



Maria negli Apocrifi

di Clementina Mazzucco

Ruolo e caratteristiche della figura di Maria di Nazaret nella produzione apocrifa

Presentazione dell'argomento

Si può notare che nella tradizione antica si è avuto una crescita continua dell'interesse per Maria da Paolo a Marco, a Matteo, a Luca e Giovanni, alla letteratura apocrifa e alla letteratura patristica, alla letteratura medievale. Anche il ruolo ad essa attribuito si è modificato: da figura totalmente subordinata alla cristologia è diventata figura autonoma e si è sviluppata una vera e propria mariologia.

Nel Nuovo Testamento Maria ha spazio (152 versetti in tutto) e ruoli limitati^[1]: è la madre di Gesù in Paolo (Gal 4,4)^[2]; Marco accenna a un'incomprensione di lei e dei fratelli nei confronti di Gesù; nel racconto dell'infanzia di Matteo (che comprende: annunciazione a Giuseppe, nascita di Gesù, magi, fuga in Egitto e ritorno a Nazaret) Maria compare quasi sempre accanto a Giuseppe e senza interventi propri; Luca le dà uno spazio più ampio e un ruolo più attivo nel suo racconto dell'infanzia (annunciazione, visitazione, nascita di Gesù e visita dei pastori, presentazione al tempio, Gesù smarrito e ritrovato nel tempio); nel Vangelo di Giovanni compare in due episodi importanti all'inizio e alla fine del Vangelo: è protagonista nel miracolo di Cana e poi è presente sotto la croce. Compare anche all'inizio degli Atti degli apostoli, in mezzo alla comunità primitiva che prega. C'è chi ritiene che nella donna vestita di sole di Apoc 12 sia ritratta Maria (in ogni caso l'iconografia mariana si ispirerà a questa immagine).

Mentre la tradizione patristica lavora a partire dalla Scrittura, la letteratura apocrifa^[3] cerca soprattutto di ricostruire tutta la sua vita, riempiendo i silenzi della Scrittura. In particolare l'attenzione si concentra sui seguenti punti:

1. Concepimento, nascita, infanzia, adolescenza, fidanzamento di Maria. Di queste fasi si occupa il gruppo più consistente di scritti: i cosiddetti Vangeli della Natività di Maria; e qui Maria è vera protagonista;
2. Infanzia di Gesù in Egitto e in Palestina (a Nazaret o Betlemme). Abbiamo vari Vangeli dell'infanzia;
3. Presenza di Maria alla morte di Giuseppe (cfr. la *Storia di Giuseppe il falegname*);
4. Presenza di Maria alla passione e alla risurrezione. Abbiamo Vangeli della passione in cui Maria acquista uno spazio molto rilevante rispetto ai Vangeli canonici;
5. Fine della vita di Maria. Sono sorti scritti peculiari intitolati *Transitus, Dormitio*;
6. Rivelazioni speciali concesse a Maria. Abbiamo Apocalissi di Maria Vergine.

Possiamo notare che Maria non compare invece negli Atti degli apostoli apocrifi. Si può ricordare inoltre che in età medievale fu composto uno scambio epistolare tra Ignazio di Antiochia e Maria Vergine.

Ma gli apocrifi variano anche i racconti canonici: ad es., per quanto riguarda l'annunciazione, la nascita di Gesù.

Le finalità di questi scritti non sono certamente quelle di fornire informazioni storiche (sebbene alcuni elementi possano essere letti anche in questa ottica), ma neppure quelle di divertire con invenzioni fantasiose e bizzarre, come si potrebbe a volte credere: piuttosto, la prospettiva è teologica e dottrinale. Si interviene all'interno di dibattiti contemporanei con proposte di soluzione, si contribuisce allo sviluppo del culto mariano.

In passato si tendeva a considerare gli scritti apocrifi dipendenti dai Vangeli canonici, magari deformazioni di essi, ma ricerche recenti (di cui un esponente è Norelli^[4]) mirano a dimostrare che talora dipendono da tradizioni antiche, antecedenti ai Vangeli canonici, di cui si sarebbero serviti in modo autonomo e con propri punti di vista, altrettanto validi dal punto di vista della storia del cristianesimo, perché connessi con ambienti particolari. Anche se molti scritti presentano connessioni con posizioni dissidenti o ereticali, non tutte le tradizioni apocrife vanno considerate di per sé "ereticali". Del resto è capitato di frequente che opere dapprima censurate e condannate siano state poi recuperate dalla Chiesa ufficiale.

Certamente soprattutto per quanto riguarda la letteratura apocrifa mariana, i teologi e gli studiosi vi hanno prestato molta attenzione, perché testimoniano lo sviluppo di idee e di un culto che ormai fanno parte integrante del patrimonio della Chiesa cattolica. Devono molto alla produzione apocrifa soprattutto le dottrine della verginità di Maria durante e dopo il parto (Concilio Lateranense del 649), dell'Immacolata Concezione, ossia del concepimento di Maria senza peccato originale (1854), dell'Assunzione (1950). Sono entrate nel calendario liturgico le seguenti feste: Immacolata Concezione (8 dic.), Assunzione (15 ag.), Santi Anna e Gioacchino (26 lug.), natività di Maria Vergine (8 set.), Presentazione della beata Vergine Maria (21 nov.). Enorme è stato l'influsso sull'iconografia e sul folclore (presepio);

tra le scene tipiche: nascita di Maria, Maria e s. Anna, sposalizio di Maria, nascita di Gesù in una grotta, con Maria, Giuseppe, l'asino e il bue, i tre re magi, Maria della misericordia, deposizione della croce^[5].

Qui proponiamo un'esemplificazione della produzione apocrifa che interessa la figura di Maria:

- per quanto riguarda gli apocrifi sulla Natività di Maria vedremo il prototipo del filone: il *Protovangelo di Giacomo*;

- per i Vangeli dell'infanzia leggeremo parti del *Vangelo arabo dell'infanzia* e del *Vangelo dello Pseudo-Matteo*;

- per i Vangeli della Passione: la prima parte del *Vangelo di Gamaliele*;

- per i Transiti: il *Transito R.*

Le traduzioni dei testi allegati sono tratte da :

M. Erbetta (a cura di), *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/2. *Infanzia e Passione di Cristo. Assunzione di Maria*, Casale, Marietti, 1981.

Per le introduzioni a ciascun Vangelo ci siamo serviti essenzialmente delle informazioni contenute nelle due principali raccolte italiane recenti di apocrifi:

oltre a quella di M. Erbetta sopra citata;

L. Moraldi (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I. *Vangeli*; vol. III. *Lettere, Dormizione di Maria, Apocalissi*, Casale Monferrato, Piemme, 1994.

[1] Su questo argomento si veda la voce *Maria Vergine*, di C. Mazzucco, in corso di stampa nel *Dizionario dei personaggi*, Torino, Utet, 2003, vol. II, pp. 1237-1239.

[2] Gal 4,4: "Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge".

[3] Per una presentazione generale degli apocrifi e del loro contributo alla mariologia si veda la voce *Apocrifi*, di E. Peretto, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Milano, Paoline, pp. 106-125.

[4] Cfr. E. Norelli, *La Vergine Maria negli apocrifi*, in *Maria Vergine Madre Regina. Le miniature medievali e rinascimentali*, a cura di C. Leonardi-A. Degl'Innocenti, s.l., Centro Tibaldi, 2000, pp. 21-42.

[5] Si veda in particolare tutta la prima fascia di scene nel ciclo di Giotto della Cappella degli Scrovegni a Padova, recentemente restaurato.

