

«Der fremde Gott».
Aspetti della ricezione del «Marcione»
di Harnack e trasformazioni storiche
della categoria di «marcionismo»

di *Adriano Ardovino*

This paper is part of a broader examination of the history of the modern treatment of Marcion and his philosophical-religious actuality and has two parts. The first one deals with Adolf von Harnack (1851-1930), whose epochal writings (especially *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 1924) are of primary cultural importance and go well beyond church historiography and the critical reassessment and systemizing of historical sources. The second part deals with the fortunes of «Marcionism» in German theological-philosophical thought and writings.

L'oggetto di queste note è costituito da una rassegna, necessariamente sintetica, di autori e momenti del dibattito filosofico e religioso novecentesco che sono suscettibili di essere letti e ripercorsi in base al loro confronto con i contenuti e la storia del marcionismo, nonché in base alla loro specifica ricezione del *Marcione* di Harnack. Pur intrecciandosi strettamente con una più generale riflessione – che spesso suppone persino un'autentica contiguità teorica – sulla persistenza dei grandi temi della gnosi antica in età moderna,¹ Marcione e il marcionismo, segnatamente a partire dalla monografia di Harnack, assumono un ruolo specifico e illuminante, tra le tante prospettive di pensiero, nel marxismo messianico di Bloch, nella radicalità dialettica

Il presente saggio, elaborato grazie al sostegno della borsa di studio messa a disposizione dall'ITC-isr per il 2003-2004, si inserisce in un più ampio progetto di ricerca vertente sulla storia della ricezione moderna del marcionismo, i cui risultati costituiranno l'oggetto di una specifica monografia di prossima pubblicazione, dedicata, oltre che all'indagine di un capitolo autonomo di storia delle idee, ad un'interpretazione delle forme e della logica del pensiero filosofico-religioso a partire dal XVIII secolo. Per il sostegno scientifico e materiale accordato allo svolgimento del progetto, avviato già nel biennio 2002-2003 nel quadro della borsa di specializzazione in scienze storico-religiose fruita presso il Centro di Alti Studi in Scienze Religiose della Fondazione di Piacenza e Vigevano diretto dal prof. G. Filoramo, desidero ringraziare, in tempi non facili per la ricerca scientifica, il direttore dell'ITC-isr, prof. A. Autiero. Un ringraziamento particolare, infine, desidero rivolgere al prof. C. Marksches della A. von Humboldt-Universität di Berlino, per la cortesia con cui ha voluto seguire alcune fasi del lavoro nel corso del soggiorno berlinese dedicato alla consultazione del *Nachlaß* di Adolf von Harnack.

¹ Su cui cfr. il bilancio storico e culturale di G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma - Bari 1983, pp. IX-XXIII.

della teologia giovanile di Barth, nella morfologia della storia di Spengler, nell'incontro e nella tensione tra fenomenologia e teologia in Scheler e Heidegger, nella tipologia gnostica di Jonas, nella riflessione su idealismo e cristianesimo di Gehlen, nella filosofia della storia di Blumenberg, nel discorso sull'identità giudaica di Buber e nell'intreccio tra messianismo e cultura di Taubes.

In altre parole, l'utilizzo funzionale della figura di Marcione e della categoria di marcionismo, unitamente alla centralità dell'opera di Harnack, consentono un discorso di ampio respiro non soltanto in rapporto agli autori menzionati (e ad altri ancora), ma anche rispetto alla trasfigurazione della figura storica dell'eretico per eccellenza e di quel che resta delle intuizioni dottrinali che sorressero la sua sperimentazione dell'evento cristiano, reinterpretati in orizzonte moderno come posizione spirituale autonoma e declinazione potenzialmente attuale dell'esperienza religiosa.

Nato a Dorpat, in Livonia, Adolf von Harnack (1851-1930) fu protagonista di una prestigiosa carriera accademica, che lo portò a insegnare nelle università di Lipsia (1874-1879), Gießen (1879-1886), Marburgo (1886-1888) e Berlino (1888-1921), svolgendo un ruolo primario nella formazione di più generazioni (tra i suoi allievi basterà ricordare soprattutto Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer).² Per quanto riguarda i suoi principali lavori scientifici,

² Non è possibile, in questa sede, soffermarsi anche solo sinteticamente sulla lunga vicenda intellettuale, religiosa e politica di Harnack come massimo teologo e storico ecclesiastico del cosiddetto *Kulturprotestantismus*, formatosi nella lunga scia di Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Ferdinand Christian Baur (1792-1860) e Albrecht Ritschl (1822-1889). L'incidenza di Harnack non fu infatti limitata al piano dell'azione e del riconoscimento intellettuale, ma si esercitò con conseguenze durature sul concreto processo di nascita e organizzazione politica di istituzioni scientifiche, culturali e religiose al passaggio tra l'età guglielmiana e l'esperimento democratico di Weimar. La sua figura e la sua opera costituiscono un punto d'osservazione storiografico privilegiato, situandosi al tempo stesso all'interno del drammatico processo di revisione culturale, ideologica e politica alla quale la cosiddetta *deutsche Wissenschaft* – presupposto importante dello stesso «movimento pantedesco» –, nella sua duplice e ambigua coscienza di appartenenza, ma anche di irriducibile distinzione rispetto alla parabola intellettuale dell'Europa moderna, verrà posta dinanzi dall'evento epocale della prima guerra mondiale. Per un primo orientamento biografico cfr. A. VON ZAHN-HARNACK, *Adolf von Harnack*, Berlin 1936 (1951²), con le cautele già suggerite a suo tempo da D. CANTIMORI, *Adolf von Harnack*, in «Studi Germanici», II (1937), pp. 329-333, poi in D. CANTIMORI, *Storici e storia*, Torino 1971, pp. 12-17. Per un orientamento bibliografico sul complesso dei numerosissimi scritti harnackiani, cfr. F. SMEND, *Adolf von Harnack. Verzeichnis seiner Schriften bis 1930. Mit einem Geleitwort und bibliographischen Nachträgen bis 1985 von Jürgen Dummer*, Leipzig 1990 [ed. orig., Leipzig 1927] – Per quanto riguarda i principali termini di riferimento del dibattito storiografico, la menzione principale spetta senz'altro alla fondamentale opera di raccolta documentale, di rilancio della *Harnack-Forschung* e di indirizzo scientifico complessivo di K. NOWAK (ed), *Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik*, Berlin - New York 1996, 2 voll., e soprattutto K. NOWAK (ed), *Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, Göttingen 2001, volume collettivo estremamente ampio, in cui vengono affrontati dagli studiosi più qualificati tutti i settori dell'attività di Harnack. Cfr. anche, per una valutazione più strettamente attinente alla storia della storiografia ecclesiastica, lo stesso K. NOWAK, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995. Nell'arco dell'ultimo trentennio, sono apparsi alcuni studi monografici di notevole rilievo, da K.H. NEUFELD, *Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche*, Paderborn 1977 e W. DÖBERTIN, *Adolf von Harnack. Theologe, Pädagoge, Wissenschaftspolitiker*, Frankfurt a.M. 1985, fino a G. WENZ, *Der Kulturprotestant. Adolf von Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe*, München 2001, e soprattutto al recentissimo C. NOTTMIEIER, *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890 bis 1930. Eine biographische Studie zum*

occorre ricordare anzitutto i tre volumi del *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886, 1887, 1889) – autentica pietra miliare della *Kirchengeschichtsschreibung* protestante –, cui fecero seguito un *Grundriß der Dogmengeschichte* (1889), l'incompleta *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (1893, 1897, 1904) e *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902), successivamente rivisto e ampliato. Se si esclude la straordinaria diffusione del volumetto intitolato *Das Apostolische Glaubensbekenntnis* (1892), in cui sono raccolti gli scritti con cui Harnack prese pubblicamente posizione in occasione del cosiddetto *Apostolikumstreit* (la disputa sulla formulazione del credo apostolico nella chiesa evangelica), è con la pubblicazione delle celeberrime lezioni accademiche intitolate *Das Wesen des Christentums* (1900), più volte ristampate e accompagnate da un'attenzione polemica che vide protagonisti moltissimi studiosi europei,³ tra cui Alfred Loisy in Francia e Adolfo Omodeo in Italia, che la figura di Harnack assunse una diffusione e un rilievo culturale del tutto eccezionali rispetto alla sua statura di accademico e specialista nell'ambito della cristianistica.

Al di là delle molte monografie 'minori' – sempre influenti, in campi che vanno dal neotestamentario al patristico – e dello scritto d'occasione *Die Geschichte der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1900), in tre volumi, occorre infine menzionare le *Reden und Aufsätze* (1904, 1906), ampliate dalle raccolte *Aus Wissenschaft und Leben* (1911), *Aus der Friedens- und Kriegesarbeit* (1916), *Erforschetes und Erlebtes* (1923) e dal postumo *Aus der Werkstatt des Vollendeten* (1930). Manca, a tutt'oggi, un'edizione completa dei lavori di Harnack, una parte dei quali (soprattutto studi preparatori, conferenze e materiali diversi) risultano ancora inediti. Un discorso a parte riguarda l'ultimo grande volume di Harnack, indubbiamente il suo capolavoro e il suo testamento intellettuale, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (1921, riveduto e ampliato 1924), sul quale torneremo fra poco.

Accanto alla produzione scientifica e all'insegnamento accademico, potenziati da un'attività di conferenziere di eccezionale intensità, l'incidenza di Harnack sulla vita culturale del *Reich* e successivamente della repubblica di Weimar si può sintetizzare anche solo elencando, in breve, le

Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik, Tübingen 2004, ricchissimo di informazioni biografiche e di analisi documentali. Cfr. infine il ponderoso volume, con la preziosa appendice epistolare Harnack-Mommsen, di S. REBENICH, *Theodor Mommsen und Adolf Harnack. Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts – Mit einem Anhang: Edition und Kommentierung des Briefwechsels*, Berlin - New York 1997. Una menzione particolare, per quanto riguarda più in particolare la storia della storiografia ecclesiastica protestante in lingua francese, spetta alla recente promozione di traduzioni harnackiane (ancorché parziali, come nel caso del *Marcione*), corredate da importanti saggi tematici a cura di diversi specialisti, effettuata da M. Tardieu (del quale cfr. le relative postfazioni ai singoli volumi): A. VON HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger – Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Paris 2003 e A. VON HARNACK, *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris 2004.

³ Cfr. tra gli altri G. FORNI, *L'«essenza del cristianesimo». Il problema ermeneutico nella discussione protestante e modernista (1897-1904)*, Bologna 1992.

principali forme del suo coinvolgimento politico e intellettuale. Il 1888 è l'anno dell'ascesa al trono di Guglielmo II, tra i cui primissimi interventi di politica culturale, grazie all'operato di Friedrich Althoff, *Hochschulreferent* del *Kultusministerium* prussiano, si colloca proprio la chiamata di Harnack all'Università di Berlino, in parziale contrasto con le valutazioni espresse dall'*Evangelischer Oberkirchenrat*, che dal 1855 aveva diritto, in Prussia, a esprimere riserve sulle chiamate dei teologi nelle università e il cui orientamento negativo, nel caso di Harnack, fu dovuto essenzialmente agli esiti della 'sua' storia dei dogmi, spesso distante dall'ortodossia in materie delicate come la canonica e la sacramentale. Insediatosi a Berlino, Harnack assunse un'autorevolezza via via maggiore. Nel 1890 Theodor Mommsen ne promosse la chiamata a membro della *Preußische Akademie der Wissenschaften*, terzo teologo ad accedervi dopo Schleiermacher e Neander. Nel 1891 assunse la direzione dell'edizione critica di testi patristici in lingua greca dell'Accademia. Nel 1892 svolse un ruolo di primo piano nel già ricordato *Apostolikumstreit*. Nel 1896 fu incaricato di redigere una storia dell'Accademia prussiana e nel 1902 ottenne l'*Ordre pour le mérite für Wissenschaften und Künste*.

Dal 1902 al 1911 diresse la gran parte delle sedute annuali dell'*Evangelisch-Sozialer Kongreß* fondato nel 1890, nel quale espresse sempre in modo autorevole la sua voce (si ricorderà in particolare il suo intervento nel 1920 contro la deriva antisemita che da tempo affliggeva alcune frange, in verità consistenti, della comunità evangelica). Nel 1906 divenne direttore generale della *Königliche und Preußische Staatsbibliothek* di Berlino (ufficio che conserverà fino al 1921), contribuendo alla sua fisionomia attuale anche dal punto di vista logistico e materiale. A fianco di altri innumerevoli interventi e memoriali relativi alla politica ecclesiastica prussiana, nel 1911, anno dell'*Universitätsjubiläum* berlinese, sempre più vicino all'*entourage* di Guglielmo II, Harnack fu tra i promotori e fondatori dell'istituzione della *Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften* (dal 1948 *Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften*), di cui fu il primo presidente e a cui imprime una fisionomia culturale che fece epoca.

Con il passare degli anni, insieme allo storico Hans Delbrück, suo suocero, animò il *Mittwochabend-Kreis* e divenne sempre più stretto collaboratore di Guglielmo II e del suo *Kabinett* governativo, influenzandone e talvolta mitigandone la politica non soltanto culturale, attraverso un'equilibrata ma intensa attività di consulenza e di memorialistica, giunta fino all'ispirazione del controverso proclama del *Kaiser* al popolo tedesco in occasione dello scoppio della prima guerra mondiale. L'atteggiamento equilibrato di Harnack, che durante gli anni della crisi pre-bellica e della guerra vera e propria appartenne sempre al fronte dei moderati, si espresse successivamente in memoriali indirizzati al cancelliere Bethmann-Hollweg e poi nel dibattito sulla pace tra il 1915 e il 1916, dopo il fallimento del quale la disillusione crebbe fino a condurlo, insieme a Ernst Troeltsch, Friedrich Meinecke e altri

esponenti fondamentali del *Professorenstand* tedesco, al sostegno leale e convinto all'esperimento repubblicano di Weimar, all'interno del quale, pur in forma del tutto apartitica, Harnack continuò a giocare un ruolo importantissimo, rivestendo la carica di presidente della principale commissione della *Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft*, collaborando alla redazione degli articoli costituzionali relativi al rapporto tra Stato e Chiesa (che contribuì in modo decisivo a modificare in senso separatista) e mantenendo infine tutte le più alte cariche scientifiche già cumulate (e in particolare la guida della *Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft*).

Gli anni Venti furono ancora anni decisivi, che videro Harnack coinvolto nelle polemiche seguite alla pubblicazione della monografia su Marcione e nel dialogo critico e serrato con Karl Barth (su cui torneremo più avanti) e le nuove leve della teologia evangelica, che videro in lui, più di ogni altro, l'incarnazione di un'intera epoca politico-sociale e di un'intera stagione della teologia, dell'etica e in generale della cultura borghese protestante. Harnack morì nella primavera del 1930, a Heidelberg, dove si era recato, nonostante la salute malferma, per l'inaugurazione di un nuovo istituto della *Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft*.

Tra gli eventi culturali tedeschi dei primissimi anni Venti, un posto di assoluto rilievo spetta proprio alla pubblicazione del *Marcione*.⁴ Il volume apparve a Lipsia nei primi mesi del 1921,⁵ un anno decisivo per la cultura tedesca, come si potrebbe constatare semplicemente sfogliando l'elenco delle pubblicazioni apparse. Il *Marcione* di Harnack continua tuttavia a mantenere un fondamentale primato di ordine 'culturale'. Infatti, ben al di là del suo contributo alla storiografia ecclesiastica antica o alla ricomprensione e sistematizzazione delle fonti storiche, si può dire che la sua più grande prestazione intellettuale risieda nella 'trasvalutazione' – che vi si consuma senza residui – della figura dell'eretico Marcione e dei concetti descrittivi correlati al campo storico della sua azione («marcionita» / «marcionismo») da semplici categorie storiografiche, designanti cioè dinamiche e momenti ben precisi nell'evoluzione della chiesa cristiana antica dal II secolo in avanti, a categorie per così dire *geistesgeschichtlich*, designanti cioè in senso pregnante

⁴ Harnack fu per molti versi il più importante teologo evangelico dopo Schleiermacher e prima di Barth, e in particolare fu tra i maggiori storici moderni del cristianesimo, insieme a Johann Salomo Semler (1725-1791) e ai già citati Baur e Ritschl. Per un orientamento sul suo pensiero e sul complesso rilievo storico della sua figura cfr. gli studi già menzionati di Neufeld, Döbertin, Wenz e Nowak.

⁵ A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium von fremden Gott – Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921. La seconda edizione del volume (Leipzig 1924), accanto a miglioramenti e ampliamenti, il più importante dei quali legato alla trattazione sulla Lettera ai Laodicensi (da Harnack elucidata per la prima volta come un falso di ambito marcionita), accolse in calce al testo le *Neue Studien zu Marcion* (comparse originariamente in «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die von der Kirchenväter-Commission der Preußischen Akademie der Wissenschaften unternommene Ausgabe der älteren christlichen Schriftsteller», a cura di A. VON HARNACK e C. SCHMIDT), in cui Harnack passava in rassegna le principali obiezioni critiche (soprattutto quelle di H. von Soden e W. Bauer) sollevate dall'ampissimo numero di recensioni, susseguitesi alla prima edizione del *Marcione*, tra il 1921 e il 1923 (vi torneremo, brevemente, più oltre). Per quanto riguarda le presenti considerazioni, d'ora in avanti citeremo il testo secondo l'ultima ristampa anastatica pubblicata in Germania (Darmstadt 1996).

una sperimentazione originaria dell'evento cristiano, che per Harnack si ripeterà storicamente a diversi livelli (apparendo e scomparendo come un fiume carsico) lungo tutto il corso dello spirito cristiano-occidentale.

