a lui estranei e appartenenti per natura al Creatore, poiché nessuno di essi si sarebbe mai potuto salvare a partire dalla propria natura. La salvezza del Dio buono, però, sarebbe aperta a tutti coloro che credono al Vangelo – cioè all'annuncio di un Dio ontologicamente estraneo agli uomini e accessibile solo attraverso l'annuncio di Gesù e una trasformazione radicale della vita –, uscendo dalla propria logica "di natura" ed entrando nella logica del Dio buono. Non sembra di poter

---

<sup>1081</sup> Il quadro delineato da Clemente sembra coerente, nella sostanza, con quanto Ireneo riporta della soteriologia marcionita in *haer.* IV 8,1.

<sup>1082</sup> «Il demiurgo salva chi ha creduto in lui (τὸν εἰς αὐτὸν πιστεύσαντα)» (Clem., *str.* V 1,4,2).

<sup>1083</sup> L'intero passo di Clem., *str.* V 1, 4,2-4 è costruito retoricamente sulla contrapposizione tra le due figure che, secondo i marcioniti, sarebbero apportatrici di salvezza: da una parte il δημιουργός (cf Clem., *str.* V 1,4,2), dall'altra il (θεός) ἀγαθός (Clem., *str.* V 1,4,2.3.4).

<sup>1084</sup> Cf BRONTESI, *La Soteria...*, 291. Su questo aspetto, si confronti Clem., *str.* III 3,12,2: «Si contrappongono così al loro creatore, nella loro tensione verso il Dio buono che li ha chiamati».

ravvisare, nel marcionismo, l'idea che il Dio buono elegga alcuni esseri umani alla salvezza, stabilendo di salvare quelli, a esclusione di altri: si riscontra, qui, una differenza profondissima rispetto alla logica valentiniana<sup>1085</sup>.

Da un punto di vista retorico, l'autore degli *Stromati* opta per una dimostrazione della falsità delle posizioni avversarie a partire dalle loro stesse premesse: ammettendo, in linea del tutto teorica<sup>1086</sup>, la validità della tesi marcionita relativa alle due diverse salvezze attuate dal Demiurgo e dal Dio buono e, più nello specifico, dell'opinione per la quale il Demiurgo salverebbe chi crede in lui, partecipandogli una σωτηρία che gli è propria e peculiare (ιδία), Clemente può rilevare, una ad una, le contraddizioni logiche nelle quali i marcioniti inevitabilmente incorrono. Se si ammette che il Demiurgo salvi, si avranno, secondo Clemente, due ricadute fondamentali sulla concezione del Dio buono:

- il θεὸς ἀγαθός opererebbe in ritardo rispetto al δημιουργός;

---

<sup>1085</sup> Se la ricostruzione della soteriologia marcionita, così delineata, fosse corretta, si riscontrerebbe, però, un problema di coerenza interna: infatti, se la fede non è connessa con il possesso di una natura superiore, che porrebbe gli esseri umani in rapporto con il Dio buono, essa deve essere una potenzialità che gli uomini possiedono già prima del loro ascolto del Vangelo (e, in effetti, essi possono avere fede nel Demiurgo, cf Clem., *str.* V 1,4,2). In che modo, però, questa potenzialità – evidentemente legata alla natura di creature del Demiurgo, dunque legate alla sfera d'influenza di quello, che deve essere rinnegata perché gli uomini possano entrare nella dimensione del Vangelo –, può permettere loro di compiere il passaggio verso la dimensione del Dio buono, mediante una risposta di fede al Vangelo? In che modo essi, totalmente immersi nella logica del Creatore, possono lasciarsi indurre a entrare in una logica opposta a quella? Per risolvere un simile problema i valentiniani e altri gruppi avrebbero adottato la metafora del sonno e del risveglio: la particella di spirito fuoriuscita dal Pleroma, caduta nell'oblio di se stessa, potrebbe svegliarsi alla voce del Rivelatore, ricordandosi di ciò che essa realmente è; questo le permetterebbe di tendere verso il Pleroma "per natura" (cf Clem., *exc. Thdt.* 2,1-3,1). La consustanzialità degli uomini con la sfera del Dio sommo, che costituisce la premessa fondamentale della dinamica valentiniana, è, però, una componente del tutto assente dall'elaborazione antropologica marcionita. Dato questo assunto, per Barbara Aland non esistono soluzioni al problema, ma esso porterebbe al collasso l'intero sistema marcionita, poiché «Marcion entgegen seinen anders lautenden Beteuerungen eben doch voraussetzt, daß der Menschen bzw. seine Seele in einer wie auch immer näher zu umschreibenden Weise von der Anlage her erlösungsfähig und damit über die Sphäre des Schöpfergottes potentiell hinausgehoben ist» (ALAND, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation...*, spec. 441-442; trad. it. in NORELLI, *Note sulla soteriologia...*, 296-297). Enrico Norelli, da parte sua, ha invece suggerito: «Se dunque formuliamo un'ultima volta la nostra domanda, che cosa permetta agli esseri umani, rinchiusi come sono nella sfera del creatore e della sua legge, di optare per il vangelo, oserei proporre che la soluzione di Marcione è, in un certo senso, molto classica: si tratta della resurrezione di Gesù. La constatazione che al di là della sua morte, e nonostante la condanna inesorabile pronunciata dalla Legge, Gesù è vivo, che è sfuggito al destino che a lui, come a tutti, riservava la giustizia del creatore, doveva testimoniare che la *nova patientia*, l'*humilitas* insegnata e praticata da Gesù schiude agli umani un'alternativa felice alla schiavitù sotto il creatore» (NORELLI, *Note sulla soteriologia...*, 303).

<sup>1086</sup> Clemente usa un periodo ipotetico dell'eventualità: ἐὰν γάρ τις [...] λέγη (cf Clem., *str.* V 1,4,2).



- la salvezza del Dio buono avrebbe in vista le creature del Demiurgo e sarebbe attuata all'insaputa di quello.

*Il θεὸς ἀγαθὸς opererebbe in ritardo rispetto al δημιουργός*

La salvezza operata dal Dio buono sarebbe avvenuta ὀψὲ καὶ μετὰ τὸν [...] δημιουργόν, «in ritardo e dopo [...] il Demiurgo»<sup>1087</sup>. Dato il suo carattere di posteriorità, essa non potrebbe certamente vantare alcuna originalità ma, al contrario, sarebbe – secondo una definizione di Brontesi – «una scimmiettatura di quella del Demiurgo»<sup>1088</sup>. Il Dio dell'AT avrebbe offerto a quello annunciato nel Vangelo il prototipo da seguire per la realizzazione della salvezza (si avrebbe a che fare, dunque, con una salvezza μαθήσει, “per apprendimento”), oppure il secondo avrebbe semplicemente imitato il primo (una salvezza attuata μιμήσει, “per imitazione”); in entrambi i casi, l'atto salvifico operato dal Dio buono denuncerebbe di per sé l'inferiorità del suo autore, connotato come una sorta di Salvatore “apprendista” o di banale imitatore. È noto, del resto, che la recenziarietà intesa come elemento negativamente caratterizzato è un *topos* diffusamente sviluppato nell'eresiologia antica<sup>1089</sup>.

Due passaggi dell'*Adversus Marcionem* di Tertulliano, poi, chiariscono maggiormente quale sia il portato dell'accusa, mossa al Dio marcionita, di essere intervenuto in ritardo. Per l'autore cartaginese, l'intervento del cosiddetto “Dio buono” in un momento successivo costituisce una prova inequivocabile dell'inconsistenza dell'attribuzione a quel Dio del carattere della bontà: il suo ritardo nell'intervenire e nell'operare la salvezza, infatti, avrebbe causato un protrarsi della situazione di sofferenza e prigionia propria dell'uomo<sup>1090</sup>.

---

<sup>1087</sup> Clem., *str.* V 1,4,2.

<sup>1088</sup> BRONTESI, *La Soteria...*, 291.

<sup>1089</sup> Si pensi, ad esempio, ai passi in cui Ireneo di Lione condanna le dottrine eretiche come alterazioni tardive del messaggio originale: «Prima di Valentino, infatti, non c'erano i discepoli di Valentino, prima di Marcione non c'erano i discepoli di Marcione e non c'erano affatto altri sostenitori di false opinioni che abbiamo elencato sopra, prima che esistessero i mistagoghi e gli inventori della loro perversità. [...] Tutti questi [...] si sono levati nella loro apostasia molto più tardi, quando i tempi della Chiesa erano già a metà del loro corso» (Iren., *haer.* III 4,3); «In effetti tutti questi (eretici) vengono molto dopo i vescovi, ai quali gli apostoli affidarono le chiese» (Iren., *haer.* V 20,1). Lo stesso Clemente, per parte sua, ricorda: «Che in effetti [gli eretici] abbiano tenuto i loro conciliaboli umani posteriormente al sorgere della chiesa cattolica, non occorrono molte parole [a mostrarlo]. L'insegnamento del Signore, nel tempo della sua venuta, comincia infatti sotto l'impero di Augusto e di Tiberio e si compie circa a metà del periodo di Tiberio; la predicazione degli apostoli, almeno fino al ministero di Paolo, si compie al tempo di Nerone. Ma gli iniziatori delle eresie sono sorti in tempi più recenti, circa attorno al regno di Adriano e giunsero fino all'età di Antonino il vecchio» (Clem., *str.* VII 17,106,3-4). Cf. ancora, Tert., *adv. Marc.* I 1,6-7; *adv. Prax.* 2; *praescr.* 20,1; Eus., *h. e.* III 32,7.

<sup>1090</sup> «Prima di tutto, infatti, bisognerà indagare perché colui che si è fatto conoscere successivamente, lo abbia fatto successivamente e non fin dall'inizio delle cose, alle quali egli non doveva restare nascosto, perché era indispensabile, in quanto dio (e tanto più indispensabile quanto è migliore dell'altro dio). Non si può dire, infatti, che non esistessero

*La salvezza del Dio buono avrebbe in vista le creature del Demiurgo e sarebbe attuata all'insaputa di quello*

Clemente invita poi a riflettere sul fatto che i destinatari della salvezza del Dio buono, gli uomini, in verità non gli appartengono ma sono, invece, creature del Demiurgo; il θεὸς ἀγαθός, dunque, non salverebbe “i suoi” (τοὺς ἰδίους), ma sottrarrebbe al Dio dell'AT, anch'Egli fautore di salvezza, le sue creature.

L'azione soteriologica del Dio buono, inoltre, sarebbe attuata senza l'assenso e la volontà del Demiurgo (οὔτε μετὰ τῆς γνώμης τοῦ πεποιηκότος τὴν κτίσιν): sarebbe illogico, infatti, immaginare che quest'ultimo sostenesse e approvasse una salvezza alternativa e in competizione con la propria. L'opera salvifica del Dio buono, dunque, avverrebbe contro il Demiurgo, in favore di persone che gli sono estranee, alle quali si accosterebbe con l'inganno. In conclusione, la σωτηρία del Dio predicato dai marcioniti come “buono” avverrebbe βίᾳ δὲ ἢ δόλω, “con violenza e inganno”<sup>1091</sup>.

Ora, se l'accusa al Dio buono di fare ricorso all'inganno per attuare la propria salvezza risulta piuttosto ben comprensibile, alla luce dell'argomentazione sviluppata da Clemente, meno chiaro sembra essere il riferimento al carattere violento dell'azione salvifica operata dal medesimo Dio. Brontesi spiega così il passo: «Il Dio buono salva [...] in modo violento e doloso (tale, tolto ogni eufemismo è il senso della salvezza di natura, contrapposta alla salvezza per la fede: se infatti questa è l'assenso razionale di un'anima libera, la natura non può non essere una forza cieca che realizza la salvezza, prescindendo dalla libera adesione)»<sup>1092</sup>. Per Norelli, però, la violenza della salvezza operata dal Dio marcionita è un carattere introdotto polemicamente dagli eresiologi per enfatizzare l'inconsistenza della bontà di quella divinità: l'uso della forza e della costrizione, infatti, è in radicale contraddizione con il ritratto del Dio buono marcionita<sup>1093</sup>.

---

l'oggetto o il motivo per conoscere dio, dal momento che fin dall'inizio esisteva nel mondo l'uomo, al quale il dio migliore ora è venuto in aiuto, e dal momento che esisteva di già la malvagità del Creatore, contro la quale il dio di Marcione, in quanto buono, è venuto in aiuto dell'uomo. Pertanto, o ignorò il motivo e l'oggetto della sua rivelazione, che era necessaria, o ebbe paura, o non poté o non volle. Tutte queste eventualità sono indegne di dio, soprattutto di un dio ottimo» (Tert., *adv. Marc.* I 17,4). L'intero capitolo 22 del primo libro dell'*Adversus Marcionem* è consacrato a questo tema; l'autore cartaginese vi afferma, a mo' di sintesi: «Pertanto, poiché ci risulta che all'inizio non è stata attiva la bontà di quel dio, dato che non liberò l'uomo fin dall'inizio, e poiché risulta che essa non è stata attiva più per volontà che per debolezza, allora la volontà di soffocare la bontà risulterà essere il colmo della malvagità. Cosa è, infatti, così malvagio come il non voler giovare quando lo si può, come il danneggiare ciò che è utile, come il permettere l'ingiustizia?» (Tert., *adv. Marc.* I 22,7-8). Il motivo del ritardo dell'intervento divino, del resto, era stato sollevato contro i cristiani già da Celso, come argomento contro la bontà e l'esistenza stessa del loro Dio (cf Orig., *Cels.* IV 7).

<sup>1091</sup> Clem., *str.* V 1,4,3.

<sup>1092</sup> BRONTESI, *La Soteria...*, 175.

<sup>1093</sup> Cf NORELLI, *Note sulla soteriologia...*, 289-290.

Strom. V 1,4,3 e haer. IV 33,2: un confronto

Come potrà un Dio che opera in questo modo essere definito ἀγαθός? Clemente attacca frontalmente quello che doveva costituire uno dei capisaldi della dottrina marcionita. Il tema, d'altra parte, era stato già sviluppato in modo molto simile da Ireneo in *haer.* IV 33,2, un passo che presenta notevolissimi punti di contatto con quello clementino.

Giudica anche la dottrina di Marcione. Come può ammettere che esistano due Dèi separati tra loro da una distanza infinita? O come sarà buono colui che allontana gli uomini, che gli sono estranei, da colui che li ha creati e li chiama in un suo proprio regno? E perché la sua bontà è così carente, dal momento che non salva tutti? E perché da un lato si dimostra così buono con gli uomini, dall'altro invece si dimostra del tutto ingiusto verso il loro Creatore, dal momento che gli toglie ciò che è suo?<sup>1094</sup>.

Confrontando il passo di Clemente, su cui la presente indagine si è fin qui soffermata, con quello di Ireneo, sopra riportato, si può osservare da parte dell'alessandrino una maggiore tendenza alla sintesi: in *str.* V 1,4,3 non sono menzionati, ad esempio, il tema della separazione tra i due Dèi e quello di una salvezza riservata solo ad alcuni uomini; inoltre, l'alessandrino non sviluppa l'argomentazione sulla giustizia o ingiustizia del Dio buono, né afferma esplicitamente che gli uomini siano da quello sottratti all'economia salvifica del Dio dell'AT: quest'ultimo è un dato che si ricava per deduzione dal contesto. Nonostante questi punti di divergenza, tuttavia, sono notevoli le analogie contenutistiche, espressive e formali tra i due passi: il Dio di cui i marcioniti parlano è caratterizzato dai due autori come *bonus/ἀγαθός*; a lui è contrapposto il Dio dell'AT, definito, con una perifrasi verbale, *is qui fecit/ὁ πεποιηκώς*<sup>1095</sup>; infine, i beneficiari dell'azione salvifica del Dio buono sono denominati da Ireneo *alienos*, mentre negli *Stromati* οὔτε τοὺς ἰδίους, due espressioni perfettamente confrontabili e dal significato affine, delle quali la seconda costituisce la negazione del contrario della prima.

Per una sinossi tra Iren., *haer.* IV 33,2 in traduzione latina, la retroversione dello stesso passo in greco e Clem., *str.* V 1,4,3, si confronti la tabella seguente:

---

<sup>1094</sup> Iren., *haer.* IV 33,2. Sono stati evidenziati in corsivo gli argomenti che presentano una maggiore vicinanza all'argomentazione sviluppata da Clemente in *str.* V 1,4,3.

<sup>1095</sup> Secondo Rousseau, editore di Ireneo, nell'originale greco sarebbe stato impiegato lo stesso participio perfetto usato da Clemente in *str.* V 1,4,3 (cf la retroversione in greco in SC 100\*\*, *ad loc.*).

|   |  |   |
|---|--|---|
| <p>Iren., <i>haer.</i> IV 33,2<br/> <i>Vel quemadmodum <u>bonus</u><br/> erit qui <u>alienos homines</u><br/> abstrahit ab eo qui fecit et<br/> ad suum advocat regnum?</i><br/> [...]<i> Et quare circa homines<br/> quidem <u>bonus</u> videtur, in<br/> ipsum autem qui fecit<br/> homines iniustissimus,<br/> auferens ab eo quae sunt<br/> eius?</i></p> | <p>Retroversione in greco<sup>1096</sup><br/> Ἡ πῶς ἀγαθὸς ἔσται ὁ<br/> <u>τοὺς ἀλλοτρίους</u><br/> <u>ἀνθρώπους ἀποσπῶν</u><br/> ἀπὸ τοῦ <u>πεπονηκότος</u><br/> καὶ εἰς τὴν ἰδίαν<br/> προσκαλούμενος<br/> βασίλειαν; [...] Καὶ διὰ τί<br/> ἐπὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους<br/> <u>ἀγαθὸς</u> φαίνεται, ἐπ’<br/> αὐτὸν δὲ τὸν ποιήσαντα<br/> τοὺς ἀνθρώπους<br/> ἀδικώτατος, ἀφαιρῶν<br/> αὐτοῦ τὰ ἴδια;</p> | <p>Clem., <i>str.</i> V 1,4,3<br/> ἀλλὰ κὰν οὕτως ἔχων<br/> σώζη κατ’ αὐτοὺς ὁ<br/> <u>ἀγαθός</u>, οὔτε τοὺς<br/> <u>ἰδίους</u> οὔτε μετὰ τῆς<br/> γνώμης τοῦ<br/> <u>πεπονηκότος</u> τὴν κτίσιν<br/> ἐπιχειρεῖ τὴν σωτηρίαν,<br/> βία δὲ ἢ δόλω.</p> |
|---|--|---|

Le analogie tra i due testi sono, nel complesso, numerose; esse potrebbero rimandare semplicemente a una tradizione ecclesiastica comune oppure costituire, più specificamente, l’indizio della conoscenza, da parte di Clemente, dell’opera eresiologica di Ireneo<sup>1097</sup>. Questa seconda ipotesi è seriamente ritenuta da Alain Le Boulluec<sup>1098</sup>, il quale, però, afferma poi prudentemente: «Il [ie. Clément] se situe ainsi délibérément dans la tradition ecclésiastique, dont il reprend la méthode polémique en retenant les éléments qui s’adaptent le mieux à la perspective épistémologique qu’il a définie et qui est la part originale de sa contribution à la lutte contre les hérétiques»<sup>1099</sup>.

#### *Il “luogo” proprio del Dio buono e del Demiurgo*

Alla base della dottrina teologica marcionita vi sarebbe il principio che esistano due diverse divinità, caratterizzate da un certo numero di tratti che le rendono tra loro nettamente distinte. Dopo aver presentato e confutato l’idea avversaria secondo cui i due Dèi dimostrano una diversa attitudine salvifica, che rimanda a un diverso carattere di fondo, Clemente passa a esaminare il tema del τόπος, il luogo nel quale, secondo i marcioniti, il Demiurgo e il Dio buono abiterebbero.

Se poi si tratta solo di una differenza di luogo e la dimora dell’Onnipotente sta al di sotto della dimora del Dio buono, ebbene la volontà di colui che salva,

<sup>1096</sup> Cf SC 100\*\*, *ad loc.*

<sup>1097</sup> Del resto, Eusebio riferisce la notizia secondo cui l’alessandrino avrebbe citato il vescovo di Lione nel suo libro *Sulla Pasqua* (cf Eus., *h. e.* VI 13,9).

<sup>1098</sup> Cf LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 409-410.

<sup>1099</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 410. Gli stessi argomenti, poi, tornano nelle opere di Tertulliano, il quale certamente conosce Ireneo (cf Tert., *adv. Marc.* IV 25,14).

proprio perché ha preso prima l'iniziativa, non è al di sotto del Dio buono<sup>1100</sup>.

La distinzione tra il Dio buono e il Dio dell'AT – qui definito παντοκράτωρ – consisterebbe anche, secondo i marcioniti, in una distanza fisica, reale: il primo abiterebbe uno spazio superiore, il secondo uno inferiore.

La notizia di Clemente sembra presupporre l'elaborazione, da parte degli avversari, di una sorta di sistema cosmologico nel quale a ciascun essere fosse attribuito un luogo che gli fosse proprio. Assai ben attestata dalle fonti è l'esistenza di complessi impianti cosmologici sviluppati dalla scuola basilidiana e da quella valentiniana, nei quali, accanto a una certa stasi e rigidità nella ripartizione in classi e spazi fissi e ben delimitati delle varie figure che compongono la mitologia di ciascun sistema, è abbondantemente attestata anche una forte dinamica che prevede movimenti degli esseri dall'alto verso il basso e viceversa<sup>1101</sup>. Piuttosto diverso, però, è il caso dei marcioniti, dei quali le

---

<sup>1100</sup> Clem., *str.* V 1,4,4.

<sup>1101</sup> Sul sistema basilidiano, cf soprattutto Iren., *haer.* I 24,5: «I Basilidiani [...] danno anche i nomi agli angeli e dicono che questi sono nel primo cielo, quelli nel secondo, e così di fila cercano di esporre nomi arconti angeli virtù dei loro pretesi trecentosessantacinque cieli»; Iren., *haer.* I 24,7: «Distribuiscono le posizioni dei trecentosessantacinque cieli come gli astrologi: infatti hanno accolto le dottrine di questi e le hanno adattate al carattere della loro dottrina»; *El.* VII 23,2-7: «[...] Basilide divide le cose esistenti in due parti principali e continue e le chiama una mondo, l'altra regione sopramondana, e lo spazio compreso fra loro è questo Spirito che è santo e conserva in sé l'aroma della filialità. Allorché ci fu il firmamento, che è al di sopra del cielo, venne fuori e fu generato dal seme mondano e dalla semenza dell'ammasso il grande arconte, il capo del mondo, grandezza bellezza potenza inesprimibile. [...] Una volta generato, questo si innalzò e si portò tutto in alto fino al firmamento, credendo che il firmamento costituisse la fine dell'ascesa e dell'altezza e pensando che al di là non vi fosse assolutamente più nulla: divenne così più sapiente potente eccellente luminoso di tutti gli esseri posti più in basso, cioè tutto il resto degli esseri mondani, divenne tutto ciò che si può dire di bello ed eminente, a eccezione della filialità che era rimasta ancora nella semenza. Non sapeva infatti che essa era più sapiente, più potente, migliore di lui. Ritenendo di essere signore padrone e sapiente architetto, si volse alla creazione del mondo, parte per parte. E per prima cosa non volle essere solo, ma si creò e generò dalla materia soggiacente un figlio molto più sapiente e potente di lui. Tutto ciò aveva preordinato il Dio non esistente, quando aveva mandato giù la semenza. Dunque il grande arconte al vedere il figlio lo ammirò, l'amò e fu colpito: tale gli apparve la bellezza del figlio; e lo collocò alla sua destra. Tale è quella che essi chiamato Ogdoade, dove risiede il grande arconte. Egli, Demiurgo e gran sapiente, operò tutta la creazione celeste, cioè quella eterea [...]»; *El.* VII 26,1: «[...] l'arconte apprese di non essere il Dio di tutto, ma di essere stato creato e di avere sopra di sé il tesoro dell'inesprimibile innominabile non esistente e della filialità». Sul sistema valentiniano, cf, ad esempio, Iren., *haer.* I 1,1: «(I Valentiniani) dicono che nelle altezze invisibili e incomprensibili c'è un Eone perfetto Preesistente: lo chiamano anche Preprincipio e Prepadre e Abisso»; Iren., *haer.* I 5,2: «Dicono che il demiurgo [...] fece sette cieli, al di sopra dei quali egli risiede»; Iren., *haer.* I 2,2: «Ma si fece avanti l'ultimo e più recente Eone della Dodecade emessa dall'Uomo e dalla Chiesa, cioè Sophia, e subì passione senza l'unione col suo compagno di sizigia Desiderato. [...] La passione era ricerca del Padre: infatti – come dicono – voleva comprendere la grandezza di quello. Poiché (Sophia) si trovava nell'impotenza per essersi accinta a impresa impossibile, e in gran travaglio per la grandezza della profondità e per la

fonti antiche tacciono l'esistenza di qualsiasi speculazione sviluppata in questa direzione<sup>1102</sup>.

La dottrina teologica avversaria cui allude Clemente in questo passo, del resto, pur se esposta all'interno di una sezione dedicata precipuamente alla confutazione della dottrina soteriologica marcionita, sembra fare riferimento più genericamente a una distinzione tra divinità fondata sulla superiorità o inferiorità di un Dio rispetto all'altro – un carattere vicino alle speculazioni teologiche di alcune correnti gnostiche<sup>1103</sup> –, piuttosto che, specificamente, sulla base del carattere della bontà, attributo caratteristico del Dio marcionita secondo la rappresentazione dottrinale fornita da Clemente<sup>1104</sup>. Non è dunque, da escludere che l'autore degli *Stromati* abbia avuto in vista, in questo breve passaggio, l'intero complesso degli avversari con cui ha polemizzato in apertura di *Stromate* V: basilidiani, valentiniani e marcioniti. Clemente, del resto, sembra liquidare sbrigativamente la questione del diverso luogo di dimora dei due Dèi, senza intraprendere una confutazione specifica di questo

---

imperscrutabilità del Padre e per l'amore per lui, tesa sempre in avanti per la dolcezza di lui in ultimo sarebbe stata assorbita e disciolta nella universale sostanza, se non si fosse imbattuta nella forza che aveva il compito di consolidare e custodire al di fuori della indicibile grandezza tutte le cose (gli Eoni). Tale forza chiamano anche Limite. Sophia fu trattenuta e consolidata da questo»; Iren., *haer.* I 5,4: «Dicono il Demiurgo figlio psichico della loro madre, e il Kosmokrator creazione del Demiurgo. E il Kosmokrator conosce ciò che è sopra di sé, perché è spirito di malvagità, invece il Demiurgo lo ignora, perché è psichico. La loro Madre abita nel luogo iperuranio, cioè nella Regione intermedia, il Demiurgo nel luogo celeste, cioè nell'Ebdomade, il Kosmokrator nel nostro mondo»; Clem., *exc. Thdt.* 32,2-3: «[...] Teodoto ha chiamato immagine del Pleroma il Cristo, che è proceduto dal pensiero di Sophia. Questo poi, abbandonata la madre e risalito al Pleroma, si è unito, come con tutti gli Eoni, così anche con Paracleto» (trad. it. in SIMONETTI, *Testi gnostici..., ad loc.*); Clem., *exc. Thdt.* 33,3-4: «[...] Allorché Cristo – essi dicono – fuggì da ciò che gli era estraneo e fu riassorbito nel Pleroma dopo essere nato dal pensiero materno, la Madre produsse ancora l'Arconte dell'economia secondo la figura di colui che era fuggito da lei, per desiderio di lui, che era migliore poiché era figura del Padre del Tutto. Perciò (l'Arconte) è risultato inferiore, in quanto prodotto dalla passione del desiderio».