1. Natività di Maria

Protoevangelo di Giacomo

Presentazione del Vangelo

Si tratta di uno scritto molto famoso, molto letto, molto copiato (possediamo ben 150 manoscritti). L'*editio princeps* del testo greco è del 1564; ma già precedentemente (1552) il gesuita Guillaume Postel aveva pubblicato una sua versione latina del testo. Un'edizione fondamentale è quella di C. Tischendorf (1853), che si servì di 18 manoscritti. Di recente (1958) è stato scoperto un papiro, il papiro Bodmer V, del IV sec. o forse addirittura del III, contenente il testo completo, seppure con alcune abbreviazioni. Questo papiro rappresenta, già secondo il primo editore (E. de Strycker, 1961), la forma più antica che ci sia pervenuta, ma non quella originaria. Del testo manca oggi un'edizione definitiva. Moraldi riproduce la traduzione di entrambe le forme, quella dell'ed. Tischendorf e quella del pap. Bodmer; Erbetta solo quella dell'ed. Tischendorf. Conosciamo numerose versioni in lingue orientali: in siriano, georgiano, armeno, etiopico, copto. Inoltre abbiamo citazioni e riassunti in omelie medievali e bizantine. L'opera fu condannata da Innocenzo I (405) e probabilmente anche dal Decreto dello Pseudo-Gelasio (500 circa), e la condanna fece sparire l'antica versione latina. Ma l'opera venne recuperata attraverso la riscrittura del *Vangelo dello Pseudo-Matteo* (vedi oltre) e in altre forme della *Natività di Maria*, in cui il racconto viene reso più conforme ai Vangeli canonici. Nella chiesa greca si continua a leggerlo.

I manoscritti trasmettono l'opera sotto molti titoli diversi. Nell'antichità, troviamo che Origene (*In Mt. X,17*), verso la metà del III sec., la conosce come *Libro di Giacomo*; il pap. Bodmer riporta come titolo *Nascita di Maria. Rivelazione di Giacomo*. Il titolo di *Protoevangelo di Giacomo* fu adottato dal Postel nella sua edizione della versione latina e venne ripreso nell'*ed. princeps* del testo greco. Forse era in uso in oriente, dove l'opera era entrata nella liturgia. Il termine *Protoevangelo* esprime l'opinione che lo scritto preceda i racconti canonici e sia a sua volta un testo sacro; l'attribuzione a Giacomo si richiama all'epilogo dello scritto stesso, in cui l'autore esprimendosi in prima persona afferma: "Ora io, Giacomo, colui che scrisse questa storia ..." (25,1). Questo Giacomo viene implicitamente identificato con uno dei figli di Giuseppe (sarebbe il Giacomo fratello di Gesù): in questo modo si tratterebbe di un autorevole testimone oculare. Si può notare che lo scritto è definito dall'autore stesso non un "vangelo", ma una "storia" e un "racconto".

Si può ipotizzare che l'opera risalga nella forma attuale al periodo intorno al 200; luoghi di origine che sono stati suggeriti dagli studiosi sono l'Egitto (per l'affinità della lingua col copto), secondo Erbetta, la Siria o l'Egitto, secondo Norelli.

Nello scritto si possono distinguere tre parti principali: una prima parte relativa a Maria, dal concepimento di lei al concepimento di Gesù (capp. 1-16); una parte sulla nascita di Gesù, in cui è in primo piano Giuseppe (capp. 17-20); e una parte sui magi, sulla persecuzione di Erode e sul martirio di Zaccaria, in cui Maria è quasi del tutto assente (capp. 21-24). Si è pensato che in origine siano esistiti tre scritti apocrifi autonomi, poi combinati insieme. La scoperta del papiro, che contiene la forma completa, induce a ritenere che questa esistesse già intorno al 200. Anche l'analisi stilistica rivela l'impronta di un unico redattore, al di là dell'utilizzazione di materiali diversi.

L'autore ha ben presenti le Scritture e se ne serve, anche come modelli, pur senza introdurre vere e proprie citazioni. Secondo Norelli, ha il carattere di un *midrash* giudaico, ossia di un racconto costruito a partire da precisi passi biblici. Punti di riferimento espliciti per la storia di Gioacchino e Anna sono le figure di Abramo e Sara (cfr. 1,3; 2,4); ma si colgono qui anche riecheggiamenti della vicenda di Elcana e Anna, genitori di Samuele (1 Sam 1-2); e inoltre riferimenti alla storia di Susanna (Dan 13), di Tobia, di Giuditta. Inoltre ci sono richiami a istituzioni e norme della legge ebraica, talora abbastanza precisi (ad es., in 16,1, la prova della verità, fatta con le acque amare trova riscontro in Num 5,11-31; i particolari dell'abbigliamento del sommo sacerdote in 5,1 e 8,3 corrispondono), talora invece estremamente generici (cfr. "il grande giorno del Signore" di 1,2: che festa è? la Dedicazione del Tempio? le Capanne? la Pasqua?).

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, l'autore conosce i Vangeli canonici dell'infanzia, ma anche altri scritti: ad es., l'episodio dell'adultera contenuto nel Vangelo di Giovanni (cfr. in 16,3 il richiamo a Gv 8,11: "neppure io vi giudico"). Nei confronti di Matteo e Luca, cerca di conciliare i loro racconti: così, presenta il racconto dell'annunciazione a Maria e della visita a Elisabetta, che sono in Luca, ma anche l'episodio dei magi e della persecuzione di Erode, che sono in Matteo. Comunque mostra molta libertà nell'uso di queste fonti. Ad es., sostituisce la fuga in Egitto con l'occultamento del bambino in una greppia di buoi (22,2); riprende così l'elemento della collocazione del bambino nella mangiatoia, che in Luca costituiva un tratto importante del racconto della nascita e un segno di riconoscimento per i pastori (2,7.12.16), ma stravolgendone la funzione. Introduce l'uccisione di Zaccaria, che manca nei Vangeli canonici, e gli fa succedere nella carica di sommo sacerdote Simeone (24,4), il profeta che riconobbe nel bambino portato al tempio il Cristo. Sia nel caso di Zaccaria sia in quello di Simeone si assiste all'accrescimento di grado dei personaggi rispetto a Luca, secondo una tendenza propria dell'agiografia.

Inoltre probabilmente si serve di tradizioni antiche, a lui giunte indipendentemente dagli scritti canonici: Norelli insiste su questo punto, rilevando affinità con altri apocrifi primitivi (*Ascensione di Isaia, Atti di Pietro*, ecc.), a proposito della verginità di Maria e del parto.

Per quanto riguarda gli elementi nuovi introdotti dal testo (tutta la parte relativa ai genitori e alla vita di Maria anteriori al fidanzamento con Giuseppe), non si può pensare che abbiano fondamento storico (anche se la tradizione cattolica ha voluto attribuirlo almeno alle figure di Gioacchino e Anna e alla presentazione al tempio di Maria): piuttosto, si tratta di costruzioni teologiche, funzionali ai dibattiti dottrinali del tempo. In effetti è possibile riconoscere che lo scritto risponde a questioni di questo tipo e ha una chiara impronta apologetica.

Noi sappiamo che intorno alla fine del II secolo circolavano, sia in ambienti giudaici, sia pagani, accuse e calunnie intorno al concepimento di Gesù. Una fonte preziosa da questo punto di vista è il trattato *Contro Celso* di Origene, che riporta, per confutarle, una serie di affermazioni fatte dal filosofo pagano Celso in un libello anticristiano scritto intorno al 180. Una calunnia che viene qui riportata è quella secondo cui Gesù sarebbe stato un figlio illegittimo, il frutto di un adulterio: il padre sarebbe stato un soldato di nome Pantera[6]; Maria, una povera filatrice, sarebbe stata ripudiata dal marito artigiano perché infedele e avrebbe partorito di nascosto; il figlio poi sarebbe fuggito in Egitto, spinto dalla povertà, ed è lì che avrebbe appreso la magia nera grazie alla quale si sarebbe presentato come un dio (cfr. Origene, *Contra Celsum* I,28.32.39). Una critica connessa è che tutti questi personaggi erano di ben umile condizione, assolutamente indegni dell'importante ruolo loro attribuito.

Ma gli stessi testi canonici potevano suscitare dubbi anche tra i cristiani: il racconto lucano della presentazione al tempio, in cui si parla della "loro purificazione" (Lc 2,22 ss.), poteva insinuare il sospetto che Maria nel parto avesse perso la verginità; le menzioni dei "fratelli di Gesù" ugualmente lasciavano non chiarita la natura del legame familiare tra queste persone e Gesù. D'altra parte, le posizioni docete che negavano la piena umanità di Gesù e concepivano la sua nascita in modo del tutto innaturale spingevano autori ortodossi del tempo (Tertulliano, Origene) a negare la verginità di Maria nel parto.