L'evoluzione semantica del concetto di «marcionismo» giunge con Harnack a una svolta che può essere paragonata soltanto a quella verificata con Ferdinand Christian Baur (1792-1860) per il complesso di termini «gnosi» / «gnosticismo»,⁶ successivamente radicalizzato e sistematizzato, in termini di analisi tipologica, da Hans Jonas in *Gnosi e spirito tardo-antico*. In Baur, notoriamente, l'accostamento tra la gnosi come fenomeno 'sovraistorico' e la *christliche Religionsphilosophie*, propria in particolare di Hegel, ma imputata in prima istanza alla teosofia di Böhme, alla filosofia della natura di Schelling e soprattutto alla *Glaubenslehre* di Schleiermacher,⁷ che insieme a Kant viene addirittura messo in risonanza con Marcione, interpretato da Baur come unilateralità soggettiva della coscienza religiosa, produce di fatto un ampliamento dei connotati concettuali dei termini in gioco. Il richiamo alla storia parallela dei termini «marcionismo» e «gnosticismo» appare tanto più istruttivo se si pensa che con Harnack (in ciò molto spesso contestato) il primo termine si sgancia totalmente dalla tutela storica del secondo, giusta la tesi (genuinamente harnackiana) secondo cui la dottrina e l'opera di Marcione restano totalmente inassimilabili al fenomeno gnostico. Rimane comunque importante tener fermo alla circostanza storica per la quale tanto lo «gnosticismo» quanto il «marcionismo» assumono propriamente un significato sociale e culturale senza precedenti soltanto nell'ambito della lunga scia aperta dalla Riforma luterana, all'ombra della quale vengono a collocarsi tanto l'Idealismo tedesco (e le sue conseguenze), quanto la ricchissima parabola storica ed esegetica che va dall'Illuminismo settecentesco alla teologia radicale del Novecento.

Il *Marcione* di Harnack diviene dunque un testo speculativamente autonomo nella storia della cultura – staccando per così dire la sua ombra dal piano del dibattito storiografico –, nel momento stesso in cui assume che l'esperienza storica consegnataci dal marcionismo possa essere interpretata come un esito strutturale, e per molti versi ancora attualissimo, dell'esperienza cristiana delle origini.⁸ Sebbene, secondo Harnack, Marcione

⁶ Su cui cfr. l'antologia di K. RUDOLPH (ed), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975.

⁷ Cfr. F.C. BAUR, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835, preceduto dai *Primae rationalismi et supranaturalismi historiae capita potiora, interprete Ferdinandus Christianus Baur: in qua comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole*, Tübingen 1827.

⁸ Un bilancio storico sulla letteratura relativa a Marcione nel 'dopo Harnack' non rientra in ogni senso nelle nostre possibilità, tanto più che lo stato della storiografia attuale è ancora piuttosto *in fieri* ed è sicuramente molto ambivalente nei confronti della 'restituzione' di Harnack. Indicativa, in tal senso, al di là della letteratura critica degli ultimi decenni, l'apertura programmatica dell'ampio colloquio su *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung* (Internationale Fachkonferenz des Instituts für Europäische Geschichte – Abteilung Abendländische Philosophie, Mainz 15-18 agosto 2001, per gli atti cfr. G. MAY - K. GRESCHAT - M. MEISER [edd], *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, Berlin - New York 2002), affidata alla relazione introduttiva di G. MAY, *Marcion ohne Harnack*. Qui ci limitiamo a segnalare almeno le più importanti monografie apparse a partire dagli anni Trenta: cfr. R.S. WILSON, *Marcion. A Study of a Second Century Heretic*, London 1933; G. QUISPÉL, *De bronnen van Tertullian*

rimanga sempre un «teologo biblico»⁹ che rifiuta ogni allegoria e ogni speculazione filosofica (tanto da non curarsi delle molte contraddizioni della sua 'dottrina', che emergeranno ben presto in seno alla sua stessa chiesa), i contenuti fondamentali che si possono evincere dal suo pensiero hanno un carattere di originalità assoluta, che va molto al di là della sua vicenda storica. Cominciamo con ciò ad avvicinarci a quella prestazione epocale del *Marcione* cui accennavamo in apertura, che consiste nel conferimento di un valore autonomo alla categoria di «marcionismo». Secondo la ricostruzione di Harnack – e, ripetiamo, del tutto a prescindere dall'acutezza, ma anche dagli eventuali limiti del trattamento delle fonti patristiche (e particolarmente di Tertulliano) –, tra le intuizioni fondamentali del «marcionismo», inteso come uno degli esiti originari e imperituri dell'annuncio cristiano, ve ne sono alcune di portata decisamente sovra-storica:

a. innanzitutto, vi è un presupposto strutturale dell'intera dottrina di Marcione, secondo cui la verità si svela (in Cristo) e viene successivamente

«*Adversus Marcionem*», Leiden 1943; E.C. BLACKMAN, *Marcion and his Influence*, London 1948; H.-J. SCHOEPS, *Die grossen Religionsstifter und ihre Lehren*, Darmstadt - Genf - Baden-Baden 1954³; P.G. VERWEIJ, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, Utrecht 1960; E.P. MEIJERING, *Tertullian «contra» Marcion. Gotteslehre in der Polemik «Adversus Marcionem»*, I-II, Leiden 1977; A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, Tübingen 1979; J. KNOX, *Marcion and the New Testament. An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago (IL) 1980; R.J. HOFFMANN, *Marcion. On the Restitution of Christianity – An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the 2. Century*, Chico (CA) 1984; H. DETERING, *Der gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielicht*, Düsseldorf 1995; U. SCHMID, *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe*, Berlin - New York 1995. In lingua italiana vanno ricordati soprattutto i seguenti contributi di E. NORELLI: *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, in «*Rivista Biblica*», 4 (1986), pp. 543-597; *Una «restituzione» di Marcione?*, in «*Cristianesimo nella storia*», 8 (1987), pp. 609-631; *Marcione lettore dell'Epistola ai Romani*, in «*Cristianesimo nella storia*», 3 (1994), pp. 635-675; *Note sulla soteriologia di Marcione*, in «*Augustinianum*», XXXV (1995), pp. 282-385; *Marcion, Tertullien et Lépreux*, in D. KNOEPFLER et al., «*Nomen latinum. Mélanges de langue, littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider à l'occasion de son départ à la retraite*», Genève 1997, pp. 171-180. Cfr. infine anche E. BARNIKOL, *Die Entstehung der Kirche im zweiten Jahrhundert und die Zeit Marcions*, Kiel 1933; A. HOLLARD, *Deux hérétiques. Marcion et Montan*, Paris 1935; G. QUISPÉL, *Die Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951; R.M. GRANT, *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, New York 1961. Piuttosto interessante potrebbe rivelarsi del resto un censimento della fortuna 'extra-scientifica' della figura di Marcione, che si potrebbe concepire come integrazione o appendice alla prima parte della monografia di G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Roma - Bari 1990, pp. 3-42. A prescindere da contributi più tradizionali come quello di H. RÄISÄNEN, *Marcion, Muhammad and the Mahatma. Exegetical Perspectives on the Encounter of Cultures and Faiths*, London 1997, anche in quest'ambito sembra essere in particolare la Rete (e più in particolare ancora quella americana) a costituire un punto d'osservazione privilegiato per valutare con quali modalità ed entro quali limiti il «marcionismo» sia giunto a incarnare in certo modo un fenomeno sociale (per quanto necessariamente ristretto), di carattere non soltanto para-religioso. Qui possiamo segnalare almeno le sezioni dedicate a Marcione nel sito web www.gnosis.org, che ospita anche la pagina della Gnostic Society, fondata in America nel 1928 e «dedicated – come recita l'intestazione – to advancing the study, understanding and individual experience of Gnosis». Esiste addirittura un noto istituto di studi a carattere 'virtuale', intitolato The Center for Marcionite Research (www.geocities.com/Athens/Ithaca/3827), che ospita vari link, tra i quali quello relativo alla ricostruzione di J.H. Hill, *The Gospel of the Lord*, AMS 1978. Interessante segnalare, infine, l'anonimo divertissement 'letterario' (© 2002 EZT-Verlag für Endzeittexte und Prophezeiung aus Nachlaß und Vermächtnis) intitolato: *Und Marcion lächelte. Letzte Gedanken eines Ketzers* (www.marcion.de).

⁹ A. VON HARNACK, *Marcion*, p. 101.

ricoperta già nell'ambito della stessa chiesa primitiva: persino i dodici, infatti, non riconobbero il Dio dell'annuncio come distinto dal Dio dell'Antico Testamento (*non cognoverunt veritatem*). Ciò significa che la Verità non ha potuto manifestarsi e 'imporsi' entro un ordine mondano la cui trama è radicalmente intessuta di ingiustizia e di violenza, giacché questo sarebbe equivalso a sottoporre la Verità stessa a un ordine rispetto al quale essa è invece completamente eversiva. La Verità di un Dio che è estraneo all'intero cosmo non può condividere la logica di quest'ultimo, non essendo, alla lettera, 'di questo mondo'. Ciò significa anche che lo Spirito soffia dove vuole e che la verità del Dio buono si è paradossalmente rivelata, dopo l'apparizione di Cristo, piuttosto in Paolo (*solus Paulus veritatem cognovit, cui per revelationem manifestatus est mysterium*) e nel 'restitutore' Marcione che non nella tradizione apostolica.

b. Il Dio buono non giudica (*ho agathos ou katakrinei*) e il suo stesso apparire (*Erscheinen*) non muta lo stato del mondo: la redenzione è 'in atto', ma continua a non manifestarsi nell'ordine mondano (le comunità marcionite continuano infatti a essere perseguitate e ad attendere la fine del tempo).

c. Ma l'ordine mondano – la logica del «dio di questo mondo» – non è altro, per Harnack, che l'ordine «morale». Nella valorizzazione della contrapposizione marcionita tra il Dio buono (*das Gute*) e il Dio malvagio in quanto Dio giusto (*das Gerechte*), si cela un'intuizione religiosa inaudita e senza precedenti, secondo cui l'autentico «bene» è qualcosa di radicalmente distinto da ogni «giustizia». 'Giusto' è un bene 'soltanto' morale, la cui legge è appunto la legge morale, ossia la Legge giudaica che viene radicalmente sospesa e superata dal Vangelo (col che Marcione lacera definitivamente la delicatissima dialettica paolina tra *charis* e *hamartia*, *euangelion* e *nomos*).

d. La duplice rinuncia di Marcione a ogni speculazione filosofica da un lato e all'intera eredità della Legge dall'altro conduce alla totale ricusa (mai più ripresentatasi con tale purezza) di entrambe le radici del 'genio' dell'occidente: il Greco («cosmologia, metafisica, elemento estetico») e il Giudaico («moralismo, elemento legale, autorità»)¹⁰ Marcione – questa una delle tesi in assoluto più forti di Harnack – non è uno gnostico: rifiuta ogni speculazione cosmologica, non ricorre ad alcuna mitologia per spiegare i rapporti interni al divino, che anzi è in totale discontinuità con il mondo, tanto che l'uomo gli è per principio estraneo (nessuna 'scintilla' divina) e viene da lui liberamente adottato. Il marcionismo è per Harnack *volkommen unjüdisch* e *unhellenisch*: esso è il cristianesimo o meglio il *Panchristismus*, inteso come discontinuità davvero radicale, come irruzione dell'annuncio di un *regnum novum et inauditum* che porta alla crisi di ogni mediazione e prende sul serio il rifiuto di ogni categoria storica e mondana. In tal senso si comprende perché Harnack insistesse, con la rivelativa inversione di un'eco

¹⁰ *Ibidem*, p. 225.

nietzscheana, sulla trasvalutazione dei valori (*Umwertung der Werte*) e infine su una vera e propria dissoluzione della cultura (*Auflösung der Kultur*),¹¹ la quale non può non suggerire l'idea che il Marcione rappresenti l'autentica contro-domanda (peraltro inevasa) rivolta dalla teologia cosiddetta 'liberale' alla teologia cosiddetta 'dialettica' di Karl Barth (vi torneremo tra un istante).

e. Infine, l'inferiorità del Creatore-Legislatore – del Dio integralmente morale – si evince anche e soprattutto dal suo essere manifesto senza residui, dal suo essersi consegnato interamente e in modo veritiero alla narrazione storica veterotestamentaria. Al contrario l'ignoto, lo sconosciuto, l'altro, l'estraneo sono i contrassegni più eminenti del vero Dio che si manifesta da ultimo. Per Harnack, in questo senso, non lo straniero semplicemente (*Fremdling*), ma l'estraneo in senso proprio (*Fremde*) è davvero e fino in fondo il totalmente altro (*das ganz Andere*),¹² la cui intera 'tradizione' viene ricondotta infine a Marcione come a colui che ne è risultato il primo e il più radicale estensore.

I risvolti strutturali del pensiero di Marcione consentono a Harnack di impostare una rilettura dell'intera storia del cristianesimo in base alla risorgenza o all'occultamento, in essa, di una sorta di marcionismo 'perenne' che giunge fino a Tolstoj e a Gorkij,¹³ seppure spesso frainteso o più di frequente non condotto alle sue estreme conseguenze, in una parola: non altrettanto radicale del suo fondatore. Fu ad esempio con Lutero – di cui Harnack giunge a lamentare appunto la mancanza di radicalità nel compiere l'ultimo passo contro il canone – che «la conoscenza paolino-marcionita della differenza tra Legge e Vangelo fu posta nuovamente al centro» e «divenne la leva della Riforma come movimento spirituale». ¹⁴ E quale «liberazione della cristianità e del suo insegnamento» si sarebbe prodotta, prosegue Harnack, se Lutero avesse invece compiuto il passo decisivo contro i libri veterotestamentari, dimostrando la medesima *kritische Geschichtserkenntnis* che guidò la sua messa in questione dei sacramenti.¹⁵

Ancor prima di Lutero, il cui *Glaubensbegriff* è «quello più prossimo al marcionita»,¹⁶ fu con la drammatica sperimentazione del baratro tra grazia e libertà da parte di Agostino che si produsse ancora un 'bagliore diffuso' di marcionismo. Alla lettera, con Agostino si accese «un lampo marcionita attraverso l'intera storia della chiesa e del dogma», grazie a un'esperienza «il cui significato teorico può essere ricondotto senza particolari difficoltà alla dottrina marcionita». ¹⁷ Ed è infine sulla scorta di un tale ripensamento del cristianesimo occidentale nel suo complesso, che Harnack può giungere

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, pp. 226 ss.

¹⁴ *Ibidem*, p. 218.

¹⁵ *Ibidem*, p. 219.

¹⁶ *Ibidem*, p. 225.

¹⁷ *Ibidem*, p. 233.

a quegli esiti radicali, definiti «a dir poco singolari» da Taubes, il quale, sulla scorta di Buber, rintracciò persino nell'incerto confine tra anti giudaismo teologico e antisemitismo alcuni presupposti della crisi dell'intera teologia 'liberale' di fronte all'avvento del nazionalsocialismo. Secondo Harnack,

«rigettare nel II secolo l'Antico Testamento fu un errore giustamente condannato dalla grande Chiesa. Accoglierlo nel XVI secolo fu un destino cui la Riforma non fu ancora capace di sottrarsi. Ma il fatto di conservarlo dal XIX secolo in poi come fonte canonica nel protestantesimo è la conseguenza di una paralisi religiosa ed ecclesiale».¹⁸

Del resto, l'esegesi storica del cristianesimo in ottica marcionita – l'analisi della storia stessa come storia di un' incoercibile occultamento dell'origine e vicenda di un'erranza bisognosa di riforma – costituisce uno dei punti più peculiari della radicalizzazione della tradizione protestante compiuta a livello scientifico e storiografico da Harnack. Il quale, anche dal punto di vista della sua biografia intellettuale, già nel 1868, alcuni mesi prima di concludere il ginnasio a Dorpat, scriveva all'amico Wilhelm Stintzing:

«Come saprai, studierò teologia. Non so se fai parte anche tu di quelli che guardano dall'alto in basso, con disprezzo o magari con indifferenza, a tutto quanto porta il nome di religione e di teologia. In fin dei conti si può giudicare il cristianesimo come meglio si crede; persino ammesso che esso sia un errore; non è tuttavia del più grande interesse seguire la storia di questo errore e appurare quali eventi su scala mondiale, quali sovvertimenti questo errore abbia evocato, per quali inusuali strade abbia condotto lo spirito dei secoli, in che modo abbia attraversato tutta intera la nostra odierna civiltà e cultura e sia da essa inseparabile. Ma c'è ancora dell'altro. Più vivo (e quanto poco tempo abbiamo ancora alle nostre spalle), più faccio esperienza, giorno dopo giorno, di come tutti i problemi e i conflitti, alla fin fine, si riallaccino sempre al dominio del religioso e lì vengano portati a decisione, e come pertanto un punto di vista cristiano non sia mai un punto di vista superato. È per questo motivo che sono un teologo entusiasta; spero infatti di trovare in questa scienza la via alla risoluzione dei problemi capitali della nostra vita; ovviamente non l'intera soluzione, però, come minimo, la giusta via; sono del resto totalmente consapevole che una tale via la si deve incominciare di nuovo ogni giorno. Non desidero una quantità di articoli di fede già pronti, bensì desidero produrre autonomamente da me e fare proprio ogni singolo paragrafo del tessuto dogmatico».¹⁹

E naturalmente le stesse celebri lezioni su *L'essenza del cristianesimo* pubblicate nel 1900²⁰ documentano ampiamente questo orientamento. In esse, nonostante il legame storicamente documentato tra gli esiti della teologia liberale e la prassi evangelico-sociale e nonostante la consapevolezza che tra i paradossi della religione cristiana ci sia proprio la sinergia tra coscienza oltremondana e rafforzamento dei fondamenti della vita sociale, Harnack

¹⁸ *Ibidem*, p. 217.

