

[Quaderni di Vicino Oriente XI (2017), pp. 55-75]

## MOSÈ, ELIA E ABRAMO NEL VANGELO DI MARCIONE

Alberto Camplani - Sapienza Università di Roma

*The relationship between Marcion and Judaism, already touched by von Harnack, has recently become topical. Here it is addressed through two episodes of his Evangelion, commented through a critical examination of the testimony of the heresiologists (Tertullian, Efreem).*

Keywords: Marcionism; Anti-Judaism; Israel's Scriptures in Christianity; Tertullian of Carthago; Ephrem of Nisibis

Il controverso rapporto tra Marcione di Sinope e il giudaismo ha suscitato fin dal XIX secolo dibattiti appassionati e laceranti, sul cui evolversi caotico hanno interferito questioni culturali e politiche di enorme rilevanza agitatesi in Europa tra Ottocento e Novecento, non solo nell'ambito di intere tradizioni cristiane - più o meno istituzionalizzate in chiese di antica o recente costituzione - nel loro rapportarsi all'eredità giudaica e all'esistenza di un mondo ebraico reale, ma anche all'interno di società avanzate, nel loro tentativo di configurare la posizione sociale e legale di segmenti significativi della loro popolazione. Marcione è stato apprezzato non solo dal protestantesimo liberale, che in Harnack trova una delle sue più alte espressioni, ma anche dall'antisemitismo tedesco confluito nel nazismo, che nel presunto antiggiudaismo teologicamente giustificato del pensatore ha colto un possibile tassello della propria costruzione ideologica, nonché un argomento a favore di un'alleanza più motivata con i rappresentanti di un cristianesimo liberato dalla sua eredità giudaica<sup>1</sup>.

Negli ultimi decenni si è cercato di qualificare in modo più specifico il cosiddetto antiggiudaismo di Marcione, cercando di inquadrare l'analisi del suo pensiero nel complesso processo di revisione del rapporto tra cristianesimo nascente e giudaismo, che sempre più, in relazione al I sec. dell'era volgare, ha ridimensionato e, in alcuni casi, negato una consistenza religiosa autonoma al movimento nato da Gesù di Nazareth, per metterne in rilievo la sua piena partecipazione a quell'insieme di gruppi ebraici, connotati da una molteplicità di tendenze ideologiche, che popolavano non solo il Vicino Oriente, ma anche le grandi città del Mediterraneo orientale e occidentale dell'epoca: in tale processo di revisione un ruolo centrale è stato giocato dalla ricollocazione storico-religiosa di Paolo di Tarso, ormai visto come promotore di un "giudaismo" certo straordinario e peculiarissimo, egli seguace di un Gesù a sua volta "ebreo marginale", ma

---

<sup>1</sup> Molto istruttivo il saggio di Lauret 2003 e Detmers 2002, 287-292: si vedano in particolare le posizioni di H.S. Chamberlain, che vorrebbe vedere in Harnack un possibile alleato al suo antisemitismo, e A. Falb, secondo il quale Marcione anticiperebbe Lutero nella formulazione di un cristianesimo non giudaico, privo di Antico Testamento. Su A. Rosenberg e i *deutsche Christen* nazisti, cfr. Lauret 2003, 354.

non più fondatore di un cristianesimo come religione identificabile e ben demarcata rispetto alle sue radici giudaiche<sup>2</sup>. Nonostante i rischi di una deriva nominalistica di tale dibattito, appare chiaro che la ricomprensione dei tanti movimenti che intravediamo dietro ai Vangeli canonici e apocrifi, alle lettere attribuite a Paolo e ad altri seguaci di Gesù, alle apocalissi e agli atti dei vari apostoli (canonici e apocrifi), nell'ambito più vasto di un giudaismo agitato dalla dialettica tra processi di istituzionalizzazione e movimenti messianici più o meno carismatici, dilaniato tra tradizionalismo e innovazione, sia destinata a modificare il nostro modo di vedere i movimenti che fanno riferimento a Gesù di Nazareth, marcionismo compreso, scoprendone linee di continuità o di intenzionale discontinuità con il pluralismo religioso di quel mondo.

La rivisitazione, di vario segno, che Paolo di Tarso ha subito non poteva non influire sul modo di guardare a Marcione, che di Paolo si è professato autentico erede, pur avendone portato le intuizioni alle estreme conseguenze. In realtà nemmeno Harnack, che segna la nascita dell'approccio moderno al pensatore, aveva ignorato il problema storico della relazione tra Marcione e il giudaismo, pur se inquadrato nella sua concezione del rapporto tra cristianesimo e Antico Testamento:

«In ogni caso, Marcione e il traduttore biblico Aquila non sono affatto antitetici, c'è anzi una sorta di affinità elettiva tra i due: al pari di Aquila, nemmeno Marcione vuole svuotare l'Antico Testamento e a suo modo parteggia per una lettura letterale. (...) Però si pone la questione se per un certo periodo Marcione non sia stato molto vicino al giudaismo (...). Nel mio articolo *Neuen Studien zu Marcion* avevo già sollevato l'ipotesi che Marcione o la sua famiglia fossero di origine ebraica: che il proselitismo ebraico precedesse la conversione al cristianesimo non era affatto un evento sorprendente, ma anzi sembra che fosse la prassi comune delle conversioni nell'antichità<sup>3</sup>. Sembra confermare questa ipotesi anche il fatto che Marcione

<sup>2</sup> Per una visione d'insieme si vedano i saggi raccolti in *Paul the Jew* 2016 e i numerosi riferimenti bibliografici ivi contenuti al dibattito pregresso.

<sup>3</sup> Harnack 1923, 14: «Marcione sviluppa tutti i suoi pensieri esclusivamente nell'ambito dell'Antico Testamento e del Vangelo. Il paganesimo nel suo insieme, tutta la mitologia, tutta la filosofia, la mistica e la gnosi nel loro insieme non lo interessano; non esistono affatto per lui. Da ogni punto di vista, è il cristiano meno greco-orientale-ellenistico che noi conosciamo. Ciò costituisce certamente la differenza decisiva tra lui e gli gnostici. Se si vuole spiegarla, si presenta una motivazione che io ho passato per lungo tempo sotto silenzio, che non ho mai espresso, perché non la posso provare: Marcione, e la sua famiglia, vengono dal giudaismo; il proselitismo giudaico ha preceduto la conversione al cristianesimo, il che non è sorprendente, ma era la regola nelle conversioni dell'epoca più antica; ciò che parla in questo senso è il fatto che egli spiega le predizioni messianiche nel medesimo modo che i Giudei; il suo cristianesimo si edifica sul suo risentimento verso il giudaismo e la sua religione» («er sich mit seinen Gedanken ausschließlich im A. T. und im Evangelium bewegt. Das ganze Heidentum, die gesamte Mythologie, die gesamte Philosophie, Mystik und Gnosis interessiert ihn nicht, ja existiert für ihn nicht. Er ist in jeder Hinsicht der am wenigsten hellenische, bzw. orientalischiellenische Christ, den wir kennen. Das ist vielleicht der durchschlagendste Unterschied zwischen ihm und den Gnostikern. Will man ihn erklären, so bietet sich eine Erklärung dar, die ich seit langem im Stillen gehegt, aber nie ausgesprochen habe, weil ich sie nicht beweisen kann: M. bzw. seine Familie kommt vom Judentum her; jüdischer Proselytismus ging der Bekehrung zum Christentum voran, was ja nicht auffallend, sondern bei den Bekehrungen ältester Zeit die Regel gewesen ist; dafür spricht auch, daß er die messianischen Weissagungen ebenso erklärt wie die Juden; sein Christentum erbaut sich also auf einem Ressentiment in bezug auf das Judentum und seine Religion»).

spiegasse le profezie messianiche alla maniera ebraica. Il suo cristianesimo si appoggiava anche sul suo risentimento verso il giudaismo e la sua religione. Proprio per questa ragione può aver vissuto un'esperienza simile a quella di Paolo, solo che la comprese assai più intensamente dell'apostolo che intendeva rompere solo con la Legge e non con il Legislatore e l'Antico Testamento.»<sup>4</sup>

Dunque, proprio Harnack, che della svalutazione dell'eredità ebraica aveva fatto uno dei tratti qualificanti del cristianesimo di Marcione, era pronto a riconoscere che l'identità stessa del cristianesimo marcionita aveva radici profonde nel suo rapporto (problematico e antitetico) con il sostrato giudaico, il quale costituiva dunque una delle cause profonde della sua elaborazione.

In anni più prossimi, Wilson, pur avendo messo in rilievo il giudizio negativo che Marcione formula del sistema religioso giudaico, afferma che «molto di quello che egli ha detto sembra essere il risultato del suo procedimento mentale antitetico e della sua peculiare forma di autodefinizione cristiana»<sup>5</sup>. In altri termini, è la logica del suo sistema di pensiero e del suo modo di procedere argomentativo antitetico che lo avrebbe portato a pesanti considerazioni sulla religione dell'Antico Testamento, più che i contenuti del suo pensiero. Anche Tyson, che aveva attribuito gli *Atti degli apostoli* a un autore antimarcionita revisore di un *Vangelo di Luca* anteriore a Marcione<sup>6</sup>, aveva assunto un atteggiamento più duttile nei confronti della definizione di Marcione come anti giudaico<sup>7</sup>.