<sup>1102</sup> Brontesi, per parte sua, interpreta il riferimento alla distanza che intercorre tra il Demiurgo e il Dio buono come un'ulteriore indicazione della diversità tra i due Dèi: «Infine come è possibile che l'onnipotente (il Demiurgo) abiti lontano (= si diversifichi) dal buono [...]?» (BRONTESI, *La Soteria...,* 175). Secondo questa lettura, però, la notizia qui fornita da Clemente non aggiungerebbe nulla a quanto già espresso sulla distinzione e separazione dei due Dèi; il modo in cui la frase è costruita, invece (in particolare, l'uso della congiunzione δὲ), sembra precludere a un ulteriore argomento portato dall'autore contro l'attribuzione del carattere della bontà al presunto θεὸς ἀγαθός marcionita. Si osserva, inoltre, che nei primi capitoli dell'*Adversus Marcionem* Tertulliano riporta una polemica, innestata in un più ampio sviluppo sull'unicità di Dio, relativa all'impossibilità che esistano due Dèi in due spazi distinti (cf Tert., *adv. Marc.* I 4,1ss.).

<sup>1103</sup> «Lo gnosticismo [...] opera un rovesciamento rispetto al giudaismo, dal momento che il Dio creatore dell'Antico Testamento viene considerato inferiore, nel migliore dei casi limitato e ignorante, ma molto spesso decisamente ribelle rispetto al Dio supremo» (MORESCHINI, NORELLI, *Manuale di letteratura...,* 80).

<sup>1104</sup> L'aggettivo ἀγαθός con riferimento al Dio annunciato da Gesù occorre ben cinque volte in *str.* V 1,4,2-4, una sezione dedicata alla confutazione della dottrina teologica marcionita.

preciso aspetto della teologia avversaria: egli, in effetti, torna in gran fretta sul concetto, già sviluppato, per il quale colui che agisce salvificamente per primo non può essere inferiore a chi sopraggiunge in ritardo e svolge un'opera soteriologica che è frutto di imitazione.

*Gli epiteti del Dio dell'AT: δημιουργός e παντοκράτωρ*

Il passo di *str.* V 1,4,2-4 è costruito retoricamente contrapponendo le due figure che, secondo i marcioniti, sarebbero apportatrici di salvezza: da una parte il θεός ἀγαθός rivelato da Gesù, dall'altra il Dio dell'AT, definito dall'autore alessandrino tramite due attributi: δημιουργός<sup>1105</sup> e παντοκράτωρ<sup>1106</sup>.

Il primo dei due appellativi, assente dalla traduzione greca dell'AT dei LXX<sup>1107</sup>, è invece ben attestato in numerosi testi cristiani delle origini: tra gli scritti poi confluiti nel NT, ad esempio, esso ricorre in *Heb.* 11,10 – un passo relativo proprio alla vicenda di Abramo – come apposizione specifica del Dio veterotestamentario<sup>1108</sup>; Clemente Romano impiega correntemente l'espressione per indicare il Creatore<sup>1109</sup> e, dopo di lui, similmente fanno gli apologeti Aristide<sup>1110</sup> e Giustino<sup>1111</sup>; quest'ultimo, in particolare, è – a nostra conoscenza – il primo a impiegare il termine δημιουργός nel contesto della polemica con

---

<sup>1105</sup> Cf Clem., *str.* V 1,4,2.

<sup>1106</sup> Cf Clem., *str.* V 1,4,4.

<sup>1107</sup> Il termine δημιουργός, in verità, vi ricorre due volte (*2Macc.* 4,1; *Sap.* 15,13), ma mai in relazione al Dio Creatore, il quale è definito piuttosto κτίστης (cf, ad esempio, *2Macc.* 1,24; 7,23; *4Macc.* 5,25; *Sir.* 24,8).

<sup>1108</sup> «Per fede, Abramo, chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava. Per fede, egli soggiornò nella terra promessa come in una regione straniera, abitando sotto le tende, come anche Isacco e Giacobbe, coeredi della medesima promessa. Egli aspettava infatti la città dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore (τεχνίτης καὶ δημιουργός) è Dio stesso» (*Heb.* 11,8-10).

<sup>1109</sup> «Il creatore e signore dell'universo (ὁ μέγας δημιουργός καὶ δεσπότης τῶν ἀπάντων) dispose che tutte queste cose fossero nella pace e nella concordia, benefico verso tutto e particolarmente verso di noi che ricorriamo alla sua pietà per mezzo del Signor nostro Gesù Cristo» (*1Clem.* 20,11); «Riteniamo, dunque, cosa grande e straordinaria che il creatore dell'universo (ὁ δημιουργός τῶν ἀπάντων) opererà la risurrezione di coloro che lo hanno servito santamente nella sicurezza di una fede sincera» (*1Clem.* 26,1); «Lo stesso artefice e signore dell'universo (ὁ δημιουργός καὶ δεσπότης τῶν ἀπάντων) si compiace delle sue opere» (*1Clem.* 33,2); «Noi saremo innocenti di questo peccato e chiederemo, con preghiera assidua e supplica, che il creatore dell'universo (ὁ δημιουργός τῶν ἀπάντων) conservi intatto il numero dei suoi eletti [...]» (*1Clem.* 59,2).

<sup>1110</sup> «(I cristiani) riconoscono infatti il Dio creatore e artefice di tutte le cose (τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἀπάντων) per mezzo del Figlio unigenito e dello Spirito santo e non onorano altro Dio all'infuori di questo» (*Arist., apol.* 15,1; trad. it.: *Gli apologeti greci...*, ad loc.).

<sup>1111</sup> «Noi che aspiriamo a una vita eterna e pura, pretendiamo di vivere insieme a Dio Padre e creatore di tutte le cose (μετὰ θεοῦ τοῦ πάντων πατρὸς καὶ δημιουργοῦ)» (*Just., 1apol.* 8,2); «Quale saggio non ammetterà dunque che noi non siamo atei se adoriamo il creatore di tutte le cose (τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντός) affermando, come ci è stato insegnato, che non ha bisogno di sangue, di libagioni e di profumi» (*Just., 1apol.* 13,1); «“[...] Io sono colui che sono, il Dio di Abramo, il Dio d'Isacco, il Dio di Giacobbe”, dicono che il Padre di tutte le cose e il creatore (τὸν τῶν ὅλων πατέρα καὶ δημιουργὸν) è colui che ha detto ciò» (*Just., 1apol.* 63,10).

Marcione<sup>1112</sup>. Dalla testimonianza di Ireneo, nella cui opera l'epiteto ricorre con frequenza, sembra di poter dedurre che esso fosse impiegato correntemente anche dagli avversari del vescovo di Lione: δημιουργός sembra costituire il termine specifico che, secondo il dualismo teologico valentiniano e marcionita, designava propriamente il Dio rivelatosi nell'AT, contrapposto al Dio superiore annunciato da Gesù<sup>1113</sup>. Sulla stessa linea sembra essere Clemente quando, negli *Stromati*, riferisce delle dottrine predicate dagli avversari marcioniti<sup>1114</sup> o libertini<sup>1115</sup>. Le fonti cristiane antiche, dunque, attestano un uso piuttosto diffuso del termine δημιουργός in contesti di polemica apologetica o eresiologica. Con il diffondersi del dualismo teologico, proprio di alcune correnti eretiche, l'epiteto sarebbe diventato specificamente identificativo del Dio dell'economia veterotestamentaria: esso sarebbe stato probabilmente impiegato dagli stessi eretici nelle loro speculazioni teologiche. Alcune risonanze di quest'uso sono state conservate in opere eresiologiche quali quella di Ireneo e di Clemente di Alessandria. Questa ipotesi sembra essere confermata dall'espressione τὸν ὑπ' αὐτῶν εὐφημούμενον δημιουργόν, in *str.* V 1,4,2: l'epiteto δημιουργός è qui connotato dal participio passivo del verbo εὐφημέω ("acclamare", "celebrare", "onorare"), il cui complemento d'agente (ὑπ' αὐτῶν) è costituito dagli avversari contro i quali Clemente polemizza; l'intera espressione sembra

---

<sup>1112</sup> Cf Just., *1apol.* 26,5: «Un certo Marcione del Ponto inoltre – il quale anche adesso sta insegnando, a colo che lo seguono, di credere a un dio più grande del Demiurgo (τοῦ δημιουργοῦ) – [...]»; *1apol.* 58,1: «I demoni malvagi, come abbiamo detto, tirano fuori anche Marcione del Ponto, il quale tuttora insegna a negare Dio creatore di tutte le cose del cielo e della terra e Cristo suo Figlio che fu annunciato dai profeti; ma un altro dio annuncia accanto al demiurgo di tutte le cose (παρὰ τὸν δημιουργὸν τὸν πάντων)».

<sup>1113</sup> Così, ad esempio, in Iren., *haer.* I 5,2-3: «(I discepoli di Valentino) dicono che il Demiurgo è diventato padre e dio degli esseri esterni al Pleroma, essendo creatore di tutti gli esseri psichici e illici. Infatti, avendo distinto le due sostanze che erano mescolate insieme e avendo formato corpi da queste sostanze incorporee, creò le cose celesti e terrene e diventò demiurgo degli esseri illici e psichici [...]. Dicono che i sette cieli sono intellegibili, e suppongono che siano angeli: anche il Demiurgo è un angelo, ma simile a Dio. [...] Dicono che il Demiurgo credeva di creare assolutamente da sé tutte queste cose, mentre invece le faceva per impulso di Achamoth»; Iren., *haer.* III 12,12: «I discepoli di Marcione bestemmiano subito il Creatore, dicendo che è l'autore del male»; questo passo è conservato solo in traduzione latina, dove il termine usato è *fabricator*; secondo gli editori Rousseau e Doutrelau, l'originale greco doveva avere δημιουργός (cf SC 211, *ad loc.*).

<sup>1114</sup> Cf, ad esempio, Clem., *str.* III 3,12,1-3: «I discepoli di Marcione anzi sostengono che la natura è cattiva perché proviene da una materia cattiva e da un demiurgo giusto (ἐκ δικαίου [...] δημιουργοῦ)»; cf anche *str.* III 3,22,2 e *str.* III 4,25,1-2.

<sup>1115</sup> Cf Clem., *str.* III 4,37,4: «Come può non essere empio il vostro atteggiamento se, mentre dite di contrapporvi al demiurgo (ἀντιπασσόμενοι μὲν [...] τῷ δημιουργῷ), in realtà fate a gara precisamente con le prostitute e gli adulteri? Come non vi accorgete di accrescere la potenza di colui che considerate inferiore, se è vero che avviene ciò che egli vuole e non ciò che desiderò il Dio buono?»; *str.* III 4,38,2: «Sta scritto – dicono –: “Resisteranno a Dio e furono salvati” (*Mal.* 3,15). Alcuni aggiungono anche: “al dio impudente”, e intendono questo motto come un consiglio o un comando: ne concludono che resistere al demiurgo (τὸ ἀνθίστασθαι τῷ δημιουργῷ) è la loro salvezza».



rimandare a discorsi realmente fatti o fittiziamente attribuiti dall'autore ai suoi avversari. Mi sembra confermato, dunque, che, secondo il ritratto eresilogico fornito negli *Stromati*, gli oppositori di Clemente definivano il Creatore dell'AT δημιουργός.

È del tutto plausibile che l'uso del termine δημιουργός per riferirsi al Dio creatore sia stato catalizzato dalla riflessione antica sulla tradizione platonica, che designava con questo epiteto il plasmatore e artefice del mondo sensibile<sup>1116</sup>. D'altro canto, anche nel giudaismo ellenistico il termine δημιουργός era largamente impiegato per designare il Dio Creatore: l'epiteto è attestato, oltre che in Filone – che lo usa per definire Dio quando ne menziona l'opera creatrice, spesso qualificandolo con l'aggettivo ἀγαθός<sup>1117</sup> –, nell'*Apocalisse greca di Esdra*<sup>1118</sup>, nel *Testamento di Giobbe*<sup>1119</sup>, nello Pseudo-Callistene<sup>1120</sup>. Dunque, se è possibile che gli autori cristiani abbiano ripreso dai gruppi che combattevano l'impiego dell'epiteto δημιουργός per designare il Creatore, questi ultimi potrebbero averlo ereditato non solo (o non direttamente) dal platonismo, ma da un uso diffuso anche nel giudaismo ellenistico<sup>1121</sup>.

Un po' diverso è il caso dell'aggettivo παντοκράτωρ ("onnipotente"), usato in *str.* V 1,4,4. L'epiteto – che, nella versione dei LXX, rende spesso i diversi nomi di Dio (YHWH, *Sebaot*, *Shaddai*)<sup>1122</sup> ed è usato, in particolare, nell'espressione κύριος παντοκράτωρ come traduzione dell'ebraico YHWH *Sebaot* –, potrebbe essere stato certamente usato in riferimento al Creatore anche da valentiniani e marcioniti. Di certo, però, il significato etimologico

---

<sup>1116</sup> Cf ad esempio Plat., *Tim.* 28b-29a. A questo proposito, Simone Pétrement annota, nel suo studio sulle origini dello gnosticismo: «Ce nom d'Artisan avait été donné par Platon, dans le *Timée*, au créateur de l'univers. Ce créateur était mythique pour Platon, mais il ne l'était pas pour les Juifs ni pour les chrétiens. Les gnostiques ne sont pas les seuls qui aient donné au Dieu biblique ce nom de Demiurge, emprunté à Platon; les chrétiens de la Grande Église le faisaient aussi, et avant eux le Juif platonicien Philon» (PETREMENT, *Le Dieu séparé...*, 50). «Col rinascere del platonismo nell'età imperiale», ha osservato Giovanni Reale, «la questione del Demiurgo torna ad essere centrale. La gerarchia platonica del soprasensibile viene modificata sulla base dei guadagni aristotelici come segue. Al vertice vien posto non l'impersonale intellegibile bensì una Intelligenza suprema (= PrimoDio), e il Demiurgo diventa la seconda intelligenza o intelligenza dell'anima del mondo. È questa seconda intelligenza ("risvegliata" dal Padre o prima Intelligenza) che ordina il cosmo [...]. Analoga è la posizione di Numenio, per il quale il Demiurgo è il secondo Dio (cf Procl., *In Plat. Tim.* I, p. 303, 27 ss. Diehl)» (REALE, *Storia della filosofia antica. V...*, 69; il corsivo è dell'autore).

<sup>1117</sup> Cf Philo, *opif.* 18,4; 138,2; *fug.* 26,4.

<sup>1118</sup> Cf *Apoc. Esd. Greca* 7,5.

<sup>1119</sup> Cf *T. Job* 39,12.

<sup>1120</sup> Cf ps. Callist. 28,16. Cf A.-M. DENIS, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, corpus des textes, indices*, Louvain, Université catholique 1987, s.v. δημιουργός.

<sup>1121</sup> Sul tema cf R. AMBELAIN, *La notion gnostique du Demiurge dans les Ecritures et les traditions judéo-chrétiennes*, Paris, Ed. Adyar 1959.

<sup>1122</sup> Cf E. HATCH, H.A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal books)*, I, Oxford, Clarendon Press 1897, s.v. παντοκράτωρ.

dell'aggettivo mal si accordava con la concezione, da quelli ritenuta, del Creatore come divinità inferiore e, di certo, non onnipotente. È possibile, quindi, che ad aver introdotto il termine παντοκράτωρ nella trattazione del dualismo teologico degli avversari<sup>1123</sup> sia stato Clemente, il quale ben volentieri nella propria opera impiega l'epiteto in contesti di polemica eresiologicala e anti-dualista<sup>1124</sup>.

### *Cenni conclusivi*

Lo sviluppo di Clemente su fede e gnosi lo porta ad approfondire il tema dell'elezione e del ruolo della πίστις nella dinamica salvifica. Contro i basilidiani e i valentiniani, l'autore si propone di dimostrare che la salvezza e l'elezione non avvengono "per natura" (φύσει), bensì per «assenso razionale di un'anima libera e responsabile»<sup>1125</sup>: solo in questo modo, infatti, è garantita la natura provvidenziale dei precetti dell'AT e del NT, e solo così la venuta del Salvatore si dimostra realmente necessaria. Il secondo fronte di avversari attaccati da Clemente è costituito dai discepoli di Marcione, i quali, coerentemente alla propria impostazione teologica dualista, sarebbero stati sostenitori dell'esistenza di due diverse salvezze, tra loro contrapposte: una imperfetta e temporanea – esemplificata dall'esperienza di Abramo –, l'altra perfetta ed eterna; le due sarebbero state opera delle due divinità da loro predicate: il δημιουργός dell'AT e il Dio buono annunciato da Gesù. Nel proprio progetto polemico, l'autore alessandrino si propone di dimostrare l'intima contraddittorietà insita nel definire ἀγαθός un Dio che agisce in ritardo, imitando il Demiurgo e sottraendo a quest'ultimo le sue stesse creature.

Dimostrata in questo modo l'inconsistenza del dualismo teologico marcionita e ridotte a unità le due divinità e le due economie salvifiche professate dagli avversari, Clemente può proclamare con forza l'esistenza di un solo Dio, autore di una salvezza unica ed eterna. «Alla salvezza tarda e violenta del Dio buono marcionita, Clemente contrappone quella tempestiva e rispettosa

---

<sup>1123</sup> In questo passo, il dualismo combattuto da Clemente è tra il Dio dell'AT e il Dio buono: «Se poi si tratta solo di una differenza di luogo e la dimora dell'Onnipotente sta al di sotto della dimora del Dio buono [...]» (Clem., str. V 1,4,4).

<sup>1124</sup> Cf, ad esempio, Clem., str. III 6,45,1: «Ci sono poi altri che attraverso la continenza commettono speciosa empietà contro la creazione e il santo Creatore, l'unico Dio onnipotente (τὸν ἅγιον δημιουργὸν τὸν παντοκράτορα μόνον θεὸν)»; str. III 14,94,2: «La generazione è creata ed è creazione dell'Onnipotente (κτιστὴ γὰρ ἡ γένεσις καὶ κτίσις τοῦ παντοκράτορος)»; str. IV 1,2,2: «Così dimostreremo che le Scritture nelle quali crediamo sono garantite dall'autorità dell'Onnipotente e potremo procedere via via attraverso di esse e mostrare in tal modo a tutte le eresie che uno è Dio e Signore Onnipotente (θεὸν καὶ κύριον παντοκράτορα), ed è stato autenticamente predicato dalla legge, dai profeti e inoltre dal Vangelo della beatitudine»; str. IV 13,92,1: «Che Egli sia il Padre del Figlio, il Creatore dell'universo, l'onnipotente Signore (οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ υἱοῦ πατὴρ, ὁ δημιουργὸς τῶν συμπάντων, ὁ παντοκράτωρ κύριος), è argomento che abbiamo rinviato a quell'indagine, nella quale ci siamo ripromessi di discutere con gli eretici: mostreremo che solo questo è il Dio dal Figlio predicato».

<sup>1125</sup> Clem., str. V 1,3,2.

della libertà, propria del Dio cristiano. [...] La vocazione di Abramo è dunque una vera vocazione, pari alla nostra: egli, dopo aver studiato la filosofia dell'aere e del cielo, fu chiamato; alzò allora lo sguardo al cielo, e sia che vedesse il figlio o un angelo o conoscesse Dio in altro modo, ebbe la gnosi dell'unico e solo Dio e divenne amico di Dio. Abramo dunque ha creduto, come noi, all'unico Dio»<sup>1126</sup>.

Si è cercato di mostrare come i temi eresiologici sviluppati in questa sezione degli *Stromati* non presentino, in linea di massima, una particolare originalità: la questione della salvezza e dell'elezione per natura, propria dei basilidiani e dei valentiniani, è ben sviluppata anche nelle confutazioni anteriori a Clemente, soprattutto nell'*Adversus Haereses* di Ireneo; proprio al vescovo di Lione, inoltre, sembra richiamarsi Clemente, in modo quasi letterale, in *str.* V 1,4,3, passo in cui è rilevata l'assurdità dell'attribuzione del carattere della bontà al Dio marcionita.

---

<sup>1126</sup> BRONTESI, *La Soteria...*, 291-292; 596. Lo studioso commenta, ancora: «Tutta la tradizione ecclesiastica insiste sulla vocazione di Abramo e sulla risposta di fede: l'una e l'altra simili e paradigma della nostra (cfr. Rom 4,1s.; Giustino, *Dial.* 119,4-5; Ireneo, *Epid.* 24; A.H. IV, 5,3s.; IV, 13,4)» (BRONTESI, *La Soteria...*, 596, nota 182).



## CAPITOLO IV - La figura e la dottrina di Marcione in *Stromate VII*

Nell'ultimo libro dei suoi *Stromati*<sup>1127</sup> Clemente completa il ritratto del "vero gnostico" – intrapreso nella seconda parte di *Stromate VI*<sup>1128</sup> –, tracciandone la rappresentazione in campo morale e religioso<sup>1129</sup>, in contrasto con la superstizione greca<sup>1130</sup>. La parte finale del libro, poi, contiene uno sviluppo complesso e ricchissimo sull'eresiologia di Clemente: qui l'autore «rassemble tous les thèmes de l'hérésiologie [...] sous la forme, assez rare chez lui, d'un développement continu et synthétique»<sup>1131</sup>.

### *Le obiezioni di Greci e Giudei*

Lo sviluppo costituisce una risposta alle ἀπορίαι, cioè alle difficoltà e alle obiezioni sollevate contro i cristiani dai Greci e dai Giudei; di esse, particolare rilievo è tributato all'accusa che riguarda l'esistenza di una molteplicità di sette che afferiscono alla comune etichetta di "cristianesimo". Come aderire a una dottrina caratterizzata da molteplicità e contraddizioni interne così evidenti<sup>1132</sup>? Il tema non è originale: è noto, in particolare, che esso costituiva uno dei punti centrali della polemica mossa dal pagano Celso contro i cristiani<sup>1133</sup>. La riposta di Clemente a simile obiezione è duplice: da una parte, egli ne minimizza la gravità, rilevando che anche all'interno della filosofia e del giudaismo sono sorte numerosissime sette<sup>1134</sup>, ma ciò non ne inficia in alcun modo il valore intrinseco; dall'altra, «era già stato detto come profezia dal Signore che le eresie

---

<sup>1127</sup> Il libro VIII degli *Stromati* è stato fin dall'antichità sospettato di non autenticità, sia per il titolo (Στρωματεὺς ὄγδος), che, a differenza di quanto avviene per gli altri sette libri, non menziona il nome dell'autore, sia per il contenuto, di genere filosofico e logico più che teologico. Per un recente contributo sul problema, cf M. MERINO, *El Stromata VIII de Clemente de Alejandría*, "Scripta Theologica" 37 (2005), 13-54.

<sup>1128</sup> Cf Clem., *str.* VI 9-18.

<sup>1129</sup> Cf Clem., *str.* VII 3,13-21; 7,38-14,88.

<sup>1130</sup> Cf Clem., *str.* VII 4,22-7,37.

<sup>1131</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 360.

<sup>1132</sup> «Anzitutto ci obiettano proprio questo: che non si deve credere per il *dissenso* delle sette. Da che parte sarebbe la verità, quando gli uni hanno una dottrina, gli altri un'altra?» (*Strom.* VII 15,89,2).

<sup>1133</sup> Cf Orig., *Cels* II 27; III 10-12; V 61. Nella sua analisi del VII *Stromate*, Alain Le Boulluec ha formulato, pur se con l'opportuna prudenza, l'ipotesi che in questo libro Clemente abbia avuto in mente proprio la polemica mossa da Celso (cf LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 364-365). Il tema della διαφωνία ("discordanza"), addotto polemicamente contro i cristiani, è, del resto, un carattere già proprio dello scetticismo e, in particolare, della Scuola Pirroniana; esso costituisce, in particolare, una delle ragioni valide per sospendere il giudizio (cf Sext. Emp., *Pyrrh. hyp.* I 145-163; Diog. Laert. IX 88).

<sup>1134</sup> πᾶμπολλαι γέγονασιν αἰρέσεις (Clem., *str.* VII 15,89,3).

sarebbero state disseminate fra la verità come “la zizzania fra il grano”<sup>1135</sup>; e non è possibile che la predizione non si avveri»<sup>1136</sup>.

#### *Le Scritture come unico criterio di verità razionale*

Con il riferimento a un detto di Gesù, del quale è invocato il valore profetico<sup>1137</sup>, Clemente introduce uno degli argomenti fondamentali di *Stromate* VII: la parola del Signore nelle Scritture come criterio di verità saldo e inattaccabile. Il capitolo 16 del libro – il più ampio di *Stromate* VII – è dedicato proprio alla dimostrazione che le Scritture costituiscono l’unico criterio di verità razionale<sup>1138</sup>. La loro utilità in campo eresiologicalo è grandissima, poiché esse svelano, denunciano e definiscono l’eresia come violazione e falsificazione.

In *str.* VII 16,93,7 si inaugura una riflessione sulle Scritture che contrappone l’atteggiamento proprio delle sette a quella del vero gnostico, rappresentato, anzitutto come esegeta; gli eretici, di contro, sono descritti come coloro che, con incompetenza, falsificano e mal comprendono le Scritture.

#### *Violenza dell’esegesi propria degli eretici*

Facendo riferimento all’orizzonte della verginità e della fertilità, Clemente accosta simbolicamente, «d’une manière énigmatique faite pour frapper l’attention»<sup>1139</sup>, la rivelazione prodotta dalle Scritture al parto virginale di Maria: la verginità *post partum*, infatti, «symbolise l’obscurité constitutive des Écritures»<sup>1140</sup>.

A quanto pare, i più ancor oggi credono che Maria fosse puerpera per la nascita del bambino, mentre non era puerpera; alcuni anzi dicono che dopo il parto, visitata da una levatrice, fu trovata vergine<sup>1141</sup>. Così, per noi, le Scritture del Signore: generano la verità, eppure restano vergini, perché nascondono i misteri della verità. [...] Per gli

---

<sup>1135</sup> *Mt.* 13,25.

<sup>1136</sup> *Clem., str.* VII 15,89,4.

<sup>1137</sup> προφητικῶς εἶρητο; τὸ προειρημένον (*Clem., str.* VII 15,89,4).

<sup>1138</sup> «Coloro che al contrario sono pronti alla fatica per gli scopi migliori non desisteranno dalla ricerca della verità prima d’averne tratto la dimostrazione delle Scritture stesse (πρὶν ἂν τὴν ἀπόδειξιν ἀπ’ αὐτῶν λάβωσι τῶν γραφῶν). Ci sono alcuni criteri di giudizio comuni a tutti, come i sensi, ma ce ne sono altri propri di quelli che hanno conquistato e praticato la verità, e sono i procedimenti tecnici relativi ai ragionamenti veri e falsi, messi in atto dal raziocinio logico» (*Clem., str.* VII 16,1-2). Come osserva Le Boulluec, «la voix de l’Écriture est le critère de vérité, et le Seigneur, qui parle par l’Écriture, est le principe indémontrable, l’équivalent des propositions premières, des axiomes qui fondent la possibilité de tout raisonnement. [...] L’argument d’autorité est transformé en principe infaillible de tout raisonnement» (LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 399; 391-392).

<sup>1139</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 393.

<sup>1140</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 394.

<sup>1141</sup> L’episodio è narrato nell’apocrifo *Protevangelo di Giacomo* (cf *Protev.* 19,2-20,1).