¹⁹ Citato da F.W. BAUTZ, *Adolf von Harnack*, in F.W. BAUTZ, (ed), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, II, Hamm 1990, coll. 554-568.

²⁰ Su cui cfr. gli editoriali di G. BONOLA, *L'essenza del cristianesimo nella prospettiva di Adolf von Harnack* e P.C. BORI, *Sviluppi e dibattiti*, in A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, trad. it., Brescia 1992, rispettivamente pp. 7-34 e 37-62, nonché la classica discussione di E. TROELTSCH, *Che significa «essenza del cristianesimo»?*, in E. TROELTSCH, *Etica, religione, filosofia della storia*, trad. it., Napoli 1974, pp. 261-331.

parte dall'idea che il cristianesimo non sia in alcun modo un espediente etico-sociale, per quanto mirabile, per conservare l'esistente oppure per migliorarlo. Ma la via verso un riconoscimento anche parziale della vera essenza del cristianesimo passa attraverso una storia dell'annuncio, cioè la vicenda dell'evangelo. E poiché tale vicenda, ancora una volta secondo uno Harnack pienamente erede della tradizione della Riforma, è una vicenda di oblio, occorre concludere che il tramonto del cristianesimo primitivo è un dato strutturale al cristianesimo in quanto tale: ogni perdurare scaturisce infatti da un tramontare e la storia del cristianesimo è essenzialmente storia dei dogmi, il che significa infine storia della decadenza rispetto all'evangelo.

A sua volta, la storia, concepita sempre come storia di un tramonto, è solo un polo dell'oscillazione, l'altro essendo la purezza strutturale dell'annuncio originario. È rispetto a tale purezza che Harnack si fa latore delle tesi più estreme, contro cui si sono levate generazioni di storici e di teologi. Queste tesi contengono l'affermazione dell'inessenzialità del contesto giudaico e romano-ellenistico rispetto al nucleo essenziale dell'annuncio. Dopo anni di lettura e rilettura dei vangeli stessi, sostiene Harnack, ci si trova enigmaticamente indotti a relegare in secondo piano le tensioni storiche da cui è sorto e si è sviluppato un annuncio che pone in scacco qualsiasi tentativo di legarlo in tutto e per tutto al mutamento delle epoche storiche. Qual è allora la pura struttura dell'annuncio?

Adempiendo Gesù alla funzione della filialità divina – presentandosi e predicando cioè come il figlio di Dio –, l'idea di messia esauriva il suo compito. Gesù ha infatti colmato il concetto di messia di un contenuto che lo ha fatto esplodere, sottraendo all'idea messianica senso e validità. L'evangelo, così come Gesù lo ha predicato, non annuncia il figlio, ma soltanto il Padre. Il concetto stesso di redenzione non è immediatamente deducibile dalla predicazione di Gesù e non va mai disgiunto dall'esperienza personale.

Nel corso della storia, il volto della chiesa si mostra progressivamente come diritto, disciplina, ordinamento del culto, struttura dottrinale. Con Paolo, guidato a suo modo da una dogmatica messianica, il cristianesimo diventa dunque anche dottrina e la cristologia diviene contenuto fondante dell'evangelo. Ma secondo Harnack proprio in ciò consistette l'«errore», soprattutto nella forma di una richiesta di assenso a formulazioni dottrinarie. In esse il cristianesimo passava da fede viva a confessione di fede, da dedizione al Cristo a cristologia, da speranza del Regno a dottrina dell'immortalità, da profezia a esegesi e scienza teologica, da carisma a istituzione, dal deposito dello spirito al clero, da preghiera a inno e litania, da libertà a diritto e costrizione, da annuncio a evangelizzazione, da conversione ad appartenenza per nascita e tradizione, da fede afferrata a fede osservata e abito cui ci si attiene in modo sclerotizzato.

Interpretando fin dalla *Dogmengeschichte* il dogma stesso come opera dello spirito greco sul terreno dell'evangelo, a maggior ragione il transito religione – dottrina – sapere risente degli elementi greco-ellenistici che secondo Harnack irrompono nel processo di strutturazione storica del cristianesimo intorno al 130 (prima, nonostante l'ovvio ellenismo di Paolo,

Luca e Giovanni, non incide così a fondo), rendendo riconoscibili almeno tre gradi successivi di penetrazione: la filosofia (platonismo e stoicismo: etica, metafisica, cosmologia, 'monoteismo', logos e idee), i misteri, la mitologia. Correlato fondamentale di tutto il discorso di Harnack, analogamente all'idea marcionita di una doppia negazione della tradizione (non giudaicità e non ellenicità), resta l'idea di un cristianesimo puro,²¹ che sarà fra le più frainesi della storiografia di Harnack e che mostra i presupposti molto diversi all'interno dei quali si muove la ricezione della sua opera nel quadro che ora tenteremo di tracciare sommariamente come prima ricognizione d'insieme della ricezione novecentesca del marcionismo.

È opportuno del resto richiamare la priorità e l'estrema precocità dell'interpretazione marcionita di Harnack, che affonda le sue radici nella seconda metà dell'ottocento. Il 12 dicembre 1870, infatti, uno Harnack appena diciannovenne risultava vincitore del premio legato al tema di concorso bandito dalla Facoltà teologica dell'Università di Dorpat in Livonia (città natale di Harnack), intitolato *Marcionis doctrina e Tertulliani adversus Marcionem libris eruatur et explicetur*. Nella prefazione alla prima edizione del *Marcione*, Harnack ricorda quanto segue:

«Contestualmente [all'assegnazione del premio] la facoltà mi invitò a rivedere e a pubblicare il lavoro. All'epoca ciò non accadde; ma non ho mai perso di vista il tema e l'ho esteso ... del lavoro giovanile, naturalmente, non è rimasta in piedi nemmeno una frase. / Tramite Marcione fui introdotto alla critica testuale del Nuovo Testamento, alla storia della chiesa primitiva, alla concezione storica propria della scuola di Baur e ai problemi della teologia sistematica: non poteva esserci introduzione migliore! Egli [sc. Marcione] è stata la mia prima passione nella storia della chiesa, e questa propensione e venerazione, durante il mezzo secolo che ho attraversato con lui, non è stata attenuata nemmeno da Agostino. / Come critico testuale Marcione non viene certo trascurato dalla scienza odierna e risulta sempre più trattato anche nell'ambito della storia dei dogmi – nel mio manuale, relativo alla disciplina, più dettagliatamente che negli altri²² –; ma nessuno dei problemi che qui si presentano è stato finora discusso in modo esauriente; l'essenziale è rimasto misconosciuto e una monografia come Marcione la merita manca ancora».²³

²¹ Su cui cfr. tra gli altri l'ampio e perspicuo saggio di B. LAURET, *L'idée d'un christianisme pur*, in A. VON HARNACK, *Marcion*, pp. 275-376, che interpreta correttamente il *Marcione* come sintesi non soltanto filologica e storica, ma anche teologica e filosofica, ricordando come, di fatto, con Harnack la figura di Marcione stesso riappaia nel cielo protestante catalizzando questioni decisive che vanno dalla *regula fidei* alla dottrina sacramentale e ministeriale, dal canone biblico alla legittimità storica dell'edificio della dogmatica, in una continua ridefinizione e rinegoziazione della frontiera tra ortodossia ed eterodossia. Cfr. anche le osservazioni sull'interpretazione radicale del paolinismo e dell'eccezione evangelica nei confronti della legge giudaica (A. VON HARNACK, *Marcion*, pp. 287 ss.). Sul *Kulturprotestantismus* come protestantesimo che accoglie la critica alla metafisica e il primato etico stabilito da Kant e Schleiermacher e che procede con metodo storico-critico, *ibidem*, pp. 306 ss. Infine, sull'idea teologica di un «cristianesimo puro» che svincola il cristianesimo in quanto tale da ogni necessità di mediazione storica e istituzionale e connota la sua contemporanea grandezza e debolezza – cioè il suo destino tragico, perché totalmente altro rispetto al mondo e alla sua prassi –, cfr. pp. 316 ss., nonché la difesa, oggettivamente condivisibile e storicamente attestabile, delle posizioni di Harnack contro qualsiasi forma di antisemitismo implicito ed esplicito, pur nell'esercizio storico di un anti-giudaismo teologico (*ibidem*, p. 358).

²² Harnack allude qui al suo decisivo *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, uscito in tre volumi tra il 1886 e il 1889, anno in cui ne veniva pubblicato anche un fortunatissimo compendio.

²³ A. VON HARNACK, *Marcion*, pp. VI-VII.

Negli anni successivi allo svolgimento del tema – ci informa sempre Harnack – non fu mai intermessa la raccolta dei materiali che vennero poi messi al vaglio dalla monografia matura. Ed è ancora alla prefazione alla prima edizione che conviene ricorrere per comprendere quali sono, in sintesi, le tesi fondamentali della monografia:

«Marcione ci offre la chiave per schiudere la gran quantità di difficili questioni che presenta il passaggio della chiesa dall'età apostolica a quella cattolica primitiva. In tale ambito si può ignorare senza alcun pregiudizio l'esistenza di ogni singolo gnostico, ma non si può lasciare da parte Marcione se si vuol comprendere la violenta evoluzione, meglio la metamorfosi che si verifica all'epoca di quel passaggio – non soltanto perché il cattolicesimo viene edificato contro Marcione, ma perché, in un grado molto più alto, esso ha accolto da questo eretico elementi di importanza basilare. / Ancora più grande e fin qui gravemente trascurato è il significato di Marcione nell'ambito della storia universale delle religioni; infatti egli è l'unico pensatore della cristianità ad aver fatto sul serio con l'idea che la divinità che redime dal mondo non abbia minimamente nulla a che fare con la cosmologia e la teleologia cosmica. La vita nuova della fede e della libertà era per lui a tal punto 'qualcosa di estraneo' al cospetto del mondo, che ha sottomesso alla sua origine la medesima ipotesi, estrema e temeraria, per mezzo della quale *Helmholtz* intese spiegare l'insorgenza degli organismi sulla terra. Tramite tutto questo Cristo ottenne, come in nessun altro sistema religioso, una posizione sublime-isolata quale fondatore della vera religione e la dialettica paolino-giovannea di mondo e Dio, legge e grazia, moralità e religione fu condotta al proprio compimento, ma al contempo 'superata', cosicché venne alla luce una *nuova fondazione religiosa* imperniata sul Vangelo paolino. Paolo stesso non è stato un fondatore di religioni; ma ciò che nelle sue concezioni religiose poteva essere inteso come una nuova creazione di religione e che anche dai suoi avversari giudaici fu compreso in tal senso, Marcione lo ha afferrato e gli ha conferito una forma. / Tale significato di Marcione sarebbe stato riconosciuto da gran tempo se non si fosse erroneamente identificato il Dio 'estraneo', che egli ha introdotto, con il Dio 'ignoto' – che nella sua epoca era già da lungo tempo quello 'noto' –, e se non fosse stata lasciata inosservata una parte delle fonti. Sono state chiamate in causa le correzioni apportate da Marcione al Vangelo e alle Epistole di Paolo, nonché i resoconti dei padri della chiesa sulla sua dottrina; ma fin qui raramente è stata toccata la sua grande opera 'Antitesi', insieme con le numerose notazioni esegetiche, così come *il testo della Bibbia che egli lasciato intatto*».²⁴

Marcione è dunque poco meno che un *Religionsstifter*, che dà luogo a una vera e propria chiesa in grado di rivaleggiare per molti anni con la grande Chiesa. È colui che riacciandosi a Paolo (padre dell'ortodossia e dell'eresia nello stesso tempo) ne radicalizza l'impostazione teologica fino a rifiutare l'intero Antico Testamento e persino i Vangeli, considerati come interpolazioni giudaiche della vicenda di Cristo (se il Vangelo è Vangelo di verità, è contraddittorio che ve ne sia più di uno), e a mantenere, in quello che diviene di fatto il primo 'canone' neotestamentario della storia, una parte del Vangelo ricondotto a Luca (con varie espunzioni, tra cui l'intera storia dell'infanzia di Gesù) e una 'raccolta' di Epistole paoline, anch'esse corrette – e sfrondate delle 'falsificazioni' giudaiche –, su cui primeggiano l'Epistola ai Romani e l'Epistola ai Galati.

²⁴ *Ibidem*, pp. VII-VIII.

Il Dio dell'Antico Testamento è semplicemente il creatore di un mondo imperfetto, di cui è parte l'uomo. Il Dio vero, il Dio che salva coloro che ripongono in lui la propria speranza, è invece l'estraneo (*alienum*), lo straniero, il Dio 'buono', radicalmente ignoto allo stesso creatore, che si contrappone al Dio giusto. Marcione trova dunque nella tensione paolina tra Legge e Vangelo la *völlige Aufklärung* dell'«essenza della religione cristiana»,²⁵ talché, dice Harnack, la sua intera costruzione teologica appare fondarsi su un principio fondamentale (*Grundprinzip*), quello dell'*agape* redentrice del Dio estraneo, e su un'opposizione altrettanto fondamentale (*Grundgegensatz*), quella tra il Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento. Nel Crocifisso appare il Dio della salvezza, che 'adotta' gli uomini come suoi figli, strappandoli alla malvagità dell'ordine mondano.

Teodicea e questione soteriologica costituiscono di fatto un punto d'osservazione privilegiato nella restituzione dell'immagine di Marcione, e in primo luogo per il suo rapporto con il tema dell'escatologia, la cui varietà di declinazioni può offrire un filo conduttore anche per una classificazione tipologica delle correnti di pensiero dei primi due secoli, in cui il confine tra 'ortodossia' ed 'eresia' emerge come problema decisivo.²⁶ Per quanto riguarda in particolare Marcione, l'assoluta mancanza di una 'protologia' nella sua 'dottrina' rende ancora più evidente il peso del tema escatologico all'interno della sua soteriologia, giacché è in esso che sembra entrare in crisi, più che in altri punti del suo pensiero, una distinzione tra principi (*archai*) che si configuri non in termini modali (o dualistici in senso debole), ma in termini antinomistici (diteistici in senso forte), conformemente all'*opusa* della *separatio* tra legge e Vangelo che divide il giusto dal buono.

A tale proposito, proprio la sorte dell' 'umanità' in occasione del giudizio finale dà luogo a una diversificazione dei destini che Harnack non manca di sottolineare in termini paradossali, ancorché perfettamente comprensibili all'interno della 'logica' marcionita. Se però in occasione del *descensus ad inferos*, sviluppato a partire dall'esegesi di Lc 16,19 ss., il 'ribaltamento' del giudizio stabilisce una gerarchia soteriologica tra l'intero *genus* degli uomini da un lato (Caino, i sodomiti, gli egiziani, i pagani in genere) e gli eletti di Israele (da Mosé a tutti i patriarchi e ai profeti), dall'altro, appunto in occasione del giudizio finale (e Harnack segnala con interesse la verosimile accettazione da parte di Marcione di 2 Ts con tutte le conseguenze in tema di strutturalità della seconda *parousia*), la salvezza continuerà a non essere per tutti. In altre parole, infatti, il problema si configura come permanenza, all'interno dell'assoluto orizzonte caritatevole e avalutativo del *bonus deus*, di un'istanza di giudizio, e dunque di una qualche liminarietà all'ordine metafisico del creatore inteso come *deus iustus* e come legislatore.

Connettendo notizie classiche, che vanno dal Dial. Adam. II, 1 ss. (*ho agathos ou katakrinei ktl.*) alla valorizzazione, in Eznik, della 'distruzione

²⁵ *Ibidem*, p. 30.