Recentemente Vinzent, in un contributo intitolato significativamente *Marcion the Jew*, ha sottolineato la straordinaria importanza di un passo di Tertulliano, il grande critico di Marcione (soprattutto per la sua denigrazione dell'AT e del Dio creatore), nel quale Marcione è accostato al giudaismo del suo tempo in base alla comune esegesi letteralista delle profezie dell'AT:

«1. (...) Poiché la pazzia eretica presumeva che fosse venuto quel Cristo che non era mai stato annunziato, ne conseguiva che pretendesse che non fosse ancora venuto quel Cristo che era sempre stato preannunciato. 2. In tal modo fu costretta ad associarsi all'errore dei Giudei e a desumere da esso per proprio vantaggio l'argomentazione dei Giudei, certi anch'essi che era un altro quello che era venuto, non solo avevano respinto quel Cristo come estraneo, ma anche lo avevano ucciso come nemico, mentre senza dubbio lo avrebbero riconosciuto e lo avrebbero accompagnato con ogni ossequio religioso, se quello fosse stato il loro Cristo. 3. Evidentemente, quell'armatore di cui stiamo parlando aveva ricevuto la norma, non dalla legge dei Rodiesi, ma dalla legge degli uomini del Ponto, che i Giudei non potevano sbagliare nei confronti del loro Cristo, mentre (anche ammesso che non fosse stato predetto niente del genere riguardo ai Giudei stessi) basterebbe, comunque, anche la

<sup>4</sup> Harnack 1924, 22; trad. it. 32.

<sup>5</sup> Wilson 1986, 52-53.

<sup>6</sup> Tyson 2005-2006.

<sup>7</sup> Tyson 2005-2006, 197: «Ehrman adopts the usual characterization that Marcion "hated Jews and everything Jewish" and that his form of Christianity was "anti-Jewish." In my judgment, these characterizations need to be nuanced much more carefully and assessed in the light of views expressed by those who did in fact win the day, Marcion's opponents».

condizione umana soltanto, che è soggetta all'errore, a convincerci che i Giudei avrebbero potuto sbagliare, in quanto erano uomini, e che non deve valere già senz'altro come una sentenza preliminare ciò che essi avevano pensato, in quanto sarebbe pur credibile che avessero sbagliato.»<sup>8</sup>.

È davvero possibile dedurre da queste espressioni una reale contiguità di Marcione con il giudaismo del suo tempo?<sup>9</sup> Non siamo invece posti di fronte all'esercizio di una fine tecnica polemica, quella di accostare posizioni religiose molto diverse sulla base di aspetti comuni non centrali e sulla base di una rappresentazione stereotipata del giudaismo<sup>10</sup>? Vinzent, dopo aver analizzato un importante brano in cui Tertulliano dibatte con Marcione la posizione del "proselita" nell'AT<sup>11</sup>, asserisce che il pensatore è incomprendibile al di fuori del giudaismo, e che, anzi, ha dato una nuova definizione del medesimo:

«Il messaggio di Marcione, perciò, si edificava su fondazioni giudaiche, sulle scritture giudaiche, sulla speranza messianica, sull'etica e i rituali giudaici e sul popolo giudaico. Ed egli sviluppò su questa base l'idea di una novità del cristianesimo che prese dal giudeo Paolo, il cui giudaismo Marcione non negò, ma la cui rivelazione e esperienza del Cristo risorto egli vide come un invito inaspettato (Dio lo incalzava) a un cambiamento radicale e a una ridefinizione di tutto ciò che era il giudaismo, non dunque un volgere le spalle al giudaismo, ma la creazione di una forma antitetica del medesimo: il cristianesimo (...). La vecchia alleanza continuava a esistere per i suoi membri, tanto quanto il creatore e il suo mondo era una realtà continua e permanente, anche se era cieco verso la nuova realtà di Cristo. Questa vocazione divenne possibile attraverso ciò che Marcione concettualizzava come un "alter-giudaismo" (giudaismo alternativo), modellato sulla sua antitesi che includeva un pronunciato monoteismo, una rivelazione basata sulle scritture»<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *Contro Marcione* III 6,1-3, Braun - Moreschini (eds.) 1990-2004, Sources chrétiennes 399, 76-79; trad. it. Moreschini 2014-2016, vol 3/1.a, 200-201.

<sup>9</sup> Vinzent 2013, 181-182.

<sup>10</sup> Si noti che qualche decennio più tardi diventa d'uso paragonare gli ariani al giudaismo in base a qualche elemento marginale dei due sistemi religiosi, non tenendo conto dell'antitetività dei fondamentali nuclei teologici.

<sup>11</sup> *Contro Marcione* III,21-22. Cfr. *infra* il testo citato.

<sup>12</sup> Vinzent 2013, 188-189: «Marcion's message, therefore, built on the Jewish foundations, on the Jewish Scriptures, the messianic hope, Jewish ethics, rituals and the Jewish people. And he developed on this basis the idea of a novelty of Christianity which he took from the Jew Paul, whose Jewishness Marcion did not deny, but whose revelation and experience of the risen Christ he saw as an unexpected call (God urging him) for a radical change and redefinition of all that Judaism was - not a turn away from Judaism, but the creation of an antithetical form of it: Christianity. (...) The old covenant continued to exist for its members, as much as the Creator and his world was a constant and continuous reality, even if it was blind to the new reality in Christ (...) Such vocation became possible through what Marcion conceptualized as an alter-Judaism, modeled on its antithesis encompassing a strong monotheism, a Scripture-based revelation».

Dunque, nell'arco di un secolo si è passati dalla rappresentazione di un Marcione come pensatore cristiano che relativizza, fino ad annullarla, l'eredità giudaica, a quella di un "Marcione giudeo", seppure in opposizione polemica nei confronti di altre forme di giudaismo, promotore di un "alter-giudaismo". Mi domando tuttavia se sia legittimo interpretare il brano in questione al modo di Vinzent, cioè nel senso di un'attestazione storicamente plausibile di uno stretto parallelismo tra un'interpretazione "ebraica" delle profezie messianiche (ma quale fra le tante?) e quella di Marcione: il quale, bisogna notarlo, se da una parte riconosce la legittimità delle profezie prefiguranti un Messia ebraico destinato a venire, dall'altra priva quest'ultimo di quella funzione redentiva che soltanto il Cristo del Dio sconosciuto può svolgere. Credo che sia più logico intendere il passo di Tertulliano come un'argomentazione eresilogica volta a porre sullo stesso piano, mediante l'individuazione di somiglianze esteriori o minori, due sistemi profondamente diversi.

Se qualcosa siamo in grado di dedurre dall'ampia e appassionata dimostrazione che Tertulliano dedica all'interpretazione dei "proseliti" menzionati nell'AT, possiamo sospettare che con qualche probabilità Marcione riferisse le profezie messianiche in cui si menzionano "le genti" (Isaia e altri profeti) al fenomeno dei proseliti, proprio perché essi sono figure integrate nella storia di Israele, non destinate a sperimentare una reale salvezza, dunque diverse dalle "genti" cui sarebbe stato annunciato Gesù Cristo<sup>13</sup>. In altri termini, interpretare "le genti" come "proseliti" poteva servire a Marcione per relegare le profezie dell'AT nel cerchio chiuso dell'economia del Dio creatore verso il popolo ebraico: quando le profezie parlano delle genti non si riferirebbero affatto ai pagani degli ultimi tempi, estranei ad Israele e pronti a convertirsi al Cristo secondo l'interpretazione corrente delle profezie nella Grande Chiesa, bensì ai pagani già integrati in Israele, destinati come quest'ultimo a non riconoscere un annuncio salvifico. L'assunto fondamentale che guiderebbe Marcione nel suo atteggiamento verso l'AT è che le profezie messianiche sono vere, ma non hanno alcun legame con Gesù e la salvezza.

<sup>13</sup> *Contro Marcione* III,21-22: «21.1. E così nemmeno potrai dare fondamento a quella tua ipotesi, introdotta per distinguere i due Cristi, come se il Cristo giudaico fosse destinato dal Creatore al popolo giudaico solamente, per riunirlo dalla diaspora, il vostro, invece, fosse stato introdotto dal dio migliore per la liberazione di tutto il genere umano (*quasi Iudaicus quidem Christus populo soli ex dispersione redigendo destinetur a Creatore, uester uero omni humano generi liberando conlatus sit a deo optimo*), giacché, alla fine, i cristiani del Creatore risultano essere anteriori ai cristiani di Marcione, in quanto tutti i popoli furono chiamati nel regno di Cristo, da quando Dio cominciò a regnare dal legno della croce, quando ancora non esisteva Cerdone, e tanto meno Marcione. 2. Ma, confutato anche circa la chiamata delle genti, tu cerchi ora di rivolgere la tua attenzione ai proseliti, che dalle genti si convertono al Creatore. Ma i proseliti, che appartengono a una condizione diversa e tutta particolare, sono nominati a parte dal profeta. *Ecco*, dice Isaia, *i proseliti per mio mezzo si accosteranno a te* (Is 54,15), mostrando che anche gli stessi proseliti si accosteranno a Dio grazie a Cristo, mentre le genti, che siamo noi, hanno anch'esse una loro denominazione, sono cioè "quelli che sperano in Cristo": *Nel suo nome, dice la Scrittura, spereranno le genti* (Is 42,4). 3. Ma è abitudine dei proseliti, che tu poni nella predizione che riguarda le genti, sperare non nel nome di Cristo, bensì nella disposizione di Mosè, dal quale deriva la loro istituzione. Del resto la chiamata delle genti è iniziata soltanto negli ultimissimi giorni» (Braun - Moreschini (eds.) 1990-2004, *Sources chrétiennes* 399, 180-183; Moreschini 2014-2016, vol. III/1.a, 249-250). Dunque per Tertulliano l'AT distingue tra genti, destinate a essere chiamate attraverso Cristo alla fine dei tempi, e proseliti, da sempre esistenti in Israele, che con esso facevano quasi corpo unico, e dunque abituati a credere alla legge di Mosè. Tale distinzione gli permette di restituire la valenza messianica e cristologica di tutti quei passi profetici che Marcione intendeva invece riferire al Messia dell'economia giudaica, ma non a quello cristiano, completamente estraneo.