Un'ulteriore questione verteva sulla discendenza davidica di Gesù, che i Vangeli canonici sembrano garantire poco, perché la fanno dipendere da Giuseppe, padre solo legalmente, non di sangue; Luca (1,5.36) suggerisce che Maria fosse di stirpe levitica, perché parente di Elisabetta che veniva appunto dalla tribù di Levi. Ma la discendenza davidica era importante perché significava discendenza regale e perché da tale discendenza si attendeva la nascita del Messia.

L'autore del *Protoevangelo* costruisce un'apologia in forma di racconto, in cui l'elemento teologico è inserito nella narrazione. In risposta alle critiche e ai dubbi circolanti, egli tende a dimostrare che:

- Maria era di condizione agiata: il padre era "persona molto ricca" (1,1) ed era in grado di organizzare una grande festa per lo svezzamento della bambina, una festa a cui invitò tutte le massime autorità del luogo (6,2). Anche Giuseppe non si può certo definire un modesto artigiano: si parla del suo lavoro di "costruzioni", di "edilizia" (9,3; 13,1).

- Maria è sempre stata vergine, anzi straordinariamente pura ed esente da ogni contaminazione fin dalla nascita, e perfino fin dal concepimento, che sembrerebbe avvenuto senza contatto sessuale tra i genitori (cfr. 4,2.4). L'unione con Giuseppe sarebbe stata pensata fin dall'inizio come la custodia di una vergine. Ella sarebbe rimasta perfettamente illibata anche durante il parto, come potevano testimoniare due ostetriche, di cui una inizialmente incredula (capp. 19-20).

- Gesù però era un vero bambino, con tutte le esigenze dei bambini normali: lo documenta il fatto che subito dopo la nascita si mise a succhiare il latte dal seno materno (19,2).

- I fratelli di Gesù erano in realtà fratellastri, perché figli di Giuseppe, a lui nati in un matrimonio precedente: Giuseppe sarebbe stato vecchio e vedovo al momento in cui prese Maria a casa sua (9,2)[7].

- Maria stessa era della tribù di Davide (10,2).

Lo scritto non mostrerebbe tracce di ascetismo o docetismo, secondo Erbetta.

Il racconto si presenta come opera di uno scrittore dotato di notevoli capacità letterarie e poetiche: si vedano il lamento posto in bocca ad Anna (cap. 3), la descrizione del mondo che per un attimo si ferma alla nascita di Gesù (18,2). L'insieme poi risulta molto sobrio, discreto, lontano dalle ridondanze di molti altri apocrifi. Tuttavia non ci si preoccupa troppo di certe incongruenze: ad es., in base al racconto Giuseppe sarebbe rimasto assente da casa ben quattro anni subito dopo l'affidamento di Maria, dato che Maria aveva allora 12 anni (8,2; 9,3), mentre ne ha 16 quando Giuseppe torna (12,3; 13,1). Più volte viene notato che Maria aveva dimenticato l'annuncio dell'angelo (12,2; 13,3), mentre in altra occasione le vengono attribuite doti profetiche (17,2). Le indicazioni geografiche relative alle Palestina lasciano a desiderare: si veda in particolare l'indicazione in 21,1, secondo cui Giuseppe, dopo il parto, che si svolge a metà strada tra Gerusalemme e Betlemme (17,1.37), dunque in Giudea, parte "per andare in Giudea". Comunque molte "stranezze" e "invenzioni" si giustificano se si tiene conto degli obiettivi di fondo del redattore.

Enorme è stato l'influsso esercitato da questo scritto, sulla cultura, sull'arte, sulla liturgia (soprattutto in oriente). Acquisizioni permanenti entrate nella tradizione sono i nomi dei genitori di Maria, l'età avanzata di Giuseppe, la verginità nel parto, la nascita in una grotta (un dato che si trova anche in altre fonti: Giustino e Origene, ad es.). Comunque anche in Occidente, sebbene più tardi che in oriente (XVI sec.), furono inserite nel calendario le feste della presentazione di Maria al tempio e dei santi Gioacchino e Anna.

Il Protoevangelo e Maria

Si può discutere sul ruolo attribuito a Maria in questo scritto. C'è chi, come Erbetta, nota il grande spazio che le viene attribuito in tutta la prima parte del racconto (capp. 1-16) e anche, in misura minore, nella seconda parte (capp. 17-20), uno spazio maggiore che nei Vangeli canonici; ritiene perciò che Maria sia qui una vera protagonista e costituisca il perno del racconto. Invece Norelli sottolinea piuttosto il fatto che Maria rimane passiva e che le menzioni di lei sono tutte in funzione della cristologia (il concepimento e la nascita verginali di Gesù). Nota come le venga "tolta la parola", rispetto ai Vangeli canonici, in quanto il *Magnificat* non viene riportato integralmente, ma in forma estremamente ridotta (12,2); in compenso, c'è il detto profetico di 17,2. Tuttavia riconosce che Maria ha comunque nel *Protoevangelo* un ruolo più ampio rispetto ad altri apocrifi coevi di argomento simile.

Ma vediamo in concreto lo svolgimento del racconto.

Il concepimento di Maria (capp. 1-4)

I capp. 1-4 sono dedicati a Gioacchino e Anna e si articolano in due scene parallele (cap. 1: Gioacchino; capp. 2-3: Anna) in cui vengono presentate, per ciascuno, le tristi condizioni in cui si trovano a causa della mancanza di figli e la supplica rivolta a Dio perché ponga rimedio alla sterilità; la sezione si conclude con l'intervento di Dio che concede il concepimento e lo fa annunciare a ciascuno.

Si noti come l'autore cerchi di accreditare il proprio scritto facendo riferimento a un presunto documento ebraico (1,1). In tutto il racconto egli tende a introdurre documenti e testimoni di origine ebraica (ad es., i sommi sacerdoti, le levatrici), probabilmente per confutare le accuse che venivano proprio dalla parte giudaica.

Sia Gioacchino sia Anna sono presentati come particolarmente devoti e giusti: un tratto che già Luca attribuiva a Zaccaria ed Elisabetta, la coppia pure sterile che genererà Giovanni Battista (Lc 1,6-7). I 40 giorni e le 40 notti di digiuno (1,4) sono un'indicazione cronologica di valore simbolico che ha precedenti nell'Antico Testamento: Mosè sul Sinai, Elia nel deserto, Gesù nelle tentazioni, ecc.

Il lamento di Anna sulla sua sterilità (2,1) richiama quello della madre di Samuele, pure chiamata Anna (1 Sam 1), il pianto di Susanna (Dan 13,22); l'accento alla vedovanza fa pensare a Giuditta (Gdt 8,5).

Il rifiuto che Anna oppone al dono della fascia per il sospetto che provenga da un furto (2,3) richiama l'analogo comportamento di Tobia (Tb 2,11 ss.).

Il lamento di Anna (cap. 3), molto ampio, presenta analogie con Gb 3,1 ss, ma anche con Gdt 10, ecc.

L'annunciazione ad Anna segue lo schema di tante annunciazioni bibliche, fatte mediante angeli, ma in particolare richiama quelle ad Anna di 1 Sam 1, alla moglie di Manoach, futura madre di Sansone (Gdc 13,2 ss.), a Zaccaria (Lc 1,13 ss.): in tutti i casi il nascituro viene consacrato al Signore.

Il testo, con i verbi al perfetto (in 4,2 e 4), indica un concepimento già avvenuto prima del ritorno di Gioacchino. Ma nella tradizione manoscritta ci sono interventi di copisti che sostituiscono il perfetto col futuro.

La reazione di gioia di Anna (4,4; cfr. 6,3) è simile a quella di Elisabetta (Lc 1,25): nel mondo giudaico la sterilità era considerata una grave onta per una donna, oltre che una vera e propria disgrazia per la famiglia, un segno di mancata benedizione da parte di Dio, una prova di qualche colpa commessa: si veda in 5,1 la preoccupazione in questo senso di Gioacchino.