²⁶ Cfr. ad esempio la prospettiva storico-esegetica suffragata da M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1994.

finale' desunta da 1 Cor 15,24 ss., fino alla complessa disamina tertulliana e agli interventi biblico-testuali di Marcione, Harnack afferma nella sua monografia che

«Dalla conservazione di Rm 2,16 risulta che Marcione ha riconosciuto un giorno del giudizio del Dio buono (di Cristo) alla fine delle cose, il che consegue anche al mantenimento del trono del giudizio di Cristo Rm 14,10 (2 Cor 5,10). Secondo quest'affermazione, nel giorno del giudizio Cristo giudicherà tutti gli uomini – affinché alla fine dei tempi il Dio buono appaia come Signore di tutto – ma, come abbiamo ascoltato [adv. Marc. 1,27], giudicherà *prohibendo*, ossia tramite la semplice *esclusività*. Quale sarà il risultato per i peccatori – i quali divengono figli di Dio, godono *vitam aeternam* e *spiritalem saturitatem et iocunditatem* (iv, 31) nella sostanza di angeli? Anche qui, Tertulliano (1, 28) ci tramanda una notizia preziosa: *Interrogati Marcionitae: Quid fiet peccatori cuique die illo? Respondent: 'Abici illum quasi ab oculis' ... Exitus autem illi abiecto quis? 'Ab igni', inquit, 'creatoris deprehenderetur'.* / In base a ciò la dottrina di Marcione è chiara: Cristo (il Dio buono) non punisce nemmeno in occasione del giudizio finale; ma mentre allontana i peccatori dal suo volto (*prohibendo, segregando, abiciendo*), questi cadono in preda alle fiamme del creatore». ²⁷

Ora, il convenire del dio buono e del dio giusto nel giudizio finale mostra certamente, secondo lo Harnack del *Marcione*, un *gewisser Band* tra i due principi, che però non è mai – ciò è escluso perentoriamente dall'impostazione dei due principi stessi, che non sono due sostanze – una forma di *Zusammenghörigkeit*.²⁸ La *Erlösung* (a partire dalla duplice esegesi di Gal sul 'riscatto') è sempre *Erkaufung* o *abkaufen*, mediante cui il Dio buono sembrerebbe piegarsi alle leggi del mondo e accettarne la giuridificazione. Un tema,²⁹ secondo il quale il *modus agendi* di Cristo, proprio nella sua logica di abbassamento e umiliazione, si connette alla rinuncia all'autorità e all'uso della forza e pertanto a qualsiasi rivendicazione di un «diritto». E la rinuncia al diritto è la sanzione dell'estraneità alla logica del mondo in cui trova la sua radicalità la morte di croce, determinante, secondo Harnack, anche per Marcione, ossia ben al di là del suo esplicito docetismo.

All'apocatastasi per i pre-cristiani perseguitati dal dio giusto fa però riscontro, come abbiamo detto, l'esiguità dei salvati in occasione del giudizio finale. E tuttavia, poiché per i non salvati (gli *abjecti* che sono condannati alle fiamme) vige una forma di giudizio, ancorché affidato al creatore, sussiste di nuovo il problema se anche presso il dio buono ci sono forme di *iudicare* e *damnare*. Non a caso Harnack parla di una «dialettica dei concetti di 'giustizia', 'legge' ('bontà' e così via)»,³⁰ che tuttavia resta indeterminata nella sua analisi, specialmente perché non viene motivata in modo sufficiente l'esclusione di ogni *Zusammenghörigkeit* tra i due principi.

Sotto questo profilo, sembra di potersi cogliere una distanza consistente rispetto alla *Preisschrift* del 1870 – della quale, come abbiamo ascoltato dalle parole di Harnack, non sarebbe rimasto in piedi nulla nel *Marcione*, laddove

²⁷ A.VON HARNACK, *Marcion*, p. 139.

²⁸ *Ibidem*, p. 140, nota 1.

²⁹ Su cui ha particolarmente insistito E. NORELLI, *Note sulla soteriologia di Marcione*, p. 300.

³⁰ A.VON HARNACK, *Marcion*, p. 138.

invece la maggior parte dei temi sembrano tutti perfettamente anticipati. Nel § 5 della II parte,³¹ dedicata alla vita, all'opera e alla dottrina di Marcione, Harnack tratta infatti in modo esplicito del problema escatologico, giungendo a una sintesi alquanto diversa da quella del Marcione. L'escatologia del dio giusto (appunto secondo l'esegesi marcionita della parabola lucana di Lazzaro) presuppone l'alternativa tra il seno di Abramo e la *gehenna*, che si presenta a parti rovesciate, con la sostituzione della resurrezione come abbandono del corpo materiale e ascesa al paradiso o *tertium coelum* (dove si è rivestiti di un corpo di luce – *sicut angeli*), e dunque non c'è *apokatastasis* nel giorno del giudizio. Siccome il Dio buono non giudica ma distoglie semplicemente lo sguardo (adv. Marc. I,27: *interrogati ... respondent etc.*), Harnack rileva³² l'insorgere di una plausibile 'funzionalizzazione' del *creator*, che spedisce nella *gehenna* tutti gli *abjecti*, cosicché nel giorno del giudizio, e questo è decisivo, la *iustitia* ritorna a far parte della *bonitas*, la quale dal canto suo si fa nuovamente giustizia, perché, seppure in modo mediato – tramite il creatore – giudica e condanna al rogo eterno.

Decisivo resta per Harnack che *die beiden Gegensätze in eine Einheit zusammentreten*. Dopo l'irruzione del dio buono, il creatore non è più principio del mondo e il dio buono resta l'unico e ultimo dio, cioè la 'personalità' a cui riferirsi, che si fa carico *anche* del giudizio, sussumendo in sé la giustizia del creatore. Questo, per il giovane Harnack, è il vertice del sistema di Marcione e il superamento escatologico del dualismo: *es gibt jetzt nur einen guten und gerechten Gott*, ossia tutto si fa giustizia dell'unico dio. Nello *Endgericht*, l'unico continua a mostrarsi ai dannati come *der heilige und gerechte Gott*, ai suoi figli adottivi come *Gott der Gnade*: la profondità teologica di Marcione, speculativamente deficitaria, fu in grado, proprio tramite il rifiuto dell'*apokatastasis*, di attingere l'unità (escatologica) di bene e giustizia, anticipando l'unità-scissione agostiniana. Se anche il creatore è alla fine piegato a essere *Kehrseite und Correctiv der Liebe*, talché la *Versöhnungslehre* (cioè la soteriologia stessa) e l'escatologia di Marcione tolgono alla fine – in una sintesi non dialettica – l'ipostatizzazione astratta del *Gegensatz*, mettendo in crisi il punto d'avvio indiscusso della sua dottrina, ossia l'articolazione della *separatio* in termini di opposizione irriducibile tra i due principi, che sembra restituire un profilo filosofico differente all'intuizione religiosa di Marcione. Fondamentale, nella restituzione giovanile di Harnack, è dunque quella *Zusammengehörigkeit* esplicitamente revocata nel *Marcione*:

«Qui si manifesta una profondità speculativa, una chiarezza e una maturità di intuizione che in tal guisa ritroviamo a stento altrove. Ovviamente qui si perde anche del tutto l'autentica opposizione marcionita; infatti il giusto sta eticamente a servizio dell'amore, il cui accoglimento da parte dell'uomo è l'unico metro della sua beatitudine. Il dominio della legge e della rivendicazione della giustizia ha avuto termine, e soltanto nel giudizio finale si mostra come essa si stabilisca su tutta la terra in quanto è la giustizia

³¹ Cfr. A. VON HARNACK, *Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator*, Berlin - New York 2003, pp. 266-271.

³² *Ibidem*, p. 267.

dell'unico e solo Dio. Soltanto di fronte ai dannati egli resta il santo e il giusto, mentre quelli da lui accolti vedono in lui soltanto il Dio della grazia. In siffatta profondità si è addentrato lo spirito teologizzante di Marcione, in forza cioè del fatto che egli rifiutò l'*apokatastasis*, col che procedette certamente in modo inconseguente, ma aprendosi la possibilità, per esso stesso non cosciente, di unificare il buono e il giusto nella loro intima coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*).³³

Rispetto a Marcione e al marcionismo, Ernst Bloch (1885-1977) ha un'intuizione che si mantiene perfettamente costante in tutto l'arco, quasi settantennale, del suo pensiero, per cui la sintesi marcionita va pensata in un rapporto non estrinseco con il giudaismo e in particolare con l'apocalittica. Al contempo, dal punto di vista dell'interpretazione del suo stesso pensiero, si potrebbe senz'altro rovesciare questa tesi, rilevando un sostanziale influsso dei temi fondamentali del marcionismo sul suo modo di interpretare il giudaismo. Tutto il pensiero di Bloch, che persegue la fondazione utopica di una trascendenza rovesciata, muovendosi all'incrocio tra messianismo e marxismo, sfrutta senza residui le potenzialità e il paradosso di questo continuo rovesciamento dialettico, in base al quale pensare una teologia senza politica resta un esercizio astratto non meno che pensare una politica senza o meglio al di fuori della teologia.

Allo stesso modo, se senza ateismo, cioè senza l'eliminazione di un Dio-Padre assunto come entità «già» data, non è possibile trascendere utopicamente verso un futuro aperto, come tale «non ancora» dato, è significativo che la sintesi più compiuta del problema religioso sia rinvenuta da Bloch nella formulazione di un ateismo «nel» cristianesimo, come recita il titolo dell'omonimo volume del 1968. La stessa riconduzione storica e teologica del cristianesimo nell'alveo del giudaismo influisce profondamente sulla reinterpretazione del giudaismo medesimo: dalla contrapposizione tra l'anima teocratico-sacerdotale e l'anima profetico-apocalittica emerge con forza l'intreccio teologico-politico tra eresia – compresa la maggiore eresia giudaica, il cristianesimo – e rivoluzione.

Documento di partenza per effettuare una ricognizione dell'interpretazione marcionita di Bloch è lo *Spirito dell'utopia* (che si sarebbe dovuto probabilmente intitolare «sistema del messianismo teoretico»), concepito a partire dal 1915-1916 e pubblicato nel 1918 (poi in forma rielaborata nel 1923), il cui «specifico», nell'avvertenza all'edizione del 1936, fu significativamente indicato dallo stesso Bloch come «gnosi rivoluzionaria». ³⁴ Nello *Spirito*, anche sotto l'influenza della profonda religiosità cristiana della scultrice Else von Stritzky, sposata nel 1913, è proprio all'interno della digressione sugli ebrei che emerge l'interpretazione di Gesù (1918) o Cristo (1923) – cioè del «volto» finalmente «disvelato» – come figura mistica della

³³ *Ibidem*, p. 270.

³⁴ Sarebbe estremamente interessante, in merito, ricostruire le vicende legate al *milieu* dell'emigrazione intellettuale tedesca a Berna tra il 1917 e il 1919, in cui Bloch ebbe modo di frequentare non solo Hugo Ball (1886-1927), Walter Benjamin (1892-1940) e Gerschom Scholem (1897-1982), ma anche lo stesso Max Scheler (sul quale torneremo più avanti proprio rispetto al marcionismo), che nel 1917 ebbe con lui contatti quasi quotidiani per circa tre mesi.

comunità, centrando il discorso su un «cristianesimo autentico non ancora rivelato», ossia su «un cristianesimo non soltanto della morale, ma anche della conoscenza». La polemica contro l'ordine morale e l'oppressione che esso porta con sé è naturalmente un motivo fondamentale in ottica marcionita (che Bloch non sembra distinguere sempre da quella genericamente gnostica), in base alla quale Gesù non riscatta l'esistente restaurandone una presunta purezza d'origine, ma annunciando *simpliciter* l'altro dall'origine (ossia dalla malvagità della creazione). Nell'edizione del 1918 non è in verità semplice svolgere un discorso circostanziato sull'influenza di Harnack, giacché Marcione è oggetto di una sintetica anche se significativa menzione, che insiste soprattutto sulla sua intrinsecità alla spiritualità messianica:

«Proprio mentre Marcione, un grande uomo, concepì il Dio come storia, questo differenziarsi, questa antitesi tra il demiurgo e la suprema divinità rivelata attraverso il Cristo, finora sconosciuta, – questo apparente antisemitismo metafisico è più prossimo alla spiritualità messianica di tutta la più tarda economia della salvezza che pietrifica anche l'Antico Testamento e che indebolì il succedersi delle rivelazioni rendendole mera misura pedagogica e tenne così a distanza il processo autenticamente teogonico del cielo».³⁵

Non è però in ogni senso corretto considerare questa interpretazione in tutto e per tutto indipendente da Harnack – anche a prescindere dallo specifico messianico –, come fa Jacob Taubes in un passaggio sul quale torneremo più avanti. Bloch frequentò infatti l'università di Berlino, in cui Harnack svolgeva un ruolo incommensurabile, tra il 1908 e il 1911, e soprattutto, benché come abbiamo visto il *Marcione* esca in prima edizione nel 1921, sia nel *Lehrbuch* che nel *Grundriß der Dogmengeschichte*, soggetti a numerosi ristampe e decisivi per un'intera stagione dell'informazione storica sul cristianesimo antico, Harnack stesso aveva esposto in forma perfettamente compiuta le sue tesi principali su Marcione e sulla struttura di pensiero dei suoi *theologoumena*. E senz'altro l'influenza di alcune formulazioni (come la distinzione tra evangelo «di» o «su Cristo», estremamente valorizzata ne *L'essenza del cristianesimo*, o la stessa formulazione di un «evangelo del Dio estraneo») è palese nell'edizione del 1923 (che tiene evidentemente presente Harnack), in cui Bloch riformula come segue il suo spunto marcionita (che non è ancora un'interpretazione a tutti gli effetti) del 1918:

«È perciò assai importante e fecondo ciò che ci è trasmesso della vita e delle parole di Gesù. E questo non soltanto sotto l'aspetto morale ma anche (lasciando da parte Paolo) in quanto costituisce la premessa di profondissimi contenuti del logos. In tal modo il tema semiastrale della morte espiatoria con cui il secondo vangelo, l'evangelo 'sopra' Cristo, si è sostituito all'evangelo 'di' Cristo, può essere trascurato anche dal punto di vista del logos, a favore di un cristianesimo autentico non ancora rivelato, un cristianesimo non soltanto della morale, ma anche della conoscenza. Sussiste indubbiamente il problema se la sua riuscita possa prescindere dagli 'orpelli'; inoltre anche in esso esiste qualcosa di simile a un'ontologia incostruibile. Questa consiste nello stato di

³⁵ E. BLOCH, *Gesamtausgabe*, 16 voll., XVI: *Geist der Utopie. Faksimile der Ausgabe von 1918*, Frankfurt a.M. 1971, p. 330.

eterna distinzione dal tutto che è proprio dell'anima umana; nella forza della bontà e della preghiera, nel bene intimamente fondato come semenza e come principio vitale dello spirito; nella novella della salvezza resa possibile mediante il servizio reciproco, l'abnegazione, la trasformazione nell'altro ed il colmarsi d'amore come spirito della comunità e dell'incontro con il Sé più universale e soprattutto dell'annuncio del nuovo Eone di una divinità rimasta sinora sconosciuta. Ancor meglio lo compresero l'eretico Marcione con l'evangelo del Dio estraneo, ed in seguito Gioacchino da Fiore che nella chiesa dei padroni vide coincidere il Dio Padre, Dio Signore con Ammone, Marduk e Giove. Soltanto così si conclude questo nostro giorno esulcerato ed ardente, definendosi come adozione e compimento di ogni anelito alla somiglianza con Dio nell'Omega in quanto Alfa finalmente tutto buono: senza padroni nella comunità, senza questo mondo nel Regno». ³⁶

Come abbiamo accennato più sopra, la costanza dell'interpretazione di Bloch è un dato evidente, come testimonia ad esempio (in un clima di crescente influenza delle formulazioni di Harnack, ora anche esplicitamente citato) il *Principio speranza* del 1959, in cui vengono riprese tematiche già annunciate nello *Spirito dell'utopia*, tra cui il riferimento (poi sviluppato dagli Ofiti) al ruolo 'sovversivo' e teologicamente 'positivo' del serpente, qui riletto cristologicamente:

«Solo lo gnostico Marcione, ca 150 d.C., ha tentato di sradicare il Gesù-serpente dall'Antico Testamento in modo radicalmente antitetico. Le parole di Gesù 'Guarda, io faccio nuova ogni cosa' vennero ora interpretate contro Jahvè in qualsiasi forma, anche in quella dell'esodo; Jahvè diventò lo Ahriman di Zoroastro. Ma il nuovo era il *nuovo Dio, quello semplicemente estraneo* di cui fino a Cristo non arrivò mai notizia agli uomini; così venne interpretato il grande logion quale decreto di Cristo: 'Nessuno conosce il figlio tranne il padre e nessuno conosce il padre tranne il figlio e colui cui il figlio vuole rivelarlo' (Mt 11,27). Marcione, che si riteneva il perfezionatore dell'antitetico Paolo, legò strettissimamente queste parole di Cristo con la predica di Paolo in Atene sul Theos Agnostos, il dio ignoto: ma in modo che l'inviato di questo dio non [si] distaccava da altro che appunto dal creatore del mondo, che Paolo e ancor più la chiesa successiva avevano identificato col padre di Cristo. Marcione rappresenta perciò il più forte concetto anti-Jahvè a vantaggio di Cristo quale totale novum o paradossale nel mondo di Jahvé. Ovviamente mentre rompe il ponte con l'Antico Testamento Marcione sta proprio su questo ponte insieme con gli ofiti. In altri termini: Marcione non discende solo da Paolo ma parimenti da Mosé; il Dio vero o estraneo albeggia nel Dio dell'esodo, fra Egitto e Canaan. Però non albeggia affatto nel creatore del mondo, in questa opulenta mitologia del passato. Procedendo dal Ptah dell'Egitto e dal Marduk di Babilonia, questa aveva fatto dello Ehjeh asher ehjeh un inizio, per di più ben contento; a ciò si oppone non soltanto Gesù ma tutta l'utopia messianica. Come si ricorderà, già i profeti avevano ricordato di rado Jahvè come creatore del mondo mentre tanto più decisamente si rifacevano a un nuovo cielo e a una nuova terra. Totalmente contro Jahvè come reggitore del mondo erano rivolte le accuse di Giobbe, insieme con la speranza che venisse in vita un 'vendicatore del sangue', che ci fosse un esodo. L'apocalittico Gesù sta ora da cima a fondo in questa idea dell'esodo; egli venne visto pertanto insieme col serpente del paradiso, non col Dio di coloro che nel mondo trovavano buona ogni cosa, uguale al loro stesso Dio». ³⁷

³⁶ E. BLOCH, *Spirito dell'utopia*, ed. rielaborata della seconda stesura del 1923, trad. it., Firenze 2004, p. 275-276. Di qui in avanti verranno utilizzate sempre, laddove esistenti, le edizioni italiane delle opere degli autori presi in considerazione; le corrispondenti traduzioni si intendono sempre liberamente utilizzate.