Mi domando di conseguenza se da questo dibattito non stia emergendo un problema di categorizzazione e di descrizione, con strumenti concettuali adeguati, della nascita di un fenomeno religioso plurale come il cristianesimo primitivo, nelle sue varianti (compresa quella marcionita), a partire da un mondo religioso preesistente ugualmente complesso e ricco di dinamiche centrifughe. L'idea di un Marcione che rientra nell'orbita del giudaismo o che fonda un *alter*-giudaismo è utile per misurare la portata storica del pensatore, il suo impatto sulle correnti religiose del suo tempo? Il percorso che stiamo per intraprendere ci porterà a constatare il carattere sclerotico del sistema religioso ebraico così come viene rappresentato da Marcione, privato com'è di potenzialità redentive, dunque ben lontano dalla ricchezza di ansie messianiche e di istanze etico-religiose che caratterizzavano gli ebraismi storici del I-II sec. Che a tale caratterizzazione Marcione sia stato portato non solo da Paolo, ma anche dallo stesso profetismo giudaico (che egli disconosce) o dalla letteratura apocalittica (che egli non menziona), mi appare certo, e di conseguenza indicativo di un'influenza indiretta su di lui da parte di certe forme di giudaismo<sup>14</sup>; nello stesso tempo va riconosciuta l'intenzionalità della sua costruzione di un'immagine unitaria dell'AT e dell'ebraismo finalizzata a dare per contrasto un'identità al suo credo religioso: in esso il giudaismo, seppure privo di un referente storico concreto, costituisce il sistema in opposizione al quale la sua proposta di cristianesimo viene formulata.

#### 1. IL QUADRO TEOLOGICO

Molto si è discusso sul senso dell'attività di Marcione e sul suo rapporto con giudaismo, cristianesimo, gnosticismo, ma anche con le rappresentazioni teologiche del paganesimo. Appaiono alcune costanti nella polemica antimarcionita, che fanno intuire il profilo di un pensatore estremamente originale, nelle cui opere perdute dovevano emergere alcuni temi derivanti da un'elaborazione personale della tensione paolina tra legge e grazia<sup>15</sup>: il Dio vero, di amore, bontà e misericordia, sconosciuto da sempre, soltanto "alla fine" si è rivelato in Gesù, posteriormente dunque al tempo della creazione di Adamo e alla storia anticotestamentaria; nelle fonti è evidente da una parte un atteggiamento negativo del marcionismo nei confronti della creazione, della carne umana (la *sarx* paolina), del creatore che ne è responsabile, perché fondati tutti sul principio della conservazione di sé, dall'altra l'estraneità radicale del Dio salvatore nei confronti della creazione, un Dio che sembra sfuggire a qualsiasi caratterizzazione ontologica<sup>16</sup>. L'ambiguità dell'esistenza umana è da Marcione sottolineata sulla base di una radicalizzazione del concetto paolino di *sarx* e

<sup>14</sup> La bibliografia è sterminata a proposito delle mille tendenze dei giudaismi contemporanei alle origini cristiane, con i loro movimenti di riforma e le aspirazioni apocalittiche. Per un primo approccio alla vasta bibliografia sull'apocalittica si vedano Collins 2014, Cerutti 1995, Norelli 1995b. Sui movimenti giudaici, il giudaismo enochico, quello essenico e quello di Qumran si vedano: Boccaccini 1998, Boccaccini 2002; Boccaccini 2005.

<sup>15</sup> Tutto il Novecento, nonché i primi due decenni del Duemila, hanno visto il moltiplicarsi di monografie e articoli sul pensatore, con esiti e impostazioni piuttosto diverse: oltre a Harnack 1924, lettura per tutti obbligatoria e ancora ricca di fascino, si vedano almeno la messa a punto di Lieu 2015, nonché le iniziative collettive di May - Greschat 2002 e Harnack 2003 e (con particolare riguardo per Lauret 2003 e Tardieu 2003).

<sup>16</sup> Lieu 2015, 330: «He would agree with, but would be even more insistent on, the impossibility of any natural knowledge of the transcendent God, whom he identified as absolutely Good. When Justin claimed that Marcion denied "the Maker" and "acknowledged another as greater", what he meant was that Marcion rejected the dominant position of the Apologists and instead followed those who distinguished between Demiurge and transcendent deity».

*hamartia*<sup>17</sup>. La salvezza è dunque possibile grazie al riconoscimento di un salvatore completamente estraneo alla creazione e al suo Creatore, diverso dalle creature umane stesse, che presentandosi assolutamente umile, pronto al sacrificio, promotore di misericordia e di amore, capovolge la logica retributiva e carnale del creatore: un riconoscimento che avviene da parte di chi, per motivazioni esistenziali, per consapevolezza della propria situazione di deiezione e di peccato, sente il bisogno di sfuggire alla giustizia retributiva e alla tentazione provocata dal creatore stesso con la sua legge. Un passo straordinario di Ireneo, *haer.* I 27,3 sembra indicare le conseguenze della posizione di Marcione:

«Alla sua bestemmia contro Dio egli aggiunge anche questa, accogliendola veramente dalla bocca del diavolo, e contraddicendo la verità: Caino e quelli che sono simili a lui, i sodomiti, gli egiziani e coloro che sono simili a questi, e tutti i popoli pagani che hanno vissuto macchiandosi di ogni specie di perversione, tutti costoro sono stati salvati dal Signore, quando è disceso agli inferi, perché sono corsi verso di lui, ed egli li ha accolti nel suo regno; al contrario Abele, Enoch, Noè e tutti gli altri giusti, Abramo e i patriarchi usciti da lui, tutti costoro non hanno preso parte alla salvezza. Infatti – afferma lui – dal momento che costoro sapevano che il loro Dio li tentava sempre, e pensavano che li stesse tentando ancora in quel momento, non corsero incontro a Gesù e non credettero al suo annunzio: per questo motivo - dice - le anime sono rimaste negli inferi (*quoniam enim sciebant, inquit, Deum suum semper temptantem eos, et tunc temptare eum suspicati, non adcurrerunt Iesu neque crediderunt adnuntiationi eius: et propterea remansisse animas ipsorum apud inferos dixit*)<sup>18</sup>.

Dunque, secondo la rappresentazione che Ireneo ci fornisce di Marcione, i giusti dell'AT sono destinati a rimanere chiusi nel cerchio del loro ambito, del loro inferno, alla ricerca di una loro giustizia, nel tentativo di resistere alle tentazioni del creatore, che intende mettere alla prova il loro libero arbitrio e la loro carne; Caino e i marginali, d'altra parte, proprio perché irrimediabilmente schiacciati dal peso del loro peccato e incapaci di adeguarsi alla legge, sono meglio preparati a intuire immediatamente la salvezza che può venire dall'essere sconosciuto e straniero, più umile ma salvifico.

---

<sup>17</sup> Cfr. ad esempio Rm 7, 14-25.

<sup>18</sup> Rousseau - Doutreleau (eds.) 1979, Sources chrétiennes 264, 353-354, trad. it. Cosentino 2009, 164.

Possiamo noi verificare questa prospettiva illustrata da Ireneo guardando a come Marcione, nel suo *Vangelo*, ha trattato le figure anticotestamentarie? La risposta è affermativa: questa breve indagine è resa più semplice dai numerosi studi che su di esso sono stati condotti da oltre tre secoli, e in particolare da quelli che negli ultimi anni hanno rilevato la complessità del linguaggio polemico di Tertulliano<sup>19</sup>, il quale in più di un'occasione confuta Marcione sulla base di altri vangeli diversi dal suo<sup>20</sup>, e quelli che hanno sollevato un dubbio sulla fondatezza dell'accusa da lui lanciata contro Marcione di aver mutilato il Vangelo di Luca (Lc)<sup>21</sup>: il suo *Vangelo*, secondo vecchie ipotesi rielaborate di recente,

<sup>19</sup> Si veda da ultimo la sintesi di Lieu 2015, che dedica ampio spazio ai codici eresiologicali dei polemisti antimarcioniti, mostrandone continuità e divergenze.

<sup>20</sup> Nonostante l'impegno formale a usare solo il Vangelo di Marcione, espresso nel *Contro Marcione* IV 6,1-2: Norelli 2008, 15-17.