Il concepimento straordinario accompagna in molte culture la nascita dei grandi personaggi; nel nostro testo però si fa esplicito riferimento ai capostipiti della storia ebraica: Abramo e Sara.

La purezza di Maria (capp. 5-7)

Probabilmente il dato della nascita di Maria dopo sei mesi (così nel pap. Bodmer; altri manoscritti hanno 7, 8, 9 mesi) sottolinea il carattere straordinario dell'evento (5,2). Si può notare che le indicazioni numeriche del testo privilegiano il 3 e i suoi multipli, ma anche il 7: entrambi questi numeri hanno una vasta utilizzazione simbolica nella tradizione biblica, ma anche nella tradizione popolare.

La dichiarazione di Anna, "Oggi l'anima mia è stata glorificata", riecheggia l'inizio del *Magnificat* (5,2).

Se teniamo conto che secondo la normativa del Levitico (12,5) la purificazione della madre dopo il parto avveniva 80 giorni dopo, nel caso di una procreazione di una femmina (40 giorni per una maschio), appare assurdo il fatto che Anna incominci a nutrire la bambina solo dopo la purificazione (5,2). L'incongruenza però si spiega con l'intenzione di mostrare che Maria fu tenuta lontana da ogni possibile contaminazione. Del resto anche tutta la descrizione della prima infanzia di Maria, che appare esagerata e irrealistica, è orientata proprio a questo: la bambina non deve toccare terra, la sua stanza è trasformata in un santuario, frequenta solo compagne "senza macchia" (6,1).

Si insiste, con intento apologetico, sul fatto che tutti i capi giudei conoscono la bambina e la benedicono (6,2); il sacerdote che la accoglie nel tempio^[8] la benedice profetizzando la sua grandezza futura (7,2; cfr. 12,1: si risente un'eco del *Magnificat*) e vedendo in lei uno strumento di redenzione per il popolo ebraico. Anche tra il popolo ebraico e Maria si nota un forte legame d'amore (7,3).

Ci sono analogie tra il cantico di Anna (6,3) e quelli di Elisabetta (Lc 1,25) e di Anna, madre di Samuele (1 Sam 2). La presentazione al tempio, che viene ritardata fino ai tre anni, cioè all'età in cui la bambina può affrontare il distacco dai genitori (7,1-2) di nuovo ci riconduce alla storia di Samuele (1 Sam 1).

Che le bambine venissero allevate nel tempio rappresenta un fatto eccezionale, inedito nel giudaismo: serve a ribadire la perfetta consacrazione di Maria a Dio (si può richiamare la figura della profetessa Anna di Lc 2,37, che viveva giorno e notte nel tempio, essendo però anziana e vedova). Del resto ancora più singolare è che Maria venga

posta sul terzo gradino dell'altare (7,3): a parte la questione se l'altare avesse gradini (in ogni caso il terzo gradino significa il più alto), all'altare non potevano accedere se non i sacerdoti. Però il nostro autore dimostra un grande disprezzo per certi vincoli sacrali e va anche oltre quando fa dire a Giuseppe per ben due volte che Maria era stata allevata "nel Santo dei Santi" (13,2; 15,3), ossia nella parte più segreta e inviolabile del santuario, dove accedeva solo il sommo sacerdote una volta all'anno, nel giorno dell'espiazione (secondo il nostro racconto, in 8,3, vi accede il sommo sacerdote per essere ispirato nella sua decisione). Il collegamento di Maria con l'altare può alludere al concetto di offerta, di sacrificio.

Il quadro è completato con gli accenni a Maria "come colomba", simbolo di purezza, e al nutrimento da parte di un angelo (8,1).

A questo punto i genitori escono definitivamente di scena.

Affidamento a Giuseppe (capp. 8-9)

L'età dei dodici anni, identificata con l'età della pubertà, comporta che Maria non sia più pura (le mestruazioni rendono le donne impure: cfr. Lev 15) e non possa più rimanere nel tempio, perché lo contaminerebbe con la sua impurità. Tuttavia la sua sorte non è più decisa dai genitori, ma dal sommo sacerdote, anzi da Dio stesso, che deve rivelare la sua volontà al sommo sacerdote, in quanto Maria è stata consacrata a Dio. Per lo stesso motivo, per Maria non è più previsto un matrimonio comune, ma la consegna a un vedovo che sarà indicato da Dio stesso per mezzo di un prodigio.

Il prodigio si esprime col volo di una colomba uscita da una verga, in connessione con il legame tra Maria e una colomba (9,1: cfr. 8,1). Il procedimento richiama quello seguito per la designazione di Aronne (Num 17), anche lui contraddistinto dal prodigio di una verga, questa volta fiorita.

Abbiamo qui per la prima volta il ritratto di un Giuseppe vecchio, vedovo, con figli. Nella *Storia di Giuseppe il falegname*, un apocrifo interamente dedicato a Giuseppe, si dirà che egli aveva 90 anni e sei figli, quando prese con sé Maria. Questa sua situazione, congiunta alla resistenza ad accettare l'incarico e all'immediata partenza (singolare dopo un affidamento così solenne e impegnativo) servono a rafforzare la convinzione che non ci fu vero matrimonio. La frase di Giuseppe "il Signore veglierà su di te" (9,3), che può suscitare di nuovo una reazione critica nei suoi confronti, quasi che egli fin dall'inizio venisse meno al suo dovere limitandosi ad affidare Maria alla provvidenza, ha invece una profonda intonazione religiosa ed esprime pienamente il senso voluto.

Il concepimento di Gesù (capp. 10-16)

L'ampiezza della sezione (ben 7 capitoli) già denota l'importanza dell'argomento. L'autore, sia riprende, con mutamenti, i racconti evangelici dell'annunciazione (soprattutto, com'è ovvio, quello di Luca, ma anche Matteo per quanto riguarda, in particolare, le reazioni di Giuseppe), e della visita a Elisabetta (di Luca), sia introduce nuovi episodi: la collaborazione alla fabbricazione del velo del tempio, l'indagine dei sacerdoti e la prova della verità.

L'episodio dell'affidamento a Maria di una parte del lavoro di fabbricazione del velo del tempio (cap. 10) viene utilizzato innanzitutto per ribadire la purezza e la consacrazione a Dio di Maria (10,1: "era immacolata per Dio"), che viene scelta per questo incarico insieme ad altre vergini senza macchia della tribù di Davide. L'affidamento poi in particolare, per sorteggio, della porpora sembra rafforzare il carattere regale delle sue origini (è presentata come discendente dalla tribù di Davide), ma forse prefigura la passione del figlio. Del resto questo velo non può non richiamare quello che si lacerò al momento della morte di Gesù (cfr. Mc 15,38). Si riconosce anche un'allusione alla costruzione dell'antica tenda di Dio in Es 35,25 s.

La laconica notizia del mutismo di Zaccaria (10,2) richiama l'avvenimento che secondo Luca si era verificato a causa dell'incredulità di lui all'annuncio dell'angelo (1,20): qui però non ha nessuna spiegazione, sembra avere soltanto lo scopo di togliere di scena un personaggio, che sapeva molte cose di Maria e Giuseppe (cfr. capp. 8-9), per permettere gli sviluppi dei capp. 15-16, che implicano ignoranza della situazione da parte dei sacerdoti.

L'annunciazione (cap. 11) presenta particolari nuovi rispetto al racconto lucano: si svolge in parte all'aperto, presso una fontana, in parte in casa, mentre Maria fila (queste due ambientazioni vengono talora riprese nell'iconografia). Le parole dell'angelo combinano una parte delle parole attribuite da Luca a Gabriele (Lc 1,28: "Salve, o piena di grazia: il Signore è con te") e una parte delle parole attribuite a Elisabetta (Lc 1,42: "o benedetta tra le donne"), secondo un procedimento comune negli apocrifi. Le perplessità che Maria dimostra non riguardano più il modo del concepimento, ma quello del parto (11,2: "partorirò come partorisce ogni donna?"), poiché è dato per scontato che Maria rimanga vergine. Come "padre" soprannaturale è menzionato qui il Verbo, ma altrove (19,1) lo Spirito Santo.