‘gnostici’ le Scritture “hanno concepito”; le eresie, invece, che non le hanno comprese, le ripudiano come sterili. Gli uomini hanno tutti il medesimo criterio di giudizio, ma quelli che seguono la chiamata del Logos si creano gli argomenti di fede; quelli invece che si sono dati ai piaceri torcono la Scrittura ai loro desideri<sup>1142</sup>.

Il carattere difficoltoso che contraddistingue la ricerca della verità – rispetto al quale Clemente ha messo in guardia in *str.* VII 15,91,1-3<sup>1143</sup> – è, secondo l’autore alessandrino, una caratteristica propria anche dello sforzo esegetico nei confronti delle Scritture: esse, infatti, possono al contempo generare e nascondere la verità, a seconda dell’atteggiamento con cui ci si accosti ad esse.

Molti dei termini impiegati in questo passo afferiscono al campo semantico delle antitesi tra verginità e concepimento e tra fecondità e sterilità. L’attitudine eretica nei confronti delle Scritture è definita sinteticamente con il termine βιάζονται: gli eretici “torcono” o, più propriamente, “fanno loro violenza” per comprenderne il senso, ma esse, come delle vergini, nascondono loro la propria verità più profonda; essi, allora, le rigettano come sterili e inutili. Il personaggio dell’eretico qui delineato è caratterizzato come dedito ai piaceri e violentatore del testo sacro, al quale vuole far partorire ciò che egli stesso desidera leggervi. Una simile rappresentazione dell’avversario presenta notevoli affinità con il ritratto degli gnostici libertini e degli eretici concupiscenti contrastati in *Stromate* III: proprio il verbo βιάζω è impiegato a proposito dei fautori dell’indifferentismo morale<sup>1144</sup>. Si può, allora, concordare con Le Boulluec, quando scrive: «On voit que l’hérésie pour Clément est située du côté de la concupiscence effrénée, qu’elle est marquée par la violence des passions»<sup>1145</sup>.

#### *Procedimenti esegetici posti in atto dagli eretici*

L’incompetenza degli eretici in materia di esegesi scritturistica è illustrata più nel dettaglio da Clemente nel passo che segue:

---

<sup>1142</sup> Clem., *str.* VII 16,93,7-94,1; 94,3-4.

<sup>1143</sup> «Proprio per questo motivo abbiamo bisogno di maggiore diligenza e avvedutezza nell’esaminare come si debba condurre una vita perfetta e quale sia la vera religione. È infatti evidente che le indagini si compiono perché la verità è aspra e difficile a conquistarsi: donde le eresie, orgogliose e ambiziose, di gente che non ha appreso né ricevuto secondo la verità [la “gnosi”], ma ha assunto una parvenza di “gnosi”. Bisogna quindi indagare con maggior cura la verità autentica, che sola ha per oggetto il vero Dio. Alla fatica seguirà poi la soddisfazione del trovamento e del ricordo; e alla fatica bisogna accingersi a causa delle eresie; non ci si deve assolutamente ritirare» (Clem., *str.* VII 15,91,1-3).

<sup>1144</sup> «Quelli che propalano l’idea dell’indifferenza [morale], forzando (βιάζόμενοι) [il senso di] alcuni testi sacri, pensano che essi suffraghino la loro condotta voluttuaria [...]» (Clem., *str.* III 8,61,1).

<sup>1145</sup> LE BOULLUEC, *La notion..., II*, 395.

Se anche i seguaci delle eresie osano ricorrere a Scritture profetiche, anzitutto non le adoperano tutte, poi non in modo completo, né come l'insieme e il contesto delle profezie suggerisce. Essi stralciano invece le frasi ambigue, le traducono nel quadro delle proprie opinioni e in questa scelta antologica di poche parole qua e là non considerano ciò che esse significano, ma ne assumono la dizione, pura e semplice. Di fatto in quasi tutti i testi che allegano si può vedere che essi badano solo alle parole, alterandone i significati, perché non sanno in che senso sono espresse né adoperano le scelte dei testi che presentano nel modo come la loro natura richiede<sup>1146</sup>.

L'autore espone qui i procedimenti esegetici posti in atto dagli avversari nell'interpretazione delle Scritture. Tali accorgimenti – l'uso selettivo dei libri e dei testi biblici; tra quelli ammessi, l'accoglimento e l'impiego solo di una parte o, addirittura, solo di alcune frasi; la messa a punto di una scelta antologica di passi scritturistici, che comprenda solo frasi ambigue (τὰ ἀμφιβόλως εἰρημμένα), suscettibili di essere re-interpretate e ri-contestualizzate in una prospettiva diversa da quella originale; l'interpretazione arbitraria delle espressioni così stralciate, affinché sostengano le proprie opinioni (εἰς τὰς ἰδίας [...] δόξας); un'esegesi che si arresta al livello letterale, senza cogliere il senso più vero e profondo –, tali accorgimenti, appunto, presentano tra loro un denominatore comune: essi sono il prodotto di una selezione, di un vaglio violento operato all'interno delle Scritture sul fondamento arbitrario delle opinioni<sup>1147</sup>. Gli errori dell'esegesi delle sette si riassumono, in realtà, in uno solo: «Les “sectes” soumettent la Parole à leurs thèses; leur interprétation est prédéterminée par leurs propres doctrines. Leur critère est exclusivement humain et partial»<sup>1148</sup>.

I tratti dell'esegesi ereticale qui sintetizzati da Clemente erano già stati ampiamente rilevati e denunciati dall'eresiologia a lui anteriore, in particolare da Ireneo: si pensi alla polemica diretta dal vescovo di Lione contro la *pithanologia* dei discepoli di Valentino, in *haer. I praef.* 1<sup>1149</sup> e *haer. I* 8,1<sup>1150</sup>, o al

<sup>1146</sup> Clem., *str.* VII 16,96,2-3.

<sup>1147</sup> Così anche Le Boulluec, che scrive: «Clément met en évidence le caractère arbitraire de l'interprétation des “sectes” [...]. L'important ici, c'est qu'il présente de façon synthétique les travers les plus marquants, en les rapportant tous à une “choix” que font les “sectes” pour plier les Écritures à leurs propres opinions» (LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 403).

<sup>1148</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 404.

<sup>1149</sup> «Grazie ad una forza di persuasione ingegnosamente combinata sviano la mente dei meno esperti e li fanno prigionieri, falsificando i detti del Signore e diventando, così, cattivi interpreti di ciò che è stato detto bene; [...] essi in maniera persuasiva, grazie all'arte della parola, inducono i semplici ad un atteggiamento di ricerca [...]. Infatti l'errore non si mostra in se stesso per non essere colto in flagrante, una volta messo a nudo, ma adornandosi ingegnosamente di



contrasto con Marcione e con la sua attività esegetica e filologica, in *haer.* I 27,2<sup>1151</sup>, *haer.* III 11,7.9<sup>1152</sup> e *haer.* III 12,12<sup>1153</sup>.

### *Lettera e allegoria*

Un elemento della trattazione dell'alessandrino mi sembra, tuttavia, particolarmente meritevole di attenzione: l'autore fa riferimento al fatto che gli eretici «assumono la dizione, pura e semplice» (ἀντὴ ψιλῆ ἀποχρώμενοι τῇ λέξει) delle parole e delle frasi da loro stralciate dai testi sacri, e che «badano solo alle parole» (τοῖς ὀνόμασι μόνοις προσανέχουσι). La polemica qui sviluppata da Clemente fa parte di una più generale propaganda dell'alessandrino in favore del simbolismo e dell'allegoria scritturistica, contro la semplice esegesi letterale, qui rimproverata agli eretici<sup>1154</sup>. L'esegesi clementina presuppone, dunque, almeno due livelli di senso, quello letterale e quello allegorico<sup>1155</sup>; di questi, «en général le sens littéral du texte n'a aucun intérêt; [...] l'exégèse, c'est l'art de trouver le sens second»<sup>1156</sup>. Di contro, «celui

---

un rivestimento verosimile, sembra presentarsi agli inesperti – è ridicolo perfino dirlo – più vero della stessa verità, grazie all'apparenza esterna» (*Iren., haer.* I *praef.* 1).

<sup>1150</sup> «Tentano di mettere d'accordo con quanto è stato detto, in maniera verosimile, le parabole del Signore, gli oracoli dei profeti o i discorsi degli apostoli, affinché le loro invenzioni siano confortate da testimonianze bibliche. Calpestando l'ordine e il collegamento delle Scritture, e, per quanto sta in loro, dividendo le membra della verità, le riferiscono ad altro e le trasformano, e di una cosa facendone un'altra, ingannano molti con la mal combinata sapienza dei detti del Signore adattati da loro» (*Iren., haer.* I 8,1).

<sup>1151</sup> «Inoltre, mutilando il Vangelo secondo Luca e togliendo tutto ciò che è stato scritto sulla generazione del Signore e molte parti dell'insegnamento che si ricava dai discorsi del Signore [...] ha persuaso i suoi discepoli che lui è più veritiero degli apostoli che hanno trasmesso il Vangelo. Egli però non trasmette loro il Vangelo, ma una piccola parte del Vangelo. Similmente ha mutilato anche le lettere dell'apostolo Paolo, togliendo tutti i passi in cui l'Apostolo parla chiarissimamente del Dio che ha creato il mondo, dicendo che questi è il Padre del Signore nostro Gesù Cristo [...]» (*Iren., haer.* I 27,2).

<sup>1152</sup> «Ora, tanto grande è questa autorità dei Vangeli, che gli stessi eretici rendono testimonianza ad essi, e ciascuno di loro tenta di sostenere il suo insegnamento a partire da essi strappandone qualche brano. [...] Marcione, sebbene amputi il Vangelo secondo Luca, in base agli stessi brani che conserva ancora, si dimostra blasfemo contro il solo Dio che esiste» (*Iren., haer.* III 11,7.9).

<sup>1153</sup> «Marcione e i suoi seguaci si sono messi a mutilare le Scritture: alcune non le riconoscono affatto, il Vangelo di Luca e le lettere di Paolo le mutilano, dicendo che sono autentici solo gli scritti che essi hanno così ridotto» (*Iren., haer.* III 12,12).

<sup>1154</sup> Anche in *Clem., str.* III 4,38,1, l'autore si era espresso contro l'esegesi tendenziosa propria dei cosiddetti Antitatti: «Costoro, per di più, trascelgono da certe pericope profetiche un florilegio di frasi, che poi ricuciscono insieme malamente; fra l'altro esse sono dette in forma allegorica, e loro le prendono alla lettera».

<sup>1155</sup> Cf *Clem., str.* VI 15,132,2-3: «Si spiega allora che Gesù di Nave vide Mosè, mentre era assunto, in due forme: uno fra gli angeli l'altro onorato di sepoltura nella valle della montagna. [...] La storia rivela, è evidente, che "non da tutti è la 'gnosi'" (*1Cor.* 8,7): gli uni vedono il corpo delle Scritture, le frasi e i nomi (cfr. il corpo di Mosè), gli altri distinguono il pensiero e quello che è significato dalla lettera, occupati a contemplare Mosè fra gli angeli».

<sup>1156</sup> R. MORTLEY, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden, E.J. Brill 1973, 203.

qui ne dépasse pas le niveau des noms risque de tomber dans l'hérésie ou de demeurer dans la superficie»<sup>1157</sup>.

*La contrapposizione tra falsi gnostici e gnostici veridici*

L'esistenza di due livelli di comprensione delle Scritture – uno più superficiale e immediato, il secondo più profondo e di difficile acquisizione – corrisponde alla distinzione operata da Clemente tra quegli esegeti che, fermandosi in superficie, non sono in grado di cogliere il significato nascosto e più vero del testo, e quelli che, invece, sanno scavare nelle Scritture e giungere alle verità in esse celate. Della prima tipologia di uomini fanno parte, secondo l'autore, i falsi gnostici; della seconda, invece, gli gnostici veridici, prototipo della perfezione cristiana.

La relazione intessuta da Clemente tra il vero e il falso gnostico è tanto stretta da dare l'impressione che l'autore delinea la rappresentazione del primo come antitipo del secondo<sup>1158</sup>. Mondésert osserva che «sa (*scil.* de Clément) conception du gnostique est ordinairement plus éthique qu'intellectualiste: sans doute, son gnostique jouit d'une connaissance approfondie, fruit de l'étude et d'inspiration, mais il doit [...] être avant tout un fidèle qui accepte par obéissance la doctrine chrétienne transmise. [...] Ainsi, pour Clément, "gnostique" s'oppose souvent à "hérétique"»<sup>1159</sup>. Lilla aggiunge, però, che «such a representation of the γνωστικός is not peculiar to Clement, but is rather due to the Platonizing religious *Stimmung* of the first centuries A.D. The image of the Stoic *sapiens* strongly influenced the pictures which such authors as Philo, Apuleius, and Plotinus gave of the perfect man. Clement's description of the γνωστικός is worth comparing with the analogous descriptions which occur at

---

<sup>1157</sup> MORTLEY, *ibid.* Sul tema dell'interpretazione letterale e allegorica secondo Clemente si veda anche quanto scrive Simonetti: «I santi misteri sono riservati agli eletti, ai predestinati alla gnosi: ecco perché sono stati espressi in parabole, ch'è lo stile caratteristico della Scrittura (*Strom.* 6,124). Conseguenza di tale concezione della Scrittura è la ripartizione della sua intelligenza a due livelli, uno d'immediata comprensione e un altro espresso invece in forma velata e parabolica, che reca profitto solo a chi lo sa interpretare (*Paed.* 3,97). [...] Da tutto ciò risulta evidente che tale concezione della parola sacra e della sua comprensione non poteva non privilegiare l'interpretazione di tipo allegorico. In effetti Clemente non soltanto [...] adopera correntemente *allegoría*, oltre a termini concettualmente imparentati (*áinigma*, *parabolé*, ecc.), ma a *Strom.* 5,20 sgg. ci ha proposto un vero e proprio trattato sull'allegoria e il simbolismo intesi come espressione tipica e caratterizzante del linguaggio religioso, che per sua natura non si presenta accessibile a tutti ma esige certe purificazioni e interdizioni [...]. In questo senso l'allegoria viene a costituire proprio il principio ermeneutico principale sul quale è fondata la distinzione dell'insegnamento scritturistico a due livelli, cui sopra abbiamo accennato, perché colla sua applicazione ci permette di passare dal livello inferiore e letterale a quello superiore, penetrando gli aspetti meno evidenti di quell'insegnamento» (M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 23), Roma, Institutum Patristicum "Augustinianum" 1985, 67-68).

<sup>1158</sup> Lo studio di riferimento sul tema è, come già ricordato, quello di Walter Völker (VÖLKER, *Der wahre Gnostiker...*, cit.).

<sup>1159</sup> MONDESERT, *Clément d'Alexandrie...*, 58-59.

the end of the first book of Philo's *De Providentia*, in the second book of *De Platone* of Apuleius, and [...] in the fourth book of the first *Ennead* of Plotinus [...]»<sup>1160</sup>.

#### *Il ritratto dell'eretico come indolente*

Secondo il ritratto psicologico dell'eretico-esegeta che Clemente delinea, la causa della lettura superficiale e dell'assenza di approfondimento che caratterizzano gli avversari è costituita da un atteggiamento nei confronti della ricerca denotato da indolenza, pigrizia, mancanza di curiosità.

Non hanno appreso i misteri della "gnosi" della chiesa, non recepiscono la maestosa grandezza della verità, perché trascurano per indolenza di scendere fino al profondo delle cose<sup>1161</sup>, leggono superficialmente le Scritture e le ripudiano<sup>1162</sup>.

Le Boulluec osserva che l'autore «ne reproche pas aux "sectes" d'avoir péché par excès de curiosité», perché «son estime pour la recherche l'en empêche»<sup>1163</sup>. Clemente si discosta fortemente, dunque, dalla rappresentazione ireneana degli eretici come cercatori dediti a sottigliezze e votati all'indagine delle realtà più minuziose e profonde<sup>1164</sup>. L'accento è posto, di contro, sul carattere della pigrizia mentale, che impedirebbe agli avversari di pervenire al senso nascosto delle Scritture. La psicologia dell'eretico così delineata persegue un duplice scopo: da una parte, preservare il carattere positivo della curiosità come attitudine che sprona alla ricerca; dall'altra, dimostrare definitivamente l'inconsistenza e l'assurdità della pretesa dei sedicenti gnostici di essere

---

<sup>1160</sup> LILLA, *Clement of Alexandria...*, 106

<sup>1161</sup> Traduco così l'espressione μέχρι τοῦ βάθους τῶν πραγμάτων, resa, invece, da Pini come «fino al mondo della realtà» (cf PINI, *Gli Stromati...*, ad loc.).

<sup>1162</sup> Clem., str. VII 16,97,4.

<sup>1163</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 410.

<sup>1164</sup> «O sofisti ammirabili, che indagate le profondità del Padre ignoto e svelate i misteri sovracelesti, "nei quali gli angeli desiderano fissare lo sguardo" (1Petr. 1,12) [...]!» (Iren., *haer.* II 17,9); l'accusa riprende ironicamente l'affermazione di 1Cor. 2,10: «Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti conosce bene ogni cosa, anche le profondità di Dio». Il vescovo di Lione, inoltre, facendosi interprete di una tradizione anteriore – egli cita un passo tratto da un'opera di Giustino contro Marcione, probabilmente da identificare con il perduto *Syntagma* menzionato in Just., *1apol.* 26,8 –, aveva teorizzato quale fosse la soglia oltre la quale la ricerca non dovesse spingersi: «Nessuna ricerca, infatti, deve essere tanto grande e deve avere tanto peso da cambiare Dio e svuotare la nostra fede nel Creatore che ci nutre mediante la sua propria creazione. Perché come la nostra fede nel Figlio, così il nostro amore per il Padre deve essere saldo e immobile. E Giustino dice bene nel suo trattato contro Marcione: "Io non avrei creduto neanche al Signore, se mi avesse annunciato un altro Dio oltre l'Artefice, Creatore e Sostentatore nostro; ma poiché da parte del solo Dio che ha creato questo mondo e ha plasmato noi e sostiene e dirige tutte le cose, il Figlio unico è venuto a noi per ricapitolare in sé la sua propria creatura, salda è la mia fede in lui e immobile il mio amore verso il Padre, perché il Signore ci accorda l'uno e l'altro"» (Iren., *haer.* IV 6,2).

depositari di una conoscenza superiore<sup>1165</sup>: essi, infatti, sono definiti subito dopo da Clemente come ὑπὸ δοξοσοφίας [...] ἐπηρομένοι<sup>1166</sup>, inorgogliiti da una sapienza solo apparente, dunque non verace.

#### *Carattere parziale dell'esegesi scritturistica degli eretici*

Dopo aver rivolto ai membri delle sette un appello alla conversione<sup>1167</sup> e aver ripartito gli avversari tra quelli "curabili" e quelli non più sanabili<sup>1168</sup>, Clemente torna sul tema del carattere arbitrario, umano e parziale dell'esegesi degli eretici<sup>1169</sup>: essi, infatti, non sono guidati alla conoscenza della verità «dalle Scritture stesse»<sup>1170</sup>, né dalle «tradizioni dei beati apostoli e maestri»<sup>1171</sup>, bensì dalla determinazione a consolidare le proprie dottrine eretiche, cercando nelle Scritture sostegno e conferma. L'interpretazione scritturistica degli avversari, dunque, procede da un criterio personale e soggettivo – la tesi che ciascuno dei settari vuole sostenere – ed è sviluppata coerentemente a tale parametro; essa, pertanto, è viziata all'origine dal difetto di voler leggere nel testo sacro ciò che si desidera trovarvi scritto. A partire da queste premesse, metodologicamente scorrette, l'esegesi fornita dagli eretici non può certamente possedere un

---

<sup>1165</sup> Di contro, Clemente prova grande fiducia nei confronti delle possibilità dello gnostico veridico di penetrare le profondità delle Scritture e di elaborare una teologia corretta. Così Le Boulluec: «Conscient d'élaborer une "gnose" tout à la fois philosophiquement digne de ce nom et soumise à la règle de foi, Clément peut récuser avec assurance comme nulles et non avenues des doctrines hétérodoxes qui lui semblent ne respecter ni les lois du raisonnement ni les principes d'une saine exégèse» (LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 411).

<sup>1166</sup> Cf Clem., *str.* VII 16,98,1.

<sup>1167</sup> «Ed io mi auguro che i nostri eretici, imparando da queste note, possano rinsavire e convertirsi a Dio onnipotente» (Clem., *str.* VII 16,102,2). La medesima speranza nella conversione degli avversari era stata espressa da Ireneo: «Perciò dobbiamo resistere da ogni parte nella speranza di poterne condurre alcuni alla conversione, confondendoli a forza di spinte. Infatti, se non è facile far cambiare parere ad un'anima dominata dall'errore, pure non è assolutamente impossibile che l'errore fugga via quando gli si pone accanto la verità» (Iren., *haer.* III 2,3).

<sup>1168</sup> «Ho esposto queste considerazioni nell'intento di stornare gli studiosi dal facile rischio di cadere nelle eresie. Sono questi che desidero far desistere dalla superficiale ignoranza o stoltezza o mala abitudine o comunque la si debba chiamare, e cerco di dissuaderli e di avvicinarli alla verità. Per essi ho fatto questi ragionamenti – s'intende, per quelli che non siano del tutto inguaribili. Infatti ci sono persone che nemmeno sopportano, per principio, di prestare ascolto a chi li esorta alla verità. E anzi si mettono a dire delle sciocchezze, riversando parole blasfeme contro la verità, arrogandosi di sapere essi le cose più importanti: in realtà non hanno imparato, non hanno cercato, non si sono dati pena, non hanno trovato il nesso tra il prima e il poi. E bisognerebbe, più che detestarli, averne pietà per tale loro perversione. Ma c'è invece chi è sanabile, capace di sopportare, come fuoco o ferro, la franchezza della verità quando ne taglia e abbrucia le false opinioni: ebbene, questi porga l'orecchio dell'anima. E ciò sarà possibile se non respingerà lontano da sé la verità spinto dall'indolenza, o non forzerà [i testi] fino a rifarli nuovi per velleità ambiziose» (Clem., *str.* VII 16,102,6-103,3).

<sup>1169</sup> Sul quale si era già espresso in *str.* VII 16,96,2-3.

<sup>1170</sup> Clem., *str.* VII 16,103,4.

<sup>1171</sup> Clem., *str.* VII 16,103,5.

carattere universale e assoluto; essa non ha in vista le realtà divine, ma resta ancorata alle dottrine umane da cui gli avversari prendono le mosse<sup>1172</sup>.

*La presunta superiorità degli eretici rispetto alla tradizione loro anteriore*

Il carattere parziale e non universale delle esegesi degli avversari rivela il tipo di “gnosi” da loro posseduto:

In verità fra tanto grandi interpreti, intendo secondo la “gnosi” della chiesa, che cosa è rimasto di Marcione, ad esempio, o di Prodico e degli altri che come loro non s’erano messi per la retta via? Essi non furono affatto superiori per sapienza ai loro predecessori, tanto da scoprire qualche nuova interpretazione oltre quelle da loro veracemente esposte; ma avrebbero potuto accontentarsi se fossero stati capaci di apprendere la tradizione anteriore<sup>1173</sup>.

Clemente nega che coloro che si sono posti a capo di sette – fautori di dottrine diverse da quella predicata dalla Chiesa, formulate e suffragate da interpretazioni alternative delle Scritture – siano superiori a quanti, ben prima di loro, hanno studiato i testi sacri ed esposto la dottrina veridica. Brontesi commenta: «Cl. Al. rimprovera [...] agli gnostici eterodossi di scartare in blocco la tradizione degli apostoli e dei maestri, e di accostarsi alla Scrittura con metodo acritico, avendo già in testa la gnosi che si vuole trovare in essa: una gnosi che suffraghi le loro voluttà»<sup>1174</sup>.

Il tema della superbia e della pretesa superiorità degli eretici rispetto alla tradizione ecclesiastica, così come la metafora della retta dottrina come “retta via” dalla quale gli avversari si sarebbero allontanati, sono *topoi* eresiologici che Clemente eredita dalla tradizione ecclesiastica a lui anteriore<sup>1175</sup>.

---

<sup>1172</sup> «Essi insomma si oppongono alla tradizione divina con dottrine umane» (Clem., *str.* VII 16,103,5). Clemente presenta i propri avversari in opposizione alle Scritture e alla tradizione ecclesiastica – i due pilastri e garanti della corretta ricezione e trasmissione della verità –, secondo uno schema eresiologico che ha nell’*Adversus Haereses* una delle sue forme più compiute (cf. ad esempio, Iren., *haer.* III 2,1-2).

<sup>1173</sup> Clem., *str.* VII 16,103,6-7.

<sup>1174</sup> BRONTESI, *La Soteria...*, 570.

<sup>1175</sup> Ireneo, ad esempio, aveva scritto: «Quando invece li richiamiamo alla Tradizione – quella che grazie alla successione dei presbiteri si conserva nella Chiesa –, si oppongono a questa Tradizione affermando che, essendo più sapienti non solo dei presbiteri ma anche degli apostoli, sono stati loro a trovare la verità pura, perché gli apostoli hanno mescolato alle parole del Salvatore le prescrizioni della Legge» (Iren., *haer.* III 2,1-2). Lo stesso vescovo di Lione, inoltre, aveva impiegato l’immagine della via, coniugandola a quella della cecità e della caduta: «Dunque quelli che abbandonano la predicazione della Chiesa, accusano la semplicità dei presbiteri, non vedendo quanto l’uomo semplice ma religioso è superiore al sofista bestemmiatore e impudente. Tali sono, infatti, tutti gli eretici: pensando di trovare qualcosa di

Poco oltre, Clemente propone uno sviluppo sull'insorgere delle eresie e sulle presunte tradizioni apostoliche alle quali gli eretici si sarebbero rifatti nell'elaborazione delle proprie dottrine. Anche questo passo raccoglie insieme un certo numero di *topoi* ben attestati nella tradizione eresiologica anteriore all'alessandrino.

Che in effetti abbiano tenuto i loro conciliaboli umani posteriormente al sorgere della chiesa cattolica, non occorrono molte parole [a mostrarlo]. L'insegnamento del Signore, nel tempo della sua venuta, comincia infatti sotto l'impero di Augusto e di Tiberio e si compie circa a metà del tempo di Tiberio<sup>1176</sup>; la predicazione degli apostoli, almeno fino al ministero di Paolo, si compie al tempo di Nerone. Ma gli iniziatori delle eresie sono sorti in tempi più recenti, circa attorno al regno di Adriano e giunsero fino all'età di Antonino il vecchio. Così Basilide, anche se si attribuisce quale maestro Glaucia, l'interprete di Pietro, come si vantano quelli della sua setta; così Valentino, che si vuole abbia potuto ascoltare Teoda; e questi era stato familiare di Paolo. Marcione, che visse nella stessa età di questi, fu tra essi come un anziano tra più giovani; ora<sup>1177</sup>, Simone aveva ascoltato per poco la predicazione di Pietro. Stando così le cose, è evidente che rispetto alla più antica e vera chiesa tutte queste eresie venute dopo e quelle più recenti ancora nel tempo sono state una innovazione e una falsificazione<sup>1178</sup>.

---

superiore alla verità, seguendo le dottrine sovraesposte, camminano su strade discontinue, multiformi ed incerte, avendo sugli stessi argomenti ora un'opinione e ora un'altra; come ciechi guidati da ciechi, giustamente cadono nella fossa dell'ignoranza aperta sotto i loro piedi, destinati a cercare sempre e a non trovare mai la verità» (Iren., *haer.* V 20,2).