<sup>21</sup> «1.1. Ogni elucubrazione e ogni costruzione dell'empio e sacrilego Marcione ora noi sfidiamo a confrontarsi con il suo stesso vangelo, vangelo che ha fatto suo interpolandolo. E, per dargli attendibilità, gli ha inventato una specie di dote, un'opera intitolata *Antitesi* perché raccoglie le contraddizioni della Scrittura ed è stata messa insieme al fine di separare la Legge dal Vangelo, in quanto divide le due divinità, opposte tra di loro come le antitesi, l'una che è contenuta in un documento (e piuttosto, come si dice più comunemente, un Testamento) l'altra nell'altro, per difendere così il suo vangelo, a cui si sarebbe dovuto credere sulla base delle *Antitesi*. (...) 2.1. (...) Noi stabiliamo, innanzitutto, che il documento evangelico ha come garanti gli apostoli, ai quali era stato imposto dal Signore stesso il compito di divulgare la sua buona novella. Se di esso se ne resero garanti anche dei discepoli degli apostoli, costoro, comunque, non furono soli, ma furono insieme con gli apostoli e dopo gli apostoli, poiché la predicazione dei discepoli avrebbe potuto essere considerata sospetta di desiderio di gloria, se non l'avesse assistita l'autorità dei maestri, anzi, di Cristo, che rese loro maestri gli apostoli. 2. Tanto è vero che la nostra fede ci è data, tra gli apostoli, da Giovanni e Matteo, e ci viene rinnovata, tra i successori degli apostoli, da Marco e Luca, i quali iniziarono dalle medesime regole di fede per quanto riguarda il Dio Creatore e il suo Cristo, nato da una vergine, completamento della Legge e dei profeti. Poco importa, infatti, se variò la disposizione del racconto evangelico, purché vi sia l'accordo sui capisaldi della fede, che sono quelli sui quali non si è d'accordo con Marcione. 3. Al contrario, Marcione al vangelo (s'intende, al suo) non attribuisce il nome di un autore: e sì che avrebbe potuto assegnargli anche un titolo, dal momento che non ritenne che fosse cosa empia sconvolgere il corpo stesso del vangelo. (...) 4. (...) Infatti, tra gli autori che noi accettiamo, si vede che Marcione scelse Luca come l'evangelista da mutilare. Ma Luca non è apostolo, bensì apostolico, non è maestro, bensì discepolo, certamente minore del suo maestro, e sicuramente posteriore in quanto seguace di un apostolo posteriore, vale a dire di Paolo, cosicché, anche se Marcione avesse introdotto il suo vangelo sotto il nome di Paolo stesso, non basterebbe, per ottenere attendibilità, la posizione isolata di questo documento, privo del patrocinio fornitogli dai suoi predecessori. 5. Sarebbe necessario, infatti, che fosse esibito anche il vangelo che fu trovato da Paolo, al quale Paolo prestò fede, con il quale volle che subito andasse d'accordo il suo, se è vero che proprio per questo motivo che salì a Gerusalemme per conoscere e consultare gli apostoli, perché non avesse corso inutilmente, vale a dire, perché non avesse creduto diversamente da loro e non avesse evangelizzato diversamente da loro. (...) 3.1 Inversamente stanno le cose se, secondo Marcione, il mistero della religione cristiana è cominciato dal discepolato di Luca! Ma se questo mistero ebbe corso anche prima di Luca, ebbe comunque il sostegno dell'autenticità, per mezzo della quale giunse fino a Luca, per cui, grazie all'aiuto di tale testimonianza, si potrebbe accettare anche Luca. 2. Marcione, invece, avendo trovato un'epistola di Paolo ai Galati, che rimprovera persino gli apostoli stessi, in quanto non procedevano con retto cammino secondo la verità del vangelo, e che, contemporaneamente, accusa alcuni pseudoapostoli di snaturare il vangelo di Cristo, cerca, dunque, Marcione, di distruggere la dignità dei Vangeli degli apostoli, pubblicati sotto il loro nome o anche sotto il nome dei successori degli apostoli, logicamente, per attribuire al suo vangelo l'attendibilità che aveva negato agli altri (...). 4.1 (...) io dico che il mio Vangelo è quello vero, Marcione dice che lo è il suo; io affermo che quello di Marcione è adulterato, Marcione lo afferma del mio. Chi potrà dar ragione all'uno o all'altro, se non il calcolo del tempo, che attribuisce l'autorità a quello che sarà trovato più antico, e predetermina che la corruzione si trova in quella cosa che sarà dimostrata essere più recente? (...). 2. (...) Come sarebbe assurdo credere che quello di Marcione abbia subito l'imitazione da parte del nostro prima ancora di essere stato pubblicato; che, infine, fosse considerato vero il Vangelo posteriore, dopo che tali e tante attestazioni della

potrebbe essere o un'edizione riveduta di un più antico vangelo, oppure una creazione *ex novo* da lui operata ovviamente sulla base delle numerose tradizioni memoriali riguardanti Gesù<sup>22</sup>. Si tratta di ipotesi che, per quanto attualmente argomentate in profondità, rimangono tali, così come incerta rimane la verosimiglianza dell'accusa tertulliana contro Marcione di mutilazione di Lc, sulla quale è legittimo dubitare, ma che non è necessariamente da respingere *in toto* solamente perché è stata espressa in un'opera eresiologica di Tertulliano.

## 2. DUE BRANI DAL VANGELO DI MARCIONE

Due passi significativi, l'episodio della trasfigurazione (Lc 9,28-36 // Mt 17,1-8 // Mc 9,2-28) e la parabola del povero Lazzaro (Lc 16,19-31), possono aiutare a cogliere meglio come la tradizione evangelica accettata (e edita?) da Marcione faccia intervenire personaggi dell'AT, dando a loro un ruolo specifico, che doveva essere poi illustrato nelle *Antitesi*<sup>23</sup>: è proprio la valutazione di questo ruolo da parte sua che la critica sta cercando di ricostruire, nonostante non siano rimaste in proposito le parole di Marcione stesso, ma solo le

---

religione cristiana erano già apparse nel mondo (...). 3. Nel frattempo, per quel che riguarda il Vangelo di Luca, poiché esso è comune a noi e a Marcione, questo fatto fa discutere da che parte stia la verità: (...) 4. Ma le *Antitesi* non solo ammettono, bensì anche mettono nell'intestazione che sono di Marcione. A me basta la loro prova. Se, infatti, quel Vangelo che secondo noi è attribuito a Luca (non ci importa se è attribuito a Luca anche secondo Marcione) è il medesimo che Marcione impugna per mezzo delle sue *Antitesi*, in quanto interpolato dai protettori del giudaismo, i quali volevano incorporarvi insieme la Legge e i Profeti, sì che avrebbero potuto inventare con questo la derivazione di Cristo dal giudaismo, certamente Marcione non avrebbe potuto accusare altro che quello che aveva trovato già esistente. 5. Nessuno accusa le cose che verranno dopo, che nemmeno se se verranno. La correzione non precede il peccato. Marcione, che fu certamente correttore di un Vangelo che era stato corrotto tra l'età di Tiberio e quella di Antonino, fu il solo e il primo a farsi avanti, dopo essere stato così a lungo atteso da Cristo, il quale già si pentiva di aver avuto tanta fretta a mandare avanti gli apostoli senza che li difendesse Marcione. (...) Perciò, mentre corregge il Vangelo, Marcione conferma che il nostro precede, in quanto ha corretto quello che ha trovato, e che il suo è posteriore, in quanto lo ha formato correggendo il nostro, e così lo ha fatto tutto suo e nuovo. (...) 5.3 (...) L'autorità delle chiese di origine apostolica proteggerà anche gli altri Vangeli che noi possediamo per mezzo di esse e in conformità con esse: intendo dire il Vangelo di Giovanni e quello di Matteo, sebbene quello che Marco ha pubblicato sia attribuito a Pietro, del quale Marco è stato interprete. Del resto, anche il Vangelo di Luca è di solito attribuito a Paolo: può apparire come opera dei maestri quello che è stato pubblicato dai discepoli. 4. Perciò, anche a questo proposito bisogna chiedere a Marcione perché, messi da parte gli altri Vangeli, si sia fermato soprattutto su quello di Luca, come se gli altri non fossero esistiti fin dall'inizio nelle chiese, allo stesso modo di quello di Luca. Anzi, è più credibile che quelli siano esistiti fin dall'inizio, in quanto furono anteriori a quello di Luca, perché furono opera degli apostoli ed ebbero inizio insieme alla chiese stesse. (...) 6.1. Ma oramai facciamo un nuovo passo in avanti, affrontando, come abbiamo dichiarato, il vangelo di Marcione, per mostrare anche in questo modo che si tratta di una falsificazione. Certo, tutto il lavoro che ha fatto anche ponendo avanti a quel vangelo la costruzione delle *Antitesi*, ha lo scopo di stabilire la diversità dell'Antico Testamento dal Nuovo e di determinare, di conseguenza, la separazione del suo Cristo dal Creatore, in quanto era il Cristo di un altro dio, diverso da quello delle Legge e dei Profeti (...) 3. Pertanto lo scopo e il piano della nostra opera saranno quelli di osservare le condizioni che sono state accettate da entrambe le parti. Marcione stabilì che uno è il Cristo che fu rivelato nell'età di Tiberio per la salvezza di tutte le genti da un dio un tempo ignoto, un altro quello che fu destinato dal Dio Creatore per la ricostituzione del giudaismo, e che dovrà venire in un certo momento» (*Contro Marcione*, IV 1-6, Braun - Moreschini (eds.) 1990-2004, Sources chrétiennes 456; trad. it. Moreschini 2014-2016, vol. I/1.b, 12-42).

<sup>22</sup> Il dibattito è vivacissimo proprio in questi ultimi anni. Si vedano in particolare BeDuhn 2013, Vinzent 2014 (che affaccia l'ipotesi più estrema del Vangelo di Marcione come primo vangelo ad essere redatto), Roth 2015 e Klinghardt 2015, che pur dando un grande valore all'opera editoriale di Marcione, ritengono che egli dipenda da un vangelo più antico, che ha ricevuto dalla tradizione.

<sup>23</sup> Norelli 1997, 171.

confutazioni polemiche della sua esegesi, che spesso elaborano o addirittura inventano le posizioni dell'avversario, proponendo quella che a loro appaiono, date certe premesse sistematiche, come le naturali conseguenze<sup>24</sup>.

### 2.1. *La trasfigurazione*

Citiamo dunque il testo greco di Lc 9 e la ricostruzione ipotetica, proposta dalla critica recente, di quella sezione di EvMcn che conteneva questo episodio:

Lc 9 (Nestle XXVIII ed.)	Traduzione italiana di Lc 9	EvMcn (ed. Klinghardt)
<p>28 Ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὥσει ἡμέραι ὀκτὼ [καὶ] παραλαβὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι.</p> <p>29 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων.</p> <p>30 καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάουν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας,</p> <p>31 οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ.</p> <p>32 ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ.</p> <p>33 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ’</p>	<p>28. Circa otto giorni dopo questi discorsi, avendo preso (con sé) Pietro, Giovanni e Giacomo, salì sul monte a pregare.</p> <p>29. Mentre pregava, l'aspetto del suo volto (divenne) un altro e il suo vestito (divenne) bianco sfolgorante.</p> <p>30. Ed ecco due uomini conversavano con lui: erano Mosè ed Elia</p> <p>31. che, apparsi nella gloria, parlavano del suo esodo che stava per compiersi a Gerusalemme.</p> <p>32. Pietro e quelli con lui erano oppressi dal sonno; quando si svegliarono, videro la sua gloria e i due uomini che stavano con lui.</p>	<p>28 &lt;Ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὥσει ἡμέραι ὀκτὼ&gt; καὶ <b>παραλαβὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος</b> [προσεύξασθαι].</p> <p>29 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν <b>ἡ ἰδέα τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἠγλοιώθη καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων.</b></p> <p>30 <b>καὶ ἰδοὺ δύο ἄνδρες συνελάουν αὐτῷ</b>, [[οἵτινες ἦσαν]] <b>Ἡλίας καὶ Μωϋσῆς</b>,</p> <p>31 [[οἱ ὀφθέντες]] <b>ἐν δόξῃ</b> [ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ ἣν ἤμελλεν πληροῦν [[ἐν Ἱερουσαλήμ]].</p> <p>32 ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ.</p>

<sup>24</sup> Norelli 2008, 15.