³⁷ Cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza*, III, trad. it., Milano 1994, pp. 148-167.

È però *Ateismo nel cristianesimo*, pubblicato nel 1968, il libro capitale in cui prende definitivamente forma la proposta di una religione del «regno» e soprattutto dell'«esodo» (figura dell'utopia critica di ogni ritorno nostalgico). Il libro dell'Esodo rappresenta per Bloch lo strumento per giungere all'«asse non teocratico» della Bibbia, evidentemente di una Bibbia 'sotterranea' in cui l'esercizio dell'esegesi distingue e salva il contenuto autenticamente messianico come ciò che per principio è non mitico e non nostalgico, ma utopico. Bloch torna naturalmente sull'*eritis sicut deus, scientes bonum et malum* del serpente edenico e in forma perfettamente gnostica ripercorre, ribaltandone il ruolo, figure come Lucifero, Caino, Giobbe, tracciando una sorta di controstoria interna alla Bibbia, che viene riconnessa al terreno apocalittico da Daniele a Baruch passando per Giovanni. La continuità dell'interpretazione di Bloch si rispecchia anche nella denuncia dell'ambiguità di Paolo, artefice per un verso di una logica giuridica (quella della morte espiatoria del Cristo, a rischio di una giustizia senza grazia) e per altro verso di un'assimilazione del mito orientale nella forma del dio della vegetazione che muore e rinasce. Per Bloch il vero mito è la resurrezione, che è parte integrante di una «dialettica paolino-pagano-mitica».

Il mito dell'agnello sacrificato, sostiene Bloch, interrompe per l'ultima volta l'elemento sovversivo della Bibbia, ma Marcione occupa un ruolo centrale nella storia di questa linea integralmente biblica e perciò integralmente giudaica. Harnack stesso, nel *Marcione*, aveva congetturato in modo simpatetico l'ipotesi dell'ebraicità di Marcione, ma solo per giustificare un risentimento che sembrava presupporre un dissidio personale radicale. Per Bloch, in una logica più interna all'esodo, il *contra deum*, inteso come lo stato d'animo e il modo di sentire e pensare in cui il pensiero marcionita si inserì, significa volgersi

«contro Jahvè in qualità di formatore e signore del mondo. Marcione, colui che diede la parola d'ordine di un'antitesi pensata cristianamente, cercò di strappare radicalmente Gesù dal quadro biblico-giudaico durato fino ad allora. E ciò avvenne, notiamolo bene, senza una qualsiasi tensione o inimicizia verso i Giudei (Marcione venerava il giudeo Paolo come il suo maestro); ma nulla Gesù aveva in comune con la Bibbia di Jahvè fintanto che essa rimane tale. Marcione non solo poneva il messaggio di Cristo in contrapposizione con l'Antico Testamento, ma ne faceva qualcosa di assolutamente diverso; la rottura con l'antico segue dunque al salto dell'Evangelo nel nuovo che appare senza confronti. In tal modo è in primo luogo a partire da Marcione che si è sviluppato ed è stato posto in risalto in genere il concetto di un Nuovo Testamento ... La determinazione di Marcione va dunque al di là di quella affine ed in nuce di un *Theos Agnostos*; infatti questo Dio semplicemente sconosciuto di cui Paolo ha predicato in Atene (At 17,23) ed a cui gli Ateniesi hanno eretto un altare, per quanto egli possa significare insieme un qualcosa finora rimasto del tutto estraneo, non libera secondo Marcione dalla carne, dal potere, dal mondo, dalle stelle e dal Dio sopra alle stelle, come invece il Dio di Marcione, che rapisce da tutto ciò. Marcione afferma senza possibilità di dubbio che questo messaggio, inteso come una forza che rapisce e conduce a case nel giubilo, questo esodo estremo, risuona radicalmente nemico al mondo, e come tale, risultò anche oscuro da un punto di vista empirico. Il messaggio di Marcione non libera solo dalla prigionia, come accadeva nel grande archetipo dell'esodo dell'Antico Testamento, da lui eliminato; esso libera anche dalla carne come da ogni al di qua e non

conduce per nulla in un mondo migliore. Questo assoluto e puramente spirituale addio al mondo, caratterizzato da un *logos* mitico, non possiede nella sua ascetica alcuna terra davanti a sé, in cui fluiscano anche solo per transazione il latte ed il miele; e Cristo, conformemente a questo docetismo spirituale dei Marcioniti, non è per nulla risorto nella carne. Anzi il vero Cristo nemmeno è nato nella carne, secondo i Marcioniti: se il messaggio del dio totalmente nuovo ed estraneo avesse portato con sé tale carne non sarebbe stato in grado di comunicare la sua *purezza*. E pertanto anche qui, anche con questa ascetica astratta – e così spesso banalizzata – anche con questa determinazione rovesciata della totale estraneità del Dio di Marcione, nessun distacco esiste *dall'uomo* di questo mondo, al contrario: si mirava piuttosto a raggiungerlo nella sua pienezza, nel suo proprio, specifico trascendere verso una patria in terra straniera ad esso unicamente identica. Tutto ciò non deve evocare soltanto l'immagine della fanciulla qui giunta da una terra lontana per raccogliere il mazzo di fiori più bello; e neppure è la storia di chi, ritornato dal paese straniero, racconta romanticamente di un azzurro fiore lontano che placa l'affanno ed offre un sostegno. Ma è l'annuncio che qualcosa di inaudito e di ignoto ora è giunto, intimo nel senso più profondo; è la patria, proprio perché nessuno vi è ancora mai stato ... Questa *terra straniera che accoglie*, inaudita e di cui il Cristo per primo ci ha dato in genere il presentimento, rappresenta, per l'anti-*'legge'*, l'anti-*'giustizia'*, l'anti-*'creatore e reggitore del mondo'* di Marcione, il *sensu* inteso di *'libertà'*, *'grazia'*, *'ritorno'*. Soprattutto perciò attraverso l'esodo doveva venir rifiutata la creazione del mondo con questo *deus creator*, in forza della buona novella finalmente raggiunta – *ultima Anitthesis est creatoris finis*. / In tutto ciò quel che massimamente sorprende è il sorprendente stesso che appare improvvisamente come un lampo. Ed invero esso rappresenta un *salto* nei confronti di tutto ciò che prima è successo, e che è degno solamente di scomparire inghiottito. Ciò che giace continuamente nel male, può solo fare e promuovere il male; ed è quanto, secondo Marcione, è accaduto in tutta la storia fino a Gesù cosicché non esiste fra l'una e l'altro mediazione alcuna ... nessun tipo di storicità vale qui di fronte alla salvezza che si è manifestata in maniera sconnessa, di fronte alla sua *gratia* anche storicamente *gratis data*. Così giunse nel mondo attraverso Marcione quella coscienza del salto che si oppone ad ogni accettazione del passato: la storia non ha alcuna salvezza, la salvezza non ha alcuna storia ... È appunto la profondità della sua [di Marcione] *terra straniera*, che è totalmente ignota e nello stesso tempo proprio per questo è la patria più vicina e familiare. Il Dio estraneo, che non solo non ha colpa di questo mondo e non ne è toccato, ma che ha pietà di esso, toccò la terra unicamente in Cristo e anche con lui in maniera nascosta».³⁸

Se in Bloch l'influsso di Harnack, sempre criticamente recepito, emerge in modo progressivo fino alle numerose citazioni dell'*Ateismo* e alla ripresa di formulazione harnackiane, l'impatto e la suggestione della figura di Marcione vengono fatti reagire quasi chimicamente con il tema fortissimo del messianismo, in parte piegandoli ad esso, in parte rileggendone i contorni proprio grazie ad essi. Ma per quel che concerne la summenzionata genesi dell'autonomia concettuale del marcionismo, il primo vero banco di prova – in modo per nulla casuale – è la disputa sorta attorno alla teologia dialettica, di cui è testimonianza il *'carteggio'* tra Harnack e Barth (sebbene la verifica decisiva del nostro discorso sarà rappresentata, come vedremo più avanti, dalla ricezione propriamente filosofica del marcionismo).³⁹ Prima di

³⁸ E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, trad. it., Milano 1971, pp. 227-231.

³⁹ Ad eccezione della polemica con Barth, è proprio la ricezione filosofica e speculativa quella che testimonia del definitivo ingresso di Marcione e del marcionismo nel patrimonio concettuale della

riprenderne il filo, è d'obbligo tuttavia ricordare alcuni dei grandi nomi che in ambito storico-teologico si sono confrontati fin da subito con la costruzione del *Marcione*, amplificandone naturalmente la grande risonanza.

Uno spoglio anche superficiale di articoli, recensioni e polemiche comparse sulla rivista «Christliche Welt» dopo l'apparizione dell'*Epistola ai Romani* (1919) di Karl Barth (1886-1968) risulta estremamente istruttivo per rendersi conto di come la categoria di 'marcionismo' abbia travalicato ormai i confini degli studi scientifici e abbia assunto quello stato di autonomia che andiamo richiamando da un po'. Qui vogliamo limitarci a richiamare molto brevemente alcune tra le testimonianze raccolte da Jürgen Moltmann nel suo fortunato volume sul dibattito teologico che si sviluppò in quegli anni.⁴⁰ Già Adolf Jülicher (1857-1938), autore della polemica recensione intitolata *Un moderno interprete di Paolo* che apparve su «Christliche Welt» alla fine del '20, asseriva, assimilando ironicamente Friedrich Gogarten (1887-1967) allo gnostico Valentino, che «in Barth troviamo il semignostico Marcione con il suo radicale dualismo del tutto o nulla e con la sua rabbia contro l'intermedio».⁴¹ È tuttavia l'apparizione del *Marcione* di Harnack, insieme alla ricostruzione delle sue linee storiche ed evolutive del marcionismo, a rappresentare il vero controcanto a Karl Barth, che così si esprime (in verità sottraendosi per più versi al confronto vero e proprio) nella prefazione del settembre 1921 alla seconda edizione dell'*Epistola ai Romani* (1922), «nella quale non è restata, della prima, per così dire, nessuna pietra sull'altra»:

«Quando ero a mezzo del lavoro, fu pubblicato il libro di Harnack su *Marcione*. Chi lo conosce e ha anche solo sfogliato il mio libro, saprà subito perché devo menzionarlo. Certi sorprendenti parallelismi sorpresero anche me, quando presi visione delle prime recensioni di quell'opera. Ma dovrei pregare di guardare con attenzione i due testi, e di non lodarmi o biasimarmi troppo rapidamente come marcionita. Proprio nei punti decisivi non c'è affatto coincidenza. Già prima della pubblicazione del libro di Harnack, Jülicher mi ha sicuramente posto in linea con Marcione; Harnack stesso mi ha collegato a Thomas Müntzer, e Walter Koehler, se non sbaglio, a Kaspar Schwenkenfeld [Capo di una setta mistica del tempo della Riforma, credente nella liberazione dello Spirito contro il vincolo della lettera]. Forse a questo proposito si potrebbe domandare se non sia meglio che questa distribuzione di antichi e antichissimi titoli di eresia, così cara agli storici della teologia, solo dopo che essi si siano messi rispettivamente d'accordo tra di loro».⁴²

Le innegabili risonanze degli *aut-aut* barthiani con quelli dell'eretico Marcione condussero dunque non soltanto a un accostamento 'ironico', ma a una vera e propria percezione di imputazione, sintetizzata dall' 'accusa' di marcionismo. Ancora nella conferenza del 1922 intitolata *La parola di Dio come compito della teologia*, Barth lamentava il ruolo di un fantomatico

cultura novecentesca. Tanto l'ambito della storia del cristianesimo e delle chiese, quanto la teologia e l'esegesi vere e proprie non sarebbero infatti sufficienti, da sole, a produrre una generalizzazione del marcionismo quale quella che qui stiamo cercando di illustrare nella sua portata storica.

⁴⁰ J. MOLTSMANN (ed), *Le origini della teologia dialettica*, trad. it., Brescia 1976.

⁴¹ *Ibidem*, p. 126

⁴² *Ibidem*, pp. 148-149.

‘spettatore’ (la stessa teologia scientifica), che nella sua proposta teologica, tra le altre cose, vedeva «l’antico Marcione uscire dalla sua tomba».⁴³ Ma fu infine il botta e risposta del 1923 tra Barth e il suo antico maestro Harnack (Barth ne aveva seguito i corsi a Berlino nel 1906) – ospitato sempre su «Christliche Welt» – a rivelarsi il testimone definitivo di questa dinamica.

I documenti della polemica del '23 furono raccolti in un carteggio pubblico avviato da Harnack con le *Quindici domande a quei teologi che disprezzano la teologia scientifica* e seguito in successione dalle *Quindici risposte al professore von Harnack* di Barth, dalla *Lettera aperta al professore Karl Barth* di Harnack, dalla *Risposta alla lettera aperta del professore von Harnack* di Barth, concludendosi infine con l'*Epilogo alla mia lettera aperta al professore Karl Barth* di Harnack.⁴⁴ Il miglior commento al carteggio resta ancora quello di Moltmann, il quale ricorda come lo scambio di lettere avesse messo «in evidenza la reciproca considerazione, pur non riuscendo a superare la profonda spaccatura fra le due vie della teologia protestante. Le domande di Harnack alla nuova teologia sono rimaste fino a oggi senza una risposta convincente. Questo vale non di meno per le contro-domande di Barth alla teologia più antica e più recente sulla linea di Harnack».⁴⁵

Fu proprio Harnack, nella *Lettera aperta*, a richiamare ancora una volta lo spettro di Marcione, rivolgendosi a Barth in questi termini: «Lei pregiudica ogni pedagogia cristiana, e come Marcione spezza ogni legame tra la fede e l’umano».⁴⁶ Il ‘mascheramento’ anti-marcionita di Harnack, che solo due anni prima era stato l’estensore della più radicale ‘canonizzazione’ di Marcione che la teologia ricordi, è evidente. Nella *Risposta alla lettera aperta*, Barth si mostra sensibile all’accusa: «Ma ora anche Lei, stimatissimo Professore, ha messo a mio carico l’ombra di *Marcione* con l’affermazione che ‘io spezzo ogni legame tra la fede e l’umano’»⁴⁷ e prosegue chiedendosi:

«Anche Lutero è forse sospetto di marcionismo? Secondo Zwingli sì, ma io penso che Lei vorrà insieme a me comprenderlo in modo migliore; e perché allora Lei non dovrebbe comprendere un po’ meglio anche *me* nella stessa direzione?».⁴⁸

Evidentemente, la ‘migliore’ comprensione si Lutero, per Harnack, si era già chiarita allorché ne aveva fatto lo spirito più prossimo a quello di Marcione, all’ombra del quale veniva ora ricondotto anche Barth. Quali siano la legittimità e i limiti di questa riconduzione meriterebbe un’analisi specifica (relativa in particolare alle due edizioni dell’*Epistola ai Romani*), che qui non possiamo tentare: ma è chiaro che essa non potrebbe prescindere dal carteggio polemico come luogo storico dell’accusa di marcionismo.⁴⁹

⁴³ *Ibidem*, p. 253.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 376-402.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 375.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 385.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 396.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 399.

⁴⁹ Su cui si possono vedere i contributi di H.M. RUMSCHEIDT, *Revelation and theology. An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923*, Cambridge (MA) 1972 e D. BRAUN, *Arbeiten zu Karl Barth*, Rheinfelden - Berlin 1993.