<sup>1176</sup> Il copista di L (cod. Laurentianus V 3) scrive Αὐγούστου, ma l'editore Stählin, rilevando l'incoerenza cronologica, mette la *crux desperationis* e accoglie la correzione Τιβερίου (cf STÄHLIN, FRÜCHTEL, 3.Bd., *ad loc.*).

<sup>1177</sup> L scrive qui μεθ' ὧν, "dopo il quale" (cf STÄHLIN, FRÜCHTEL, 3.Bd., *ad loc.*). Nella sua traduzione degli *Stromati*, Pini ha preferito omettere l'espressione, ritenendola un vistoso errore cronologico (cf PINI, *Gli Stromati...*, *ad loc.* e nota critica a p. 903); Le Boulluec, di contro, ha rivendicato la possibilità di comprendere il testo senza correggerlo (cf LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 429 e nota 208). La traduzione che ho fornito integra in questo passo l'espressione μεθ' ὧν, accogliendo il suggerimento di Le Boulluec.

<sup>1178</sup> Clem., *str.* VII 17,106,3-107,2.

*Posteriorità dell'insorgere delle eresie rispetto all'origine della Chiesa*

Filo conduttore del passaggio è il tema della recenziarietà delle eresie rispetto al costituirsi della Chiesa<sup>1179</sup>. Le dottrine eretiche sono dette nascere tra il regno di Adriano e quello di Antonino Pio: la cronologia fornita dall'autore alessandrino adotta come riferimento le età imperiali.

Prima di Clemente, uno schema simile era stato impiegato da Giustino, il quale aveva ricondotto la nascita dell'eresia a un periodo di tempo compreso tra l'impero di Claudio e l'epoca di Antonino Pio<sup>1180</sup>. Il medesimo tema della posteriorità dell'eresia rispetto al sorgere della Chiesa fu sviluppato, in seguito, da Ireneo, il quale compose una lista degli eresiarchi ben più ricca di quella giustinea: oltre a Simone e Menandro, nell'*Adversus Haereses* sono menzionati anche Saturnino, Basilide, Carpocrate, Cerinto, Nicolao, Cerdone, Marcione, Taziano, Valentino, in uno schema eresiologico tradizionale, benché aggiornato e ri-declinato secondo le esigenze e le evoluzioni contingenti. È possibile osservare che, lì dove il vescovo di Lione segue più da vicino Giustino – e, cioè, quando parla di Simone di Samaria e di Menandro –, egli fornisce una cronologia dell'eresia che assume come punti di riferimento i regni degli imperatori, in modo conforme all'impostazione dell'apologista<sup>1181</sup>; quando, invece, Ireneo menziona delle figure che non erano state trattate da Giustino, il suo atteggiamento è ambivalente: o di essi non è fornita alcuna cronologia specifica<sup>1182</sup>, oppure essi sono inquadrati in relazione alla successione dei vescovi di Roma, secondo una cronologia prettamente ecclesiastica e conforme a un orizzonte prettamente cristiano<sup>1183</sup>. Che proprio la successione episcopale

---

<sup>1179</sup> Definita da Clemente ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Merino Rodríguez, nella sua traduzione in spagnolo degli *Stromati*, così annota: «En nuestro autor el adjetivo “católico” puede encerrar dos significaciones: como sinónimo de universal y como contrario de falso. Este último significado ya es habitual en los autores cristianos de la segunda mitad del siglo II» (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano. Introducción, traducción y notas de M. MERINO RODRÍGUEZ* (Fuentes Patristicas 17), Madrid, Editorial Ciudad Nueva 2005, 543, nota 2). Sull'origine e la diffusione dell'espressione καθολικὴ ἐκκλησία cf, ad esempio, A. VON HARNACK, *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Torino - Milano - Roma, Fratelli Bocca 1906, 300-304 (trad. it., a cura di P. MARRUCCHI, di: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, J.C. Hinrichs 1906).

<sup>1180</sup> Naturalmente, la triade degli eresiarchi fornita da Giustino non comprendeva, come in Clem., *str.* VII 17,106,4-107,1, Basilide, Valentino e Marcione, bensì Simone, Menandro e Marcione: «Un certo Simone di Samaria, [...] il quale sotto Claudio Cesare, per opera di demoni che influirono su di lui, aveva compiuto potenti azioni di magia nell'augusta capitale di Roma» (Just., *1apol.* 26,2); «Simone che visse, come ho detto, nella Roma imperiale al tempo di Claudio imperatore» (Just., *1apol.* 56,2); «Un certo Marcione del Ponto [...] anche adesso sta insegnando» (*1apol.* 26,5); «Marcione del Ponto [...] tuttora insegna a negare il Dio creatore di tutte le cose [...]» (Just., *1apol.* 58,1).

<sup>1181</sup> «Simone il Samaritano [...] visse al tempo dell'imperatore Claudio» (Iren., *haer.* I 23,1).

<sup>1182</sup> È il caso, ad esempio, di Saturnino e Basilide (cf Iren., *haer.* I 24) e di Cerinto (cf Iren., *haer.* I 26,1).

<sup>1183</sup> «Anche Marcellina [...] venne a Roma al tempo di Aniceto e seguiva questa dottrina [scil. di Carpocrate]» (Iren., *haer.* I 25,6); «Un certo Cerdone prese le mosse dai discepoli di Simone,

romana abbia costituito per Ireneo il parametro di riferimento sembra essere suggerito anche dalla frase con la quale il vescovo di Lione sintetizza la propria impostazione cronologica riguardo all'insorgere dell'eresia: «In effetti tutti questi (eretici) vengono molto dopo i vescovi, ai quali gli apostoli affidarono le chiese»<sup>1184</sup>.

L'atteggiamento di Clemente rispetto a questi modelli sembra essere, sotto certi aspetti, più vicina all'impostazione giustinea che a quella ireneana, anche se, come è ovvio, lo schema tradizionale è aggiornato dall'autore alessandrino, che in questo passo ricorda come radici dell'eresia le tre figure che, alla propria epoca e nel proprio contesto culturale e religioso, erano percepite come l'origine delle più pericolose e temibili devianze dottrinali: Basilide, Valentino e Marcione.

*Il presunto rapporto degli eresiarchi con figure vicine agli apostoli*

Il passo di *str.* VII 17,106,3-107,2 presenta, poi, un secondo aspetto rilevante: per Clemente, gli eresiarchi si sarebbero sforzati di legittimare il proprio insegnamento sulla base di una pretesa tradizione, alternativa a quella ecclesiastica, da loro appresa direttamente da figure appartenenti alla cerchia vicina al Signore. Così, Simon Mago avrebbe ascoltato la predicazione di Pietro, Basilide – secondo quanto riferito dai suoi adepti – si sarebbe proposto come discepolo di Glaucia, interprete dello stesso Pietro, Valentino avrebbe ascoltato e appreso da Teoda, familiare di Paolo<sup>1185</sup>.

---

venne a Roma al tempo di Iginio che aveva l'ottavo posto della successione episcopale a partire dagli apostoli [...]» (Iren., *haer.* I 27,1); «Valentino, infatti, venne a Roma sotto Iginio, raggiunse la sua massima fama sotto Pio e ci rimase fino ad Aniceto. Cerdone, il predecessore di Marcione, visse anch'egli sotto Iginio, che era l'ottavo vescovo [...]. Marcione, che fu suo successore, raggiunse la massima fama sotto Aniceto, che teneva il decimo posto nell'episcopato. Tutti gli altri, che sono denominati gnostici, hanno avuto origine da Menandro, discepolo di Simone, come abbiamo indicato, e ciascuno di loro apparve come padre e mistagogo dell'opinione che adottò. Tutti questi, invece, si sono levati nella loro apostasia molto più tardi, quando i tempi della Chiesa erano già a metà del loro corso» (Iren., *haer.* III 4,3).

<sup>1184</sup> Iren., *haer.* V 20,1.

<sup>1185</sup> Di Teoda e Glaucia non si sa quasi nulla: cf D.K. BUELL, *Producing Descent/Dissent: Clement of Alexandria's Use of Filial Metaphors as Intra-Christian Polemic*, "Harvard Theological Review" 80 (1997), 89-104, 99; A. ORBE, *En los albores de la exégesis Iohannea. Estudios Valentinianos II* (Analecta Gregoriana 65. Series Facultatis Theologiae. Sectio A, 11), Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae 1955, 61, nota 183. Sulle notizie relative a Basilide e Valentino contenute in Clem., *str.* VII 17,106-4-107,1, cf, in particolare, W. LÖHR, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 83), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1996, spec.19-23; C. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 65), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1992, spec. 298-302. Poco oltre (cf Clem., *str.* VII 17,108,1), Clemente riporta la notizia secondo cui Valentino, Marcione e Basilide si sarebbero vantati di aver fatto propria la dottrina dell'apostolo Mattia (su Mattia cf anche Clem., *str.* II 9,45,4; *str.* III 4,26,3; *str.* VII 13,82). Dal passo di Clem., *str.* VII 17,108,1, in verità, non è chiaro se solo i basilidiani si richiamassero al nome di Mattia, oppure anche gli altri eretici li nominati (cf BOLGIANI, *La*



Il modo in cui Clemente si esprime lascia supporre che Basilide e Valentino si ritenessero legati a Glaucia e Teuda da una catena di tradizione orale: non si accenna affatto, qui né altrove, al fatto che questi discepoli degli apostoli avessero lasciato degli scritti da cui i due eresiarchi avessero potuto attingere. La trasmissione dell'insegnamento qui delineata sembra essere imperniata, dunque, sull'oralità: l'insegnamento passa dal maestro al discepolo (o uditore) e si trasmette di generazione in generazione. Il modello di tradizione così tratteggiato sembra essere confrontabile con quello che Papia di Hierapolis, tra il 110 e il 125, riconosce come valido<sup>1186</sup>. Di fatto, è impossibile stabilire se

---

*polemica di Clemente...*, 117, nota 68). Le Boulluec, in particolare, rileva che «le texte de Clément est équivoque, sans doute à dessein. L'ordre des termes pourrait indiquer que seuls les Basilidiens se placent particulièrement sous l'autorité de Matthias. Ce sens serait en accord avec la notice de l'*Elenchos* (VII,20,1) [...]. Mais l'emploi du pluriel *auchôsi* peut faire penser que Clément étend au trio Valentin, Marcion, Basilide, à des fins polémiques, selon le procédé de l'amalgame, l'engouement pour Matthias. L'argument pourtant n'est pas décisif, car le passage du singulier Basilide au pluriel *ὡς ἀυχοῦσιν αὐτοί*, pour désigner les disciples de Basilide, se produit peu auparavant, à propos du patronage de Glaucias (106,4)» (LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 432, nota 215). L'accusa agli eretici di far risalire il proprio insegnamento a personaggi afferenti alla cerchia dei discepoli è un carattere che Ireneo non attesta. Secondo il vescovo di Lione, di contro, la tradizione degli apostoli e le varie correnti eterodosse sono tra loro in antitesi irriducibile: «Quando invece li richiamiamo alla Tradizione – quella che grazie alla successione dei presbiteri si conserva nella Chiesa –, si oppongono a questa Tradizione affermando che, essendo più sapienti non solo dei presbiteri ma anche degli apostoli, sono stati loro a trovare la verità pura, perché gli apostoli hanno mescolato alle parole del Salvatore le prescrizioni della Legge» (Iren., *haer.* III 2,2). Gli eretici, anzi, sono caratterizzati, secondo Ireneo, da autonomia e indipendenza dottrinale rispetto alla tradizione ecclesiastica: «Prima di Valentino, infatti, non c'erano i discepoli di Valentino, prima di Marcione non c'erano i discepoli di Marcione e non c'erano affatto altri sostenitori di false opinioni che abbiamo elencato sopra, prima che esistessero i mistagoghi e gli inventori della loro perversità. [...] Ciascuno di loro appare come padre e mistagogo dell'opinione che adottò» (Iren. *haer.* III 4,3).

<sup>1186</sup> «Non esiterò a disporre in ordine per te, includendolo tra le interpretazioni, anche tutto ciò che un tempo ho ben appreso dai presbiteri e ben redatto, garantendone la verità. Infatti non traevo piacere, come fa la moltitudine, da coloro che parlano molto, ma da coloro che insegnano la verità; né da coloro che tramandano la memoria dei precetti estranei, ma da coloro che tramandano la memoria dei precetti dati dal Signore alla fede e provenienti dalla verità stessa. Se poi per caso veniva anche qualcuno che era stato discepolo dei presbiteri, chiedevo le parole dei presbiteri, che cosa aveva detto Andrea, che cosa Pietro, che cosa Filippo, che cosa Tommaso o Giacomo, che cosa Giovanni o Matteo o qualunque altro dei discepoli del Signore, e ciò che dicono Aristione e il presbitero Giovanni, discepoli del Signore. Infatti non pensavo che le cose tratte dai libri mi giovassero tanto quanto le cose provenienti da una voce viva e permanente» (Eus., *h.e.* III 39,3-4; trad. it. in PAPIA DI HIERAPOLIS, *Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti. Introduzione, testo, traduzione e note* di E. NORELLI (Lecture cristiane del primo millennio 36), Milano, Paoline 2005, framm. 5, 231-233). A commento di questo passo, Norelli scrive: «I libri viaggiano per vie proprie, separatamente dai loro autori; possono essere anonimi, e allora è difficile controllarne l'attendibilità; oppure recare nomi di autori, di cui può essere difficile verificare l'autenticità; anche se si considera il nome come autentico, nel caso che non si tratti di un discepolo diretto di Gesù o di un personaggio eminente della prima generazione, ci si deve interrogare sul suo rapporto con i testimoni diretti. In questi casi, per Papia la soluzione sta nella testimonianza che personaggi autorevoli perché inseriti nella successione discepoli di

Basilide e Valentino avessero realmente conosciuto delle tradizioni derivanti, in qualche modo, da Pietro o Paolo, attraverso la testimonianza di una generazione intermedia di discepoli. Ciò che importa è il fatto stesso che, secondo Clemente, essi avrebbero rivendicato per le loro dottrine un'origine apostolica: il loro insegnamento avrebbe ricevuto, in questo modo, uno statuto e una dignità tali da poter rivaleggiare con la tradizione ecclesiastica "ortodossa".

Il riferimento a Simon Mago come uditore di Pietro, poi, assume in questo contesto una particolare valenza sarcastica, come osserva Le Boulluec: «Les conditions dans lesquelles Simon a été l'auditeur de Pierre sont assez connues pour que cette seule remarque fasse rejaillir la réprobation sur les prétentions "apostoliques" de Basilide et de Valentin. L'argument chronologique se double d'un "réduction à l'absurde"»<sup>1187</sup>.

Assai diverso è il caso di Marcione: tra gli "iniziatori delle eresie"<sup>1188</sup>, Clemente ricorda anche l'eresiarca del Ponto, ma non riferisce che questi abbia rivendicato per sé un qualsiasi rapporto di dipendenza apostolica, ricollegandosi a questa o quella figura dell'*entourage* di Gesù, benché dovesse essere noto – sia a Clemente, sia al suo pubblico – che Marcione avesse fondato il proprio pensiero sulla base dell'insegnamento dell'apostolo Paolo. A quanto si può desumere dalle fonti antiche, tuttavia, l'eresiarca non avrebbe mai affermato di essere stato un discepolo diretto di Paolo, né avrebbe rivendicato contiguità cronologica con quello: la distanza tra il tempo dell'eresiarca e l'età apostolica, del resto, lo avrebbe smentito. L'avversario di Clemente si sarebbe ricollegato all'apostolo, piuttosto, attraverso un fondamento scritto: le lettere o le opere ritenute direttamente ispirate da quello, come il *Vangelo di Luca*. Il presunto discepolato dell'eresiarca sarebbe stato fondato, dunque, su un modello di trasmissione scritta, non orale. La distanza cronologica tra Marcione e Paolo non avrebbe più avuto, in un contesto del genere, molta importanza; è possibile, anzi, che l'eresiarca valorizzasse lo iato tra il tempo in cui l'apostolo aveva scritto le lettere e quello in cui egli stesso aveva attuato il proprio sforzo di restituire alle epistole paoline il loro significato originale, perché in quell'intervallo di tempo si sarebbe collocata, secondo la sua interpretazione, l'operazione di interpolazione delle epistole. Il modello cui rimanderebbe Marcione – suggerito, in questo passo di *Stromate* VII, dal silenzio di Clemente su una eventuale rivendicazione, da parte dell'eresiarca, di discendere direttamente da apostoli o da figure ad essi vicine – sarebbe improntato alla

---

Gesù – presbiteri – discepoli dei presbiteri posso addurre per legittimare l'opera scritta. La "voce viva e permanente" è, appunto, la tradizione orale che permane perché trasmessa da maestro in discepolo, e la cui validità può essere verificata controllando se la persona che la riferisce è effettivamente inserita in quella successione che risale agli apostoli. [...] Papia adotta dunque un modello in cui la tradizione su Gesù può essere portata da enunciati orali o da testi scritti, ma deve essere legittimata dalla tradizione orale» (NORELLI, *Papia di Hierapolis...*, 101-103). Sulla cronologia di Papia, cf NORELLI, *Papia di Hierapolis...*, spec. 35-54.

<sup>1187</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 430.

<sup>1188</sup> Clem., *str.* VII 17,106,1.4.

forma scritta: la testimonianza apostolica si sarebbe depositata, durante la vita degli apostoli stessi, in testi scritti, nei quali essa sarebbe stata fissata e resa disponibile per le generazioni successive. Il modello di Marcione coincide con quello che finirà col prevalere nella “Grande Chiesa”, sia pure con un *corpus* più vasto, inglobante la testimonianza di altri apostoli e completato da un principio esterno alla stessa raccolta degli scritti: la tradizione<sup>1189</sup>.

#### *Liste cronologiche*

La pericope di *str.* VII 17,106,3-107,2 è stata oggetto di numerosi studi, soprattutto in rapporto con le altre liste cronologiche degli eresiarchi fornite dalle fonti<sup>1190</sup>. Secondo quanto testimoniato da Clemente, lo schema cronologico della presunta dipendenza degli eresiarchi da personaggi apostolici o vicini alla cerchia degli apostoli potrebbe tradursi visivamente così:

| <i>Età apostolica</i> | Pietro   |        | Paolo     |          |
|-----------------------|----------|--------|-----------|----------|
| <i>I generazione</i>  | Glaucia  | Simone | Teoda     |          |
| <i>II generazione</i> | Basilide |        | Valentino | Marcione |

La figura di Marcione assume, in questo schema, una posizione del tutto particolare: da una parte, infatti, egli è inserito cronologicamente nella stessa generazione di Basilide e Valentino (κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος)<sup>1191</sup>; dall'altra, Clemente commenta che l'eresiarca del Ponto «fu come un anziano tra più giovani»<sup>1192</sup>; il suo rapporto con la generazione degli apostoli – nello specifico, con Paolo –, infine, non è filtrato da una figura intermedia<sup>1193</sup>; in questo senso, Marcione può essere accostato a personaggi come Simon Mago, prototipo dell'eresia. Come spiega Le Boulluec, «Marcion, se réclamant de Paul, se trouve placé au même niveau que Glaucias et Théoda dans l'ordre de la tradition apostolique. Aussi peut-il faire figure d' "ancien" et de maître par rapport à Basilide et à Valentin, bien qu'il soit leur contemporain»<sup>1194</sup>. Tutta la costruzione del passo, insomma, sembra perseguire l'obiettivo di attribuire all'eresiarca del Ponto un rilievo del tutto particolare.

L'analisi fin qui svolta ha mostrato come un'importante differenza intercorra tra Simone, Basilide e Valentino, da una parte, e Marcione, dall'altra: se i primi, infatti, sono posti esplicitamente in rapporto – diretto o mediato –

<sup>1189</sup> Sul ruolo di Marcione nel processo di formazione del canone del NT, si rimanda allo studio di Hans von Campenhausen: CAMPENHAUSEN, *Marcion et les origines du canon...*, cit.

<sup>1190</sup> In STÄHLIN, FRÜCHTEL, 3.Bd., ad loc. è fornita su questo argomento la bibliografia del secolo XIX, ancora oggi essenziale.

<sup>1191</sup> Clem., *str.* VII 17,107,1.

<sup>1192</sup> Clem., *ibid.*

<sup>1193</sup> Confrontabile con i personaggi di Glaucia e Teoda, rispetto agli eresiarchi Basilide e Valentino (cf Clem., *str.* VII 17,106,4).

<sup>1194</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 429.

con l'insegnamento di Pietro o di Paolo, l'eresiarca del Ponto è l'unico avversario contro il quale non si faccia menzione di un simile carattere; nonostante ciò, l'eresiarca del Ponto trova posto tra coloro che si rifanno a un'autorità apostolica o sub-apostolica. Sembra chiaro che qui Clemente metta in atto una strategia polemica fondata sull'amalgama, cioè sulla costituzione di un insieme di avversari, una sola parte dei quali legittimamente imputabile di un dato carattere, per dare l'impressione che quell'accusa sia da estendere anche al resto del gruppo<sup>1195</sup>. Senza poter accusare Marcione di rifarsi indebitamente all'insegnamento di Paolo, Clemente lo avrebbe annoverato, qui, insieme ad altri avversari contro i quali egli può muovere una simile accusa per discreditarlo l'eresiarca pontico senza attribuirgli esplicitamente un tratto che questi non possedeva.

Un'ultima considerazione riguarda il rapporto tra Simone e Marcione, espresso nel complesso passo di *str.* VII 17,107,1.

|  |  |
|--|--|
| <p>Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο. † μεθ' ὧν Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν.</p> | <p>Marcione, infatti, avendo vissuto nella stessa età di quelli, fu come un anziano tra più giovani. † Dopo di lui, anche Simone aveva ascoltato per poco la predicazione di Pietro.</p> |
|--|--|

Il codice L scrive qui μεθ' ὧν<sup>1196</sup>, espressione generalmente tradotta come "dopo il quale", "dopo di lui"; data la cronologia fissata per Simone e Marcione, si avrebbe, dunque, in questo passo un vistoso errore nel delineare la successione degli eresiarchi. Per tale ragione, nella sua traduzione degli *Stromati*, Pini ha preferito omettere l'espressione<sup>1197</sup>. Le Boulluec, di contro, ha proposto che il testo possa essere compreso senza necessità di segnare la *crux* o di correggerlo. Lo studioso francese, infatti, ha suggerito che l'espressione μεθ' ὧν, che istituisce un rapporto diretto tra Simone e Marcione, non debba essere intesa nel senso di una successione temporale, ma abbia invece «la fonction d'indiquer une addition: "en plus de Marcion, Simon lui aussi..."»<sup>1198</sup>. In italiano, il passo potrebbe essere così reso:

<sup>1195</sup> Un simile procedimento eresiologico era stato già posto in atto da Giustino contro lo stesso Marcione: l'apologista aveva costruito narrativamente un terreno comune alla triade degli eresiarchi – Simone, Menandro, Marcione –, creando abilmente l'impressione che quanto affermato per i primi due fosse valido anche per il terzo (cf, ad esempio, l'accusa di farsi passare per divinità, di praticare la magia e di aver ricevuto onorificenze dagli imperatori, *1apol.* 26; 56; 58). Clemente stesso, del resto, aveva fatto ricorso a questo espediente polemico per legare Giulio Cassiano alla corrente dei valentiniani e dei marcioniti (cf *Clem., str.* III 17,102,1-3 e LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 349).

<sup>1196</sup> Cf STÄHLIN, FRÜCHTEL, *3.Bd.*, ad loc.

<sup>1197</sup> Cf PINI, *Gli Stromati...*, ad loc. e nota critica a p. 903.

<sup>1198</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 430.

Marcione, che visse nella stessa età di questi (*scil.* di Basilide e Valentino), fu tra essi come un anziano tra i più giovani; *ora*, Simone aveva ascoltato per poco la predicazione di Pietro<sup>1199</sup>.

Tale soluzione, che permetterebbe di comprendere il passo senza correggerlo, farebbe emergere l'intenzione fortemente ironica del passo: «La comparaison a une portée ironique sans déranger la chronologie. La mention de Simon aggrave l'intention satirique»<sup>1200</sup>.

Il breve catalogo di eresiarchi fornito in *str.* VII 17,106,3-107,2, dunque, sarebbe costruito mediante un'operazione di accumulazione: i caratteri attribuiti a uno degli avversari sarebbero stati estesi fittiziamente anche agli altri mediante la giustapposizione delle diverse figure combattute. Tale processo avrebbe permesso all'autore di estendere implicitamente alcune accuse anche a quegli oppositori che di tali caratteri non potevano essere rimproverati: Marcione, ad esempio, è inserito nel novero degli eresiarchi che si vantano di una pretesa tradizione ricevuta da persone vicine alla cerchia degli apostoli, pur se egli, con ogni probabilità, non rivendicò mai un simile carattere; similmente in *str.* VII 17,107,1, secondo l'interpretazione di Le Boulluec, l'eresiarca del Ponto sarebbe stato accostato a Simone, archetipo dell'eretico, per aggravarne la posizione e ratificarne la condanna.

#### *Unità vs molteplicità*

Il ricorso al *topos* della posteriorità dell'eresia rispetto alla Chiesa è combinato da Clemente con la celebrazione – anch'essa tradizionale – del tema dell'unità: un unico Dio e un unico Cristo, un'unica Chiesa, un'unica fede, un Testamento unico «suddiviso nei due tempi diversi»<sup>1201</sup>. Chiara è la portata polemica di questo carattere: esso presuppone, per contrasto, la recisa condanna della parcellizzazione dell'eresia in varie sette e, sul piano teologico, la negazione dell'esistenza di due Dèi e di due Cristi<sup>1202</sup>.

---

<sup>1199</sup> Clem., *str.* VII 17,107,1 (traduzione di Pini integrata e modificata).

<sup>1200</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 429-430.

<sup>1201</sup> Clem., *str.* VII 17,107,5. Sull'unità della Rivelazione e della Scrittura, cf MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie...*, spec. 205-210.

<sup>1202</sup> «Da quanto s'è detto deve dunque risultare che una è stata la vera chiesa, quella in realtà originaria, e in essa sono iscritti i giusti secondo il [divino] proposito. Poiché uno è Dio e uno il Signore, per questo anche ciò che è sommamente venerabile acquista pregio in ragione della sua unità, essendo imitazione dell'unico principio. La chiesa, unica, è dunque legata alle sorti dell'Unico per natura, mentre c'è chi s'adopera a smembrarla in una molteplicità di eresie. Per essenza e per contenuto del pensiero, per origine e per preminenza insieme, noi diciamo una l'antica e universale chiesa, costituita "nell'unità della fede" (*Ef* 4,13) unica: quella fede che è secondo i suoi propri Testamenti, o meglio secondo il Testamento unico suddiviso nei due tempi diversi, e che per volontà di Dio, tramite l'unico Signore, raduna coloro che già sono iscritti [...]. Inoltre, anche la preminenza della chiesa, come il principio della sua costituzione, è secondo l'ordine dell'unità» (Clem., *str.* VII 17,107,3-6). Scrive Mondésert: «En face des hérésies, toutes marquées par la diversité des origines et des doctrines, il affirme que le dessein sauveur

### *La denominazione delle eresie*

Alla confutazione degli eretici fin qui sviluppata, Clemente aggiunge un ulteriore argomento, attinto alla tradizione eresiologica di matrice greca: l'autore alessandrino si sofferma ad illustrare il modo in cui le sette eretiche si definiscono, per dimostrare che «les dénominations mêmes des “sectes” révèlent leur origine humaine, la nature arbitraire de leurs doctrines et leur absurdité»<sup>1203</sup>.