<p>αὐτοῦ εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς τὸν Ἰησοῦν, ἐπιστάτα, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν σκηναὶς τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεῖ καὶ μίαν Ἠλία, μὴ εἰδῶς ὁ λέγει.</p> <p>34 ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς· ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην.</p> <p>35 καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε.</p> <p>36 καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὐρέθη Ἰησοῦς μόνος, καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν<sup>25</sup>.</p>	<p>33. Mentre quelli si separavano da lui, Pietro disse a Gesù: «Maestro, è bello per noi stare qui; facciamo tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia»; non sapeva quello che diceva.</p> <p>34. Mentre parlava così, venne una nube e li coprì con la sua ombra. Entrando nella nube, ebbero timore.</p> <p>35. Dalla nube venne una voce che diceva: «Questi è il mio Figlio, l'eleto, ascoltatelo».</p> <p>36. Cessata la voce, Gesù restò solo. Essi tacquero e in quei giorni non riferirono nulla delle cose che videro<sup>26</sup>.</p>	<p>33 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ] εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς τὸν Ἰησοῦν, Διδάσκαλε, <b>καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν ὧδε τρεῖς σκηναὶς, μίαν σοὶ καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἠλία μίαν, μὴ εἰδῶς ὁ λέγει.</b></p> <p>34 ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ἐγένετο <b>νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν</b> αὐτούς· ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην.</p> <p>35 καὶ <b>φωνή</b> [[ἐγένετο]] <b>ἐκ τῆς νεφέλης</b> [[λέγουσα]], <b>Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, αὐτοῦ ἀκούετε.</b></p> <p>36 καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὐρέθη Ἰησοῦς μόνος, καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις [οὐδὲν] ὧν ἑώρακαν<sup>27</sup>.</p>
---	--	--

L'episodio doveva avere in Marcione, secondo quanto affermato dagli eresiologi, la funzione capitale di mettere a confronto due economie, quella del creatore, che trovava espressione nelle figure dell'AT, e quella del Dio sconosciuto che rivelava esplicitamente l'identità di Gesù davanti a tutti: in presenza di Mosè e di Elia, rappresentanti del Dio dell'AT e della creazione, ai discepoli che assistevano stupefatti alla trasfigurazione veniva annunciato dal Dio sconosciuto che Gesù è il figlio amato, non Mosè né Elia; nell'interpretazione marcionita dovevano assumere rilievo sia l'uscita di scena di Mosè ed Elia (simbolo dell'opposizione tra AT e Dio straniero), sia l'incomprensione dei discepoli,

<sup>25</sup> Testo secondo Nestle - Aland 2012.

<sup>26</sup> Trad. Crimella 2015, 180-183.

<sup>27</sup> Klinghardt 2015, 660.

che agli occhi di Marcione anticipava quell'ottusità a motivo della quale il loro annuncio su Gesù sarebbe stato inquinato da elementi "giudaizzanti" o comunque legati all'AT<sup>28</sup>:

«Giacché tu avresti dovuto vergognarti soprattutto del fatto che permetti che lo si veda con Mosè ed Elia quando si ritira nella solitudine della montagna, mentre era venuto proprio a distruggere Mosè ed Elia. Ma proprio questo, sicuramente, aveva voluto quella voce che veniva dal cielo: *Questo è il mio Figlio diletto, ascoltatelo*, cioè non più Mosè ed Elia. Ma allora sarebbe bastata quella voce, senza bisogno di mostrare Mosè ed Elia. Stabilendo, infatti, chi avrebbero dovuto ascoltare, avrebbe proibito di ascoltare chiunque altro. 2. Ebbene, anche se fosse stato necessario mostrare Mosè ed Elia, certamente essi non sarebbero stati mostrati in un colloquio (*in conloquio*) con Cristo, che è segno di familiarità, né nel suo stesso splendore, che è esempio di degnazione e di grazia, ma in qualche bassezza, che è argomento della loro distruzione, anzi, nella tenebra del Creatore, a dissolvere la quale Cristo era stato mandato; sarebbero stati ben lontani, anche, dallo splendore di Cristo, che avrebbe separato dal suo Vangelo le parole di Mosè e di Elia e le loro stesse Scritture. E allora, in questo modo mostra che quelli gli sono estranei, mentre li tiene con sé<sup>29</sup>? (...)

16. Infatti, anche se Marcione non volle che Mosè fosse mostrato mentre parlava col Signore, ma mentre stava in piedi, tuttavia, anche stando in piedi stava di fronte, faccia a faccia ("con lui", dice, non "lontano da lui"), nella gloria di lui, oltre che, s'intende, al suo cospetto (*Nam et si Marcion noluit eum conloquentem domino ostensum, sed stantem, tamen et stans os ad os stabat et faciem ad faciem* ("cum illo", *inquit, non "extra illum"*), *in gloria ipsius, nedum in conspectu*). Illuminato da quella gloria Mosè si allontanò da Cristo non diversamente da come soleva allontanarsi dal Creatore, cioè per colpire, allora, gli occhi dei figli di Israele, così come anche ora ha colpito quelli di Marcione, che è divenuto cieco e non si è accorto che anche questo argomento torna contro di lui.»<sup>30</sup>.

Credo che sia molto difficile stabilire, sulla base dei due paragrafi sopra riportati, se in EvMcn, Mosè ed Elia conversassero con Gesù o semplicemente gli stessero accanto in silenzio: è del tutto evidente che nel primo caso il loro rapporto con il Salvatore potrebbe apparire più intimo (secondo la prospettiva di Tertulliano), nel secondo più distaccato (secondo la prospettiva di Marcione). In proposito sono state offerte due interpretazioni diverse: da una parte Harnack, Braun e Norelli<sup>31</sup>, dando fiducia al § 16 di Tertulliano, escludono che Mosè ed Elia comparissero in EvMcn in conversazione con Cristo, visto che

<sup>28</sup> Norelli 2008.

<sup>29</sup> *Contro Marcione* IV,22,1, Braun - Moreschini (eds.) 2001, Sources chrétiennes 456, 276-277, trad. it. Moreschini 2014-2016, Vol. I/1.b, 126-127.

<sup>30</sup> *Contro Marcione* IV 22,16, Braun - Moreschini (eds.) 2001, Sources chrétiennes 456, 290-291; trad. it. Moreschini 2014-2016, Vol. I/1.b, 134-135.

<sup>31</sup> Harnack 1924, 202-203; Norelli 1995, 293-294; Norelli 2008, 26-30; Braun - Moreschini (eds.) 2001, Sources chrétiennes 456 n. 4, 291: «De cet *argumentum* de Marcion, T. n'a pas fait état au début su chapitre, quand il se réfèrait à Lc 9, 30-31 (§ 2). Il l'a probablement réservé pour la fin, car il lui permettait une conclusion sarcastique. Comme l'a bien vu Harnack, 202-203, il se déduit du présent passage que l'évangile marcionite substituait συνέστησαν à συνελάλουν».

lo scopo di Marcione era quello di dimostrare appunto al lettore che essi appartengono a un mondo e ad un economia completamente diversa rispetto a quella di Gesù; dall'altra, Tardieu, BeDuhn, Roth e Klinghardt<sup>32</sup> si basano sul § 2 in cui Tertulliano allude a *συνελάλουν* («conversavano») per considerare plausibile la sua presenza in EvMcn. Personalmente ritengo indimostrabili sia l'una sia l'altra ipotesi e dunque non determinabile la presenza o l'assenza di *συνελάλουν* in EvMcn proprio a causa dell'ambiguità della polemica di Tertulliano. Infatti la seconda ipotesi può essere facilmente smontata sulla base della semplice constatazione che Tertulliano, qui come in altri casi, proprio perché ritiene, o vuol far credere al lettore, che Marcione sbagli a ritenere Gesù completamente irrelato all'AT, usa l'argomento della conversazione di Mosè ed Elia con Gesù (ma anche della gloria di Gesù che tocca gli astanti) anche nel caso eventuale di assenza di questo dettaglio da EvMcn: gli è infatti utile allo scopo di dimostrare la relazione stretta tra Gesù e le figure dell'AT. Ma anche la prima ipotesi non è dimostrabile, in quanto in § 16 non troviamo l'affermazione specifica che Marcione ha ommesso il verbo «conversavano», ma semplicemente l'espressione «anche se Marcione non ha voluto», indicativa più di un giudizio negativo che di un'espunzione realmente compiuta, resa inutile tra l'altro, secondo Tertulliano, dal fatto stesso che la scena evangelica presenta comunque i tre faccia a faccia, circondati dalla medesima gloria, e dunque in atteggiamento di intimità. Anzi, si potrebbe aggiungere una sfumatura condizionale a *noluit* («se anche Marcione non avesse voluto») per rendere ancora più infondato qualsiasi tentativo di risalire alla realtà del testo di EvMcn a proposito del colloquio di Gesù con Elia e Mosè.