A prescindere dagli spunti di Bloch del 1918, si può affermare che la prima messa a frutto filosofica del *Marcione* di Harnack fu opera di Oswald Spengler (1880-1936), che com'è noto affidò il progetto di una «morfologia della storia planetaria» a un'opera tra le più influenti del Novecento tedesco, *Il tramonto dell'Occidente*. Il primo volume del *Tramonto* (intitolato *Forma e realtà*) fu pubblicato nell'aprile del 1918; il secondo (intitolato *Prospettive della storia mondiale*) nel maggio del 1922. L'edizione completa apparve nel 1923. È propriamente il secondo volume a ospitare pagine di grande suggestione su Marcione, in cui la lezione di Harnack appare totalmente assimilata, fin nella formulazione dei concetti. Si pensi ad esempio al passo incidentale in cui Spengler sostiene che

«Una delle idee più profonde di tutta la storia delle religioni, che per l'uomo medio resterà sempre inintelligibile, è quella, difesa da Marcione, secondo cui il 'giusto' si identifica al cattivo; su tale base la legge del Nuovo Testamento viene contrapposta a quella dell'Antico Testamento». ⁵⁰

Vale però la pena di seguire Spengler nelle pagine più tematicamente dedicate a Marcione. In esse la semplificazione e l'assimilazione delle tesi di Harnack si fonde al tempo stesso con una valorizzazione del marcionismo come elemento fondamentale dell'anima 'magica' dello spirito occidentale. Spengler giunge infatti a tratteggiare il profilo e l'influsso storico di

«un uomo che era non da meno di Paolo quanto a doti di organizzatore, che come forza creatrice spirituale gli era anzi superiore, essendogli però inferiore quanto a senso delle possibilità e della realtà, per cui i suoi grandiosi progetti fallirono: Marcione. Egli in ciò che Paolo aveva fatto e in tutto quanto ne era derivato non considerò che una semplice base su cui si doveva edificare la vera religione soteriologica. Egli sentì assurdo il fatto che il cristianesimo e l'ebraismo, religioni che si combattevano l'un l'altra con ogni mezzo, avessero gli stessi scritti sacri, cioè il canone *ebraico*. Ed oggi a noi sembra effettivamente inconcepibile che le cose fossero potute andare così per un secolo ... In quella promiscuità Marcione vide dunque una effettiva 'congiura contro la verità' e un pericolo immediato per la dottrina proclamata da Gesù e, secondo lui, non ancora realizzata. Paolo in veste di profeta aveva dichiarato che l'Antico Testamento era ormai *compiuto e realizzato*. Marcione si pose come fondatore di religioni e lo chiamò invece *superato e abolito*. Egli intese escludere ogni residuo di ebraismo dal cristianesimo. Tutta la sua vita fu una lotta contro l'ebraismo. Come fece ogni vero fondatore di religioni e come accade in ogni periodo creativo religioso, come Zarathustra, come i profeti d'Israele, come i Greci del tempo omerico e i Germani convertitisi al cristianesimo, egli trasformò gli antichi dèi in potenze del male. Jehova quale Dio creatore è il principio 'giusto' *epperò malvagio*, Gesù come incarnazione del Dio che in questa creazione malvagia apporta la redenzione è il principio 'straniero' *epperò buono*. Nel che il sentimento magico fondamentale e in particolare quello persiano è ben riconoscibile. Marcione era originario di Sinope, l'antica capitale del regno di Mitridate, la religione del quale traeva il suo nome da quello dei suoi sovrani. È qui che era nato il culto di Mitra. / Ma a questa nuova dottrina occorreva un nuovo libro sacro. La raccolta della 'legge e dei profeti', la quale sino ad allora a tutta la comunità cristiana era valsa come il testo canonico, era la *Bibbia del Dio ebraico*; la sua compilazione era stata

⁵⁰ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, trad. it., Milano 1995, p. 1450, nota 73.

portata a termine dal Sinedrio di Jabna proprio allora. I cristiani si trovavano dunque ad ospitare e a riconoscere un libro diabolico. Ad esso Marcione contrappose la Bibbia del Dio redentore, organizzata in modo analogo in base a scritti che, senza aver un crisma canonico, circolavano nelle comunità: alla Torah sostituì quello che avrebbe dovuto essere l'*unico e vero* Vangelo che ricostruì con l'aiuto di parecchi particolari vangeli che secondo lui erano stati corrotti e falsati; e ai profeti israeliti sostituì le lettere dell'*unico profeta di Gesù*, Paolo. Così Marcione divenne il vero creatore del Nuovo Testamento». ⁵¹

La cristallina riesposizione dell'immagine harnackiana di Marcione non abbisogna di commenti. Essa si accompagna peraltro a frequenti richiami, in nota, non soltanto al testo di Harnack, ma anche ai lavori principali di R. Reitzenstein (1861-1931), W. Bousset, E. Meyer (1855-1930), M. Lidzbarski (1868-1928), N. Bonwetsch (1848-1925), H. Zimmern (1862-1931) e altri ancora. ⁵² Ma l'impostazione data da Harnack all'intera problematica storica e teologica del marcionismo regna sovrana in tutta la trattazione di Spengler, che così la porta a compimento, se si fa eccezione per la valorizzazione diffusa del marcionismo in passaggi successivi del *Tramonto*:

«Tornando a Marcione, può dirsi che egli aveva attuata l'idea di 'Giovanni' creando una Bibbia puramente cristiana. E quando le comunità delle regioni più a Occidente si scostarono da lui con orrore, egli, ormai quasi vecchio, si accinse a creare una sua chiesa sotteriologica di struttura perfetta. Questa dal 150 al 190 fu realmente una potenza e solo nel secolo successivo la chiesa più antica riuscì a riportare i Marcioniti al livello di una setta; tuttavia ancor molto tempo dopo nel lontano Oriente e fino al Turkestan essi ebbero una notevole importanza e alla fine si aggregarono ai Manichei – cosa assai significativa per quel che era il loro modo fondamentale di sentire. / Ciò malgrado, la grandiosa iniziativa di Marcione – il quale, nella consapevolezza della propria superiorità, aveva sottovalutato la forza d'inerzia che avrebbe opposto ciò che già esisteva – non fu del tutto priva di frutti. Come Paolo prima di lui e Atanasio dopo di lui, egli fu un salvatore del cristianesimo in un momento in cui esso minacciava di disgregarsi, e la grandezza delle sue idee non è pregiudicata dal fatto che non grazie ad esse ma nel resistere contro di esse il cristianesimo si riprese. La prima Chiesa cattolica ... si affermò su grande scala verso il 190 appunto nel difendersi contro la Chiesa di Marcione di cui doveva però ereditare l'organizzazione. Ma essa sostituì alla Bibbia di Marcione un'altra Bibbia di analogo orientamento: i Vangeli e le Lettere degli Apostoli, che essa poi riunì in un tutto con i testi della Legge e del profetismo ebraico. E dopo che la posizione rispetto all'ebraismo fu definitiva per questa unione fra i due Testamenti, essa passò a combattere anche la terza creazione di Marcione, la sua sotteriologia, iniziando la costruzione di una propria teologia basata su problemi *suoi propri*». ⁵³

Un discorso molto approfondito meriterebbe l'area della filosofia primo-novecentesca di matrice fenomenologica, a partire da Max Scheler (1874-

⁵¹ *Ibidem*, pp. 982-984.

⁵² Sarebbe di particolare interesse, anche tenendo conto di questi referenti storici, valutare il lungo frammento di Spengler intitolato a 'Gesù' (tuttora inedito) e steso tra il 1911 e il 1922, nel quale l'apparizione storica del Cristo viene indagata già alla luce del 'tramonto' inteso come decadimento e frantumazione dell'esperienza 'apostolica', che si dilacera ben presto nel contrasto tra eresia e ortodossia, smarrendo in certo modo – secondo un motivo tratto da un'immagine del cristianesimo originario e della predicazione di Gesù che ha largamente corso anche in autori come Martin Heidegger – la perfetta unità che si raccoglieva intorno all'apparire sorgivo dell'evento storico.

⁵³ *Ibidem*, pp. 985-986.

1928).⁵⁴ Martin Heidegger (1889-1976), per esempio, tra il 1917 e il 1921 procedette, come è emerso dalla pubblicazione dei suoi corsi accademici primo-friburghesi,⁵⁵ a una discussione e in parte a un'assimilazione di categorie harnackiane fondamentali (cfr. in particolare l'impatto del *Lehrbuch der Dogmengeschichte*), seppure nel contesto di un più generale confronto con la teologia protestante e con l'esegesi storico-religiosa.⁵⁶

L'esergo apposto all'inizio della sezione dei *Contributi* vertente sul «dio ultimo» recita: «Il totalmente altro rispetto a quelli già stati, soprattutto rispetto a quello cristiano». Qui non si dice semplicemente *das*, ma *der ganz*

⁵⁴ Come ricorda G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova 2002, p. 134, al quale si rimanda per maggiori ragguagli sui connotati della 'teologia' scheleriana, Scheler cita il *Marcione* di Harnack già nel 1922 (cfr. M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, VI: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bonn 1963, p. 93). Ma a prescindere dai riferimenti generali contenuti già in *Dell'eterno nell'uomo* (cfr. M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, V: *Vom Ewigen im Menschen*, Bonn 1954, p. 432; p. 435), un rapido sguardo ai materiali del *Nachlaß* pubblicati nel quadro dell'edizione completa delle opere di Scheler attesta una presenza diffusa e pervasiva di Harnack come referente storico, anche a prescindere dal *Marcione* (cfr. ad es. M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, X, p. 277 e XII, p. 234). Lo sviluppo complessivo della dottrina scheleriana del Dio diveniente (*werdender Gott*), che contrae il suo debito maggiore con la speculazione teologica dell'ultimo Schelling, sarebbe tuttavia difficilmente pensabile senza l'assimilazione e al contempo la contrapposizione nei confronti del marcionismo, così come veniva restituito dalla costruzione storico-teologica di Harnack. In Scheler, che pure si guarda bene dall'assumere la forma ancora mitologica e pre-filosofica del diteismo marcionita, è potente e operante l'idea di sottrarre Dio all'imperfezione della creazione e del movimento, mettendo in conto la materia ad un Dio non ancora 'compiuto', ma, appunto, 'in divenire', orientato verso il futuro e per così dire 'in progresso' verso l'acquisizione dell'assolutezza personale. Scheler unifica dunque in Dio, seguendo con ogni evidenza la traccia schellinghiana, l'opposizione che Marcione consegnava al contrasto insanabile tra il Dio d'amore e il Dio di giustizia. E tuttavia, parla chiaro, nella sua evidente coloritura marcionita, un appunto non destinato alle stampe che si trova nel *Nachlaß*: «O Dio! Solo da questo momento io riesco veramente ad amarti e ad adorarti in modo puro: da quando ho scoperto che non è tua la paternità e la responsabilità per l'esistenza materiale e il divenire di questo mondo» (cfr. M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, XV: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bonn 1997, p. 182, qui nella trad. it. di G. CUSINATO, *Scheler*, p. 134).

⁵⁵ Cfr. ad es. M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it., Milano 2003, in particolare i corsi intitolati «Introduzione alla fenomenologia della religione» (1920-1921) e «Agostino e il neoplatonismo». Più ampie considerazioni sui temi qui accennati si trovano in A. ARDIVINO, *Il Dio estraneo e la rete dell'evento: Heidegger tra Paolo e Marcione – Note sul problema teologico-politico e l'interpretazione fenomenologica del cristianesimo*, in G. LETTIERI (ed), *Teologia politica*, Roma 2005. Sul complesso dei corsi primo-friburghesi e sul confronto storico di Heidegger con il cristianesimo cfr. anche G. LETTIERI, *Heidegger interprete di Paolo. L'esperienza effettiva della vita e il senso della temporalità in quanto tale*, in «Annali di Scienze Religiose», 3 (1998), pp. 271-301, poi in G. LETTIERI, *Heidegger. Esistenza ed effettività – Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Milano 1998; G. LETTIERI «*Quomodo ergo iustus dirigi potest nisi in occulto*». Considerazioni di struttura sul rapporto tra fenomenologia e teologia in Heidegger (1919-27), in «Rassegna di teologia», 3 (2000), pp. 367-394.

⁵⁶ Per un primissimo contributo in questa direzione cfr. le note di M. ZACCAGNINI, *Il «cristianesimo delle origini»: una linea di connessione tra Harnack e Heidegger?*, in «Teoria», 2 (1997), pp. 51-66. Da un punto di vista esclusivamente concettuale e con più esplicito riguardo all'elaborazione teorica di Harnack, il discorso andrebbe tuttavia approfondito in direzione di un'analisi strutturale dell'impianto 'teologico' dei *Contributi alla filosofia* (opera incompiuta degli anni Trenta, pubblicata postuma), soprattutto relativamente ad alcuni snodi concettuali quali la distinzione tra salvezza (*Rettung*) e redenzione (*Erlösung*), nonché il *theologoumenon* più 'esoterico' dei *Contributi*, riguardante la figura di un «dio ultimo» da assumere e custodire come «il più estraneo». Cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 65: autore o curatore? *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a.M. 1985, p. 263: «Das Ereignis und seine Erfügung in der Abgründigkeit des Zeit-Raumes ist das Netz, in das der letzte Gott sich selbst hängt, um es zu zerreißen und in seiner Einzigkeit enden zu lassen, gottlich und seltsam und das Fremdeste in allem Seienden».

Andere, non «ciò», ma «colui il quale» è totalmente 'ulteriore' rispetto al già stato e soprattutto rispetto al dio cristiano, che qui non è altro che il dio della *metafisica* greco-cristiana, cioè dell'ontoteologia che è responsabile di un'oggettivazione depauperante dell'esperienza religiosa, allora egli è non solo l'ente sommo filosoficamente inteso, ma soprattutto, in termini vetero-testamentari, il *deus creator omnium*. L'ultimo dio è quindi il dio totalmente ulteriore rispetto a ogni 'entificazione' di un *deus inferior* e il rapporto contrastivo che lega quest'ultimo al dio estraneo costituisce già di per sé una fortissima risonanza marcionita. Naturalmente non interessa qui soltanto la filiazione storica, ma la struttura teologico-concettuale che sostiene il discorso. Heidegger nomina infatti l'avvento (*das Kommen*) dell'ultimo dio come un elemento integralmente coestensivo alla sua ultimità. L'Ultimo è ciò che sopporta un *eschaton* talmente radicale da restare in attesa anche di se stesso, in un differimento della manifestazione tale da rischiare di non conoscere più alcuna *parousia*. In effetti, il punto non è soltanto quello del sottrarsi del dio ulteriore a ogni approntamento meramente umano, ma piuttosto la sua *estraneità* radicale all'essere stesso, inteso come orizzonte intrascendibile di tutta la storia dello spirito occidentale.

Ma se il dio ultimo è ulteriorità rispetto all'essere esso lacera la rete di ogni evento cosmico-mondano, lasciando 'finire' il mondo nella sua singolarità irripetibile. Il nome di questo dio è per Heidegger *das Fremdeste*, ciò che vi è di più estraneo. *Vom fremden Gott* sarebbe in effetti il titolo più adeguato per il dio che irrompe nell'evento. Ed effettivamente, nel *Marcione* di Harnack (specialmente nelle sezioni teoriche e *religionsphilosophisch*), vi sono moltissimi concetti-chiave che si potrebbero analizzare in contrappunto con il discorso di Heidegger, così come le suggestioni terminologiche, soprattutto da Ireneo e Tertulliano, richiamano moltissime sovrapposizioni. Se il dio creatore è *deus saeculi huius*, l'estraneo è invece quel *deus qui est super omnem principatum et initium et potestatem*: il dio che consiste nell'*arche*, nella *dynamis* e nell'*exousia*, costituendosi con ciò come l'enigma più suggestivo del marcionismo che, rispetto alla filiazione divina dell'anima in ambito gnostico, deve assumere il mistero di un dio che salva senza aver creato, perché è quel dio talmente altro da essere estraneo allo stesso *kosmos* e a ogni teleologia naturale.

L'impianto teo-logico dei *Contributi* potrebbe configurare a certe condizioni un marcionismo talmente radicale da elevarsi alla seconda potenza (non più il contrasto tra il dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma tra tutto il divino come tale e il dio ulteriore). La stessa questione della redenzione sembra configurare una radicalizzazione ermeneutica ancora maggiore: Heidegger è infatti perentorio nell'affermare che a partire dal dio ultimo ed estraneo «non accade alcuna redenzione», pervenendo a una *kenosis* talmente radicale di tutto il 'divino' da sganciare persino, con gesto enigmatico, il *theos xenos* dal *theos sother*. A nulla valgono infatti i discorsi sulla 'redenzione' dell'ente e dell'uomo di fronte alla radicalità di una 'salvezza' che l'essere, stavolta con marcionismo perfetto, non può conoscere da se stesso.