Nell'incontro con Elisabetta (12,2) c'è un breve cenno al *Magnificat*, anche perché Maria viene presentata come dimentica della sorte che le è stata annunciata e a cui ha dato il suo consenso: si vuole forse sottolineare la sua ingenuità (cfr. 13,3)?

Le reazioni di Giuseppe, molto sviluppate (capp. 13 e 14), appaiono ben più emotive (si percuote il viso, si getta a terra sul sacco, scoppia in pianto) e anche diverse rispetto a quelle descritte da Matteo: qui egli teme di essere accusato per la mancata custodia, sospetta l'intervento del diavolo, come per Eva^[9], si mostra risentito con Maria (13,1). Però ipotizza anche l'intervento di un angelo (14,1). Le parole dell'angelo a Giuseppe (14,2) ripetono molto da vicino quelle a Maria (11,3): la combinazione delle fonti porta ad avere due annunciazioni ed entrambi i destinatari dovrebbero dare al bambino il nome di Gesù.

L'introduzione dell'inchiesta da parte delle autorità religiose giudaiche ha lo scopo di rafforzare ulteriormente le prove a favore del carattere verginale del concepimento coinvolgendo anche la parte avversa, quella giudaica. Vengono confutate le accuse e i sospetti che circolavano al tempo in cui l'autore dell'opera scrive. Si può notare che i rimproveri del sacerdote somigliano molto a quelli di Giuseppe (15,3: cfr. 13,2). E simili sono le risposte di Giuseppe e Maria al sacerdote (15,3 e 4).

La situazione descritta qui implica che Maria al momento del concepimento già si trovasse a casa di Giuseppe, diversamente che nei Vangeli canonici, e che i fatti si siano svolti a Gerusalemme, non a Nazaret (15,1). La posizione di Maria risulta oscillante nel corso del racconto: mentre qui appare chiaramente come quella di una giovane custodita, altrove è definita "sposa" (cfr. 19,1).

La prova dell'acqua amara (cap. 16) era prevista in Num 5,11-31 nei casi di sospetta infedeltà di una moglie; qui però anche Giuseppe vi viene sottoposto.

La nascita di Gesù (capp. 17-20)

Il racconto risulta quasi totalmente nuovo rispetto alle fonti canoniche, che del resto dedicano poco spazio all'evento della nascita vera e propria.

Anche alcune circostanze particolari vengono modificate: il censimento risulta limitato a Betlemme (17,1) invece che essere esteso a tutto l'impero, come in Luca; e manca il motivo dell'origine davidica di Giuseppe che lo aveva costretto a recarvisi, essendo Betlemme "la città di Davide". Tutto l'interesse è concentrato sui dubbi di Giuseppe intorno al modo con cui far registrare Maria: tali dubbi riportano l'attenzione sul rapporto anomalo, non coniugale, tra i due.

La scena di Maria durante il viaggio (17,2) ci presenta Giuseppe incapace di capire e Maria invece dotata di intuizione profetica: le sue parole alludono alla divisione futura tra coloro che crederanno e si rallegreranno della salvezza recata da Gesù e coloro che non crederanno e osteggeranno Gesù, ma saranno anche puniti (allusione alla distruzione di Gerusalemme?). Un tema che può riagganciarsi alla profezia di Simeone (Lc 2,34).

Il parto non avviene a Betlemme, ma a metà strada (17,3), forse per suggerire la lontananza da ogni aiuto umano. La nascita di Gesù in una spelunca (18,1) è un tema presente nella tradizione cristiana più antica (già compare in Giustino, alla metà del II sec.): nel Vangelo di Luca si parla soltanto di mangiatoia (2,7), e i commentatori discutono su quale fosse l'ambiente (una stalla? una casa con uno spazio riservato agli animali?).

La descrizione della sospensione di tutti i movimenti (18,2) non è riportata da tutti i testimoni della tradizione manoscritta. Risulta un po' anomala, anche per il brusco passaggio alla prima persona. Ha lo scopo di sottolineare l'intervento divino che interrompe per un attimo il corso delle cose. Descrizioni simili hanno precedenti sia nella Bibbia (cfr. Sap 18,14 s.), sia nella letteratura classica (Euripide, *Baccanti*) sia in quella indiana.

Una delle innovazioni più tipiche, e di grande fortuna, è quella delle due ostetriche che testimoniano la verginità di Maria anche dopo il parto (capp. 19-20). Si insiste, per ragioni apologetiche, sulle origini giudaiche di entrambe (cfr. 19,1; 20,2); entrambe arrivano a riconoscere in Gesù il salvatore di Israele, il Messia (19,2; 20,4).

La nube sulla spelunca (19,2) richiama le teofanie veterotestamentarie (cfr. quella del Sinai: Es 19,16; la trasfigurazione dei sinottici). La scena della grande luce dopo la quale compare il bambino nasconde lo svolgimento del parto, ma non può essere letta in chiave di docetismo, come in altri apocrifi (in cui è il bambino stesso che è formato dalla luce), anche grazie al particolare di lui che cerca il seno materno.

La presentazione di due levatrici si giustifica probabilmente in base alla necessità di avere due testimoni per rendere valida una testimonianza (cfr. Deut 19,15). La seconda levatrice che vuole toccare con mano per credere (19,3) ricorda l'apostolo Tommaso, anche lui incredulo davanti alla risurrezione di Gesù (Gv 20).

L'imposizione del silenzio richiama circostanze analoghe dei Vangeli in cui Gesù chiedeva che non si parlasse dei suoi miracoli. Ma è anche funzionale al seguito del racconto: l'episodio dei magi richiede che a Gerusalemme non si sapesse nulla dell'evento.

I magi e la persecuzione di Erode (capp. 21-24)

Il racconto dei magi (capp. 21-22) segue abbastanza fedelmente Matteo, ma viene omessa la profezia di Michea. Nella versione etiopica i magi sono tre, il numero che si fisserà nella tradizione. In scritti successivi si preciseranno altri particolari: la loro condizione regale, i loro nomi (cfr. il *Vangelo dell'infanzia armeno*).

Il gesto di Maria di porre il bambino nella mangiatoia viene trasformato in un espediente per nascondere e sottrarlo alla strage di Erode (22,2). E' questa l'unica volta in cui in questa ultima sezione del *Protoevangelo* compare Maria.

[6] Il nome forse deriva per deformazione dal termine greco *parthenos*, "vergine".

[7] La tesi sarà accolta da molti Padri, ma verrà confutata da Gerolamo, che spiegò, e impose, la definizione dei fratelli di Gesù come cugini; inoltre Gerolamo volle che anche Giuseppe fosse vergine. La posizione di Gerolamo, fatta propria dalla Chiesa ufficiale, attirò la censura sul *Protoevangelo*, anche se non bastò per impedirne la fortuna.

[8] Questo sacerdote potrebbe essere il sommo sacerdote di cui si parla in 8,3 e Zaccaria (cfr. 10,2).

[9] Si intravede l'interpretazione del peccato originale come peccato sessuale, un'interpretazione comune ad alcuni gnostici.

2. Vangeli dell'infanzia di Gesù

Vangelo arabo dell'infanzia 14-34

Presentazione del Vangelo

Il titolo con cui è noto deriva dal fatto che è stato dapprima conosciuto in una versione araba (*l'editio princeps* è del 1697); oggi si ritiene che non sia quella originale, ma che dipenda da un testo siriano. Tuttora per la conoscenza dell'opera ci si fonda sull'edizione secentesca. E' alla base anche dell'ed. Tischendorf (1876).