Delle eresie invece alcune sono denominate dal nome [del fondatore], come quella di Valentino, di Marcione, di Basilide, anche se si vantano di fare propria la dottrina di Mattia ([ma è un errore,] perché, come è stato uno l'insegnamento di tutti gli apostoli, così pure è una la tradizione). Altri invece prendono nome dal luogo [dove sorsero], come i Perati, altre dal popolo, come l'eresia dei Frigi, altre ancora da comportamenti pratici, come quella degli Encratiti; altre da particolari dottrine, come quella dei Doceti e degli Ematiti; altre da "ipotesi"<sup>1204</sup> e da personaggi particolarmente onorati, come i Cainiti e i cosiddetti Ofiani; altre infine da usanze e atti sfacciatamente perpetrati contro la legge, come i cosiddetti Entichiti, una setta dei Simoniani<sup>1205</sup>.

---

de Dieu s'est réalisé en une révélation, sans doute morcelée et progressive, mais unique, un Testament, qui fonde une société unique aussi, une Église» (MONDESERT, *Clément d'Alexandrie...*, 206). Il principio dell'unità di Dio è un fatto che Clemente poteva certamente affermare a partire da una riflessione interna al cristianesimo, senza necessità di ricorrere a sistemi di pensiero esterni a esso; ciononostante, avrà certamente influito sull'autore alessandrino l'elaborazione già platonica sull'unità di Dio e sul nesso tra Uno e Bene: cf, ad esempio, le notizie contenute in Aristot., *metaph.* A 6, 987 b 18-22; 988 a 7-14 e in Teophr., *metaph.* 6 b, e il commento che Giovanni Reale ha dedicato a questi passi: «Sembra dunque, interpretando questi passi anche alla luce di altre testimonianze – ma la ricostruzione, si badi, è solo ipotetica –, che Platone all'apice della gerarchia del mondo ideale, nell'ultima fase del suo pensiero, anziché l'Idea del Bene abbia posto l'Uno (che, peraltro, traduce in termini matematici l'Idea del Bene, giacché l'Uno è principio di ordine e di misura e quindi riassume in sé il bene che è, appunto, per il Greco, ordine e misura)» (REALE, *Storia della filosofia antica. II...*, 64). Il tema dell'Uno costituisce un motivo dominante nella speculazione medio-platonica e neo-pitagorica tra il I sec. a.C. e il III sec. d.C.; intorno alla metà del III secolo, infine, si avrà con Plotino «il vertice della problematica dell'Uno» (REALE, *Storia della filosofia antica. V...*, 285). Sul ruolo rivestito dalle speculazioni platoniche nell'elaborazione cristiana, particolarmente in Clemente di Alessandria, cf LILLA, *Clement of Alexandria...*, cit.; P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier 1982, spec. 255-257.

<sup>1203</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 431.

<sup>1204</sup> Il greco ὑποθέσεις indica, propriamente, i racconti mitologici elaborati dagli gnostici.

<sup>1205</sup> Clem., *str.* VII 17,108,1-2.

La ripartizione delle sette eretiche a partire dalla denominazione propria di ciascuna segue, dunque, sette criteri:

- (1) il nome del fondatore;
- (2) il toponimo del luogo in cui sono sorte;
- (3) l'etnico del popolo presso cui sono sorte;
- (4) alcuni comportamenti pratici, spesso in campo etico-morale;
- (5) alcune dottrine particolari professate, ad esempio in materia cristologica;
- (6) racconti e personaggi tenuti in particolare onore;
- (7) usanze e atti perpetrati contro la Legge.

Il primo gruppo presentato è quello delle sette definite dal nome del fondatore. All'interno di questo gruppo, un rilievo tutto particolare è dato alla triade Valentino - Marcione - Basilide, tre personaggi profondamente diversi ma, come ha osservato Le Boulluec, «réunis bizarrement en une même secte»<sup>1206</sup>. La composizione di questo trio – ha dedotto lo studioso francese – è, evidentemente, un fatto già compiuto al tempo di Clemente; esso dominerà, in seguito, i riferimenti agli eretici da parte di Origene<sup>1207</sup>.

La designazione delle eresie dal nome del proprio fondatore è un carattere che Clemente eredita dall'eresiologia a lui anteriore e, in particolare, da Giustino<sup>1208</sup>. Nella tattica polemica dell'apologista e filosofo cristiano questo tipo di definizione perseguiva lo scopo di porre in evidenza la concatenazione maestro => discepolo, permettendo di risalire, a ritroso, al capo e all'origine umana di ogni sviamento dottrinale: Simon Mago.

Clemente non sfrutta questo schema ma si preoccupa, invece, di sviluppare una classificazione nella quale possano trovar posto tutte le eresie a lui note, ciascuna secondo l'origine della propria denominazione<sup>1209</sup>. Come Giustino

---

<sup>1206</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 431.

<sup>1207</sup> Cf, ad esempio, Orig., *comm. in Jer.* 17,2; *comm. in Lc.*, fr. 166. Colpisce, inoltre, la presenza di tutti e tre gli eresiarchi (insieme a Milziade e, forse, a un certo Arsinoe) nelle ultime righe del cosiddetto *Frammento di Muratori*: «Ma di Arsinoe, o di Valentino, o di Milziade non accettiamo assolutamente nulla, essi che hanno anche composto un nuovo libro di salmi per Marcione, insieme con Basilide, l'asiano, fondatore dei catafrigi» (*Frgm. Mur.*, ll. 81-85; ed. critica: H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien* (Kleine Texte 1), Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag 1908<sup>2</sup>, 4-11; G.M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs), Oxford, Clarendon Press 1992; ho proposto del passo una mia traduzione). Anche questo scritto attesterebbe la conoscenza di una tradizione – probabilmente diversa da quella alla quale Clemente e Origene attingono – che connetteva tra loro Basilide, Valentino e Marcione.

<sup>1208</sup> Cf Just., *dial.* 35,6: «Vi sono tra loro alcuni chiamati Marcioniti, altri Valentiniani, altri Basilidiani, altri Saturniliani, altri ancora con nome differente, ciascuno designato secondo il nome del fondatore della dottrina, nello stesso modo in cui anche chiunque ritenga di fare filosofia – come ho detto all'inizio – stimi opportuno portare il nome della filosofia che pratica a partire dal padre del pensiero».

<sup>1209</sup> Del resto, già Ireneo aveva attestato che, alla sua epoca, vi erano altre denominazioni di gruppi eretici oltre a quelle che facevano riferimento al rapporto maestro => discepolo (cf LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 432).

prima di lui, l'alessandrino deve probabilmente questo procedimento alle modalità di designazione delle αἱρέσεις elaborate dalla dossografia greca. Come osservato da Le Boulluec, tuttavia, «l'exploitation des modèles hérésiographiques s'est considérablement enrichie depuis Justin, qui ne connaissait que le premier des modes de désignations répertoriés par Clément»<sup>1210</sup>. Insomma, se è vero che l'alessandrino eredita e riordina gli elementi della polemica eresiologicala a lui anteriore, egli non manca di fornire un proprio contributo originale, che consiste, in questo passo, nel «classer de façon systématique ces modes de désignation en prenant modèle sur les distinctions établies par l'hérésiographie grecque»<sup>1211</sup>. Lo sviluppo di *str.* VII 17,108,1, dunque, presenta l'adattamento più completo alle sette cristiane della classificazione dei sistemi di pensiero secondo i nomi, propria della tradizione eresiologicala greca: «La simple analogie suggérée par Justin devient, du moins selon le schéma hérésiographique de répartition, assimilation complète des "hérésies" aux écoles philosophiques»<sup>1212</sup>.

#### *Cenni conclusivi*

La figura dell'eretico, così come presentata da Clemente a conclusione di *Stromate* VII, risulta essere piuttosto stereotipata e, di certo, assai dipendente dalla tradizione eresiologicala anteriore all'alessandrino. Assai ben attestati già in autori come Giustino e Ireneo, ad esempio, sono gli sviluppi sul carattere dell'esegesi violenta e faziosa, il tema della superbia e della supposta superiorità rispetto alla tradizione ecclesiastica anteriore, il presunto rapporto con figure vicine agli apostoli o con gli apostoli stessi, rivendicato dagli avversari, l'elogio dell'unità della Chiesa rispetto alla molteplicità delle conventicole eretiche, la denominazione delle sette a partire dal nome del fondatore.

Rispetto a uno schema eresiologicalo sempre più codificato e fissato, Clemente trova però il modo di fornire il proprio apporto originale. Egli introduce nella polemica contro gli eretici alcuni temi che gli stanno particolarmente a cuore, poiché contribuiscono a distinguere il falso gnostico da quello veridico. In particolare, l'alessandrino si sofferma sulla distinzione tra

<sup>1210</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 432.

<sup>1211</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 433. Lo studioso francese mette in evidenza, nello specifico, le analogie esistenti tra Clem., *str.* VII 17,108,1-2 e Diog. Laert. I 17: «Alcuni filosofi furono soprannominati dalle città, come gli Eliaci e i Megarici e gli Eretrici ed i Cirenaici, altri dai luoghi, come gli Academici e gli Stoici; altri da speciali circostanze, come i Peripatetici, altri da motteggi, come i Cinici; altri da particolari disposizioni, come gli Eudemonici; altri da una particolare presunzione, come gli Amanti della verità (Φιλαλήθεις), gli Amanti della confutazione (Ἐλεγκτικοί), e gli Amanti dell'analogia (Ἀναλογητικοί); alcuni dai maestri, come i Socratici e gli Epicurei, e simili» (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei Filosofi. A cura di M. GIGANTE* (Classici del pensiero TEA 1), Milano, Editori Associati 1991). Benché in questo passo non sia usato il termine-chiave αἱρέσεις, vi è comunque una distinzione tra sette tipi di denominazioni, in modo del tutto confrontabile con la ripartizione elaborata da Clemente in *str.* VII 17,108,1-2.

<sup>1212</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 264.



un'esegesi scritturistica esclusivamente letterale – attribuita agli avversari, accusati di non essere in grado di penetrare il senso profondo del testo sacro –, e una allegorica, più profonda, in grado di rilevare le verità celate dalle Scritture, appannaggio di quanti sono detentori della vera “gnosi”. Coerentemente a ciò, Clemente attribuisce all'eretico il tratto dell'indolenza e della pigrizia mentale, che gli impedisce di approfondire la propria ricerca della sapienza, condannandolo a restare in superficie. Entrambi i caratteri mirano a svalutare la presunta gnosi degli avversari.

Marcione, menzionato due volte in *Stromate* VII, s'inscrive perfettamente nel ritratto generale dell'eretico tratteggiato da Clemente. In entrambe le occorrenze, l'eresiarca è posto in relazione con Basilide e Valentino, a testimonianza del fatto che, già al tempo di Clemente, la triade eretica composta da queste figure era costituita. Di particolare interesse è la notizia secondo cui «Marcione, che visse nella stessa età di questi (*scil.* Basilide e Valentino), fu tra essi come un anziano tra più giovani»<sup>1213</sup>. Simile annotazione sembra dare all'eresiarca del Ponto un rilievo tutto particolare e porlo come una sorta di maestro e precursore, nell'eresia, di figure quali Basilide e Valentino.

---

<sup>1213</sup> Clem., *str.* VII 17,107,1.



## CONCLUSIONI

Affinché possa essere compresa a pieno, la riflessione di Clemente sulla figura di Marcione e sui caratteri della dottrina marcionita deve essere analizzata in una prospettiva ampia, che prenda in esame la concezione tenuta dall'autore a proposito del fenomeno dell'eresia, della complessa dialettica tra questa e il cristianesimo "ortodosso" – di cui l'alessandrino si fa promotore – del ruolo svolto dalla filosofia e, infine, del delicato e articolato intreccio che unisce, nella concezione di Clemente, tutti questi elementi.

Nella rappresentazione clementina del fenomeno eretico e, più in particolare, del marcionismo si fondono caratteri che potremmo definire "tradizionali" – già propri, cioè, di un'eresiologia che, a partire da Giustino e, più compiutamente, nell'elaborazione di Ireneo di Lione, si era andata codificando in modo sempre più chiaro e definito – ed elementi che, di contro, possono essere considerati caratteristici della riflessione di Clemente. In particolare, il contributo più originale dell'autore alessandrino al dibattito sull'eresia sembra consistere nella specifica prospettiva dalla quale egli comprende e presenta tale fenomeno: gli errori degli eretici e, conseguentemente, la retta dottrina loro contrapposta, sono inseriti all'interno di un quadro confutativo prettamente razionale e filosofico. Lo scontro tra ortodossia ed eresia, dunque, deve giocarsi, secondo la prospettiva di Clemente, sullo scacchiere di ciò che è razionalmente accettabile. Tale orizzonte costituisce una sorta di *fil rouge* che dona continuità allo sviluppo eresiologico clementino, permettendo al lettore di orientarsi attraverso la complessità dei temi trattati negli *Stromati*.

Non sarà un caso se la prima occorrenza del nome di Marcione si registra, in *Stromate* II, all'interno di uno sviluppo di natura prettamente filosofica sull'opportunità o meno di attribuire un carattere passionale al timore di Dio. Il tema del φόβος θεοῦ costituisce un nodo di capitale importanza nel confronto tra Clemente e i suoi oppositori: in *str.* II 6,30,3 l'alessandrino definisce il timore un "pedagogo della Legge", reclamando per esso un ruolo salutare fondamentale nel processo formativo che conduce alla fede. Lo stretto vincolo esistente tra il timore e la Legge è, poco oltre, maggiormente esplicitato: «Coloro che riprovano il timore, attaccano la legge e, con la legge, evidentemente anche il Dio che ci ha dato la legge»<sup>1214</sup>. Il binomio φόβος-νόμος diventa un aspro terreno di dibattito tra l'autore e gli avversari. Di fatto, sia l'uno sia gli altri concordano nel ritenere che il timore nei confronti del Signore si manifesti, concretamente, nella paura di trasgredire i precetti da quello assegnati: ecco spiegata la perfetta equivalenza tra il "timore di Dio" e il "timore della Legge". Ciò su cui si accende lo scontro, però, è il ruolo da attribuire a tale φόβος: per l'alessandrino, esso svolge una funzione essenzialmente educativa, poiché si

---

<sup>1214</sup> Clem., *strom.* II 7,32,1.

prefigge di tenere l'uomo lontano dal male e vicino a Dio; gli avversari, di contro, ne rifiutano il valore pedagogico, poiché lo reputano una passione, cioè un moto irrazionale e contro natura dell'anima, dalla valenza dichiaratamente negativa<sup>1215</sup>. La posizione degli oppositori di Clemente appare fondata su un retroterra prettamente filosofico: la loro concezione e svalutazione del φόβος θεοῦ sembra richiamarsi a un'elaborazione sui πάθη confrontabile con quella prodotta in ambiente stoico<sup>1216</sup>, secondo la quale al timore era attribuito il carattere irrazionale proprio delle passioni. Nel negare ogni funzionalità al timore, gli avversari descritti in *Stromate* II κατατρέχουσι τοῦ νόμου, "attaccano la Legge", rifiutandole ogni utilità e appropriatezza; da ciò deriverebbe un atteggiamento severamente critico anche nei confronti del datore di tale νόμος<sup>1217</sup>. Contro una simile impostazione, l'autore cristiano rivendica l'opportunità di operare delle distinzioni tra diverse tipologie di timori<sup>1218</sup>.

Nella sezione di *str.* II 8,39,1-4, sulla quale la presente analisi si è soffermata con maggiore attenzione, Clemente menziona gli avversari ai quali si rivolge: essi sono, a un tempo, i seguaci di Basilide e Valentino, di cui ha riportato alcune dottrine nei paragrafi immediatamente precedenti; «alcuni altri» avversari, non meglio specificati; «soprattutto» i seguaci di Marcione<sup>1219</sup>. L'uso dell'avverbio μάλιστα sembra suggerire che lo sviluppo sul timore di Dio e sulla Legge che lo ingenera nell'uomo possa essere stato catalizzato proprio dalla polemica contro un gruppo di oppositori marcioniti. Del resto, gli avversari cui Clemente si rivolge in questo passo sono evidentemente caratterizzati da un'attitudine anti-nomista e detrattrice dell'autorità delle Scritture – ciò è suggerito dallo stesso alessandrino, quando scrive che, contro i suoi oppositori, «la Scrittura grida, anche se essi non l'ascoltano»<sup>1220</sup> –, nonché fautori di un'interpretazione della legislazione giudaica come "giusta", e non "buona"<sup>1221</sup>: l'insieme di questi dati sembra orientare all'identificazione degli oppositori di Clemente come discepoli di Marcione.

Lo studioso moderno, tuttavia, si trova in difficoltà rispetto al giusto valore da attribuire alla coloritura filosofica, forse di tipo stoico, che questo gruppo di avversari presenta: corrisponde essa a un dato reale, storico? O è, invece, l'esito di un modo proprio di Clemente di tradurre il conflitto con i propri oppositori in termini filosofici? Quanto si è cercato di mettere in risalto è che – come Barbara Aland aveva già suggerito alcuni anni fa<sup>1222</sup> –, se si vuol attribuire a Marcione o ai suoi discepoli una certa attitudine filosofica, essa potrà consistere,

<sup>1215</sup> Cf Clem., *str.* II 7,32,3.

<sup>1216</sup> Cf, ad esempio, Crisipp., *fr. mor.* 462 Arn.

<sup>1217</sup> Cf Clem., *str.* II 7,32,1.

<sup>1218</sup> Cf Clem., *str.* II 8,40,1-2.

<sup>1219</sup> Cf Clem., *str.* II 8,39,1.

<sup>1220</sup> Clem., *str.* II 8,39,1.

<sup>1221</sup> Cf Clem., *str.* II 8,39,2.

<sup>1222</sup> Cf ALAND, *Marcion/Marcioniten...*, 94.

eventualmente, nell'adozione del motivo del θεοπρεπές, cioè di "ciò che conviene a Dio". Proprio nell'applicazione di questo concetto filosofico, l'eresiarca o i suoi seguaci potrebbero aver elaborato una teoria delle passioni confrontabile con quella stoica, volta a dimostrare che, poiché il timore – che per gli avversari di *Stromate* II, così come già per Aristotele e per gli stoici, è un πάθος – caratterizza il Dio datore della Legge e poiché le passioni, evidentemente, non sono degne di Dio e non corrispondono, dunque, all'ideale di θεοπρεπές, allora sia quel Dio sia la Legge da lui promulgata devono essere considerati inferiori e indegni di culto e osservanza. Si è voluto suggerire, tuttavia, che, qualora questo motivo filosofico sia stato effettivamente impiegato nell'elaborazione dell'eresiarca, ciò sarebbe avvenuto solo nella caratterizzazione del Demiurgo. La bontà del Dio sommo marcionita, infatti, sembra andare ben oltre il concetto di θεοπρεπές; essa implicherebbe che quella divinità si sia compromessa con il mondo creato, che gli è del tutto estraneo: un fatto inconcepibile per l'orizzonte platonico o filosofico in generale poiché, a rigore, assai poco "degnò di un Dio". In conclusione, sembra opportuno usare molta prudenza nel formulare l'ipotesi che la polemica di Clemente in *Stromate* II rimandi a un tipo di marcionismo caratterizzato filosoficamente e, più specificamente, improntato allo stoicismo. Quanto sembra possibile affermare, però, è che nel dibattito tra l'autore alessandrino e i suoi avversari abbiano rivestito un ruolo centrale il motivo filosofico del θεοπρεπές (nei modi sopra ricordati) e la concezione del timore come πάθος.

Il vigore con cui l'autore alessandrino si oppone al concetto del timore di Dio come passione, cioè come moto irrazionale, sembra rispondere a una preoccupazione che, per Clemente, doveva essere cogente: difendere il cristianesimo da una possibile accusa di irrazionalità, assicurando uno statuto filosoficamente accettabile a una salvezza fondata sull'osservanza della Legge. Egli deve dimostrare, pertanto, che il timore di Dio ingenerato dalla Legge non è una passione.

Un orizzonte prettamente filosofico fa da sfondo anche alla polemica mossa da Clemente contro la dottrina marcionita in *Stromate* III. Il libro è dedicato alla confutazione delle due opposte tendenze eretiche dei libertini e degli encratiti rigoristi: esso è interamente strutturato in modo bi-partito, attraverso continui accostamenti e contrapposizioni della polemica contro l'una e l'altra posizione avversaria. Entrambe, però, sono raccordate e fatte convergere nell'unico fronte delle opinioni estremiste e radicali, rispetto alle quali quella dell'autore si presenta come mediana. Il conflitto, così semplificato, si articola su due sole posizioni: quella dell'alessandrino contro quella degli eretici. L'assimilazione delle due correnti e la loro contrapposizione all'opinione di Clemente è attuata invocando un criterio razionale: l'autore propone ripetutamente il proprio punto di vista come ragionevolmente equilibrato rispetto ai due eccessi forniti dall'eresia<sup>1223</sup>. Le due opposte tendenze combattute da Clemente in *Stromate* III

---

<sup>1223</sup> Cf Clem., *str.* III 18,105,1-2.

sono, dunque, accomunate dal tratto dell'eccesso, dell'intima alterità rispetto a un criterio moderato e razionale, improntato alla *mesotes* aristotelica, che è posto, invece, come normativo. La posizione di Clemente è fondata sul raggiungimento di un equilibrio nel rapporto con il Dio Creatore che eviti il disprezzo della sua creazione, nelle due direzioni – opposte, ma convergenti – della dissolutezza sfrenata e dell'eccessivo rigorismo.

Nel delinearci della polemica, emerge un secondo carattere comune ai due schieramenti: la tendenza a richiamarsi a dottrine filosofiche autorevoli, in particolare all'autorità di Platone e dei pitagorici. Marcione, presentato da Clemente come esponente di spicco del gruppo degli encratiti rigoristi, è accusato di aver ripreso, radicalizzandolo e stravolgendolo, l'insegnamento platonico sulla negatività della materia creata<sup>1224</sup>.

È stato evidenziato come uno degli obiettivi che Clemente si sarebbe proposto, in questo libro in particolare, sia di dimostrare l'utilità e la positività del pensiero filosofico agli occhi di un pubblico cristiano che, di contro, nutriva una certa diffidenza nei confronti di esso. La sfida dell'autore alessandrino consisterebbe precisamente nel presentare la filosofia come uno strumento utile all'acquisizione della gnosi perfetta, principale obiettivo del cristiano. Mezzo, dunque, non fine ultimo, e tuttavia disciplina del tutto auspicabile nel processo di perfezionamento cristiano. Va da sé che l'obiettivo di Clemente può essere perseguito solo negando alle eresie qualsiasi dipendenza dall'autorevole tradizione filosofica, superando, in questo modo, il binomio filosofia-eresia che l'eresiologia anteriore e contemporanea all'alessandrino stava costituendo<sup>1225</sup>. Il punto di partenza dell'alessandrino, dunque, consisterebbe, da una parte, nella valorizzazione e nel recupero di ben precise tradizioni filosofiche antiche (in prima istanza del platonismo), dall'altra nella condanna recisa delle attitudini eterodosse e nella negazione a esse di qualsiasi dipendenza dai sistemi di pensiero riconosciuti da Clemente come validi. L'autore degli *Stromati*, pertanto, presenta il principale fondamento marcionita (il rifiuto della generazione, legato alla negatività della materia e al carattere giusto del Demiurgo che la avrebbe plasmata) come un carattere derivato dal platonismo e dal pitagorismo, però – come l'alessandrino non si stanca di ripetere – viziato da un difetto di comprensione del pensiero filosofico originale; allo stesso tempo – è lo stesso Clemente a denunciarlo –, gli avversari difendono la propria specificità e originalità dottrinale. In *str.* III 3,13,1 il carattere della derivazione da Platone e dai pitagorici e quello dell'innovazione, tra loro in tensione, sono giustapposti piuttosto bruscamente, creando una contraddizione interna non facile da spiegare. Non sembra troppo azzardato scorgere, all'origine della rappresentazione dei discepoli di Marcione fornita in *Stromate* III, una precisa tattica polemica di Clemente, il quale avrebbe accostato le due grandi correnti

---

<sup>1224</sup> Cf, in particolare, Clem., *str.* III 3,13,1; III 3,21,2; IV 4,18,1.

<sup>1225</sup> La massima espressione di una tendenza di questo genere si avrà, poi, nell'*Elenchos*, opera interamente strutturata sull'accostamento di eresie cristiane a scuole filosofiche.

eterodosse dei libertini e dei rigoristi a un sistema filosofico solido e dalla comprovata positività quale era, nella concezione dell'alessandrino, quello platonico; l'autore avrebbe, poi, dimostrato l'inconsistenza della relazione artificiosa così costruita, basata su una errata e malevola interpretazione del vero significato del pensiero filosofico di riferimento, per provare, infine, che le dottrine professate dagli eretici non avrebbero potuto neanche vantare il primato dell'originalità, poiché derivanti da una cattiva interpretazione di quanto già detto dai filosofi. In conclusione, si può forse concordare con Le Boulluec quando afferma che «la réfutation des thèses marcionites, qui commence par un rapprochement avec le Platonisme ayant pour fin de dénoncer les contresens commis par Marcion sur le propos de Platon, et des Grecs en général, se termine ainsi par une condamnation qui éloigne définitivement l'hérétique du philosophe grec, en mettant l'accent sur ce qui serait la motivation profonde du fondateur de secte, la haine de Dieu. Marcion est caractérisé par cette passion qui le rend étranger à la logique naturelle, qui le prive de l'autonomie de sa volonté et qui disqualifie de ce fait son *enkrateia*»<sup>1226</sup>.

Sono state esaminate, infine, le ricadute pratiche che, secondo la rappresentazione fornita da Clemente, il pessimismo marcionita avrebbe provocato nell'etica degli avversari: la contrapposizione nei confronti del Creatore (θεομαχία), l'astensione dal congiungimento carnale, dal matrimonio e, più in generale, dall'uso delle creature, l'esegesi faziosa delle Scritture e, sul piano cristologico, la professione del docetismo. È stato osservato che la critica mossa da Clemente alle posizioni etiche marcionite sia spesso fondata su un'accusa d'irrazionalità: gli avversari sono squalificati in prima istanza dal fatto che la loro concezione della materia e del mondo si traduce, di fatto, in incoerenza e contraddizione evidenti, poiché – come l'autore ha modo di evidenziare – questi uomini «usano pure i cibi creati, respirano pure l'aria del Demiurgo»<sup>1227</sup>. Il quadro in cui Clemente iscrive la confutazione dei propri avversari è fondato, dunque, in primo luogo, su una polemica di tipo filosofico e su criteri razionali.

La rappresentazione dell'eresia marcionita delineata in *str.* V e VII è maggiormente debitrice, a quanto si è potuto riscontrare, delle elaborazioni eresiologiche anteriori a Clemente, in particolare di quella ireneana.

In *Stromate* V, l'autore approfondisce il tema dell'elezione e del ruolo della πίστις nella dinamica salvifica. Contro i basilidiani e i valentiniani, l'autore si propone di dimostrare che la salvezza e l'elezione non avvengono “per natura” (φύσει), bensì per «assenso razionale di un'anima libera e responsabile»<sup>1228</sup>: solo in questo modo, infatti, è garantito il carattere provvidenziale dei precetti dell'AT e del NT, e solo così la venuta del Salvatore si dimostra realmente necessaria. Il secondo fronte di avversari attaccati da Clemente è costituito dai

<sup>1226</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 297.

<sup>1227</sup> Clem., *str.* III 3,12,3.