Il debito di Hans Jonas (1903-1993) nei confronti di Heidegger (ben più che nei confronti dell'esegesi demitologizzante di Bultmann) viene esplicitato in prima persona con una trasparenza e un rigore concettuale non comune nell'introduzione metodologica al primo volume di *Gnosi e spirito tardo-antico*, comparso nel 1934.⁵⁷ L'esito maggiore della ricostruzione di Jonas, al di là della più ampia sintesi e classificazione tipologica mai tentata, è per certi versi il puro stabilimento di un'analogia tra due momenti della storia dello spirito, gnosticismo ed esistenzialismo. La gnosi è infatti per Jonas una *faktische Daseinshaltung* centrata sulla *Geworfenheit* che sostiene e dà coerenza a un'immensa congerie di materiali storici, filosofici e letterari. La gnosi è un *Prinzip des Daseins*, che presiede tanto alla spiegazione «cronologica» quanto a quella «ermeneutica» della propria genealogia storica.

La finezza dello strumentario concettuale utilizzato da Jonas, che meriterebbe una trattazione esplicita, comprende in particolare una precisazione, per noi di assoluto rilievo, dei diversi atteggiamenti con cui l'interpretazione si rapporta alla storia. Tra le qualificazioni che Jonas desume dall'enorme dibattito teorico e storiografico sorto in seno allo storicismo tedesco e ripreso dall'ontologia esistenziale di Heidegger figurano le seguenti: l'atteggiamento storico può essere per un verso oggettivante e cronologizzante (*objektgeschichtlich*, *dinggeschichtlich*, *stoffgeschichtlich*, *universalgeschichtlich*, *literargeschichtlich*, *chronologisch*) e per altro verso, invece, conforme al principio ermeneutico che rintraccia le radici esistenziali del fenomeno (*geistesgeschichtlich*, *kulturgeschichtlich*, *gestaltgeschichtlich*, *daseinsgeschichtlich*). Come ha suggerito Taubes, se

«la 'gnosi' non è più soltanto un ambito di ricerca della filologia ma può essere valorizzata in ambito storico-spirituale come 'immane potenza', sia ciò per il bene o sia per il male, per l'utilità o lo svantaggio, ciò (per la nostra generazione) è merito di Hans Jonas».⁵⁸

In questa ottica, tuttavia, la categoria di marcionismo non assume un rilievo autonomo, in quanto la stessa figura storica di Marcione è perfettamente ricompresa all'interno del modello tipologico di gnosi⁵⁹ presentato

⁵⁷ Cfr. in particolare H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen 1988, pp. 12 ss., 90-91; 106 ss.

⁵⁸ J. TAUBES, *Vorwort*, in J. TAUBES (ed), *Religionstheorie und Politische Theologie*, II: *Gnosis und Politik*, München - Paderborn - Wien - Zürich 1984, p. 5.

⁵⁹ Su cui cfr. più di recente le considerazioni, rilevanti anche rispetto all'eredità di Harnack e al problema di Marcione, di C. MARKSCHIES, *Die Gnosis*, München 2001, pp. 25-26, che delinea in sintesi un modello tipologico corrispondente anche, ma non esclusivamente, al concetto di *gnosis* delineato da molti teologi cristiani, così come da pensatori non cristiani antichi, riferendo il termine «gnosi» a «quei movimenti che lasciano sedimentare il loro peculiare interesse per la comprensione razionale delle cose tramite un'intellezione ('conoscenza'), in sistemi teologici che nei testi, di regola, risultano contrassegnati da un determinato insieme di idee o di motivi: 1. l'esperienza di un dio superiore, lontano, perfettamente trascendente; 2. l'introduzione, condizionata anche da ciò, di ulteriori figure, oppure la suddivisione di figure già esistenti in istanze che sono tali da risultare più vicine agli uomini rispetto al dio superiore; 3. la valutazione di mondo e materia come creazione malvagia e un'esperienza conseguente dell'estraneità degli gnostici nel mondo; 4. l'introduzione di un autonomo dio creatore o di coadiuvanti; insieme alla tradizione platonica, il primo viene denominato 'artefice' – in greco: *demiurgos* – e raffigurato in

da Jonas e legato al tema più generale dello «spirito tardo-antico», in cui emergono interlocutori che vanno da Gibbon a Spengler, la cui morfologia risulta, nelle parole dello stesso Jonas, assolutamente decisiva per qualsiasi interpretazione della gnosi.⁶⁰ Su questo sfondo le stesse brevi trattazioni della dottrina di Marcione non risultano particolarmente rilevanti, fatta salva la sua inserzione a pieno diritto, *contra* Harnack, nell'ambito gnostico.⁶¹

La figura di Marcione assume invece un ruolo centrale nella rassegna dei «sistemi gnostici di speculazione» presentata nel volume del 1958 intitolato *La religione gnostica*. Nella sezione significativamente intitolata

parte come inconsapevole, ma in parte anche come malvagio; 5. la spiegazione di questo stato di cose attraverso un dramma mitologico in cui un elemento divino, che dalla propria sfera decade in un mondo malvagio, è latente, in quanto scintilla divina, in uomini di una determinata categoria e può esserne liberato; 6. una conoscenza (*gnosis*) relativa a questo stato di cose, che tuttavia si guadagna soltanto in forza di una figura di redentore trascendente, che discende da una sfera superiore e ad essa risale di nuovo; 7. la redenzione in forza della conoscenza dell'uomo, secondo la quale 'Dio (ossia la scintilla) è in lui' (*Testimonium Veritatis*, NHC IX, 3, p. 56, 15-20); così come, infine, 8. una tendenza al dualismo, variamente configurata, che si può esprimere nel concetto di dio, nella contrapposizione tra spirito e materia e nell'antropologia». Cfr. anche *ibidem*, p. 89: «Due punti distinguono radicalmente Marcione dai maestri del II e III secolo che in base al nostro modello tipologico si possono ascrivere alla 'gnosi': nel suo sistema manca in primo luogo qualsiasi narrazione mitologica di una differenziazione, all'interno del concetto di Dio, in 'eternità' (eoni) o analogie comparabili alla figura speculativa platonica delle idee. Anche la figura di Gesù Cristo non viene scissa o la realtà della sua morte revocata in dubbio. In secondo luogo Marcione sottolinea – qui in pieno accordo con l'apostolo Paolo – il fatto che soltanto la bontà di Dio ha salvato l'uomo dalla sua radicale corruzione. Di una 'scintilla divina' nell'uomo o in un determinato gruppo di uomini ... in Marcione non leggiamo alcunché». Cfr. infine, per l'orientamento storiografico relativo al rapporto tra speculazione gnostica e costituzione dell'ortodossia teologica, C. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992.

⁶⁰ Jonas richiama infatti l'opportunità di «rendere omaggio a un ricercatore, che da solo ha scrutato l'oggetto in modo radicalmente differente rispetto alla ricerca tradizionale – detto più precisamente ad un grande *outsider* della scienza: Oswald Spengler. Quanto egli scrive del nostro oggetto nei 'Problemi della civiltà araba' nel secondo volume del 'Tramonto dell'Occidente' è a mio modo di vedere quanto di meglio e di più impressionante è stato scritto in generale sull'argomento. Naturalmente noi non condividiamo il suo principio storico di fondo, relativo a un completo isolamento causale delle singole totalità di civiltà rispetto al processo storico-universale con le sue molteplici determinazioni ... Enumeriamo in breve le sue essenziali prestazioni rispetto al nostro ambito: 1. In base ad una geniale intuizione morfologica egli – per primo con tale radicalità – riconobbe in mezzo alle cangianti stratificazioni storico-oggettive la novità originaria che allora veniva alla luce nel sincretismo ellenistico-orientale. Dove la ricerca tradizionale vedeva soltanto passato, trascorsi di antiche tradizioni, decadenza ed eco, egli – tra tutto ciò – vide inizio, creazione, divenire e avvenire ... un nuovo, autonomo ed intimo principio di organizzazione. 2. Di qui andò fino in fondo, radicalmente: non soltanto determinò un sostrato primario, un elemento originale a fronte delle apparenti forme letterarie determinate nel modo più vario, ma riconobbe al contempo, di fronte alle particolarità contingenti della sfera delle fonti, la sua universalità, nel senso di un principio autenticamente integrale di un nuovo atteggiamento ontologico e di una nuova interpretazione dell'essere (di una nuova 'anima di una civiltà', nella sua terminologia) ... 3. Con il concetto di 'pseudomorfo', da lui introdotto nella storia dello spirito, determinò il peculiare rapporto tragico tra ciò che stava cominciando e l'inerte sussistenza del mondo dell'epoca, di 'più antica' civiltà, che gettava ombre sulla sua nascita, dunque specialmente sull'onnipotente grecità da cui doveva trarre il suo linguaggio concettuale. 4. E con presa sicura definì il suo centro nel mito escatologico del 'salvatore salvato'. – In tal modo va ringraziato per aver costituito per la prima volta una grandezza ancora senza nome (che chiamò la civiltà 'araba') come identico elemento portante di quella pienezza di sensi disparati ... Noi adempiamo ad un obbligo d'onore ammettendo di essere debitori a questi impulsi di Spengler su questioni fondamentali rispetto alla comprensione storica della gnosi» (*ibidem*, pp. 73-74).

⁶¹ *Ibidem*, pp. 173 ss., 231 ss.

«L'evangelo di Marcione»,⁶² Jonas mette in luce senza infingimenti la sua assoluta singolarità e riprende alla lettera Harnack richiamandone il ruolo decisivo nella formulazione di un'ortodossia cristiana a un duplice livello: la formazione di un canone ortodosso (Antico e Nuovo Testamento) ma anche di un dogma ortodosso che, prendendo le mosse dalla fedeltà alla complessità teologica di Paolo, riconnette dio buono e dio giusto all'interno di una sola dialettica tra giustizia e misericordia, fondata sull'amore per l'uomo nonostante le sue colpe. Jonas segue ancora Harnack nell'affermare che Marcione prende sul serio la passione, è libero da mitologie e genealogie, cioè non ha protologia e non moltiplica le figure divine, rifiuta l'allegoria, non dà spazio ad alcuna dottrina della scintilla divina, rifiuta il sincretismo, oppone la fede alla conoscenza ed è estraneo a ogni forma di esoterismo, concependo al contrario un'ecclesiologia del tutto alternativa.

Tuttavia Jonas rintraccia in Marcione elementi decisamente congruenti con il proprio modello tipologico di gnosi, tra cui una problematica soteriologia (che vede il contrasto netto col demiurgo-creatore), le tematiche dello straniero (del nascosto, dello sconosciuto, dell'ignoto, dell'incomprensibile, dell'altro, del differente, del nuovo) e dell'estraneità in quanto tale, che tuttavia non sembrano sovrapponibili all'anticosmismo gnostico (giacché lo straniero per definizione preesiste all'elemento rispetto al quale sperimenta la propria estraneità) e infine l'eccellenza del dualismo marcionita, che ne farebbe addirittura il dualismo gnostico più radicale in assoluto.⁶³

⁶² H. JONAS, *Lo gnosticismo*, trad. it., Torino 1991, pp. 153-163.

⁶³ Il tema del dualismo è in sé estremamente complesso e non lo è meno il suo utilizzo in sede storiografica. Di norma si intende per «dualismo» un ordine di ragionamento che presiede a quelle concezioni filosofiche o religiose che, per spiegare l'universo o il cosmo, si appellano a due istanze o principi tra loro opposti e irriducibili e tra i quali sussiste un concreto contrasto o antagonismo. In questo senso sembra problematico ascrivere *sic et simpliciter* a Marcione un dualismo fondante, non tanto per la sua evidente distanza da ogni speculazione filosofica, quanto perché, di norma, le istanze contrastanti trovano nei dualismi un regolamento e un disciplinamento del loro conflitto o in un annullamento reciproco oppure in una subordinazione di tipo razionale (Platone) se non escatologico (gnosi). Lo stesso discorso sull'«antitesi», che fa premio sul titolo dell'opera principale di Marcione, resta limitato fintanto che fa riferimento solamente all'antiteticità come contrapposizione simmetrica, laddove diviene più pertinente come contrasto asimmetrico. Si può dire, in effetti, che in Marcione sia presente un «anticosmismo» in senso gnostico o non risulta più appropriato vedervi un «acosmismo» che rende asimmetrica l'antitesi tra grazia e legge, tra dio estraneo e creatore? Mentre per gli gnostici la natura o la creazione spesso sono «antidivine» (e su un altro piano «antiumane») perché «antagoniste» (il che è un modo di dar loro senso, ridefinendosi contro il cosmo), per Marcione, alla lettera, non c'è «antagonismo», ossia non c'è un'azione reciprocamente contrastante di due forze in competizione fra di loro. La stessa generalizzazione filosofica della bontà e della giustizia a partire dal contrasto tra un dio buono (il puramente altro) e un dio giusto (il legislatore morale) non sembra far parte dello stile di pensiero marcionita, che radicalizza tutti i dualismi e le antitesi in un sostanziale «diteismo», di cui, a rigore, tutti dualismi e tutte le antitesi (la teologia stessa di Marcione è in forma di antitesi) sono conseguenze. La sintesi dei problemi sollevati dai concetti di dualismo, antitesi e diteismo sembra suggerire l'utilizzo di un quarto termine, cioè l'«antinomismo». A prescindere dall'etimo che richiama il contrasto (*anti*) rispetto alla legge (*nomos*), decisamente pertinente nell'ottica dell'«antilegalismo» marcionita che si esercita al contempo contro la legge di natura e la legge morale, contro la legislazione e il suo legislatore – laddove dal dio buono, che è dio in un senso differente, non emana nessun *nomos*, nessuna legge per la natura, nessuna norma impositiva nei confronti dell'azione umana, nessun *ordo naturae* –, l'«antinomia» si può definire come la situazione di conflitto (antinomia, appunto) in cui vengono a trovarsi due istanze contraddittorie, che in quanto tali possono essere separatamente comprensibili o giustificabili e dunque non sono necessariamente disciplinate da un rapporto. Il cristianesimo di Marcione si fonda infatti esattamente sulla

Ma le conclusioni sulla peculiarità del marcionismo rispetto alla radicalità della grazia e alla paradossalità della coscienza religiosa, così come la sua tensione contro la morale positiva nel senso della legislazione del dio giusto riconvergono in pieno verso la sistemazione harnackiana, rispetto alla quale il vero problema resta la convinta acquisizione di Marcione nel novero della gnosi vera e propria, cioè non soltanto di un suo interscambio o di una vaga influenza, ma di una dipendenza.

È quanto Jonas condensa, conclusivamente e in funzione polemica, affrontando il tema della perpetua astinenza promossa da Marcione non solo in materia alimentare ma anche sessuale, con la proibizione esplicita non solo del rapporto carnale ma anche dell'istituzione del matrimonio. Secondo Jonas, infatti, Marcione riecheggerebbe «un genuino e tipico argomento gnostico», perché il suo ascetismo «non era inteso a promuovere la santificazione dell'esistenza umana, ma era essenzialmente negativo nella sua concezione e faceva parte della rivolta gnostica contro il cosmo». ⁶⁴ Il che, prosegue Jonas in nota, «fornisce incidentalmente una prova conclusiva, contro il parere di Harnack, di una dipendenza di Marcione da una primitiva speculazione gnostica: perché l'argomento ha un senso soltanto nel caso in cui le anime sono particelle perdute della divinità da recuperare, nel qual caso la riproduzione [che è l'aspetto che propriamente squalifica la sessualità] prolunga la prigionia del divino e mediante un'ulteriore dispersione rende più difficile l'opera di salvezza come di raccolta». ⁶⁵

Combinandola esplicitamente con l'eredità della grande costruzione storico-tipologica di Jonas, Hans Blumenberg (1920-1996), che segue la lezione di Harnack parlando senza mezzi termini del «grande Marcione», capace di sciogliere dualisticamente («e quindi miticamente») il dilemma tra mondo della salvezza e mondo della creazione. ⁶⁶ Marcione è una figura-chiave del vasto affresco disegnato da Blumenberg ne *La legittimità dell'età moderna*, il testo in cui viene sottoposta a critica storica e concettuale la categoria di secolarizzazione e viene riaffermata appunto l'autonomia e la complessità della genesi storico-spirituale dell'età moderna.