L'opera consta di 55 capitoli. Il cap. 1 risulta essere un'introduzione tardiva. Il racconto inizia dalla nascita di Gesù e si conclude con il ritorno a Nazaret. I capp. 2-9 ripercorrono gli eventi descritti nei racconti dell'infanzia dei Vangeli canonici, integrati con episodi presenti nel *Protoevangelo di Giacomo*; abbiamo pertanto: nascita, con la presenza di un'anziana levatrice (2-3); adorazione dei pastori (4); circoncisione, compiuta nella grotta dalla stessa levatrice, e presentazione al tempio (5-6); i magi e il dono di una fascia di Gesù da parte di Maria (7-8); l'ira di Erode e la fuga in Egitto (9). Nel resto dello scritto si ha uno sviluppo originale rispetto ai Vangeli canonici, che riguarda eventi accaduti durante il soggiorno in Egitto (10-25)^[10] e nella fase successiva al ritorno in Palestina, in particolare a Betlemme (26-49). Per i capp. 36-55 si riconoscono dipendenze dal *Vangelo dell'infanzia di Tommaso*.^[11]

Gli eventi narrati riguardano, in una prima parte, soprattutto Maria (10-34) e nella seconda parte soprattutto Gesù (35-52), e consistono principalmente in miracoli. Maria interviene per guarigioni ed esorcismi, per lo più operati attraverso oggetti che sono stati a contatto con Gesù (fasce, acqua del bagno) o attraverso il contatto col corpo di lui. Gesù compie prodigi di vario tipo, talora scherzosi: anima figure di animali modellate col fango, mescola i colori di un tintore, aiuta Giuseppe nel suo mestiere di falegname, correggendo anche i suoi errori, trasforma dei ragazzi in capretti, ecc.

L'epoca di composizione potrebbe essere il VI-VII sec., se le somiglianze che si riscontrano tra il racconto del cap. 20 s. e la *Storia Lausiaca*, cap. 17, di Palladio (inizio del V sec.) indicano una dipendenza (cfr. Erbetta). Ma c'è chi colloca nel IV-V secolo la forma più antica del Vangelo che conosciamo (Moraldi).

Lo scritto ebbe ampia diffusione in Siria, Egitto, Persia.

Maria nei capp. 14-34

I capp. 14-34 sono quelli in cui è maggiormente in evidenza la figura di Maria.

Il racconto è incentrato, come si è detto su una serie di miracoli, di guarigione e di esorcismo, secondo un andamento abbastanza ripetitivo, senza un reale sviluppo dell'azione: si presenta come una successione di episodi abbastanza simili, anche se di diversa ampiezza. Può essere interessante il fatto che spesso un miracolato costituisce l'elemento di collegamento e promozione di un nuovo miracolo.

Emerge la rappresentazione di un mondo femminile tormentato da forme di ossessione diabolica, da menomazioni, dalle malattie (lebbra, cecità, mutismo), dalle preoccupazioni per i figli, pure ammalati o esposti a vari pericoli mortali. Un mondo nel quale si praticano incantesimi, sortilegi, venefici e magia nera, si nutrono odi mortali e si attuano vendette. Predomina l'elemento romanzesco o folcloristico (spiccato nell'episodio del giovane trasformato in mulo: cap. 20 s., e in quello della giovane ossessa perseguitata da una sorta di vampiro: cap. 33 s.); gli ambienti sono benestanti o decisamente alti, talora di tono favolistico (cfr. 18,1: "Giunsero ad un villaggio dove si trovava un capo illustre con castello e dimora destinata agli ospiti").

Non sono assenti allusioni bibliche. Negli esorcismi si colgono echi piuttosto precisi degli esorcismi di Gesù (per le due indemoniate dei capp. 14 e 34,2 cfr. l'indemoniato geraseno di Mc 5; per la sordomuta del cap. 15,2 cfr. Mc 7,35). C'è una vera e propria citazione di Sal 7,16 in 29,3. Vengono talora introdotti personaggi della storia evangelica, come i due ladroni che saranno crocifissi insieme a Gesù (cap. 23: cfr. Lc 23,39-43). Secondo uno schema che si ripete anche per altri (ad es., Giuda: cap. 35), questi personaggi manifestano, già in una fase antecedente, gli stessi atteggiamenti attestati nella tradizione canonica: qui i due ladroni sono già uno buono e uno cattivo (23,1).^[12] Nel caso specifico, Maria si mostra ignara del futuro e non disponibile ad accettare il destino di crocifissione del figlio, che egli le preannuncia con piena consapevolezza (23,2). Altro personaggio del Vangelo introdotto: l'apostolo Bartolomeo, la cui vita viene salvata durante l'infanzia proprio ad opera di Maria (30,2).

Si tende a dimostrare che la potenza presente in Gesù e Maria è più forte di quella dei maghi (cfr. 20,3: il ricorso a maghi e incantatori è risultato vano) e di satana.

A Maria viene attribuito un importante ruolo di mediatrice: a lei si rivolgono i sofferenti (quasi sempre donne o madri) ed è lei che interviene misericordiosamente, spesso a favore di figli di altre madri. Talora è lei che prende l'iniziativa (20,1: si informa vedendo tre donne tornare piangenti da un cimitero). In un caso è collegata con un miracolo punitivo che essa prevede, senza esserne responsabile (29,3). Il prestigio di cui gode è sottolineato anche dagli appellativi di "santa", "nostra signora", "augusta signora", "santa vergine". E' vero che l'effetto miracoloso è attribuito a Gesù stesso (cfr. 22,1), e si invita a ringraziare Dio per i miracoli ottenuti (27,3; 28,2), tuttavia anche Maria ha una sua

parte non irrilevante, accanto al figlio. Talora la sua sola presenza è sufficiente: non appena Maria vede una donna posseduta dal demonio e ne prova compassione, satana se ne va esclamando: "Guai a me, o Maria, per causa tua e di tuo figlio!" (14,2). Un'altra volta le sono riconosciuti poteri divini, insieme a Giuseppe e a Gesù: i compaesani della lebbrosa guarita dicono: "Non c'è dubbio che Giuseppe, Maria e il bambino sono dei, non uomini" (17)[13]; una ragazza menziona come fonti di guarigione "quella donna (= Maria) e con lei il bambino di nome Gesù" (21,1); una madre le dice: "Ora so veramente che la virtù (= la potenza) di Dio abita in te" (30,2). Si prega insistentemente Maria di aver pietà e Maria si sente profondamente commossa e partecipe (cfr. 21,2: piange con i postulanti; 30,2: prova pietà per il pianto di una madre). Maria è ormai presentata come oggetto di culto: le sorelle del giovane trasformato in mulo dopo il miracolo adorano Maria e la chiamano beata (21,3).[14] I miracoli, che riguardano spesso persone ricche, vengono molto spesso lautamente ricompensati (15,1; 18,3; 19,2; 32,3): un suggerimento implicito per gli eventuali beneficiari di grazie?

Vangelo dello Pseudo-Matteo 19-38

Presentazione del Vangelo

L'opera consta di 42 capitoli. I primi 17 (dal concepimento di Maria alla fuga in Egitto) riprendono i capp. 1-22 del *Protoevangelo di Giacomo*, con alcune modifiche e omissioni; i capp. 18-24 riguardano il soggiorno in Egitto e non è chiaro quali siano le fonti; i capp. 25-42, sulla fase successiva al ritorno in Palestina, dipendono quasi tutti dal *Vangelo dell'infanzia di Tommaso*.

Il testo è introdotto da un titolo[15] e da uno scambio di lettere tra due vescovi, Cromazio ed Eliodoro, e Gerolamo (tutti personaggi ben noti), che hanno lo scopo di presentare lo scritto come una traduzione latina di Gerolamo di un originale ebraico attribuito all'apostolo Matteo e rimasto segreto: chi scrive gioca su quanto Gerolamo nelle sue opere dice di un lavoro di traduzione da lui compiuto sull'originale ebraico del Vangelo di Matteo (cfr. *De vir. ill.* 3),[16] in realtà probabilmente sull'apocrifo *Vangelo degli Ebrei*, che conosciamo solo molto frammentariamente. Tale presentazione suona ironica, dato che le posizioni espresse dallo Pseudo-Matteo, in sintonia col *Protoevangelo di Giacomo*, sull'episodio della levatrice e sui fratelli di Gesù come figli di Giuseppe vedovo, erano state espressamente e vigorosamente condannate da Gerolamo (*Adv. Helv.* 8; 15; 19). Ma l'intenzione è quella di conferire autorità e credito, anche sul piano dell'ortodossia, a questo Vangelo: Gerolamo nella lettera che gli viene attribuita, lo contrappone ad altri analoghi racconti apocrifi condannati per i contenuti dottrinali.