<sup>1228</sup> Clem., *str.* V 1,3,2.

discepoli di Marcione, i quali, coerentemente alla propria impostazione teologica dualista, sarebbero stati sostenitori dell'esistenza di due diverse salvezze, tra loro contrapposte: una imperfetta e temporanea – esemplificata dall'esperienza di Abramo –, l'altra perfetta ed eterna. Le due salvezze sarebbero state operate dalle due divinità da loro predicate, il δημιουργός dell'AT e il Dio buono predicato da Gesù. Nel suo progetto polemico, l'autore alessandrino si propone di dimostrare l'intima contraddittorietà di definire ἀγαθός un Dio che agisce in ritardo, imitando il Demiurgo e sottraendo a quest'ultimo le sue stesse creature. Dimostrata in questo modo l'inconsistenza del dualismo teologico marcionita e ridotte a unità le due divinità e le due economie salvifiche professate dagli avversari, Clemente può proclamare con forza l'esistenza di un solo Dio, autore di una salvezza unica ed eterna.

Si è cercato di mostrare come i temi eresiologici sviluppati in questa sezione degli *Stromati* non presentino, in linea di massima, una particolare originalità: la questione della salvezza e dell'elezione per natura, propria dei basilidiani e dei valentiniani, era stata ben sviluppata anche nelle confutazioni anteriori a Clemente, soprattutto nell'*Adversus Haereses* di Ireneo; proprio al vescovo di Lione, inoltre, sembra richiamarsi Clemente, in modo quasi letterale, in *str.* V 1,4,3, passo in cui è rilevata l'assurdità dell'attribuzione del carattere della bontà al Dio marcionita.

Nella polemica dell'alessandrino assume un rilievo considerevole il procedimento logico, che assurge a strumento principale della confutazione. La dottrina degli avversari, infatti, è denunciata a partire da un criterio puramente razionale: essa, portata alle sue estreme conseguenze, incorre in contraddizioni insolubili; pertanto, deve essere ritenuta inconsistente e rigettata in blocco. Di contro, la posizione di Clemente è presentata come quella razionale, esente da contraddizioni logiche che ne inficino il valore.

In *Stromate* VII, infine, Clemente delinea un ritratto della figura dell'eretico piuttosto stereotipato e, di certo, assai debitore della tradizione eresiologica anteriore. Alcuni caratteri rimproverati agli avversari (l'esegesi violenta e faziosa delle Scritture, la superbia e il sentimento di superiorità rispetto alla tradizione ecclesiastica anteriore, il vantarsi di essere depositari di tradizioni apostoliche alternative, che derivano da figure vicine agli apostoli o dagli apostoli stessi) e alcune tematiche di carattere più propriamente eresiologico (l'elogio dell'unità della Chiesa rispetto alla molteplicità delle conventicole eretiche, la denominazione delle sette a partire dal nome del fondatore), presenti in *Stromate* VII, sono assai ben attestati già in autori come Giustino e Ireneo. Rispetto a uno schema eresiologico tradizionale, però, Clemente introduce nella polemica alcuni temi a lui particolarmente cari. In particolare, l'alessandrino si sofferma sulla distinzione tra un'esegesi scritturistica esclusivamente letterale – e, per l'autore, superficiale –, attribuita agli avversari, e una allegorica, più profonda, che colga il senso più nascosto e più vero delle Scritture, appannaggio di quanti sono detentori della vera gnosi. Il ritratto dell'eretico delineato da Clemente si arricchisce, così, del carattere della



superficialità, dell'indolenza e della pigrizia mentale. La polemica clementina mira a svalutare la presunta gnosi degli avversari, contrapponendole la sapienza del vero gnostico. Marcione, menzionato due volte in *Stromate* VII, s'inscrive perfettamente nel ritratto generale dell'eretico tratteggiato da Clemente. In entrambe le occorrenze, inoltre, l'eresiarca è posto in relazione con Basilide e Valentino, attestando, così, che la triade eretica composta da queste tre figure era già costituita al tempo di Clemente.

L'analisi puntuale dei passi degli *Stromati* nei quali Clemente si contrappone ad avversari marcioniti ha messo in luce quale importante ruolo rivesta la filosofia nel dibattito che contrappone eresia e ortodossia. Essa costituisce il termine di confronto rispetto al quale l'autore vaglia sia le dottrine degli avversari, sia la propria posizione. Poiché, dunque, la prospettiva da cui l'alessandrino presenta sia il fenomeno eretico nel suo insieme, sia, più specificamente, la dottrina marcionita è così profondamente segnata dalla filosofia, sembra opportuno usare molta prudenza nell'interpretare come realtà fattuali le notizie riportate negli *Stromati* su una presunta coloritura filosofica, ora di tipo stoico, ora platonico, della dottrina facente capo all'eresiarca del Ponto. Non deve disorientare la constatazione che alcuni temi della speculazione marcionita, così come essa è riportata da Clemente, possano presentare delle somiglianze talora molto consistenti con le formulazioni elaborate da correnti filosofiche anteriori o contemporanee a Marcione e ai suoi discepoli; non è forse necessario spiegare una simile prossimità nei termini di influsso e compenetrazione tra quelle e il marcionismo. Ciascun sistema di pensiero, infatti, ha certamente dovuto elaborare delle proprie risposte ad alcuni temi e problemi fondamentali, quali quello dell'origine del male, della caducità della realtà creaturale, del carattere proprio di Dio, del rapporto tra questi e il mondo sensibile. In questo senso, mi sembra trovare conferma la considerazione di Norelli, sopra ricordata<sup>1229</sup>, secondo cui «Marcion sich mit einigen großen und unvermeidbaren Problemen der Philosophie seiner Zeit auseinandergesetzt hat, zugleich aber, daß seine Antwort auf solche Fragen bewußt antiphilosophisch war»<sup>1230</sup>. Ciascuna corrente di pensiero avrebbe elaborato, dunque, le proprie risposte a delle problematiche comuni; tali riflessioni, talora non distanti tra loro, sarebbero state, poi, comprese e recepite da Clemente secondo gli schemi filosofici a lui noti, quali la dottrina dei πάθη di matrice stoica<sup>1231</sup> o il tema platonico della γένεσις κακή<sup>1232</sup>. Non a Marcione o ai suoi discepoli, dunque, ma allo stesso autore alessandrino e alla sua interpretazione si dovrebbe la particolare coloritura filosofica che la dottrina dell'eresiarca pontico assume in alcuni passaggi degli *Stromati* e che costituisce,

---

<sup>1229</sup> Cf *supra*, p. 210.

<sup>1230</sup> NORELLI, *Marcion: ein christlicher Philosoph...*, 128.

<sup>1231</sup> Cf Clem., *str.* II 13,59,6.

<sup>1232</sup> Cf Clem., *str.* III 3,12,1; III 3 19,1.

come si è cercato di suggerire, l'apporto maggiormente originale dell'alessandrino alla disputa eresiologica anti-marcionita.

## CONCLUSIONI GENERALI

A conclusione del percorso fin qui svolto, volto a indagare quale sia stato il modo di comprendere e presentare la figura e la dottrina di Marcione propri di ciascuno dei tre autori qui presi in esame, sarà forse utile spendere ancora qualche parola su quelle che, complessivamente, possono essere definite le "linee di tendenza" caratteristiche di ciascun testimone.

È stato osservato come, nella concezione giustinea, l'esperienza di Marcione sia compresa e presentata come l'ultimo anello e il punto culminante di una dinamica che, per dimensioni e gravità, trascende grandemente la realtà particolare dell'eresiarca del Ponto. Questi è inquadrato, infatti, in un orizzonte ben più ampio rispetto al proprio contesto specifico, alla propria dottrina e ai propri discepoli: la sua esperienza può essere adeguatamente compresa, secondo Giustino, solo in dialettica con l'orizzonte dell'eresia, che ha un'estensione tale da coprire tutto il tempo che va dall'ascensione al cielo di Gesù fino ai tempi dell'autore. Marcione, infatti, è posto come terzo in una successione di eresiarchi che ha in Simone, contemporaneo degli apostoli, il punto di origine, in Menandro l'anello di trasmissione dell'errore, nell'eresiarca pontico il momento culminante dell'esperienza eretica. Come in un gioco di scatole cinesi, tuttavia, il fenomeno dell'eresia è, a sua volta, compreso e presentato da Giustino in una prospettiva più estesa, che investe l'intera storia del mondo e che si configura, in ultima analisi, come possente lotta tra il bene e il male. L'affresco, delineato dall'autore nelle sue linee essenziali in *1apol.* 23-26, è di dimensioni colossali; di esso, il fenomeno eretico costituisce solo l'ultimo tassello, l'ultimo atto di una strategia concepita da potenze malvagie sovraumane, i φαῦλοι δαίμονες, e realizzata per mezzo di alcuni esseri umani, soggiogati e spinti a compiere il male.

Questa prospettiva universale, che deve essere tenuta costantemente in mente quando si analizza la rappresentazione giustinea della figura e della dottrina di Marcione, è adottata e sviluppata dall'autore prevalentemente nella *Prima Apologia*: in tale opera, lo scopo di Giustino è di indicare nell'eresiarca del Ponto l'ultimo momento di una strategia demoniaca, inauguratasi nel passato con l'induzione al politeismo (i δαίμονες avrebbero spinto gli uomini all'adorazione dapprima di animali e oggetti inanimati<sup>1233</sup> e, in seguito, dei protagonisti dei racconti mitologici<sup>1234</sup>) e, dopo l'ascensione di Gesù, tradottasi in bestemmia aperta e nella venerazione di alcuni esseri umani come fossero divinità<sup>1235</sup>. Nell'attacco mosso dai δαίμονες contro Dio si riscontra una dinamica progressivamente sempre più esplicita: le azioni umane guidate dai

---

<sup>1233</sup> Cf Just., *1apol.* 24,1.3.

<sup>1234</sup> Cf Just., *1apol.* 25,1.3.

<sup>1235</sup> Cf Just., *1apol.* 26,1.

demoni malvagi si sono trasformate, dopo la venuta nel mondo di Gesù, in attacchi frontali e senza ambiguità di sorta. In un passo conservato da Ireneo nell'*Adversus Haereses* e tratto da un'opera giustinea per noi perduta, probabilmente da identificare con il *Syntagma* di cui l'apologista fa menzione in *1apol.* 26,8<sup>1236</sup>, è possibile trovare una spiegazione a simile recrudescenza strategica: secondo Giustino, la bestemmia esplicita contro Dio è stata determinata dalla consapevolezza di Satana, acquisita dopo l'incarnazione di Gesù per mezzo delle parole del Signore e dei suoi apostoli, della propria condanna al fuoco eterno, decretata per lui e per tutti gli apostati<sup>1237</sup>. Ottenuta una simile chiarezza, Satana avrebbe maturato il proposito di trascinare con sé e unire alla propria condanna il maggior numero possibile di uomini, per strapparli da Dio. In un orizzonte simile, che si estende dai tempi più antichi fino al presente di Giustino e convoglia in sé le forze di esseri umani e sovranaturali, si registra, dunque, il complesso svolgersi di una dinamica progressivamente sempre più violenta. Si è detto che la figura e la vicenda di Marcione, secondo l'interpretazione elaborata da Giustino, non sono comprensibili se non all'interno di questo intrecciarsi di forze in campo dalla portata universale: l'esperienza dell'eresiarca pontico, posta come punto finale della possente dinamica delineata dall'apologista, doveva possedere, agli occhi dell'autore, alcuni caratteri che la rendevano più adatta di altre a essere interpretata come momento culminante di questo dramma cosmico. La prima ragione doveva consistere certamente nel fatto che essa costituiva una minaccia contingente, che perdurava ai tempi di Giustino e del suo pubblico: l'attività di Marcione, pertanto, doveva essere percepita dall'autore come un pericolo assai più critico rispetto alle iniziative in senso eretico poste in atto da Simone e Menandro, scomparsi da tempo<sup>1238</sup>. Questo solo fatto, però, non potrebbe spiegare, di per sé, la potenza devastatrice che Giustino implicitamente attribuisce all'insegnamento di Marcione, ponendolo come ultimo anello della dinamica sviluppata dai δαίμονες contro Dio. Un'altra ragione, infatti, può essere addotta: la dottrina marcionita, essa sola, presenta un tratto peculiare che, nell'ottica dell'autore, la rende quanto mai adatta a essere presentata come il punto culminante dell'eresia e, dunque, come il vertice della bestemmia contro Dio. L'insegnamento dell'eresiarca del Ponto è riportato, nelle opere conservateci dell'apologista e filosofo cristiano, nelle sue linee essenziali: per Giustino, Marcione si sforza di persuadere quante più persone possibili della propria concezione secondo cui il Dio dei cristiani è una divinità inferiore; un altro Dio, superiore a quello, avrebbe compiuto una sua propria creazione, maggiore rispetto a quella del Creatore, e avrebbe avuto, a sua volta, un figlio, il

---

<sup>1236</sup> Cf, ad esempio, NORELLI, *La costruzione...*, spec. 364-368.

<sup>1237</sup> Cf Iren., *haer.* V 26,2.

<sup>1238</sup> Benché Giustino ricordi, a proposito di Menandro, che i suoi discepoli andavano predicando che questi era ancora vivo (cf Just., *1apol.* 26,4).

cui ruolo Giustino non esplica<sup>1239</sup>. Mai, prima di Marcione, era stato osato tanto; mai la bestemmia contro Dio era stata tanto esplicita e diretta. Per l'autore cristiano, l'eresiarca del Ponto costituisce a tutti gli effetti il culmine della blasfemia e il fautore dell'aggressione più dura mai perpetrata contro il Creatore.

L'esperienza marcionita e, più in generale, il fenomeno dell'eresia costituiscono così, per Giustino, parte di una più ampia riflessione sull'origine del male e sull'introduzione di quello nel mondo. L'autore cristiano si sarebbe sforzato di individuare un fattore comune alla pluralità dei fenomeni malvagi avvenuti nella storia, individuando per realtà pur così diverse tra loro, come la mitologia e l'eresia, un unico denominatore: esse, promosse in modo più o meno diretto dai malvagi δαίμονες, condividono, per Giustino, la medesima tendenza ad allontanare gli esseri umani da Dio, orientandoli verso false immagini e false concezioni della divinità. Se tale è l'orizzonte di comprensione del fenomeno eretico nella *Prima Apologia*, piuttosto diversa appare, invece, la prospettiva adottata dall'autore nel *Dialogo con Trifone*: è stata probabilmente la diversità di finalità e di pubblico cui l'opera era diretta a determinare l'adozione, in questo secondo scritto, di un altro punto di vista e di uno schema confutativo alternativo, seppur complementare. Nel *Dialogo*, Giustino si rivolge principalmente a un pubblico che attribuisce autorità o, almeno, ha una certa conoscenza delle Scritture giudaiche; in forza di ciò, nella propria polemica anti-marcionita egli può fare ricorso a un articolato sistema di motivi, *topoi* letterari e nozioni derivanti dal *milieu* di tradizioni comune al giudaismo e al cristianesimo delle origini. Nel presentare la propria concezione del fenomeno eretico a un tale pubblico, l'autore adotta esplicitamente il tema del falso profetismo: di esso, egli valorizza essenzialmente il carattere della dissimulazione e della finzione. Secondo la logica del *Dialogo*, gli eretici sono principalmente coloro che si presentano falsamente come cristiani, adornandosi del nome di Gesù<sup>1240</sup> come di una pelle di pecora, indossata sopra la propria feroce natura di lupi<sup>1241</sup>, con lo scopo di ingannare i credenti in Gesù e allontanarli dalla retta fede. L'orizzonte cui rimanda il passo di *dial.* 35,2-6 – vero nucleo della speculazione giustinea sull'eresia contenuta in quell'opera – e, in particolare, di *dial.* 35,3 – dove figura una piccola collezione di parole di Gesù a sfondo escatologico –, è quello pseudo-profetico, relativo alla venuta, negli ultimi tempi, di alcune figure connotate come ψευδεῖς (falsi cristi, falsi maestri, falsi profeti) e caratterizzate da un atteggiamento subdolo e ingannatore. Accanto a queste due tipologie di avversari – gli eretici, nominati in *dial.* 35,6, e i falsi profeti escatologici, di cui è fatta menzione in *dial.* 35,3 –, assumono importanza decisiva, nel *Dialogo*, le figure dei falsi profeti di Israele, interpretati da Giustino come strumenti di quegli stessi δαίμονες che, sia nel *Dialogo*, sia

---

<sup>1239</sup> Cf Just., *1apol.* 26,5; 58,1.

<sup>1240</sup> Cf Just., *dial.* 35,4.

<sup>1241</sup> Cf Just., *dial.* 35,3.

nell'*Apologia*, sono presentati come i mandanti degli eresiarchi, dei loro discepoli e dei falsi profeti escatologici. Si è cercato di dimostrare, dunque, che il tema della falsa profezia costituisce un motivo che, esplicitato nel solo *Dialogo con Trifone*, ben si coniuga all'orizzonte prettamente eresiologico, asse portante dell'impalcatura ideologica giustinea nella *Prima Apologia* e vero filo conduttore che percorre entrambe le opere. Nello sviluppare i due motivi – talvolta tra loro esplicitamente integrati<sup>1242</sup> – della falsa profezia e dell'eresia, intesi come eventi promossi dai δαίμονες, l'autore sembra essere mosso dalla medesima preoccupazione: presentare l'insorgere e l'azione dei nemici di Dio in una prospettiva diacronica, comprendendo ogni singolo episodio come parte di un affresco più ampio, che abbraccia l'intera storia universale.

Complessivamente, dunque, nelle opere giustinee conservate il fenomeno marcionita è presentato come un singolo episodio – benché il più grave e l'ultimo in ordine di tempo – dello scontro tra il bene e il male, di proporzioni cosmiche, che attraversa l'intera storia del mondo. Della dottrina marcionita sono messi in risalto solo quei caratteri – la bestemmia del Creatore e la predicazione di un Dio a quello superiore – utili a dimostrare che Marcione rappresenta realmente l'apice dell'attacco mosso dai δαίμονες contro Dio. Il silenzio di Giustino, nelle opere conservate, rispetto a quei motivi che, stando alle fonti, dovevano essere caratteristici del marcionismo primitivo<sup>1243</sup> non costituisce di per sé, a mio avviso, un indizio del fatto che l'autore non ne fosse a conoscenza<sup>1244</sup>. Sembra assai più plausibile, invece, che questi abbia incluso nelle sue due opere solo quei caratteri che erano utili alla polemica da lui sviluppata. È poi certamente possibile che nel perduto *Syntagma* – nominato in *1apol.* 26,8, al termine di una sezione interamente dedicata all'eresiologia – la dottrina di Marcione fosse presentata in modo assai più completo e sistematico. Si avverte, tuttavia, la necessità di usare molta prudenza sia nell'interpretare l'assenza di alcuni temi dottrinali marcioniti nelle opere conservate di Giustino come argomento *e silentio* di una maggiore o minore completezza d'informazione dell'autore cristiano, sia nel formulare ipotesi specifiche sui temi o sul contenuto di un'opera per noi perduta.

---

<sup>1242</sup> Cf Just., *dial.* 35,3; 51,2; 69,1; 82,1-2.

<sup>1243</sup> Sebastian Moll, nel suo contributo su Giustino e Marcione, elenca cinque caratteri fondamentali: la fede in Gesù Cristo come figlio del Dio superiore; il rigetto della Legge mosaica, poiché data dal Demiurgo; la composizione di due opere: le *Antitesi*, in cui Marcione avrebbe giustapposto passi dell'AT e del NT per dimostrare la loro incoerenza, e una propria "Bibbia", composta dal *Vangelo di Luca* e da dieci lettere di Paolo, accuratamente espunte da presunte interpolazioni giudaiche; la mancanza di fede nella resurrezione della carne; la pratica di un rigido ascetismo (cf MOLL, *Justin and the Pontic Wolf...*, 150).

<sup>1244</sup> Condivido, in questo, la posizione di Sebastian Moll (sopra ricordata, a p. 74): «Silence does not equal ignorance. Unless these elements belong to a later development of Marcionite doctrine – and we have no reason to believe that this is the case – it is most likely that Justin was aware of (at least most of) these features of Marcion's theology, without mentioning them, however» (cf MOLL, *Justin and the Pontic Wolf...*, 150).

Diverso, almeno in parte, è lo scopo perseguito da Ireneo. Nel suo *Adversus Haereses*, l'autore si prefigge il compito di smascherare la falsa gnosi, esponendone quanto più possibile nel dettaglio i contenuti e opponendole la verità unica e stabile della Chiesa<sup>1245</sup>. La cura che anima Ireneo e che, secondo l'autore, dovrà spronare anche il destinatario del suo scritto, è innanzitutto di tipo pastorale, come il vescovo stesso ha modo di ricordare nella prefazione al primo libro dell'*Adversus Haereses*: «Non vogliamo dunque che qualcuno per colpa nostra sia rapito, come pecore dai lupi, non riconoscendoli per l'insidia della pelle di pecora che li ricopre all'esterno [...]. E come noi, poiché tu ci chiedevi da tempo di conoscere il loro pensiero, ci siamo sforzati non solo di renderlo manifesto, ma anche di darti i mezzi per dimostrare che è falso, così anche tu ti sforzerai di servire gli altri, secondo la grazia data a te dal Signore, affinché gli uomini non siano più trascinati dalla loro (*i.e.* degli eretici) forza di persuasione, che è tanto grande»<sup>1246</sup>.

La dottrina avversaria analizzata più nel dettaglio è quella valentiniana, riportata secondo il sistema di Tolomeo; nella trattazione, tuttavia, trova spazio anche la polemica contro Marcione e i suoi discepoli, alla quale sono consacrati numerosi passi dell'opera; infine, Ireneo ha modo di indirizzarsi anche contro gli encratiti, i cosiddetti "gnostici"<sup>1247</sup> e, più in generale, l'insieme dei sistemi da lui presentati come "eretici". La confutazione elaborata da Ireneo, pertanto, sembra essere animata da una finalità diversa rispetto a quella che è stato possibile ravvisare nelle opere conservate di Giustino: nell'*Adversus Haereses*, l'autore si propone di svolgere una polemica ben più sistematica e articolata, interessata a entrare nello specifico delle dottrine avversarie. Benché l'autore non consacrò alla dottrina marcionita un'analisi capillare e completa quale quella dedicata al valentinismo, emerge tuttavia l'anelito alla completezza d'informazione che anima il vescovo di Lione e che costituisce uno dei tratti caratteristici della sua eresiologia. Il ritratto di Marcione e della sua dottrina quale emerge dalle pagine dell'*Adversus Haereses* appare allo studioso moderno come la più antica rappresentazione organica del fenomeno marcionita. Benché disseminata in sezioni diverse dell'opera, infatti, la confutazione dell'eresiarca pontico esamina estesamente i punti nodali di quell'insegnamento: l'attività di rigetto ed espunzione delle Scritture, il dualismo teologico, l'antropologia, la soteriologia, una cristologia di tipo doceta. Molti di questi caratteri sono condensati dall'autore nella sezione di *haer.* I 27, nella quale, come osservato da Gerhard May, «Irenaeus presents [...] a compressed treatise on Marcion's doctrine according to one source, perhaps Justin's *Syntagma Against Heresies*»<sup>1248</sup>. Manca, nell'opera del vescovo di Lione, un riferimento esplicito alla

---

<sup>1245</sup> Cf Iren., *haer.* I praef. 1-2; I 22,2.

<sup>1246</sup> Iren., *haer.* I praef. 2-3.

<sup>1247</sup> Cf Iren., *haer.* I 29-30.

<sup>1248</sup> MAY, *Marcion in Contemporary...*, 139.

composizione, da parte di Marcione dell'opera nota a Tertulliano con il nome di *Antitesi*<sup>1249</sup>.

Allo studioso moderno che voglia ricostruire come fossero articolati il pensiero e la dottrina di Marcione, dunque, l'opera di Ireneo offre materiale di prim'ordine, non solo quanto a numero delle notizie desumibili – si pensi che il nome dell'eresiarca pontico e dei suoi discepoli vi ricorre trentuno volte<sup>1250</sup> e ben più numerosi sono i passi nei quali si intravede, in filigrana, la polemica contro la dottrina marcionita –, ma anche per qualità delle informazioni. Si è accennato, nella seconda sezione di questo studio, allo spinoso problema delle fonti conosciute, utilizzate e integrate da Ireneo nella propria opera<sup>1251</sup>. Una tale ricchezza fa dell'*Adversus Haereses* una miniera fondamentale di notizie, spesso di prima mano, una parte delle quali sarebbe andata, altrimenti, per noi perduta: è questo il caso del *Syntagma* di Giustino, al quale la critica moderna sempre più unanimemente riconduce i due passi riportati da Ireneo in *haer.* IV 6,2 e V 26,2<sup>1252</sup>.

La pluralità di fonti su cui l'opera di Ireneo si fonda e una certa retorica della polemica, da cui il vescovo di Lione è influenzato, fanno sì che il ritratto di Marcione che emerge dalle pagine dell'*Adversus Haereses* fonda insieme caratteri già propri della tradizione eresiologicala anteriore e, in particolare, della rappresentazione giustinea (tale è, ad esempio, il tema dell'ispirazione demoniaca dell'eresia) e altri propri della tradizione polemica greco-ellenistica, quali l'accusa di sofismo. La peculiarità di Ireneo, però, è il ri-formulare tali motivi secondo il proprio progetto di confutazione sistematica e completa delle eresie. Come suggerito da Enzo Bellini nell'introduzione alla sua traduzione dell'*Adversus Haereses*, «senza dubbio lo storico potrà e dovrà individuare le fonti dell'opera: le tradizioni dei presbiteri della generazione di Policarpo,

---

<sup>1249</sup> Cf Tert., *adv. Marc.* I 19,4; cf anche Tert., *adv. Marc.* II 28,1, dove l'autore cartaginese costruisce delle *antitheses aemulas*, cioè una sorta di contro-Antitesi, costituite secondo lo schema: "il nostro Dio ha compiuto questo, e ugualmente ha fatto il vostro". La sola possibile allusione di Ireneo all'opera di Marcione è costituita dal passo *haer.* IV 28,1, nel quale il vescovo di Lione, riportando l'insegnamento di un presbitero a lui anteriore, riferisce dell'opposizione che gli avversari predicavano tra quanto operato da Cristo per la salvezza di quanti lo avevano accolto e il male inflitto dal Dio dell'AT a quanti gli avevano disobbedito. Secondo Rousseau il termine ἀντιθέστας – con il quale egli restituisce in greco il latino *e contrario opposites* (cf SC 100\*\*, *ad loc.*) – costituisce una «allusion transparente aux Ἀντιθέσεις de Marcion» (ROUSSEAU, SC 100\*, 265). Sebastian Moll, per parte sua, pur dicendosi scettico rispetto all'iniziativa di ricostruzione dell'originale greco promossa da *Sources Chrétiennes*, rileva che «the Latin *contrario opposites* is so close to Tertullian's wording *contrariae oppositiones* (*Adv. Marc.* I.19,4) that I believe it is justified to assume the above mentioned allusion» (MOLL, *The Arch-Heretic...*, 20, nota 45).

<sup>1250</sup> Cf REYNDERS, *Lexique comparé du texte grec...*, 192, s.v. "Marcion", "marcionita".

<sup>1251</sup> Per una sintesi sulla questione e sulla storia degli studi in proposito, si rimanda a NORELLI, *Il problema delle fonti ecclesiastiche...*, spec. 30-34.