La polemica di Efrem e delle opere che fanno riferimento al suo insegnamento, come il *Commento al Diatessaron*, appare più semplicistica e stereotipata rispetto a quella di Tertulliano, basata com'è su un'antropologia unitaria, una rappresentazione di Dio fondata su immagini ed epiteti tipici dell'AT, una cosmologia poco articolata. Caratteristica di Efrem è la moltiplicazione di ipotesi sulle dottrine eretiche senza base testuale o riferimento concreto. Dunque le idee proposte da Efrem non sono *in toto* attribuibili a Marcione senza ulteriore dimostrazione, in quanto alcune appaiono inventate a partire da premesse ideologiche che lo scrittore nisibeno ritiene marcionite, per mostrarne l'inconsistenza, l'incoerenza, la contraddittorietà: ancor più che nel caso di Tertulliano, diventa davvero problematico capire quali argomentazioni possano essere fatte risalire al pensatore (o alla sua scuola) e quali alla fervida immaginazione dell'eresiologo<sup>33</sup>. Forse un relitto storico dei marcioniti di lingua siriana potrebbe intravedersi nella forma del nome «Gesù» che essi danno al Salvatore secondo Efrem: non il comune *yešō'* usato dalle più antiche versioni siriane del NT e dalla primitiva patristica, ma l'ellenizzante *yśw* (*yesu?*). Efrem dunque domanda a Marcione, e ai suoi discepoli<sup>34</sup>, perché mai Mosè ed Elia siano presenti sulla montagna della trasfigurazione, essi che per i veri credenti sono dei simboli (*tūpsē*)<sup>35</sup>: sono forse essi dei «custodi» (*nāṭūrē*), sebbene tale funzione sia in realtà stata affidata da Dio ai Cherubini, sulla strada verso l'albero della vita per mezzo della spada fiammeggiante (Gen

<sup>32</sup> Tardieu 2003, 441-450; BeDuhn 2013, 107; Roth 2015, 403-405; Klinghardt 2015, 660-665.

<sup>33</sup> Ruani 2011; Ruani 2012, 89-90, 98; Camplani 2016.

<sup>34</sup> *Contro Marcione I*, Mitchell - Bevan - Burkitt (eds.) 1912-1921, vol II, 87-101 (siriano), XLI-XLVI (trad. inglese).

<sup>35</sup> Si veda questa notazione in *Contro Marcione I*, Mitchell - Bevan - Burkitt (eds.) 1912-1921, vol II, 87 (fine pagina).

3,24)? In realtà Dio non ha bisogno di alcun custode presso un monte, come quello della trasfigurazione, che non contiene né un santuario, né altro luogo significativo per la sua rivelazione. Efrem quindi moltiplica le ipotesi più azzardate sul motivo della presenza di Gesù secondo i marcioniti: se egli è venuto come un guerriero a prendersi le anime sul monte, può forse ancora essere definito buono, e non invece un ladro violento, contraddicendo a tutto quello che Marcione ha detto sulla bontà, l'umiltà, la mansuetudine del Salvatore? Efrem ironizza anche sul dialogo tra Gesù e Mosè ed Elia e sulla nozione, che Marcione ha desunto da Paolo di Tarso (Gal 2,20; 1 Cor 6,20), di "acquisto", "riscatto", "redenzione"<sup>36</sup>: lo scrittore siriano immagina che l'argomento della conversazione fosse una trattativa a proposito del prezzo delle anime da salvare, là dove Mosè ed Elia avrebbero funto da emissari del Creatore. La domanda che ironicamente Efrem pone a questo punto ai marcioniti è la seguente: se Gesù viene a trattare il prezzo delle anime da riscattare, perché mai ha rubato i dodici apostoli e i settantadue discepoli prima di questa trattativa? Non solo: perché mai egli acquista solo le anime e non i corpi? Emergono tutti gli elementi ideologici dell'universo efremiano: la strettissima relazione AT / NT, il peso che ha un'antropologia unitaria, in cui il corpo è positivamente giudicato. In accordo con Norelli<sup>37</sup>, non credo che da queste espressioni possiamo dedurre alcunché di nuovo circa Marcione<sup>38</sup>: esse servono piuttosto a farci penetrare nelle tecniche argomentative del poeta nisibeno e a darci qualche elemento sulle polemiche che il marcionismo ha sollevato in ambito siriano.

Vi sono anche argomenti fisici e cosmologici che Efrem usa contro Marcione: da dove viene la voce che proclama l'elezione del Figlio? non giunge forse dal cielo del creatore? su quale base la si può allora attribuire al Dio nascosto? e la nube non è anch'essa appartenente al creato e dunque al creatore? Tali argomentazioni sono riprese dalla scuola di Efrem<sup>39</sup> nel *Commento al Diatessaron*:

«9. E se (Gesù) è un Dio straniero, in che modo Mosè ed Elia conversano con lui? Chi ha risuscitato Mosè e condotto Elia? Quindi eccoli presentati prima del tempo dal Dio Giusto. Se è tramite la forza che è salito e ha fatto discendere Elia, allora Cristo non è buono, perché dal seno del Dio giusto ha rapito Elia e lo ha fatto scendere come testimone. E se senza il (volere) del Dio Giusto ha cercato e preso Mosè, ha agito come un ladro, perché ha fatto uscire dai sepolcri le ossa che il Dio giusto aveva nascosto agli occhi degli uomini. E nel momento in cui si è udita la voce: «Questo è il Figlio, il mio prediletto, ascoltatelo» (Mc 9,7), dove era il Dio giusto? Ha avuto paura, si è nascosto e non è venuto verso questa voce? O forse la voce del Dio straniero ha parlato così dolcemente, senza che il Dio giusto potesse intenderla? Ora dicono che è (il Dio straniero) nel terzo cielo, mentre il Dio giusto nel secondo. Ma come questa voce ha potuto passare sopra di lui senza che lui la notasse? E se l'ha notata, perché

<sup>36</sup> La lettera del testo polemico efremiano porterebbe a pensare, contro Hamack 1924, che la conversazione tra Gesù, Mosè ed Elia fosse un dettaglio registrato non solo in Lc, ma anche in EvMc; tuttavia la conoscenza dei codici polemici efremiani, nei quali l'invenzione di posizioni dell'avversario a partire da premesse note è una prassi frequente, porta a dubitare di questa deduzione. Circa il lessico della redenzione, cfr. Tardieu 2003, 447-448.

<sup>37</sup> Soprattutto Norelli 1995.

<sup>38</sup> Dico questo segnalando il mio pieno accordo con Norelli 1995 contro la tesi di Drijvers 1989.

<sup>39</sup> Circa le stratificazioni testuali presenti nel *Commento*, si veda Lange 2005.

tace di fronte a tale minaccia che lo svalutava? «Ascoltatelo e vivrete». Tutti gli uomini quindi che ascolteranno un'altra voce moriranno certamente. O forse, avranno stabilito un accordo tra loro, per il quale uno dice in un momento: «Io sono il primo e l'ultimo, e non c'è nessuno prima e dopo di me» (Ap 22, 13; Is 43,10) e l'altro in un altro momento dice: «Questo è il mio Figlio, il mio prediletto, ascoltatelo»<sup>40</sup>.

## 2.2. La parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro

Per concludere il nostro discorso è fondamentale affrontare l'interpretazione marcionita della parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro, che, come ho anticipato, Tertulliano (e forse Marcione) connette per opposizione alla trasfigurazione. Non mi fermo sul testo di Lc o EvMcN, in quanto Maurizio Girolami lo ha sottoposto recentemente ad una revisione esemplare, condotta in maniera critica rispetto all'edizione proposta di Roth<sup>41</sup>. Propongo immediatamente le parole di Tertulliano, che, al di là degli stereotipi polemici, sembrano riflettere quella che doveva essere la posizione marcionita nei confronti della parabola:

«11. Marcione perciò distorce il significato, vale a dire pone negli inferi l'una e l'altra ricompensa del Creatore, sia quella del tormento sia quella della gioia, e sostiene che la prima è stata fissata per coloro che abbiano obbedito alla Legge e ai Profeti, mentre, come ricompensa del suo Cristo e del suo dio, destina il seno e il porto del cielo (*caelestem definit sinum et portum*). Risponderemo anche a questa obiezione, poiché la Scrittura stessa confuta la debole vista di Marcione, che vede negli inferi il seno di Abramo riservato al povero. Una cosa infatti sono gli inferi, io penso, un'altra è il seno di Abramo. Infatti, Cristo dice che queste regioni sono separate tra di loro da un grande baratro, che impedisce il passaggio dall'una all'altra. 12. (...) È chiaro da ciò, ad ogni persona intelligente che abbia sentito parlare degli Elisi, che esiste un luogo ben definito, detto *seno di Abramo*: esso serve ad accogliere le anime dei figli di Abramo, anche di quelli provenienti dalle genti (poiché Abramo è padre di molte nazioni), le quali debbono essere ricondotte a lui quale loro origine, grazie anche a quella medesima fede per cui pure Abramo credette in Dio, quando non era sotto il giogo della Legge e non era segnato dalla circoncisione. 13. Ordunque, io intendo come *seno di Abramo* una regione che, sebbene non sia nel cielo, è però pur sempre più in alto degli inferi; essa offre un conforto, per adesso, alle anime dei giusti, finché la consumazione dell'universo non attui la resurrezione universale portando la pienezza della ricompensa, allorché sarà manifestata la promessa di Dio - promessa che Marcione rivendica al suo dio, come se non fosse stata promulgata già dal Creatore (...). 14. Se il Creatore promette un luogo eterno e prepara un'ascensione al cielo (il Creatore che prometteva anche che il seme di Abramo sarebbe stato *come le stelle del cielo* - evidentemente grazie alla promessa celeste), perché, dunque, non si può intendere, mantenendo ferma quella promessa, come *seno di Abramo* un luogo che temporaneamente accolga le anime dei fedeli e nel quale già si delinea

<sup>40</sup> *Comm. Diat. XIV, 5-9*: il passo è conservato sia in armeno, Leloir (ed.) 1953, sia in siriano, Leloir (ed.) 1963. Si vedano le traduzioni di Leloir 1966, 247-248, e Lange 2008, 412-413. Sulla polemica efremitiana in questo punto, cfr. Roth 2015, 404-405.