L'epoca di composizione è anteriore al IX sec.: potrebbe essere il VII-VIII sec., almeno per i primi 25 capp., secondo Erbetta. Altri studiosi anticipano la data al V-VI sec. o al VI. La grande diffusione dello scritto è testimoniata dal cospicuo numero di manoscritti (130). L'opera è stata pubblicata per la prima volta nel 1832 da Thilo col titolo *Storia della natività di Maria e dell'infanzia del Salvatore*, ma limitatamente ai capp. 1-25, perché l'editore giudicava il resto "inette amplificazioni di favole greche". È stata riedita in forma completa dal Tischendorf (1876), col titolo di *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, in base all'attribuzione contenuta nell'intestazione e nelle lettere riportate all'inizio.

Ha esercitato un profondo influsso dall'età medievale all'età rinascimentale su artisti e scrittori. È entrato nella *Legenda aurea* di Jacopo di Varazze del XIII sec.

Maria nei capp.19-38

Più specificamente interessano la figura di Maria i capp. 19-20; 23; 26; 32-33; 38.

Questi passi riguardano la fase dell'infanzia di Gesù, ma vale la pena di accennare preliminarmente ad alcune modificazioni apportate dall'autore del Vangelo al ritratto di lei, già nella fase antecedente (capp. 1-17), rispetto al *Protoevangelo di Giacomo*, da cui dipende. Vengono eliminate tutte le indicazioni sulle cautele adottate dai genitori perché Maria eviti ogni contaminazione. Subito dopo l'accenno alla nascita, che avviene regolarmente al nono mese di gravidanza, si passa alla presentazione al tempio, ma si descrive la vita di Maria come quella di una giovane votata alla verginità all'interno di una sorta di comunità monastica (4,1), regolata dai ritmi della vita monastica di tipo benedettino (preghiera, canti, meditazione della Scrittura alternate al lavoro di filatura nelle varie ore della giornata: 6,2); inoltre essa esprime una precisa volontà di rinunciare alle nozze (7,1). Anche dopo la consegna a Giuseppe, coabita con altre vergini (8,5), le quali sono poi in grado di testimoniare a favore della sua illibatezza e astensione da ogni peccato (10,1). Per quanto riguarda la nascita di Gesù viene omessa la bella descrizione della sospensione di tutte le cose, mentre vengono reintrodotti i pastori (13,6); oltre alla grotta, c'è una stalla con una mangiatoia (14,1): grande fortuna avrà nella tradizione successiva la menzione di un bue e di un asino in adorazione del bambino (il fatto viene interpretato come compimento di profezie: Is 1,3 e Ab 3,2). Il racconto della presentazione al tempio di Gesù (cap. 15) e quello dei magi (cap. 16) seguono più fedelmente i resoconti canonici (rispettivamente, di Luca e Matteo). La fuga in Egitto avviene effettivamente e dà occasione alla narrazione di numerosi prodigi. Viene omesso il martirio di Zaccaria, padre di Giovanni Battista.

Nei vari episodi che si svolgono in Egitto e in Palestina (dal cap. 18 alla fine), Maria è molte volte semplicemente accomunata a Giuseppe, senza un rilievo speciale, ma abbiamo pure un certo numero di scene in cui invece è lei in primo piano, vista come madre. Nel racconto relativo all'Egitto, l'aspetto che più viene sottolineato, peraltro con molto garbo e delicatezza, è quello della fragilità umana e femminile di Maria, a cui fa riscontro l'affetto premuroso del figlio.

Così, nella graziosa scena delle bestie feroci che seguono in adorazione di Gesù il cammino della Sacra Famiglia e del loro gregge (ancora un adempimento di profezie: quella, in Is 65,25, della pace escatologica tra gli animali), si accenna allo spavento di Maria al primo incontro coi leoni e all'incoraggiamento sorridente del bambino (cap. 19); subito dopo, sono presentati la stanchezza di lei per il lungo viaggio nel deserto e la sua voglia di mangiare i frutti di un'altra palma: in contrasto col sarcasmo di Giuseppe, si ha l'intervento miracoloso del figlio, pronto a soddisfare i desideri materni (cap. 20). Si tende a distinguere maggiormente, rispetto al *Vangelo arabo dell'infanzia*, la potenza che appartiene a Gesù dal ruolo, ben più circoscritto, di Maria, a sua volta dipendente da Gesù. Si veda come nel cap. 23 l'effetto del crollo di tutti gli idoli del tempio all'ingresso di Maria col bambino risulta, anche grazie alla citazione della profezia (Is 19,1), concentrato su Gesù, il Signore; e nel cap. 24 il capo della città, giunto per verificare la cosa, si avvicina a Maria, ma adora il bambino (cap. 24).

Per quanto riguarda il periodo palestinese, nel quale Gesù, quasi *enfant terrible*, dà molto filo da torcere ai genitori, spesso è Giuseppe che deve occuparsi della sua educazione, ma talora tocca proprio a Maria, per il suo speciale ascendente sul figlio, di intervenire. In un caso è Giuseppe stesso che le chiede di "far ragionare" il ragazzo e di indurlo a smettere con certi gesti vendicativi che provocano forti risentimenti; e, grazie al rispetto particolare verso la madre, Gesù effettivamente è spinto ad annullare gli effetti dei suoi miracoli punitivi (cap. 26). In un altro caso invece Maria prende l'iniziativa di interpellare Gesù, questa volta accusato ingiustamente (cap. 32). In un altro caso ancora, dopo una serie di tentativi falliti di trovare un maestro adatto al figlio, Giuseppe si rivolge a lei molto preoccupato (gli vengono attribuite addirittura le parole che Gesù pronuncia nell'imminenza della passione: Mc 14,34) per il futuro del ragazzo che continua a inimicarsi tutti e rischia la vita, ma Maria si dimostra più fiduciosa di lui (cap. 38). Questo tipo di conflitti famigliari derivano in realtà da incomprensione per il significato profondo del comportamento di Gesù, che anticipa simbolicamente il senso della sua futura missione pubblica. Tali conflitti si potrebbero leggere come sviluppo dell'episodio lucano di Gesù dodicenne ritrovato nel tempio, che già aveva suscitato stupore e sconcerto in Maria e Giuseppe, con la differenza che l'apocrifo sfrutta particolarmente l'elemento taumaturgico e spettacolare. Non manca neanche qui l'episodio simpatico di Gesù che, sebbene per rimediare a una malefatta, compie un piccolo miracolo a favore della madre: avendo rotto la brocca con cui doveva andare a prendere l'acqua alla fontana, gliela porta nel mantello (cap. 33). In questa occasione viene ripresa la formula lucana che dipingeva Maria intenta a meditare in cuor suo sugli eventi (cfr. Lc 2,15.51).[17]

Possiamo dire che in qualche modo il ruolo di Maria viene ridimensionato rispetto a quello del *Vangelo arabo*: è soprattutto una madre dolce, non sempre all'altezza di capire il proprio figlio.

[10] I capp. 24 e 25 rappresentano inserzioni molto tarde, di età medievale: manifestano interessi localistici (cfr. "il sicomoro che oggi si chiama Matarich").

[11] E' noto anche come *I fatti dell'infanzia del Signore*; in una delle versioni l'autore stesso si presenta come Tommaso. Va distinto dal *Vangelo copto di Tommaso*, scoperto nel 1945. Il *Vangelo dell'infanzia di Tommaso* è costituito dal racconto di una serie di miracoli di Gesù compiuti tra i 5 e i 12 anni. Sembra essere l'esemplare più antico di questo genere di racconti.

[12] I due ladroni ritornano in molti apocrifi: *Atti di Pilato*; *Dichiarazione di Giuseppe di Arimatea*, ecc. I nomi propri loro attribuiti variano.

[13] Si potrebbe notare che anche a Paolo e Barnaba capitò una volta, secondo il racconto degli Atti degli apostoli, di essere scambiati per Ermete e Zeus, ma essi rifiutarono vigorosamente l'assimilazione (At 14,12-18); invece qui non c'è propriamente una correzione.