<sup>1252</sup> Una ricapitolazione del problema e alcuni argomenti in favore dell'identificazione dell'opera citata da Ireneo in *haer.* IV 6,2 e V 26,2 con lo scritto perduto di Giustino sono contenuti in NORELLI, *Marcione e la costruzione...*, spec. 364-368.



esplicitamente ricordati, la riflessione di Giustino e i temi cari a Teofilo di Antiochia. Ma chi legge con la preoccupazione di cogliere la ispirazione di fondo avverte che i dati della tradizione sono collocati in una prospettiva originale ed acquistano, in essa, un significato nuovo: originale, appunto»<sup>1253</sup>. Si potrà concordare, allora, con quanto rilevato, anni fa, da Philippe Bacq: «Originalité dans la dépendance, telle est, en fin de compte, la caractéristique essentielle de la pensée théologique»<sup>1254</sup>.

La raffigurazione che Clemente di Alessandria propone del fenomeno dell'eresia e, in particolare, della dottrina marcionita procede da una prospettiva ancora diversa rispetto a quelle proprie di Giustino e di Ireneo. Con il primo Clemente condivide un concetto pienamente positivo della filosofia e l'intuizione che il cristianesimo possa essere presentato come valido anche sulla base di categorie razionali e possa essere riconosciuto in modo unanime come la sola "vera filosofia"<sup>1255</sup>. Come ha osservato André Méhat nel suo importante studio su Clemente, la filosofia ritenuta dall'alessandrino come l'unica vera «c'est la philosophie qui, avec Platon, s'efforce d'atteindre le Dieu indicible, sinon inconnaissable, Père, Créateur et Roi de l'univers, mesure de la Vérité elle même; cette philosophie que Platon et les meilleurs philosophes ont reçue, pour une bonne partie des Hébreux, qui a été enseignée par les prophètes, que le Logos donne à ceux qui se mettent à son école, par la lecture des Saintes Lettres, après le bain salutaire et l'illumination du baptême; philosophie donc que n'enseignent finalement ni Athènes ni la Grèce, mais le Christ, Logos incarné, qui a libéré l'homme de la mort par ses souffrances. Bref cette philosophie, c'est le christianisme. Le christianisme conçu, présenté comme une philosophie»<sup>1256</sup>. Con Ireneo, invece, l'alessandrino ha in comune l'ampio respiro della confutazione e la cura nei confronti di quanti corrono il rischio di essere sedotti dalla falsa gnosi e allontanati, così, dalla verità.

---

<sup>1253</sup> BELLINI, *Ireneo di Lione...*, 32.

<sup>1254</sup> BACQ, *De l'ancienne...*, 388.

<sup>1255</sup> In *dial.* 8,1, Giustino riferisce esplicitamente della sua conversione all'«unica filosofia certa e proficua (φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον)». Il rapporto tra cristianesimo e filosofia nell'elaborazione giustinea fu studiato già da Adolf von Harnack, che ne analizzò e sviluppò le problematiche nella sua *Dogmengeschichte*, pubblicata a Tübingen tra il 1885 e il 1889 (cf A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, I-III*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 1909-1910<sup>4</sup>); sul tema si veda anche R. JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle* (Université libre de Bruxelles. Faculté de philosophie et lettres 52), Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles 1973, spec. 85-128; D. BOURGEOIS, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez saint Justin* (Croire et savoir 1), Paris, Téqui 1981; A. D'ANNA, *Giustino, philosophus et martyr*, "Ricerche Storico Bibliche" 23 (2011), 145-159.

<sup>1256</sup> MÉHAT, *Clément d'Alexandrie...*, 112-113. La concezione del cristianesimo come una filosofia secondo verità è ben presente nella concezione di Clemente e attestata fin dal titolo della sua opera: la tradizione manoscritta, rappresentata dal solo codice Laurenziano V 3, riporta, per esteso, ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΛΗΘΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΝ ΓΝΩΣΤΙΚΩΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΩΝ ΣΤΡΩΜΑΤΕΩΝ ΠΡΩΤΟΣ (cf STÄHLIN, FRÜCHTEL, *3.Bd., ad loc.*).

Emerge qui, tuttavia, una prima, significativa differenza tra Clemente e Ireneo, che si spiega, in prima istanza, alla luce del diverso ruolo da loro svolto all'interno della Chiesa. La cura del vescovo Ireneo, di tipo pastorale, è rivolta innanzitutto ai semplici, i quali, non essendo in grado di difendersi dalla persuasione esercitata su di loro dalle dottrine eterodosse, sono sviati dalla retta fede in Gesù e si allontanano dall'insegnamento della Chiesa<sup>1257</sup>; la confutazione del διδάσκαλος Clemente, invece, ha in vista la tutela dei φιλομαθοῦντες, cioè di coloro che, per la propria sete di conoscenza, sono maggiormente sottoposti al rischio di restare invischiati nelle reti della falsa gnosi<sup>1258</sup>.

La cura dell'alessandrino nei riguardi degli intellettuali ai quali, tra gli altri, egli si rivolge risponde coerentemente al suo più generale orizzonte mentale: la falsa gnosi – il cui potere di attrazione si esercita, secondo Clemente, soprattutto a danno di persone ben acculturate – e la retta dottrina, dall'autore strenuamente propugnata, sono analizzate, accostate e contrapposte su un terreno di confronto prettamente razionale, sulla base del quale, alla fine, Clemente potrà dichiarare confutata l'una e promossa l'altra. Lo scopo dell'alessandrino è plurimo e strettamente legato alle due tipologie di persone cui egli si rivolge: da una parte i raffinati intellettuali di formazione ellenistica, dalla solida preparazione filosofica e retorica, dall'altra alcuni correligionari, animati da un sospetto profondamente radicato nei confronti del patrimonio culturale e filosofico di matrice greca. A questi ultimi, in particolare, l'autore si propone di dimostrare la positività della speculazione filosofica antica e, in particolare, del pensiero di matrice platonica e pitagorica: essa costituisce, per l'alessandrino, una disciplina propedeutica al raggiungimento della verità; in quanto tale, essa rappresenta un momento importante nel processo formativo del vero gnostico<sup>1259</sup>. Proprio la riabilitazione del valore della filosofia agli occhi dei cristiani più diffidenti permette a Clemente di situare il confronto tra eterodossia e retta dottrina su un piano razionale e, perciò, dal carattere universalmente condivisibile. Su questa base, le dottrine eretiche sono presentate dall'alessandrino come fondate su ragionamenti inconsistenti, non corretti e intimamente contraddittori<sup>1260</sup>; la retta fede, di contro, è fondata sui due pilastri delle Scritture e della tradizione ecclesiastica – fondamenti già fissati da Ireneo<sup>1261</sup> –, dei quali Clemente si propone, per parte sua, di illustrare

---

<sup>1257</sup> Ireneo riporta, ad esempio, la notizia di alcune donne sedotte dal valentiniano Marco, testimoni dirette di tale inganno perché rientrate, in seguito, in seno alla Chiesa (cf *Iren., haer.* I 13,5.7).

<sup>1258</sup> «Ho esposto queste considerazioni nell'intento di stornare gli studiosi dal facile rischio di cadere nelle eresie. Sono questi che desidero far desistere dalla superficiale ignoranza o stoltezza o mala abitudine o comunque la si debba chiamare, e cerco di dissuaderli e di avvicinarli alla verità. Per essi ho fatto questi ragionamenti – s'intende, per quelli che non siano del tutto inguaribili» (*Clem., str.* VII 16,102,6).

<sup>1259</sup> Cf *Clem., str.* I 5,28,3; I 20,99,1.

<sup>1260</sup> Si pensi, ad esempio, alla confutazione della dottrina soteriologica marcionita in *Clem., str.* V 1,4,2-4.

<sup>1261</sup> Cf, in particolare, *Iren., haer.* III 1,1-4,2.

il carattere sensato e intimamente razionale. Il fine ultimo dell'autore alessandrino, dunque, è dimostrare che il cristianesimo da lui propugnato costituisce una dottrina filosoficamente valida e razionalmente accettabile.

Se tale è lo sfondo su cui la confutazione clementina s'inscrive, ben si comprende quanto rilievo assuma, nella prospettiva dell'autore, il dibattito sulla presunta derivazione platonica, pitagorica o stoica degli insegnamenti marcioniti: dimostrare con chiarezza l'inconsistenza di un simile accostamento è di vitale importanza per Clemente, sia per difendere e preservare nella sua integrità la dignità della filosofia – il cui valore sarebbe seriamente compromesso, agli occhi di un pubblico cristiano, da un suo presunto rapporto diretto con l'eterodossia – sia per privare le dottrine eretiche della forza di un'autorità positiva e conclamata quale quella del pensiero platonico, pitagorico o stoico. È stato suggerito che il raffronto tra marcionismo e platonismo, esposto in *Stromate* III, e quello tra marcionismo e stoicismo, forse ventilato in *Stromate* II, siano da ricondurre, in prima istanza, all'orizzonte mentale clementino e al modo, proprio dell'alessandrino, di comprendere e interpretare alcune problematiche complesse – l'origine del male e la sua introduzione nel mondo, la natura di Dio e del creato, i rapporti intercorrenti tra i due, e così via –, sviluppate sia dalle correnti filosofiche ricordate sia dal marcionismo. Clemente avrebbe intessuto tra le varie risposte fornite alle medesime questioni un complesso sistema di relazioni e derivazioni: esso sarebbe dovuto, pertanto, non a un'effettiva parentela delle diverse correnti di pensiero – filosofiche ed eterodosse – tra loro, quanto al modo particolare dell'alessandrino di ragionare su tali problemi, secondo il proprio orizzonte mentale di tipo razionale e filosofico.

L'affresco che l'autore realizza del problema del fenomeno eretico si traduce poi, nei fatti, nella contrapposizione tra la figura dell'eretico, cioè il falso gnostico, e quella del vero gnostico, prototipo di vita cristiana. A quest'ultimo è richiesta una formazione il più possibile completa e solida nei fondamenti della dialettica, della logica, della filosofia, per poter penetrare nel modo più efficace il senso recondito delle Scritture e poter raggiungere, così, la vera gnosi. Come ha rilevato Le Boulluec, «le vrai gnostique se fait l'héritier de la culture et de la philosophie grecques pour les mettre au service de sa recherche propre d'une part, et pour affronter victorieusement les hétérodoxes de l'autre»<sup>1262</sup>. Questa figura «appare dunque come la sintesi dell'ideale ellenico del sapiente con l'ideale cristiano del santo, ed esprime l'intenzione profonda che anima questo autore (*scil.* Clemente): non rivestire esteriormente il cristianesimo con elementi tratti da una cultura greca ad esso fondamentalmente estranea, ma comprendere in unità le esperienze greca, ebraica e cristiana, e concepire la teologia e l'etica cristiane come il sistema della

---

<sup>1262</sup> LE BOULLUEC, *La notion...*, II, 278. Per un'analisi complessa della figura dello gnostico nella concezione di Clemente di Alessandria, si rimanda all'importante studio di VÖLKER, *Der wahre Gnostiker...*, spec. 507-609.

vera filosofia, nel quale culmina tutta la storia della rivelazione divina attuata dal Logos»<sup>1263</sup>. Per Clemente, il vero gnostico «giudica che bello è fare il bene, e perciò la sua energia si fa buona in ogni azione, indirizzandovisi con forza, non in alcune sì, in altre no, ma nell'assunzione di un abito di bontà nell'agire che non è più in vista di una riputazione o, come dicono i filosofi, della fama, né di una mercede, provenga essa dagli uomini o anche da Dio. [...] E se per caso nel suo beneficiare incontrerà qualche ostilità, lascerà perdere la vendetta senza serbare rancore, come non tocco da nessuna passione: egli è divenuto giusto e buono verso "giusti e ingiusti"<sup>1264</sup>»<sup>1265</sup>. Il compito assegnato allo gnostico non si esaurisce, per l'alessandrino, nella contemplazione ma si traduce concretamente nella manifestazione della virtù «nello spazio terreno della speranza che trascende in amore»<sup>1266</sup>. Come lo stesso Clemente afferma: «Certo, dello "gnostico" duplice è il fine, almeno su questa terra, da un lato la contemplazione che fa scienza, dall'altro l'azione»<sup>1267</sup>. Il carattere di preminenza dimostrato dal vero gnostico nelle due fondamentali componenti esistenziali della contemplazione e dell'azione, tra loro in stretta dialettica, fa di lui un rappresentante adeguato di una categoria, quella dei cristiani, atta ad assurgere al ruolo sociale di classe dirigente: questo sembra essere il portato ultimo della rappresentazione clementina.

La caratteristica peculiare della confutazione dell'alessandrino, che fa di essa un prodotto eresilogico del tutto originale, sembra consistere, dunque, nell'orizzonte filosofico e razionale nel quale Clemente iscrive i molteplici elementi che costituiscono l'oggetto della propria trattazione: il fenomeno dell'eresia, la confutazione delle singole correnti eterodosse, il rapporto tra queste e la filosofia, il ritratto del falso e del vero gnostico e, infine, il ruolo attribuito a quest'ultimo. Il carattere composito degli *Stromati* – il cui titolo, "tappezzerie", è di per sé assai indicativo della varietà del contenuto – è, pertanto, assicurato. La trattazione eresilogica clementina non è certamente animata da quello sforzo di sistematicità e completezza che aveva mosso Ireneo; diversamente dall'*Adversus Haereses*, del resto, l'opera dell'alessandrino può essere compresa come "eresilogica" solo in un'accezione molto ampia, che includa sotto questa qualifica l'atteggiamento e l'intenzione che guidano ogni enunciato che descriva o combatta le opinioni di avversari compresi e presentati come "eretici". Nonostante il carattere a-sistematico della trattazione, però, gli *Stromati* sono percorsi da una tensione interna chiara: fissare nel modo più preciso possibile l'irriducibile opposizione tra vera e falsa gnosi – e, di conseguenza, tra vero e falso gnostico –, dimostrando l'assoluta e perfetta validità della prima e stigmatizzando senza appello la seconda.

---

<sup>1263</sup> MORESCHINI, NORELLI, *Manuale di letteratura...*, 126.

<sup>1264</sup> Mt. 5,45.

<sup>1265</sup> Clem., str. IV 22,137,1-2.

<sup>1266</sup> PINI, *Gli Stromati...*, XXVIII.

<sup>1267</sup> Clem., str. VII 16,102,2.

Nella dottrina marcionita presentata da Clemente, poi, si ritrovano alcuni caratteri attestati già da autori precedenti all'alessandrino. È stato rilevato, in particolare, il generale accordo delle fonti antiche rispetto ad alcuni temi dottrinali attribuiti all'elaborazione marcionita, quali il dualismo teologico, il rigetto della Legge di Mosè e, più in generale, delle Scritture giudaiche, una posizione di subordine attribuita al Dio Creatore, una cristologia di tipo doceta, una tendenza al rigorismo encratita. Sembra plausibile che tutti questi caratteri fossero effettivamente propri della riflessione elaborata da Marcione e osteggiata dai tre autori di cui ci si è qui occupati – Giustino, Ireneo, Clemente – , ciascuno secondo le proprie peculiarità e il proprio orizzonte mentale e culturale.



## BIBLIOGRAFIA\*

### EDIZIONI E TRADUZIONI

#### *Acta Petri*

*Acta apostolorum apocrypha. Post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt* R.A. LIPSIUS et M. BONNET. *Vol. I*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1959 (rist. anast. dell'ed.: Lipsiae, H. Mendelssohn 1891-1903), 45-103

*Atti di Pietro, in Apocrifi del Nuovo Testamento, a cura di L. MORALDI. Volume II. Atti degli apostoli*, Casale Monferrato, Piemme 1994, 41-140

#### **Aristoteles**

ARISTOTE, *Catégories. Texte établi et traduit par R. BODEÛS*, Paris, Les Belles Lettres 2002

ARISTOTELE, *Le Categorie. Introduzione, traduzione e commento di M. ZANATTA*. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli 1989

#### *Ascensio Isaiae*

*Ascensio Isaiae. Textus. Cura P. BETTILOLO, A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, C. LEONARDI, E. NORELLI, L. PERRONE* (CC Series Apocryphorum 7), Turnhout, Brepols 1995

*Ascensio Isaiae. Commentarius. Indices. Cura E. NORELLI* (CC Series Apocryphorum 8), Turnhout, Brepols 1995

#### **Chrysippus**

*Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da H. von Arnim. Testo greco ristampato dalla silloge di H. VON ARNIM, Stoicorum veterum fragmenta, t. I-III; traduzione italiana a cura di R. RADICE* (Il pensiero occidentale. Grandi maestri, grandi opere), Milano, Rusconi 1998, 280-1379

#### **Cicero**

CICERO, *De Re Publica; De legibus; with an English translation by C.W. KEYES* (Cicero in twenty-eight volumes 16; Loeb classical library 213), Cambridge (Mass.), Harvard University Press; London, William Heinemann 1988

CICÉRON, *Discours. Pour Cluentius, par P. BOYANCÉ* (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres 1953

---

\* Le abbreviazioni utilizzate sono state tratte da S.M. SCHWERTNER (ed.), *Theologische Realenzyklopädie. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin - New York, Walter de Gruyter 1992.

CICÉRON, *La République. Livres II-VI. Texte établi et traduit par E. BREGUET* (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres 1980

CICÉRON, *Les devoirs. Texte établi et traduit par M. TESTARD. Livre I* (Collection des Universités de France), Paris, Les belles lettres 1965

CICERONE, *Opere politiche. Testo latino a fronte. Curato da A. RESTA BARRILE, D. ARFELLI* (I classici collezione), Milano, Mondadori 2007

### **Clemens Alexandrinus**

CLEMENS ALEXANDRINUS, *herausgegeben von O. STÄHLIN; neu herausgegeben von L. FRÜCHTEL. 2. Bd. Stromata. Buch I-VI. In 3. Aufl. neu herausgegeben von L. FRÜCHTEL* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), Berlin, Akademie Verlag 1960

CLEMENS ALEXANDRINUS, *herausgegeben von O. STÄHLIN; neu herausgegeben von L. FRÜCHTEL. 3. Bd. Stromata. Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae Propheticae. Quis dives salvetur. Fragmenta. In 2. Aufl. neu herausgegeben von L. FRÜCHTEL; zum Druck besorgt von U. TREU* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderten), Berlin, Akademie Verlag 1970<sup>2</sup>

CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Stromateis. Books one to three. Translated by J. FERGUSON* (The Fathers of the Church 85), Washington D.C., The Catholic University of America Press 1991

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico ai greci. Introduzione, traduzione e note di F. MIGLIORE* (Collana di Testi Patristici 179), Roma, Città Nuova 2004

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il pedagogo. Introduzione, traduzione e note a cura di D. TESSORE* (Collana di Testi Patristici 181), Roma, Città Nuova 2005

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati. Note di vera filosofia. Introduzione di M. RIZZI, traduzione e note di G. PINI* (Lectures cristiane del primo millennio 40), Milano, Edizioni Paoline 2006

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica. Introducción, traducción y notas de M. MERINO RODRÍGUEZ* (Fuentes Patrísticas 10), Madrid, Editorial Ciudad Nueva 1998

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios. Introducción, traducción y notas de M. MERINO RODRÍGUEZ* (Fuentes Patrísticas 15), Madrid, Editorial Ciudad Nueva 2003

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano. Introducción, traducción y notas de M. MERINO RODRÍGUEZ* (Fuentes Patrísticas 17), Madrid, Editorial Ciudad Nueva 2005



## **Clemens Romanus**

*Lettera di Clemente Romano ai Corinti*, in *I padri apostolici. Traduzione, introduzione e note a cura di C. DELL'OSSO* (Collana di testi patristici 5\*), Roma, Città Nuova 2011, 31-76

*First Clement*, in *The Apostolic Fathers. Edited and translated by B.D. EHRMAN. Volume I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache* (Loeb Classical Library 24), Cambridge-London, Harvard University Press 2003, 17-151

## **Clemens Romanus (Pseudo-)**

*Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles. Introduction et notes par L. CIRILLO. Traduction par A. SCHNEIDER* (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC 10), Turnhout, Brepols 1999

PSEUDO-CLEMENTE, *I Ritrovamenti (Recognitiones)*. Traduzione, introduzione, note e indici a cura di S. COLA (Collana di testi patristici 104), Roma, Città Nuova 1993

## **Didache XII apostolorum**

*Didachè. Insegnamento degli apostoli. Introduzione, testo, traduzione e note di G. VISONÀ* (Lecture cristiane del primo millennio 30), Milano, Edizioni Paoline 2000

*Die Didache. Erklärt von K. NIEDERWIMMER* (KAV 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1989

*La Doctrine des douze apôtres (Didachè). Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par W. RORDORF, A. TUILIER* (SC 248 bis), Paris, Éditions du Cerf 1998<sup>2</sup>

## **Diogenes Laertius**

DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres. Traduction française sous la direction de M.-O. GOULET-CAZE; introduction, traduction et notes de J.-F. BALAUDE [et al.]; avec la collaboration de M. PATILLON*, Paris, Librairie générale française 1999

DIOGENE LAERZIO, *Vite dei Filosofi. A cura di M. GIGANTE* (Classici del pensiero TEA 1), Milano, Editori Associati 1991

## **Elenchos (Hippolytus, Pseudo-)**

HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium. Edited by M. MARCOVICH* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, Walter de Gruyter 1986

IPPOLITO, *Confutazione*, in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. SIMONETTI (Scrittori greci e latini), Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1993, 18-35; 50-101; 120-129; 154-177; 324-345

### **Eusebius Caesariensis**

EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica e I martiri della Palestina. Testo greco con traduzione e note di G. DEL TON* (Scrinium Patristicum Lateranense 1), Roma, Desclée & C. 1964

EUSEBIUS, *Die Kirchengeschichte, herausgegeben von E. SCHWARTZ; die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im Gleichen auftrage von T. MOMMSEN* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 9/1-3; Eusebius Werke 2/1-3), Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1903-1909

### **Fragmentum Muratorianum**

G.M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs), Oxford, Clarendon Press 1992

H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien* (Kleine Texte 1), Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag 1908<sup>2</sup>

### **Hermas**

*Der Hirt des Hermas, herausgegeben von M. WHITTAKER* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 48; Die apostolischen Väter 1), Berlin, Akademie-Verlag 1967<sup>2</sup>

*Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt von N. BROX* (KAV 7), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1991

*Erma. Il Pastore. Introduzione, versione, commento di M.B. DURANTE MANGONI* (Scritti delle origini cristiane 27), Bologna, Edizioni Dehoniane 2003

### **Ignatius Antiochenus**

*Letters of Ignatius*, in *The Apostolic Fathers, I, Edited and Translated by B.D. EHRMAN. Volume I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache* (Loeb Classical Library 24), Cambridge-London, Harvard University Press 2003, 201-321

*Lettere di Ignazio d'Antiochia*, in *I padri apostolici. Traduzione, introduzione e note a cura di C. DELL'OSSO* (Collana di testi patristici 5\*), Roma, Città Nuova 2011, 77-127

## **Irenaeus Lugdunensis**

IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre IV. Édition critique d'après la version arménienne et latine, sous la direction de A. ROUSSEAU, avec la collaboration de B. HEMMERDINGER, L. DOUTRELEAU et C. MERCIER* (SC 100\*-100\*\*), Paris, Éditions du Cerf 1965

IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre V. Édition critique d'après la version arménienne et latine par A. ROUSSEAU, L. DOUTRELAU, C. MERCIER* (SC 152-153), Paris, Éditions du Cerf 1969

IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre III. Édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU* (SC 210-211), Paris, Éditions du Cerf 1974

IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre I. Édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELAU* (SC 263-264), Paris, Éditions du Cerf 1979

IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre II. Édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU* (SC 293-294), Paris, Éditions du Cerf 1982

IRENEO DE LIÓN, *Demonstración de la predicación apostólica. Introducción, traducción y notas (extractadas de la obra de A. ORBE) de E. ROMERO POSE* (Fuentes Patrísticas 2), Madrid, Ciudad Nueva 1992

IRENEO DI LIONE, *Epideixis: antico catechismo degli adulti. Introduzione, traduzione e commento a cura di E. PERETTO* (Cultura cristiana antica. Testi), Roma, Borla 1981

IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti. A cura di E. BELLINI e per la nuova edizione di G. MASCHIO* (Già e non ancora 320. Complementi alla Storia della Chiesa. Testi), Milano, Jaca Book 1997<sup>2</sup>

IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi. I. Introduzione, traduzione e note a cura di A. COSENTINO* (Collana di testi patristici 207), Roma, Città Nuova 2009

SANCTI IRENAEI EPISCOPI LUGDUNENSIS *Libros quinque adversus Haereses. Textu graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina cum codicibus Claremontano ac Arundellano denuo collata, praemissa de placitis gnosticorum prolusione, fragmenta necnon graece, syriace, armeniace, commentatione perpetua; edidit W. W. HARVEY, S.T.B., Ridgewood (New Jersey), Gregg Press Inc. 1965 (riprod. anastat. dell'ediz. Cantabrigiae, Typis Academicis 1857)*

## **Josephus**

*Antichità Giudaiche di Giuseppe Flavio. Libri I-X; a cura di L. MORALDI* (Classici delle religioni. Sezione seconda, Religione ebraica), Torino, UTET 1998

FLAVIUS JOSÈPHE, *Les antiquités juives. Établissement du texte, traduction et notes par É. NODÉT. Vol. 4, Livres VIII et IX*, Paris, Éditions du Cerf 2005

FLAVIUS JOSEPHUS. *Translation and Commentary. Edited by S. MASON. Volume 5. Judean Antiquities Books 8-10. Translation and Commentary by C. T. BEGG, P. SPILSBURY, Leiden-Boston, Brill 2005*

### **Justinus Martyr et Philosophus**

GIUSTINO MARTIRE, *Le Apologie*, in *Gli apologeti greci. Introduzione, traduzione e note a cura di C. BURINI* (Collana di testi patristici 59), Roma, Città Nuova 2000<sup>2</sup>, 63-173

IUSTINI MARTYRIS *Apologiae pro Christianis. Edited by M. MARCOVICH* (Patristische Texte und Studien 38), Berlin, Walter de Gruyter 1994.