<sup>41</sup> Gerolami 2015, 149-155; Gerolami 2016, 292-294.

un'immagine del futuro e si preveda un preannuncio, se lo possiamo dire, di entrambi i giudizi? Esso ricorda anche a voi, o eretici, finché siete in vita, Mosè e i Profeti, che parlano di un solo Dio, il Creatore, e di un unico Cristo del Creatore, e che l'uno e l'altro giudizio, quello della pena e quello della salvezza eterna, dipendono da un unico Dio, che uccide e dà la vita.

15. "Al contrario", tu dici, "l'ammonimento del nostro dio proveniva dal cielo e ordinò di ascoltare non Mosè e i profeti, ma Cristo: *Ascoltatelo!*". Logicamente: allora, infatti, gli apostoli avevano ascoltato a sufficienza Mosè e i profeti, dato che avevano seguito Cristo perché credevano in Mosè e nei profeti. Pietro, infatti, non avrebbe appreso a dire: *Tu sei il Cristo*, prima di avere udito e creduto in Mosè e nei profeti, dai quali solamente fino ad allora Cristo era stato annunziato. 16. Pertanto la loro fede aveva meritato di essere confermata anche da quella voce che veniva dal cielo e che ordinava che si ascoltasse colui che avevano riconosciuto mentre dava il buon annuncio della pace e il buon annuncio delle cose buone del luogo eterno e preparava per il loro bene la propria ascesa al cielo»<sup>42</sup>.

L'energia e lo sforzo esibiti da Tertulliano nella dimostrazione della collocazione del "seno di Abramo" al di fuori degli inferi è prova che l'interpretazione di Marcione, al di là delle varianti testuali tra Lc e EvMcn, si presentava come un'ermeneutica arditissima della parabola gesuana, la quale, secondo lui, come confermato anche dall'autore del dialogo *Adamantius*<sup>43</sup>, avrebbe avuto lo scopo di illustrare non il giudizio di Dio e il contrasto tra i due destini dei ricchi avari e dei poveri sofferenti, ma il concetto di giustizia retributiva del Dio creatore delle scritture ebraiche, diverso dalla misericordia del Dio sconosciuto: un Dio, il creatore, che prevede un luogo di punizione, ma anche un luogo di refrigerio, il seno di Abramo, collocato anch'esso negli inferi. Da questo punto di vista, mi sembra del massimo interesse che Tertulliano rimandi, nel § 15 sopra citato, all'interpretazione marcionita dell'episodio della trasfigurazione, che dunque funge da criterio ermeneutico anche per la parabola del ricco epulone. Poiché infatti al termine della parabola si dice che Abramo accenna positivamente a Mosè e ai profeti, questo è per Marcione segno inequivocabile del fatto che la parabola parla della giustizia retributiva del Dio Creatore, e non della salvezza del Dio sconosciuto.

Ma guardiamo anche al contesto testuale in cui la parabola assume il suo significato. Quale che sia la nostra posizione sul rapporto tra EvMcn e Lc, è del tutto probabile che l'esegesi marcionita si fondava su un detto di Gesù del tutto compatibile con l'ideologia marcionita, cioè la sua affermazione sulla fine della Legge e l'affermazione del Vangelo, quale leggiamo in Lc 16,16 e EvMcn:

<sup>42</sup> *Contro Marcione* IV 34,11-16, Braun - Moreschini (eds.) 2001, Sources chrétiennes 456, trad. it. Moreschini 2014-2016, vol. III/1.b, 194-197.

<sup>43</sup> *De Recta Fide In Deum*, Leipzig 1901, 78 [2.10-11].

Lc 16,16	EvMcn
Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται <sup>44</sup> .	Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἐξ οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀπαγγέλλεται <sup>45</sup> .

Dice Tertulliano in proposito:

«7. La Legge e i profeti fino a Giovanni: da allora è annunziato il regno di Dio. 8. Come se anche noi non riconosciamo in Giovanni un confine, per così dire, posto tra il vecchio e il nuovo, col quale finisce il giudaismo e dal quale iniziava il cristianesimo: non tuttavia nel senso che un'altra potenza (*ab alia virtute*) avesse così posto fine alla Legge ed ai Profeti e avesse iniziato il Vangelo, nel quale si trova il *regno di Dio*, che è Cristo stesso (...). 9. Passino dunque il cielo e la terra (come già erano passati la Legge e i Profeti), prima che passi una sola virgola della parola del Signore (perché “la parola del nostro Signore”, dice Isaia, “rimane in eterno” [Is 40,8]). Ma questo sarebbe avvenuto per mezzo del loro adempimento (*per adimpletionem*), non per mezzo della loro distruzione (*per destructionem*), e perché da Cristo venisse annunciato il regno di Dio: per questo motivo, dunque, Cristo soggiunge che sarebbero passati gli elementi del mondo più facilmente che le sue parole, confermando anche che non era ancora passato quello che egli aveva detto a proposito di Giovanni»<sup>46</sup>.

Si noterà che Tertulliano, nel passare da Lc 16,16 a Lc 16,17 non sembra seguire il testo noto di Lc (εὐκοπώτερον δὲ ἐστὶν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν) in cui si parla di “Legge”, ma quello di EvMcn in cui si parla di “parola del Signore” (Παρέλθει οὖν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ταχύτερον ἢ μία κεραία τῶν λόγων τοῦ κυρίου)<sup>47</sup>, come è egli stesso a confermare in § 9 con l'appoggio di una citazione da Isaia. Ci domandiamo: in questo punto Tertulliano fa effettivamente uso di un Vangelo diverso da quello di Lc, e dunque cita EvMcn, oppure cita una versione di Lc diversa rispetto a quella nota?

Comunque stiano le cose, mi sembra del tutto logico che questo detto gesuano poteva essere facilmente radicalizzato nel senso di un'antitesi tra Vangelo e Legge, sulla scia di Paolo di Tarso. Marginalmente si può osservare che forse l'accento alla violenza e allo sforzo (βιάζεται) che troviamo in Lc non doveva essere presente in EvMcn (come riconosciuto da Klinghardt)<sup>48</sup> perché Marcione voleva evitare il rischio di contraddire un'etica dell'umiltà e della non violenza tipica non solo di Gesù, ma anche dei suoi fedeli.

Se dunque la parabola del ricco epulone era strutturalmente legata al detto gesuano che la precedeva di poco, è del tutto probabile che essa secondo Marcione venisse proposta da Gesù non per illustrare il comportamento del Dio sconosciuto e salvifico, ma per esemplificare la

<sup>44</sup> Testo secondo Nestle - Aland 2012.

<sup>45</sup> Klinghardt 2015, 868, ricostruito a partire da Tertulliano e altre testimonianze.

<sup>46</sup> *Contro Marcione* IV 33,7-9, Braun - Moreschini (eds.) 2001, SC 356, 406-411; trad. it. Moreschini 2014-2016, vol III/1.b, 189.

<sup>47</sup> Klinghardt 2015, 868; 871-873 per il commento critico.

<sup>48</sup> Roth 2015; Klinghardt 2015, 868.

dinamica della giustizia nel sistema religioso ebraico: di questa giustizia si mostrava non soltanto l'aspetto negativo (l'inferno e i suoi supplizi), ma anche la sua razionalità (si punisce chi ha fatto del male e chi è stato indifferente agli umili e ai poveri). Soprattutto, quello che emerge nel racconto è l'assenza di misericordia: in fondo l'etica del sistema religioso di Israele, pur avendo in sé una forte componente di giustizia, finisce per negare il valore più alto dell'amore, come confermano le parole di Abramo. Si tratta certamente di un atto ermeneutico ardito, che Marcione avrebbe potuto evitare con un'espunzione, metodo che non ha voluto adottare.

### 3. CONCLUSIONI

La questione della relazione storica tra Marcione di Sinope e il giudaismo appare in tutta la sua complessità quando si voglia tentare un confronto fra il poco che sappiamo di lui e il contesto caotico delle tendenze giudaiche e cristiane attive al suo tempo. I tentativi di avvicinare Marcione al mondo giudaico, per quanto nati da esigenze scientifiche e culturali massimamente apprezzabili, non sembrano per ora aver spiegato in che modo tale mondo sia alla base della specificità della sua proposta religiosa. Già Harnack aveva notato che è impossibile ipotizzare un Marcione senza giudaismo, se non altro per antitesi, e qualsiasi storico delle origini cristiane non potrà che accettare e dettagliare questa sua affermazione, cercando di confrontarla con i progressi delle scienze storico-religiose a proposito della situazione religiosa del Vicino oriente al tempo di Gesù. Quando infatti parliamo di giudaismo nel I e II secolo dell'era volgare non possiamo che riferirci ad un universo pieno di tendenze diverse, ragione per cui l'affermazione che Marcione sia un rappresentante del giudaismo in procinto di fondare un "alter-giudaismo" dev'essere meglio qualificata, confrontando questo suo tentativo con la vasta gamma di proposte soteriologiche in ambito giudaico, compresa quella dei movimenti che fanno riferimento a Gesù. Il parallelismo proposto da Tertulliano tra la concezione che Marcione ha delle profezie messianiche dell'AT e l'interpretazione giudaica delle medesime è di scarso aiuto sul piano storico e sembra avere soprattutto natura polemica: esso infatti rileva più una certa fissità della rappresentazione che Marcione ha della religione di Israele, che la sua recezione dell'ermeneutica profetica dei vari giudaismi della sua epoca.