In questo ampio ripercorrimento del pensiero occidentale, particolare attenzione è dedicata da Blumenberg alla questione del «valore culturale del cristianesimo», tema affrontato in tutt'altra prospettiva nelle rivendicazioni

sottrazione di ogni mediazione. Non si tratta semplicemente di rifiutare la mediazione, cioè di negarla riaffermandola (non più *absolute*, almeno *relative*), bensì di sospenderla, mostrandone la mancanza di radicalità (contemporaneo rifiuto di greco e giudaico come di natura e legge). Ridurre vuol dire non semplicemente rifiuto, ma rifugiarsi, ritirarsi rispetto al mondo con l'intento, appunto, di ridursi in salvo. La salvezza per via di riduzione (il contingentamento del mondo in quanto tale) rimane uno dei cardini del marcionismo, per cui c'è salvezza non nello scontro diretto, ma nella sottrazione. Rispetto a ciò il martirio non è che un'inevitabile conseguenza esistenziale, non un elemento teorizzabile in senso dottrinale e morale. L'acosmicità della redenzione dà prova di sé nel non mutare il corso degli eventi terreni e persino l'ascetismo e l'encratismo sono solo conseguenze della necessità di ridurre lo spazio del mondo e del creatore: non una questione di etica, ma un allineamento alla coerenza metafisica della riduzione.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 162.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992, p. 53.

in chiave nazionalistica dell'eredità culturale dell'idealismo tedesco e di una certa tradizione mistico-teologica da parte di Arnold Gehlen (1904-1976),⁶⁷ e a quella che viene indicata come la «recidiva gnostica», in polemica con interpreti moderni come Eric Voegelin (1901-1985), che hanno inteso interpretare proprio l'età contemporanea in base alla sua presunta riattivazione di un paradigma storico ed esperienziale di impronta gnostica. Senza seguire Blumenberg nel dettaglio, è sufficiente ricordare il fatto che, a prescindere dalla menzione della gnosi valentiniana, sono quasi soltanto Marcione e il marcionismo a tenere il campo delle analisi di storia delle idee, in cui Blumenberg si richiama più volte ed esplicitamente a Harnack, di cui vengono confermate tutte le tesi centrali.⁶⁸

Esponendo i motivi strutturali della «dogmatica gnostica» di Marcione, Blumenberg intende quest'ultimo come colui che

«ha messo in evidenza la logica come problema di tutta l'immensa letteratura che l'età patristica ha prodotto. La volontà della gnosi di diventare sistema ha costretto la grande Chiesa, che andava consolidandosi, a dogmatizzarsi. Harnack ha avanzato la tesi secondo la quale 'il cattolicesimo è stato costruito contro Marcione'. Formulato in termini più ampi, ciò corrisponde alla tesi per cui la formazione del Medioevo può essere compresa soltanto come tentativo di garantirsi definitivamente dalla sindrome gnostica».⁶⁹

Al tema della «recidiva gnostica» fa esplicito riferimento l'autore al quale si deve l'assimilazione definitiva dell'interpretazione di Harnack e l'altrettanto definitiva maturazione teorica del marcionismo come categoria culturale relativa alla storia dello spirito, cioè Jacob Taubes (1923-1987), che ne ha effettuato un uso relativamente sistematico anche in contesti talora non immediatamente contigui e non sempre con le stesse sfumature.⁷⁰ Taubes rappresenta un punto di riferimento essenziale in quanto il suo ricorso alla categoria si presenta ormai del tutto autonomo e svincolato da preoccupazioni di ordine storiografico. Si può dire in definitiva che in Taubes il rilancio culturale di Marcione operato da Harnack giunga a compimento. Proprio la trattazione riservata a Harnack e alla sua interpretazione – totalmente

⁶⁷ Cfr. A. GEHLEN, *Deutschtum und Christentum bei Fichte*, Berlin 1935. Gehlen sottoscrisse il *Bekenntnis der deutschen Geisteswelt zu Adolf Hitler* e si iscrisse alla NSDAP nel maggio del 1933, percorrendo una brillante carriera che passò attraverso l'ordinariato a Lipsia nel 1934 e la presidenza, a partire dal 1942, della Deutsche Philosophische Gesellschaft. Gehlen fu sollevato dall'insegnamento universitario nel 1945, riprendendo però la sua attività in un ente di ricerca privato già nel 1947-1948. P. EICHER, *Die Politik der absoluten Religion. Fichtes Beitrag zur Gnosis der Deutschen*, in J. TAUBES (ed), *Religionstheorie und Politische Theologie*, II: *Gnosis und Politik*, pp. 199-218, ricorda dal canto suo che Gehlen, proprio nelle sue conferenze su germanesimo e cristianesimo in Fichte, il cui presupposto è la continuità tra la gnosi dell'idealismo e il progetto politico del nazionalsocialismo, giudica Fichte «l'ultimo grande eretico e la sua opera la 'mistica autentica e pura'», inserendolo «nella genealogia degli gnostici Marcione, Montano e Mani: con Montano condividerebbe la coscienza di essere egli stesso il Paraclito, con Marcione il dualismo, la soteriologia, il rifiuto di elementi giudaici nella religione cristiana e la consapevolezza della superiore cristianità» (p. 218).

⁶⁸ Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, pp. 135 ss.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 136.

⁷⁰ Cfr. ad esempio, oltre ai testi che verremo richiamando, J. TAUBES, *Walter Benjamin – ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft*, in N.W. BOLZ - R. FABER (edd), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins «Passagen»*, Würzburg 1986, pp. 138-148.

assimilata, con la consueta eccezione del rapporto con la gnosi, e persino fedelmente ripetuta – nel seminario di Heidelberg su *La teologia politica di San Paolo*,⁷¹ mostra la definitiva sedimentazione concettuale del marcionismo. Marcione viene presentato nuovamente come esito coerente di Paolo e in particolare come colui che rompendo definitivamente con il giudaismo porta allo scoperto una tendenza teologico-politica, già perfettamente presente in Paolo, alla «fondazione e legittimazione di un nuovo popolo di Dio». È propriamente questa fondazione del nuovo quella che giungerà fino a Lutero e alla cultura tedesca moderna, di cui Harnack sarebbe una delle spie più rivelatrici.

In tale ottica è di grandissimo interesse la stessa testimonianza dell'impressione riportata da Taubes nei confronti di Theodosius Harnack (1817-1889), il padre di Adolf, che fu professore di teologia sistematica a Dorpat e con la sua opera più nota⁷² (in polemica con Albrecht Ritschl) fu uno degli antesignani della *Luther-Renaissance*:

«Il primo libro su Lutero che ebbi occasione di leggere a New York non fu quello di Erikson [*Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, London 1959], ma quello del padre di Harnack, Theodosius Harnack da Dorpat ... Lo trovai avvincente. Si trattava infatti di puro marcionismo. Era un Lutero in cui la legge e il vangelo, il Dio crudele da una parte, e Cristo, colui che ama, dall'altra, erano totalmente scissi, mentre il filo che li univa era davvero sottile, nell'interesse della dogmatica. Ma l'esperienza che quest'opera comunica parla contro il dogma. Non è certo azzardato supporre che Adolf von Harnack conoscesse questo libro, in cui un teologo del XIX secolo ci presenta Lutero nei panni di Marcione».⁷³

Già nell'*Escatologia occidentale* del 1947 Harnack era stato per Taubes un interlocutore importante, ma la decisa riassunzione di Marcione «sotto il cielo gnostico» è dettata in modo esplicito dalla sintesi di Hans Jonas, che viene combinata con l'eredità di Bloch. Secondo Taubes, infatti, la «scissione gnostico-apocalittica più radicale è quella portata avanti da Marcione»⁷⁴ e il «Dio 'sconosciuto' di Marcione, con il quale la gnosi raggiunge il suo culmine, appare come un 'Dio nuovo'».⁷⁵ Soprattutto, nella cerchia dell'apocalittica

«risuona per la prima volta il tema dell'autoestraniazione. L'estraneità è la prima grande parola originaria dell'apocalittica ed è totalmente nuova nella storia del linguaggio umano. Tale parola, insieme al tema dell'autoestraniazione, pervade tutta la letteratura gnostico-apocalittica. All' 'uomo straniero' dei mandei corrisponde il 'Dio estraneo' di Marcione, il 'Dio sconosciuto' della gnosi, il 'velato' delle apocalissi e infine anche il *panton epekeina*, l' 'al di là di tutto' della filosofia neoplatonica. Come chiave di lettura per l'essenza gnostico-apocalittica si può citare la seguente formula: il Dio dei

⁷¹ Cfr. J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Milano 1997, pp. 109 ss. e 115 ss.

⁷² T. VON HARNACK, *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungstheorie*, Erlangen 1862.

⁷³ *Ibidem*, p. 112.

⁷⁴ J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, trad. it., Milano 1997, p. 52.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 64.

mandei, quello di Marcione e quello di Plotino è uno solo. Il fondamento comune è l'estraniamento di Dio e mondo e con ciò l'autoestraniamento dell'uomo».⁷⁶

La tesi che accomuna in Taubes mandeismo, marcionismo e neoplatonismo, integralmente dipendente da Jonas, non è naturalmente priva di aspetti problematici e ha carattere più tipologico che storico, conformemente all'ottica dell'*Escatologia*, e inoltre la stessa inserzione di Marcione nella linea apocalittica (già operata da Bloch) non viene a capo dello statuto *sui generis*, se non addirittura dell'assenza, dell'escatologia stessa in Marcione. Proprio Bloch, insieme a Harnack, è uno degli interlocutori essenziali dello scritto introduttivo al volume già richiamato sul rapporto tra teoria della religione e teologia politica a partire in particolare dal nesso *Gnosi e politica*, in cui Taubes afferma che

«Il geroglifico gnostico dell'epoca successiva alla prima guerra mondiale, fino ad arrivare all'eredità di questo tempo e alla discussione intorno a esso, si rivela chiaramente nella disputa intorno a Marcione. Su Marcione gli spiriti si dividono, ma nella disputa intorno al suo nome potrebbe diventare palese anche quello che, dal punto di vista della storia dello spirito e in termini teopolitici, si può intendere con l'espressione 'gnosi'. / Il primo che fa riferimento a Marcione nella prospettiva di una storia dello spirito è Ernst Bloch nello *Spirito dell'utopia*, del 1918. Alcuni passaggi si trovano anche nella seconda edizione rivista nel 1923, e cioè nell'exkursus su 'Gli ebrei'. Anche nei profeti e in Gesù la religione dell'esodo e del Regno – già stando all'interpretazione del giovane Ernst Bloch – subisce l'influenza di uno 'gnosticismo latente', che articola una contrapposizione tra giusto e buono – 'una contrapposizione che non viene prodotta soltanto dal cristianesimo, recepito come qualcosa di esterno all'ebraismo'. L'impulso rappresentato da Marcione resta fino nelle sue opere tarde. Già in Bloch l'interesse per Marcione è segnato dall'indice specifico della sua 'modernità'. Moderno in Marcione è in primo luogo quel singolare contrasto tra un interno, a cui non corrisponde alcun esterno, e un esterno, che non ha interno; un contrasto che le antiche religioni e filosofie non conoscono in questi termini, e neppure i sistemi gnostici. Contrariamente alla drammaturgia neoplatonica convenzionale e ai sistemi gnostici, moderno in lui è anche il fatto che il processo della salvezza non viene esposto in maniera simmetrica rispetto alla preistoria della condizione irredenta; la redenzione, cioè, non è costruita come un cammino a ritroso verso la ricostituzione di uno stato originario, bensì, come afferma Adolf von Harnack nella sua monografia intitolata *Marcione. L'evangelo del Dio estraneo*, del 1921: 'una sovrana estraneità si è aperta ed è divenuta patria'; quel 'qualcosa' di cui Ernst Bloch, ancora alla fine de *Il principio speranza*, del 1959, facendo eco a Harnack, dice: 'ciò che appare a tutti nell'infanzia e dove nessuno è ancora stato: la patria'. / Harnack ha pubblicato la sua monografia su Marcione nel 1921. Noi la leggiamo non (solo) come studio storico, ma (anche) come testimonianza di una nuova religiosità che caratterizza la fine dell'epoca liberal-protestante. 'Con grande serietà' Harnack solleva la questione e si chiede 'se il marcionismo, così come deve essere compreso oggi, dopo che la sua struttura storico-temporale è stata fatta a pezzi', non sia davvero 'la soluzione cercata' per l'attuale problema religioso; se la curva che va dai profeti a Gesù fino ad arrivare a Paolo non continui in modo coerente solo con Marcione; e se la filosofia della religione non sia costretta a riconoscere l'antitesi esistente tra grazia (spirito nuovo e libertà) e mondo (morale inclusa) come parola definitiva. Ho fatto notare che i due tentativi di interpretazione, quello di Ernst Bloch e quello di Adolf von Harnack, sono contemporanei e indipendenti – la prima

⁷⁶ *Ibidem*, p. 49.

edizione dello *Spirito dell'utopia* è del 1918/21 e la seconda edizione del *Marcione* è del 1923/24 – perché Buber, dopo la seconda guerra mondiale, riflettendo sul corso della storia a partire dalla fine della prima guerra mondiale, in un punto decisivo, fa riferimento a Marcione come a una figura chiave e chiama in causa l'interpretazione di Harnack». ⁷⁷

Il riferimento a un testo nevralgico di Martin Buber (1878-1965) ⁷⁸ non è essenziale tanto per la discussione dell'opera di Harnack – che viene in verità appropriata in modo un po' selettivo –, quanto piuttosto per il delinarsi di un'altra «disputa», nel lessico taubesiano. Se tra Harnack e Bloch – pur con molti limiti – poteva delinarsi una diversa declinazione del nesso tra gnosi e teoria, tra Buber e Bloch interviene con più chiarezza il nesso tra gnosi e politica. Se il messianismo utopico che Bloch ascrive volentieri anche a Marcione non nasce prioritariamente dall'odio antiggiudaico, Buber, nel primo dei quattro *Discorsi sull'ebraismo* richiamati, radicalizza invece l'eredità stessa del marcionismo e dell'interpretazione di Harnack, mettendone esplicitamente in relazione l'antigiudaismo teologico con l'antisemitismo politico che portò l'Europa alla catastrofe del nazismo. ⁷⁹

Non è tuttavia un caso che solo due anni dopo, nel seminario del 1987 sulla teologia politica di Paolo, tanto il riferimento all'interpretazione marcionita di Bloch quanto quello all'interpretazione di Buber si eclissano quasi del tutto a favore di Harnack, il cui *Marcione* perde ormai qualsiasi statuto storico-filologico divenendo il termine di confronto di un autonomo progetto

⁷⁷ J. TAUBES, *La gabbia d'acciaio e l'esodo da essa o una disputa intorno a Marcione, ieri e oggi*, in J. TAUBES, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, trad. it., Milano 2003, pp. 376-377.

⁷⁸ M. BUBER, *An der Wende. Reden über das Judentum*, Köln - Olten 1952.

⁷⁹ J. TAUBES, *La gabbia d'acciaio*, pp. 378-379: «Dopo la seconda guerra mondiale, cercando di ricondurre a un comune denominatore tutto quanto era accaduto in seguito agli anni della grande afflizione, Martin Buber si è ricordato dello 'gnostico Marcione' e della monografia di Harnack. Così, nella prima delle quattro *Discorsi sul giudaismo* del 1952, ben riassunto con il titolo *An der Wende*, si legge: 'Nella stessa epoca in cui Adriano reprimere la sommossa di Bar Kochba, facendo di Gerusalemme una colonia romana e costruendo, al posto del Secondo Tempio, un tempio dedicato a Giove, dall'Asia minore arrivava a Roma Marcione, che portava con sé, come contributo spirituale alla distruzione di Israele, il suo Vangelo' (p. 28). Lascio da parte la questione della cronologia, che Martin Buber tratta un po' troppo liberamente. Credo che egli non voglia creare alcun nesso causale, ma che intenda piuttosto mettere a confronto due esperienze storicamente concretizzate: in Marcione l'anima redenta sta da un lato, e la comunità costituita dall'altro, e non si pensa a un suo miglioramento. La Chiesa non ha seguito Marcione. Sapeva che, se creazione e redenzione 'fossero state strappate l'ua dall'altra, le sarebbero venuti a mancare i fondamenti del suo influsso sugli ordinamenti di questo mondo' (p. 29). È questo il punto su cui Buber recupera lo scritto di Harnack su Marcione. Harnack, che non era affatto un 'antisemita', quanto piuttosto il 'rappresentante di un aperto liberalismo', credeva che conservare nel XIX secolo l'Antico Testamento come 'documento canonico' sarebbe stata la 'conseguenza di una paralisi ecclesiastica e religiosa'. Buber commenta: 'Harnack è morto nel 1930; tre anni dopo, il suo pensiero, il pensiero di Marcione, è stato messo in atto non con mezzi spirituali, ma con quelli della violenza e del terrore. Il dono di Marcione ad Adriano è passato in altre mani. Il nesso problematico tra gnosi e politica non poteva essere mostrato in maniera più persuasiva. In Buber ciò si verifica nella prospettiva di un messianismo concreto' (p. 31), quella stessa prospettiva in cui si colloca anche lo *Spirito dell'utopia* di Ernst Bloch. Per questo potrebbe essere istruttivo un confronto tra il pro o contra Marcione di Bloch e di Buber, considerato da entrambi una figura chiave. Anche Bloch si è occupato del problema dell'antisemitismo gnostico, coniando la felice espressione 'antisemitismo metafisico'; ma ha interpretato Marcione in maniera completamente differente da Buber, così come ha assegnato in tutt'altro modo l'eredità di questo tempo».

di filosofia della religione. Harnack rende accessibile per la prima volta persino la lettera del marcionismo e del resto tutti i temi richiamati, dalla fondazione della chiesa marcionita al *deus alienus*, dalla critica all'Antico Testamento e alla creazione alla «storia del marcionismo celato all'interno della Chiesa stessa»,⁸⁰ in cui «Marcione fa risaltare nella genialità dell'errore», un aspetto decisivo già presente in Paolo relativamente all'ambiguità del *telos nomou* o *finis legis* di Rm 10,4, in cui il termine e il compimento sono letti nell'ottica della fine, non del completamento. Un'opzione esegetica e teologica con cui Harnack, dall'interno della prospettiva storica che gli era propria e più di qualsiasi altro, intese confrontarsi.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 116.