IUSTINI MARTYRIS *Dialogus cum Tryphone. Edited by M. MARCOVICH* (Patristische Texte und Studien 47), Berlin, Walter de Gruyter 1997

JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens. Introductions, texte critique, traduction et notes par C. MUNIER* (SC 507), Paris, Éditions du Cerf 2006

JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index par G. ARCHAMBAULT* (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme), Paris, Alphonse Picard et Fils 1909

JUSTIN MARTYR, *Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire par C. MUNIER* (Patrimoines. Christianisme), Paris, Éditions du Cerf 2006

JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire par P. BOBICHON* (Paradosis 47), Fribourg, Département de patristique et d'histoire de l'Eglise de l'Université de Fribourg, Academic Press 2003

JUSTIN, PHILOSOPHER AND MARTYR, *Apologies. Edited with a Commentary on the Text by D. MINNS, P. PARVIS* (Oxford Early Christian Texts), New York, Oxford University Press 2009

IUSTINI PHILOSOPHI ET MARTYRIS *Opera quae feruntur omnia. Edidit IO. CAR. TH. EQUES DE OTTO* (Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi 2), Wiesbaden, M. Sändig 1969 (riprod. anast. dell'edizione del 1877<sup>3</sup>)

S. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone. Introduzione, traduzione e note di G. VISONÀ* (Lecture cristiane del primo millennio 5), Milano, Edizioni Paoline 1988

### **Martyrium Polycarpi**

*Martyrdom of Polycarp*, in *The Apostolic Fathers. I, Edited and Translated by B.D. EHRMAN. Volume I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache* (Loeb Classical Library 24), Cambridge-London, Harvard University Press 2003, 355-401

## **Novum Testamentum**

*Novum Testamentum Graece. Post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa comuniter ediderunt Barbara et Kurt Aland [et al.]; apparatus criticum novis curis elaboraverunt Barbara et Kurt Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1995*

*Il Nuovo Testamento, in La Bibbia di Gerusalemme, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano 1985, 2073-2660*

## **Origenes**

*ORIGENE, Commentaire sur saint Jean. IV. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. BLANC (SC 290), Paris, Éditions du Cerf 1982*

*ORIGENE, Commento a Giovanni, in Testi gnostici in lingua greca e latina, a cura di M. SIMONETTI (Scrittori greci e latini), Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1993, 222-265*

## **Papias Hierapolitanus**

*PAPIA DI HIERAPOLIS, Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti. Introduzione, testo, traduzione e note di E. NORELLI (Lecture cristiane del primo millennio 36), Milano, Edizioni Paoline 2005*

## **Philo**

*PHILON D'ALEXANDRIE, De sacrificiis Abelis et Caini. Introduction, traduction et notes par A. MEASSON (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 4), Paris, Éditions du Cerf 1966*

*FILONE DI ALESSANDRIA, Le origini del male. I cherubini; I sacrifici di Abele e di Caino; Il malvagio tende a sopraffare il buono; La posterità di Caino; I giganti; L'immutabilità di Dio. Traduzione di C. MAZZARELLI; introduzione, prefazioni, note e apparati di R. RADICE (Classici del pensiero. Sezione I. Filosofia classica e tardo antica), Milano, Rusconi 1984*

## **Plato**

*PLATON, Théétète. Texte établi et traduit par A. DIES (Platon, Oeuvres complètes; t. 8, 2. Collection des Universités de France, Série grecque 12), Paris, Les Belles Lettres 1967*

*PLATONE, La Repubblica. Vol. IV, Libro V. Traduzione e commento a cura di M. VEGETTI (Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico 28/4), Napoli, Bibliopolis 2000*

PLATONE, *Opere complete. Vol. VI. Clitofonte - La Repubblica - Timeo - Crizia. Traduzione di F. SARTORI, C. GIARRATANO (Biblioteca Universale Laterza 31), Bari, Editori Laterza 2003*<sup>12</sup>

PLATONE, *Teeteto. Traduzione di M. VALGIMIGLI. Introduzione e Note di A.M. IOPPOLO (Economica Laterza 179), Bari, Editori Laterza 1999*

### **Plinius**

PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle. Livre XXVIII. Texte établi, traduit et commenté par A. ERNOUT (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres 1962*

### **Polycarpus Smyrnensis**

POLICARPO DI SMIRNE, *Lettera ai Filippesi. Martirio. Introduzione, versione, commento di C. BURINI (Scritti delle origini cristiane 26), Bologna, Dehoniane 1998*

*Letter of Polycarp to the Philippians, in The Apostolic Fathers. I, Edited and Translated by B.D. EHRMAN. Volume I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache (Loeb Classical Library 24), Cambridge-London, Harvard University Press 2003, 323-353*

### **Ptolomaeus Gnosticus**

PTOLEMEE, *Lettre à Flora. Texte, traduction et introduction de G. QUISPÉL (SC 24 bis), Paris, Éditions du Cerf 1966*

*Lettera di Tolomeo a Flora, in Testi gnostici in lingua greca e latina, a cura di M. SIMONETTI (Scrittori greci e latini), Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1993, 266-285*

### **Qumran - Fragmenta**

*The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Edited by F. GARCÍA MARTÍNEZ, E.J.C. TIGCHELAAR, Leyde-Boston-Cologne, Brill 1998*

### **Talmud Baveli - Sanhedrin**

*The Babylonian Talmud. Seder Nezikin. Volume III. Sanhedrin. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi I. EPSTEIN, London, The Soncino Press 1978*

### **Tertullianus**

QUINTO SETTIMIO FIORENTE TERTULLIANO, *Opere scelte, a cura di C. MORESCHINI (Classici delle Religioni), Torino, UTET 1990*<sup>2</sup>

TERTULLIEN, *Contre Marcion. Introduction, texte critique, traduction et notes par R. BRAUN. T. I, Livre I* (SC 365), Paris, Éditions du Cerf 1990

TERTULLIEN, *Contre Marcion. Introduction, texte critique, traduction et notes par R. BRAUN. T. 5, Livre V. Texte critique par C. MORESCHINI* (SC 483), Paris, Éditions du Cerf 2004

TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques. Introduction, texte critique et notes de R.F. REFOULE; traduction de P. DE LABRIOLLE* (SC 46), Paris, Éditions du Cerf 1957

### ***Testamenta XII patriarchum***

*Testamenti dei dodici patriarchi, in Apocrifi dell'Antico Testamento. I. A cura di P. SACCHI* (Classici delle religioni. La religione ebraica 38), Torino, UTET 1981, 725-948

### **Theophrastus**

*Theophrasti Characteres. Marci Antonini Commentarii. Epicteti Dissertationes ab Arriano literis mandatae fragmenta et Enchiridion / cum commentario Simplicii. Cebetis Tabula. Maximi Tyrii Dissertationes: graece et latine cum indicibus / Theophrasti Characteres XV et Maximum Tyrium ex antiquissimis codicibus accurate excussis emendavit F. DÜBNER, Parisiis, A. Firmin Didot 1842*

### ***Vetus Testamentum (Septuaginta)***

*Septuaginta: id est, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Edidit A. RAHLFS, Stuttgart, Privilegierte württembergische Bibelanstalt 1952<sup>5</sup>*

*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1931-*

### ***Vetus Testamentum (Textus Masoreticus)***

*Biblia Hebraica Stuttgartensia / quae antea cooperantibus A. ALT, O. EISSFELDT, P. KAHLE; ediderat R. KITTEL; adjuvantibus H. BARDTKE... [et al.]; cooperantibus H.P. RÜGER et J. ZIEGLER; ediderunt K. ELLIGER et W. RUDOLPH; textum Masoreticum curavit H.P. RÜGER; masoram elaboravit G.E. WEIL, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung 1967-77*

### STUDI

B. ALAND, *Marcion. Versuch einer neuen Interpretation?*, "Zeitschrift für Theologie und Kirche" 70 (1973), 420-447

- B. ALAND, *Marcion/Marcioniten*, in G. MÜLLER (ed.), TRE 22, Berlin-New York, Walter de Gruyter 1992, 89-101
- R. AMBELAIN, *La notion gnostique du Démiurge dans les Ecritures et les traditions judéo-chrétiennes*, Paris, Ed. Adyar 1959
- C. ANDRESEN, *Justin und der mittlere Platonismus*, "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 44 (1952-1953), 157-195
- G. ARAGIONE, *Aspetti ideologici della nozione di plagio nell'antichità classica e cristiana*, in A. D'ANNA, C. ZAMAGNI (edd.), *Cristianesimi nell'antichità. Fonti, istituzioni, ideologie a confronto* (Spudasmata 117), Zürich-New York, Georg Olms Verlag Hildesheim 2007, 1-15
- G. ARAGIONE, *La transmission du savoir entre "tradition" et "plagiat" dans l'Antiquité classique et chrétienne*, in D. BOUVIER, D. VAN MAL-MAEDER (edd.), *Tradition classique: dialogues avec l'Antiquité* (Études de Lettres 285), Lausanne, Faculté des lettres de l'Université 2010, 117-138
- A.G. AULD, *Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings*, "Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" 96 (1984), 66-82
- La Didachè. Instruction des apôtres. Par J.-P. AUDET* (Études bibliques), Paris, Librairie Lecoffre J. Gabalda et C. 1958
- P. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle alliance selon S. Irénée: unité du livre IV de l'Adversus haereses* (Le Sycomore), Paris, P. Lethielleux; Namur, Presses Universitaires 1978
- A. BAKER, *Justin's Agraphon in the Dialogue with Trypho*, "Journal of Biblical Literature" 87 (1968), 277-287
- S. BARBAGLIA, *Ireneo di Lione e la comunicazione della fede cristiana in una coscienza canonica delle Scritture*, in CATTANEO, LONGOBARDO (edd.), *Consonantia salutis...*, 81-158
- R. BAUCKHAM, *2Peter: An Account of Research*, in W. HAASE (ed.), ANRW II 25.5, 1988, 3713-3752
- P.F. BEATRICE, *Der Presbyter des Irenäus, Polykarp von Smyrna und der Brief an Diognet*, in E. ROMERO-POSE (ed.), *Pléroma Salus Carnis. Homenaje a Antonio Orbe, S. J.* (Compostellanum 34, 1-2), Santiago de Compostella 1990
- A.J. BELLINZONI JR., *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Leiden, E.J. Brill 1967
- A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, PUF 1960
- K. BEYSCHLAG, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 16), Tübingen, Mohr 1974
- Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Centre d'analyse et de documentation patristiques; v. 1. Des origines à Clément*



- d'Alexandrie et Tertullien*, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique 1975
- F. BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala sull'encratismo. I. Le notizie di Ireneo*, "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche" 91 (1956-1957), 2<sup>a</sup> dispensa, 343-419
- F. BOLGIANI, *La tradizione eresiologicala sull'encratismo. II. La confutazione di Clemente di Alessandria (Parte prima)*, "Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche" 96 (1961-1962), 2<sup>a</sup> dispensa, 537-664
- F. BOLGIANI, *La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli "Stromati"*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 38 (1967), 86-136
- D. BOURGEOIS, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez saint Justin* (Croire et savoir 1), Paris, Téqui 1981
- A. BRONTESI, *La Soteria in Clemente Alessandrino* (Analecta Gregoriana, Series Facultatis Theologiae, Sectio B, 186), Roma, Università Gregoriana 1972
- D.K. BUELL, *Producing Descent/Dissent: Clement of Alexandria's Use of Filial Metaphors as Intra-Christian Polemic*, "Harvard Theological Review" 80 (1997), 89-104
- S. CAMPESE, *La prima ondata: il «dramma femminile»*, in PLATONE, *La Repubblica*. Vol. IV, 150-195
- E. CATTANEO, L. LONGOBARDO (edd.), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe 2005
- L. CIRILLO, *Fenomeni profetici in tre settori della chiesa antica: Siria-Palestina, Mesopotamia*, Roma, "Ricerche storico bibliche" 5 (1993), 111-122
- E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, Torino, SEI 1980.
- E. CORSINI, *La bestia dalla terra dell'Apocalisse*, in *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo. A cura di L. PADOVESE* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 11), Roma, Istituto francescano di spiritualità 1996, 127-135
- PSEUDO-GIUSTINO, *Sulla Resurrezione. Discorso cristiano del II secolo. A cura di A. D'ANNA* (Letteratura cristiana antica. Testi), Brescia, Morcelliana 2001
- A. D'ANNA, *Giustino, philosophus et martyr*, "Ricerche Storico Bibliche" 23 (2011), 145-159
- A. DAVIDS, *Irrtum und Häresie. 1Clem. - Ignatius von Antiochen - Justinus*, "Kairos" 15 (1973), 165-187
- Y. DE ANDIA, *L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon*, "Augustinianum" 25 (1985), 609-644

- A.-M. DENIS, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, corpus des textes, indices*, Louvain, Université catholique 1987
- S.J. DE VRIES, *Prophet against Prophet. The Role of the Micaiah Narrative (I Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*, Grand Rapids (Michigan), Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1978
- P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier 1982
- R. DRAGUET, *À propos du Marcion de M. von Harnack*, "Revue d'histoire ecclésiastique" 22 (1926), 537-550
- O. DREYER, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien (Spudasmata, Bd. 24)*, Hildesheim - New York, G. Olms Verlag 1970
- D. FLUSSER, *Apocalypse*, in M. BERENBAUM, F. SKOLNIK ET AL. (edd.), *Encyclopaedia Judaica, vol. 3, Anh-Az*, Detroit-New York-San Francisco-New Haven, Conn.-Waterville, Maine-London, Thomson Gale 2007, 179-181, 180
- C. GIANOTTO, *Gli gnostici e Marcione. La risposta di Ireneo*, in E. NORELLI (ed.), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Bologna, Edizioni Dehoniane 1993
- S. HAAR, *Simon Magus: The First Gnostic?* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 119), Berlin, Walter de Gruyter 2003
- A. VON HARNACK, *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Torino - Milano - Roma, Fratelli Bocca 1906, 300-304 (titolo originale: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, J.C. Hinrichs 1906)
- A. VON HARNACK, *Der Presbyter-Prediger des Irenaeus (IV,27,1-32,1). Bruchstücke und Nachklänge der ältesten exegetisch-polemischen Homilien*, in *Philotesia. Paul Kleinert zum LXX. Geburtstag*, Berlin, Trowitsch&Sohn 1907, 1-37
- A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, I-III*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 1909-1910<sup>4</sup>
- A. VON HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche (TU 45)*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1924<sup>2</sup> (trad. fr.: *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique (Patrimoine. Christianisme)*, Paris, Les Éditions du Cerf 2003)
- E. HATCH, H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Oother Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books), I*, Oxford, Clarendon Press 1897

- C.E. HILL, *From the Lost Teaching of Polycarp: Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of "Ad Diognetum"*, Tübingen, Mohr Siebeck 2006
- F.-L. HOSSFOLD, I. MEYER, *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten* (Biblische Beiträge 9), Freiburg, Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1973
- E. JACOB, *Quelques remarques sur les faux prophètes*, "Theologische Zeitschrift" 13 (1957), 479-486
- R. JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologues grecs du deuxième siècle* (Université libre de Bruxelles. Faculté de philosophie et lettres 52), Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles 1973
- R. KALMIN, *The Formation and Character of the Babylonian Talmud*, in W.D. DAVIES, L. FINKELSTEIN (edd.), *The Cambridge History of Judaism. Volume IV. The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge - New York, Cambridge University Press 2006, 840-876
- U. KÜHNEWEG, *Das Neue Gesetz. Christus als Gesetzgeber und Gesetz: Studien zu den Anfängen christlicher Naturrechtslehre im 2. Jahrhundert*, Marburg, Elwert 1993
- P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/18), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1989<sup>2</sup> (trad. ingl.: *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis, Fortress Press 2003)
- A. LE BOULLUEC, *Remarques à propos du problème de I Cor. 11,19 et du "logion" de Justin*, *Dialogue* 35, in E.A. LIVINGSTONE, *Studia Patristica XII* (TU 115), Berlin, Akademie-Verlag 1975, 328-333
- A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles. Tome I. De Justin à Irénée. Tome II. Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Études Augustiniennes 1985
- S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London, Oxford University Press 1971
- R.A. LIPSIUS, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Wien, W. Braumüller 1865
- R.A. LIPSIUS, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig, J.A. Barth 1875
- W. LÖHR, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 83), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1996
- W. LÖHR, *Did Marcion distinguish between a just god and a good god?*, in MAY, GRESCHAT, MEISER (edd.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung...*, 131-146

- F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (TU 46,2), Leipzig, Hinrichs' 1930
- G. LÜDEMANN, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* (Göttinger theologische Arbeiten 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1975
- G. LÜDEMANN, *Zur Geschichte der ältesten Christentums in Rom*, "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 70 (1979), 86-114
- C. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 65), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1992
- C. MARKSCHIES, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, "Zeitschrift für Antikes Christentum" 4 (2000), 225-254
- G. MAY, *Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien*, in H.-D. BLUME, F. MANN (edd.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 10), Münster Westfalen, Aschendorff 1983, 123-132
- G. MAY, *Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions*, "The Second Century" 6 (1987-88), 129-151
- G. MAY, K. GRESCHAT, M. MEISER (edd.), *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-New York, Walter de Gruyter 2002
- G. MAY, *Markion. Gesammelte Aufsätze* (herausgeben von K. GRESCHAT, M. MEISER), Mainz am Rhein, Philipp von Zabern 2005
- A. MEHAT, *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia 7), Paris, Éditions du Seuil 1966
- W.A. MEEKS, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (Supplements to Novum Testamentum 14), Leiden, E.J. Brill 1967
- M. MERINO, *El Stromata VIII de Clemente de Alejandría*, "Scripta Theologica" 37 (2005), 13-54
- B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. Second Edition*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft; USA, United Bible Societies 1998
- S. MOLL, *Justin and the Pontic Wolf*, in S. PARVIS, P. FOSTER (edd.), *Justin Martyr and His Worlds*, Minneapolis 2007, 145-151
- S. MOLL, *The Arch-Heretic Marcion* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 250), Tübingen, Mohr Siebeck 2010
- A. MONACI CASTAGNO, *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)* (Biblioteca Patristica 28), Fiesole (FI), Nardini Editore 1996

- C. MONDESERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, Éditions Montaigne 1944
- C. MORESCHINI, E. NORELLI, *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina* (Letteratura cristiana antica. Nuova Serie 10), Brescia, Morcelliana 2006<sup>2</sup>
- R. MORTLEY, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden, E.J. Brill 1973
- M. NARCY, *Sophistik*, in H. CANCELLI, H. SCHNEIDER (edd.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Bd. 11. Sam-Tal*, Stuttgart, Metzler 2001, 723-726
- P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions du Cerf 1961
- E. NORELLI, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini, Nuova Serie 1), Bologna, Edizioni Dehoniane 1994
- E. NORELLI, *Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?*, in R. PENNA (ed.), *Apocalittica e origini cristiane. Atti del V Convegno di studi neotestamentari* (= "Ricerche storico-bibliche" 1995/2), Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995, 163-200
- E. NORELLI, *Note sulla soteriologia di Marcione*, "Augustinianum" 35 (1995), 281-305
- E. NORELLI, *Risonanze qumraniche nella letteratura cristiana tra I e II secolo. Questioni di metodo ed esempi*, "Ricerche storico-bibliche" 9 (1997), 265-293
- E. NORELLI, *Alcuni termini della "Confutazione di tutte le eresie" (Elenchos) e il progetto dell'opera*, in C. MORESCHINI, G. MENESTRINA (edd.), *Lingua e Teologia nel cristianesimo greco. Atti del convegno tenuto a Trento l'11-12 dicembre 1997* (Religione e cultura 11), Brescia, Morcelliana 1999, 95-123
- E. NORELLI, *Marcion: ein christlicher Philosoph oder ein Christ gegen die Philosophie?*, in MAY, GRESCHAT, MEISER (edd.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung...*, 113-130
- E. NORELLI, *Aspetti dell'autocomprensione profetica nella prima metà del II secolo sullo sfondo del conflitto tra vera e falsa profezia*, "Dimensioni e problemi della ricerca storica" 2003, 19-48
- E. NORELLI, *Parole di profeti, parole sui profeti. La costruzione del montanismo nei frammenti dell'Anonimo antimontanista (Eusebio di Cesarea, Storia Ecclesiastica 5,16-17)*, in G. FILORAMO (ed.), *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*, Brescia, Morcelliana 2003, 107-132
- E. NORELLI, *Il problema delle fonti ecclesiastiche di Ireneo: alcune considerazioni ed un esempio*, in CATTANEO, LONGOBARDO (edd.), *Consonantia salutis...*, 25-60
- E. NORELLI, *Que pouvons-nous reconstituer du Sýntagma contre les hérésies de Justin?*, "Revue de Théologie et de Philosophie" 139 (2007), 167-181

- E. NORELLI, *Déchirements et sectes: un agraphon derrière 1 Corinthiens 11,18-19*, in N. CIOLA, G. PULCINELLI (edd.), *Nuovo Testamento: Teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno* (Supplementi alla Rivista Biblica 50), Bologna, Edizioni Dehoniane 2008, 265-285
- E. NORELLI, *Le Décalogue dans la Lettre de Ptolémée à Flora*, in R. GOUNELLE; J.-M. PRIEUR (edd.), *Le Décalogue au miroir des Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 9), Strasbourg, Université Marc Bloch 2008, 107-176.
- E. NORELLI, *Gesù in frammenti. Testi apocrifi di tipo evangelico conservati in modo frammentario*, in A. GUIDA, E. NORELLI (edd.), *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini* (Oì cristianoì 9), Trapani, Il pozzo di Giacobbe 2009, 39-88
- E. NORELLI, *Introduzione*, "Rivista di Storia del Cristianesimo" 6 (2009), 323-332
- E. NORELLI, *Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire*, "Rivista di Storia del Cristianesimo" 6 (2009), 363-388
- E. NORELLI, *Of Books and Bishops. The Second Century as a Key to the Processes that Led to a New Testament Canon*, "Zeitschrift für Religionswissenschaft" 18 (2010), 179-198
- A. ORBE, *En los albores de la exégesis Iohannea. Estudios Valentinianos II* (Analecta Gregoriana 65. Series Facultatis theologicae. Sectio A, 11), Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae 1955
- A. ORBE, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos V* (Analecta gregoriana 83; Series Facultatis theologicae, Sectio A, 15), Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae 1956
- A. ORBE, *Hacia la primera teología del Verbo. Estudios Valentinianos I/1* (Analecta Gregoriana 99. Series Facultatis theologicae, Sectio A, 17), Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae 1958
- A. ORBE, *Antropología de San Ireneo* (Biblioteca de Autores Cristianos. Sección II: Teología y canones 286), Madrid, La Editorial Católica 1969
- A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* (Biblioteca de Autores Cristianos 384), Madrid, La Editorial Católica 1976
- A. ORBE, *Teología de San Ireneo I-III. Comentario al Libro V del Adversus haereses* (Biblioteca de Autores Cristianos Maior 25, 29, 33), Madrid, La Editorial Católica; Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso 1985-1988
- A. ORBE, *Introducción a la Teología de los siglos II y III* (Analecta Gregoriana 248, Series Facultatis theologicae, Sectio A, 28), Roma, Pontificia Università Gregoriana 1987
- A. ORBE, *Teología de San Ireneo. Traducción y Comentario del Libro IV del "Adversus haereses"* (Biblioteca de autores cristianos, Maior 53), Madrid, La Editorial Católica 1996

- E. OSSWALD, *Falsche Prophetie im Alten Testament* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 237), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1962
- A.C. OSUJI, *Where is the Truth? Narrative Exegesis and the Question of True and False Prophecy in Jer. 26-29 (MT)* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 214), Leuven, Peeters 2010
- S. PETREMENT, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme* (Patrimoines. Gnosticisme), Paris, Les Éditions du Cerf 1984
- M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (Il pensiero filosofico 3,1), Firenze, La Nuova Italia 1967 (titolo originale: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1959)
- B. POUDERON, *Une œuvre fantôme: la question de l'unicité de l'Apologie reconsidérée*, "Rivista di Storia del Cristianesimo" 5 (2008), 451-472
- G. POUPON, *L'accusation de magie dans les Actes apocryphes*, in F. BOVON, M. VAN ESBROECK ET AL. (edd.), *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève 4), Genève, Labor et Fides 1981, 71-93
- P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apologie*, Paris, J. Gabalda 1964
- Seguendo Gesù. Testi cristiani delle Origini. Volume I. A cura di E. PRINZIVALLI e M. SIMONETTI* (Scrittori greci e latini), Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 2010
- G. QUELL, *Wahre und falsche Prophetie*, Gütersloh, C. Bertelsmann 1952
- G. REALE, *Storia della filosofia antica. I. Dalle origini a Socrate* (Cultura e storia 12), Milano, Vita e Pensiero 1979
- G. REALE, *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele* (Cultura e storia 13), Milano, Vita e Pensiero 1981<sup>4</sup>
- G. REALE, *Storia della filosofia antica. V. Lessico, Indici e Bibliografia* (Cultura e storia 15/a), Milano, Vita e Pensiero 1980
- J. REGUL, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 6), Freiburg, Herder 1969
- J. REILING, *The Use of ψευδοπροφήτης in the Septuagint, Philo and Josephus*, "Novum Testamentum" 13 (1971), 147-156
- J. REILING, *Hermas and Christian Prophecy. A Study on the Eleventh Mandate* (Supplements to Novum Testamentum 37), Leiden, E.J. Brill 1973

- R. RENDTORFF, *nābî nell'AT*, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH (edd.), *Grande lessico del Nuovo Testamento* 11, Brescia, Paideia 1977, 480-525, 482 (titolo originale: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag 1959 e 1964)
- Lexique comparé du texte grec et de versions latine, arménienne et syriaque de l' "Adversus Haereses" de Saint Irénée* par B. REYNDERS. II. *Index des mots latins* (CSCO 142, Subsidia 6), Louvain, Imprimerie Orientaliste L. Durbecq 1954
- J. ROHDE, *Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatius-Briefen*, "Novum Testamentum" 10 (1968), 217-233
- A. RÜTTEN, *Der Brief des Ptolomäus an Flora. Ein Beispiel altkirchlicher Gesetzesauslegung in Auseinandersetzung mit Marcion*, in H. DEUSER, G. SCHMALENBERG (edd.), *Christlicher Glaube und religiöse Bildung*, Gießen, Selbstverlag des Fachbereichs Evangelische Theologie und Katholische Theologie und deren Didaktik 1995, 53-74
- P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia* (Biblioteca di cultura religiosa 55), Brescia, Paideia 1990
- F.-M.M. SAGNARD, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (Études de Philosophie Médiévale 36), Paris, Librairie philosophique J. Vrin 1947
- J.A. SANDERS, *Hermeneutics in True and False Prophecy*, in G.W. COATS, B.O. LONG (edd.), *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, Philadelphia (PA), Fortress Press 1977, 21-41
- U. SCHMIDT, *Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe* (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 25), Berlin-New York, Walter de Gruyter 1995
- E.U. SCHÜLE, *Der Ursprung des Bösen bei Marcion*, "Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte" 16 (1964), 23-42
- G.T. SHEPPARD, *True and False Prophecy within Scripture*, in G. TUCKER, G. PETERSON, R.B. WILSON (edd.), *Canon, Theology and Old Testament Interpretation: Essays in Honour of B. S. Childs*, Philadelphia (PA), Fortress Press 1988, 262-282
- M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 23), Roma, Institutum Patristicum "Augustinianum" 1985
- M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, "Vetera Christianorum" 29 (1992), 359-389 (ristampa in ID., *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo* (Armarium: Biblioteca di storia e cultura religiosa 5), Soveria Mannelli; Messina, Rubbettino 1994, 11-45)
- M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato (AL), Piemme 1999



- M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna, Edizioni Dehoniane 2010
- M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil 1957
- H.L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Éditions du Cerf 1986 (titolo originale: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 7., völlig neu bearbeitete Auflage (Beck'sche Elementarbücher), München, C.H. Beck 1982)
- G. STRECKER, *Eine Evangelienharmonie bei Justin und Pseudoklemens?*, "Novum Testamentum. Supplements" 24 (1978), 297-316
- C. STUHLMUELLER, *Haggai, Zechariah, Malachi*, in R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.O. MURPHY (edd.), *The Jerome Biblical Commentary. I. The Old Testament*, London, Geoffrey Chapman 1970, 387-401
- M. TARDIEU, *Marcion depuis Harnack*, in HARNACK, *Marcion. L'Évangile du Dieu étranger...*, 419-561.
- E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians"* (Nag Hammadi and Manichean Studies 60), Leiden-Boston, Brill 2006
- M. UNTERSTEINER, *Nota sulla parola "sofista"*, in M. UNTERSTEINER, M. BATTEGAZZORE (edd.), *Sofisti. Testimonianze e frammenti, I*, Firenze, La Nuova Italia 1961<sup>2</sup>, XV-XXII
- W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Klemens von Alexandria* (TU 57), Berlin, Akademie-Verlag; Leipzig, J.C. Hinrichs 1952
- J.T. WALSH, *1-2Re*, in R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (edd.), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia, Editrice Queriniana, 2002<sup>2</sup> (titolo originale: *New Jerome Biblical Commentary*, London, G. Chapman 1990), 209-212
- D. WYRWA, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 53), Berlin-New York, Walter de Gruyter 1983