L'unica via percorribile ritengo che sia quella di analizzare il problema sotto due aspetti: una prima questione è quale visione Marcione proponga della religione di Israele, visione che gli è utile per costruire l'identità della sua proposta religiosa cristiana; la seconda è quale influenza storica reale possa aver avuto nella formulazione di questa proposta la dialettica religiosa intragiudaica nonché quella tra movimenti apocalittici giudaici e movimenti facenti riferimento a Gesù di Nazareth.

Fermiamoci alla prima questione, cioè il tipo di rappresentazione cui Marcione sottopone il sistema religioso di Israele (posto che tale rappresentazione sia per noi attingibile con chiarezza), e la funzione che gli attribuisce nell'ambito della sua soteriologia. Abbiamo visto che tutte le figure dell'AT, Giovanni Battista compreso, nella visione di Marcione, sono relegate in un'economia separata, che ha certo una sua consistenza e legittimità, il cui limite capitale tuttavia è l'impossibilità di condurre alla salvezza: Mosè ed Elia sono lì a significare il sistema religioso di Israele cui la voce divina pone fine; il refrigerio proposto da Abramo è per quegli ebrei che ascoltano Mosè e i profeti. L'ebraismo, come Marcione lo rappresenta,

è un mondo religioso chiuso in se stesso, basato sulla legge della retribuzione, compiaciuto della sua giustizia, che non può che produrre infelicità, privando i suoi membri della salvezza e persino degli elementi per coglierla quando questa si presenta.

D'altra parte, non possiamo comprendere Marcione senza postulare un'influenza indiretta del giudaismo sul suo modo di pensare. La radicale discontinuità e alterità dell'atto di salvezza del Dio di amore rispetto al Dio dell'ontologia, della creazione, dell'etica e della giustizia retributiva ha una radice giudaica profonda nella critica antilegalistica presente nei profeti, nella percezione drammatica del male nel mondo e nell'elaborazione di un'adeguata soteriologia da parte delle correnti apocalittiche giudaiche, elementi che sono mediati dalla tensione tra grazia e legge e dalla concezione di una salvezza incondizionata quali sono state proposte da Paolo di Tarso. Credo che proprio su questo secondo aspetto sia necessario insistere per avviare una ricerca che inserisca storicamente Marcione nel giudaismo e nel cristianesimo del suo tempo.

#### BIBLIOGRAFIA

- BEDUHN, J.D.  
2013 *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon*, Salem (OR) 2013.
- BOCCACCINI, G.  
1998 *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids 1998.  
2002 *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids 2002.  
2005 *Enoch and Qumran Origin: New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids 2005.
- BOCCACCINI, G. - SEGOVIA, C.A. (eds.)  
2016 *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis 2016.
- BRAUN, R. - MORESCHINI, C. (eds.)  
1990-2004 *Tertullien. Contre Marcion: introduction, texte critique, traduction et notes* (Sources chrétiennes 365, 368, 399, 456, 483), Paris 1990-2004.
- CAMPLANI, A.  
2016 *Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines: peut-on parler d'une hérésiologie des «hérétiques»? F. RUANI, Les controverses religieuses en syriaque (Études syriaques 13)*, Paris 2016, pp. 9-66.
- CERUTTI, M.V.  
1995 *Apocalittica e Gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma 18-19 giugno 1993*, Roma 1995.
- COLLINS, J.J.  
2014 *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford - New York 2014.
- COSENTINO, A.  
2009 *Ireneo di Lione. Contro le eresie/1*, Roma 2009.
- CRIMELLA, M.  
2015 *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo (MI) 2015.

- DETMERS, A.  
2002 Die Interpretation der Israel-Lehre Marcions im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Theologische Voraussetzungen und zeitgeschichtlicher Kontext: G. MAY - K. GRESCHAT, *Marcion und seine kirchengeschichtliche*, Berlin - New York 2002, pp. 275-292.
- DRIJVERS, H.J.W.  
1987-1988 Marcionism in Syria: Principles, Problem, Polemics: *The Second Century* 6 (1987-1988), pp. 153-172.  
1989 Christ as Warrior and Merchant: Aspects of Marcion's Christology: *Studia Patristica* 21 (1989), pp. 73-85.
- GEROLAMI M.  
2015 A proposito di Marcione: *Atti dell'Accademia "San Marco" di Pordenone* 17 (2015), pp. 141-156.  
2016 rev. ROTH 2015: *Annali di Storia dell'Esegesi* 33 (2016), pp. 289-303.
- HARNACK, A.  
1923 *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig 1923.  
1924 *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924, trad. it. *Marcione. Il Vangelo del Dio straniero*, Genova-Milano 2007.  
2003 *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, trad. B. LAURET, Paris 2003.
- KLINGHARDT, M.  
2015 *Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien. Band I: Untersuchung; Band II: Rekonstruktion, Übersetzung, Varianten* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 60/1-2), Tübingen 2015.
- LANGE, C.  
2005 *The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 616, Subsidia 118), Louvain 2005.  
2008 *Kommentar zum Diatessaron*, 2 vol. (Fontes christiani 54), Turnhout 2008.
- LAURET, B.  
2003 L'idée d'un christianisme pur: A. HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, trad. B. LAURET, Paris 2003, pp. 285-376.
- LELOIR, L.  
1953 *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile Concordant. Version arménienne* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 137 / Arm. a,2), Louvain 1953.  
1963 *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (manuscript Chester Beatty 709)*, vol. I, (Chester Beatty Monographs 8), Dublin 1963.  
1966 *Éphrem de Nisibe. Commentaire de l'Évangile concordant, ou Diatessaron, traduit du syriaque et de l'arménien, introduction, traduction et notes* (Sources chrétiennes 121), Paris 1966.  
1990 *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque (manuscript Chester Beatty 709)*, vol. II, *Folios Additionnels* (Chester Beatty Monographs 8a), Louvain 1990.
- LIEU, J.M.  
2015 *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge 2015.
- MAY, G. - GRESCHAT, K.  
2002 *Marcion und seine kirchengeschichtliche*, Berlin - New York 2002.

- MITCHELL, C.W. - BEVAN, A.A. - BURKITT, F.C.  
1912-1921 *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 vols., London - Oxford, 1912-1921.
- MORESCHINI  
2016 *Tertulliano. Opere dottrinali. Contro Marcione* (Scrittori cristiani dell'Africa romana 3/1.a-b), Roma 2016.
- NESTLE, E. - ALAND, K.  
2012 *Novum Testamentum Graece*, Münster 2012.
- NORELLI, E.  
1995 Note sulla soteriologia di Marcione: *Augustinianum* 35 (1995), pp. 281-305.  
1995b Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?: *Ricerche Storico Bibliche* (1995), pp. 163-200.  
2008 Marcion et les disciples de Jésus: *Apocrypha* 19 (2008), pp. 9-42.
- ROTH, D.T.  
2015 *The Text of Marcion's Gospel* (New Testament Tools, Studies and Documents 49), Leiden 2015.
- ROUSSEAU, A. - DOUTRELEAU, L. (eds.)  
1979 *Irénee de Lyon. Contre les hérésies*, Livre I, Tome II (Sources chrétiennes 264), Paris 1979.
- RUANI, F.  
2011 Des noms célèbres de différents dieux / Mani et ses compagnons proclamèrent, et se firent honte de la sorte (C. Haer. XL, 3): la conception manichéenne de la divinité vue par Éphrem le Syrien: *Les représentations des dieux des autres* (Supplémento a *Mythos* 2) (2011), pp. 159-176.  
2012 *Le manichéisme vu par Éphrem le Syrien: analyse d'une réfutation doctrinale* (Thèse de doctorat), Paris 2012.  
2016 *Les controverses religieuses en syriaque* (Études syriaques 13), Paris 2016.
- TARDIEU, M.  
2003 *Marcion depuis Harnack: A. HARNACK, Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, trad. B. LAURET, Paris 2003, pp. 419-561.
- TYSON, J.B.  
2005-2006 Anti-Judaism in Marcion and His Opponents: *Studies in Christian-Jewish Relations* (2005-2006), pp. 196-208.  
2006 *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle*, Columbia 2006.
- VAN DE SANDE BAKHUYZEN, W.H.  
1901 *De Recta Fide In Deum*, Leipzig 1901.
- VINZENT, M.  
2013 Marcion the Jew: *Judaïsme Ancien - Ancient Judaism. International Journal of History and Philology* 1 (2013), pp. 159-201.  
2014: *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels* (Studia patristica. Supplement 2), Leuven 2014.
- WILSON, S.G.  
1986 *Marcion and the Jews: Anti-Judaism in Early Christianity* (1986), pp. 45-58.

QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

---

QUADERNI  
DI VICINO ORIENTE  
XI - 2017

ATTI DEL CONVEGNO  
“LA PERCEZIONE DELL’EBRAISMO  
IN ALTRE CULTURE E NELLE ARTI”  
(IV - 2015)

22-23 ottobre 2015, Odeion - Facoltà di Lettere  
Sapienza Università di Roma

a cura di Alessandro Catastini

ROMA 2017

# QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

---

*Direttore Scientifico:* Lorenzo Nigro

*Redazione:* Daria Montanari, Fabiola Zielli

ISSN 1127-6037  
e-ISSN 2532-5175

# QUADERNI DI VICINO ORIENTE

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA

---

## SOMMARIO

L. Sist - <i>I sogni del faraone (Genesi 41: 1-36): abbondanza e carestia in Egitto tra realtà e τόπος letterario</i>	1
S. Zincone - <i>“Allora tutto Israele sarà salvato”: osservazioni sull’esegesi cristiana antica di Rom. 11, 26 segg</i>	15
F. Cocchini - <i>La dichiarazione Nostra Aetate</i>	27
A. Gebbia - <i>Il teatro Yiddish in America</i>	39
M. Passalacqua - <i>Un umanista del XX secolo: Paul Oskar Kristeller</i>	49
A. Camplani - <i>Mosè, Elia e Abramo nel Vangelo di Marcione</i>	55