[14] Anche qui si potrebbe riscontrare una analogia con Lc 11,27-28, con la differenza che in Luca Gesù contesta la beatificazione *tout court* della madre e sposta l'attenzione su coloro che credono e vivono in conformità con la loro fede.

[15] "Inizia il libro della nascita della beata Maria e dell'infanzia del Salvatore, scritto in ebraico dal beato Matteo, evangelista, e tradotto in latino dal beato Gerolamo, presbitero".

[16] Che sia esistita una forma ebraica o aramaica del Vangelo di Matteo viene detto in una oscura notizia di Papi di Gerapoli (inizio del II sec.) riportata da Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.* III,39,16). Ma non ci sono pervenute tracce concrete di questo testo. Probabilmente Gerolamo si è sbagliato quando ha creduto di aver avuto tra le mani questo testo.

[17] Nella conclusione del Vangelo (42,1) si accenna, peraltro confusamente (il nome del padre di Maria risulta qui Cleofa e non Gioacchino), a una sorella di Maria, pure chiamata Maria. Il riferimento è a Gv 20,25. Varianti del medesimo testo tentano di ricostruire più sistematicamente la parentela di Maria, in modo da collegare a lei le varie Marie di cui parlano i Vangeli: in una di queste varianti, la madre Anna, rimasta vedova e risposatasi altre due volte, avrebbe generato altre due Marie (sorellastre di Maria madre di Gesù), divenute poi madri di apostoli.

3. Vangeli della passione e risurrezione di Gesù

Vangelo di Gamaliele I-VI

Presentazione del Vangelo

Il testo, prima noto solo attraverso frammenti, è stato scoperto e pubblicato di recente (1959), a partire dalla recensione etiopica di un'omelia del vescovo medievale Heryaqos, che era originariamente in copto. Si conoscono anche versioni arabe e frammenti copti. Nella chiesa etiopica lo scritto era entrato nell'uso liturgico durante la settimana santa, in quanto il contenuto riguarda appunto la passione, morte e risurrezione di Gesù. La versione etiopica chiama lo scritto *Lamento di Maria*, titolo pertinente soprattutto ai primi sei capitoli. Il titolo di *Vangelo di Gamaliele* è stato coniato da alcuni editori, in base al fatto che l'autore stesso pone il racconto in bocca a Gamaliele, che si presenta come testimone oculare (VIII,16; XI,6.8). Si deve trattare di quel Gamaliele di cui parlano anche gli Atti degli apostoli, oltre alla *Mishnà*: da At 22,3 risulta che era un famoso rabbino di cui Paolo era stato allievo; membro del sinedrio, aveva assunto una posizione moderata in occasione dell'arresto degli apostoli ordinato dalle autorità giudaiche (5,34-39). Perciò la tradizione cristiana poté ipotizzare una sua conversione occulta al cristianesimo: questa opinione è già presente nelle Pseudoclementine (*Recogn.* I,65-67), ed è sottesa a questo Vangelo.

Il testo che conosciamo comprende quindi il Vangelo apocrifo mescolato ai commenti omiletici del vescovo, non sempre facilmente distinguibili. Le parti attribuibili al Vangelo, secondo l'editore, sono: I,36-44 (con qualche dubbio); 49-51 (forse in riassunto); 56-59; II,13-21 (forse in riassunto); 27-34; 39-41; 52-III,25; 40-IV,4; V,2-XI,11. Erbetta riproduce il testo completo dell'omelia, mentre Moraldi riproduce solo i passi attribuibili al Vangelo.

I primi sei capitoli (passione, morte e risurrezione) hanno come protagonista Maria e l'autore mostra di dipendere dai Vangeli canonici, soprattutto da Giovanni, pur con significativi cambiamenti. Nella parte successiva i protagonisti sono Pilato (presentato in una luce molto favorevole), le autorità giudaiche (attaccate duramente), il buon ladrone (è la storia più romanzesca: il suo cadavere, gettato in un pozzo, viene indicato dai giudei come quello di Gesù trafugato dai discepoli,^[18] ma, dopo che Pilato, ormai credente, lo ha fatto deporre nel sepolcro di Gesù, risorge e rende testimonianza). In questa parte vengono introdotti molti elementi folclorici e leggendari; certe affinità con gli *Atti di Pilato* fanno supporre che l'autore già li conosca e che quindi l'opera sia del VI sec.

Maria nei capp. I-VI

Gli episodi relativi a Maria sono i seguenti: Maria cerca gli apostoli (I,36-44); rimprovera Pietro (I,49-51); Giovanni le parla di Pietro (I,56-59); sotto la croce (II,13-21); con le altre donne (II,27-28); la morte di Gesù (II,39-41); colloqui con Giovanni (III,24-25; 40-41); al sepolcro (III,42; IV,3-4); con Gesù risorto (V,2-20).

Erbetta nota "la sensibilità, tenera e sincera, dell'autore e quindi dei suoi compatrioti per la *Mater dolorosa*. Ella prende parte attiva, umana, alla passione di Gesù, mentre agonizza in croce, e, dopo la resurrezione, sostituendo la Maddalena, riceve per prima l'apparizione del figlio". In effetti due sono gli aspetti che spiccano nel ritratto di Maria:

1. la presenza durante la passione, la crocifissione e alla tomba: un tratto che manca nei Vangeli canonici, a parte l'accenno di Giovanni (Gv 19,25-27). Tale presenza è caratterizzata da una profusione di lamenti e lacrime che sono invece assenti nei Vangeli canonici, dove mai Maria è descritta in pianto; questo tratto patetico, presente anche, e ancor più, nel *Vangelo di Nicodemo* (o *Atti di Pilato*),^[19] viene ulteriormente sviluppato dal predicatore medievale che commenta il *Vangelo di Gamaliele*;

2. l'appropriazione del ruolo delle donne dei Vangeli:

- Innanzitutto, si può notare che questo avviene nei confronti del gruppo delle discepole di Gesù di cui parlano i sinottici. Mentre i sinottici dicono che queste donne si recano la mattina del primo giorno dopo il sabato (= la domenica) alla tomba di Gesù, chiedendosi chi avrebbe potuto rimuovere il masso di ingresso e lo trovano poi, inaspettatamente, già rimosso (cfr. Mc 16,1-4), questa scena è nel nostro Vangelo applicata a Maria (IV,3). Non solo: già precedentemente (II,27) queste donne, menzionate per nome (combinando nomi di diverse liste sinottiche), e definite "sante donne", sono descritte come semplici compagne di Maria che hanno la funzione di sostenerla piangendo anch'esse, "a causa del dire di lei pieno di sentimento". Perdono completamente il ruolo autonomo e prestigioso di seguaci di Gesù, che lo avevano seguito in tutta la sua missione, fin dalla Galilea (cfr. Mc 15,40-41). La tradizione successiva, che parla di "pie donne", si conformerà al ritratto degli apocrifi più che a quello canonico; e l'iconografia delle rappresentazioni della Passione se ne ispirerà ampiamente.

Nel nostro scritto viene anche introdotto, per contrasto, un gruppo di donne giudee che deridono il dolore di Maria e si sentono vendicate della sofferenza provata al tempo della strage dei bambini comminata da Erode (II,28: cfr. Mt 2,16): questo motivo si collega alla polemica contro i giudei, soprattutto contro le autorità giudaiche, che permea tutto lo scritto.

- Ancora più clamorosa è l'appropriazione del ruolo giovanneo di Maria Maddalena come prima testimone della risurrezione e inviata da Gesù a riferire la notizia agli apostoli: sono numerosi i riscontri tra il *Vangelo di Gamaliele* e il Vangelo di Giovanni (IV,3: cfr. Gv 20,1; IV,4: cfr. Gv 20,11; V,3: cfr. Gv 20,14; IV,4: cfr. Gv 20,15; IV,17: cfr. Gv 20,17; VI,5-6: cfr. Gv 20,15; VI,14-15: cfr. Gv 20,17). E' possibile che qui per la prima volta avvenga questa sostituzione^[20]. Maria Maddalena viene sminuita: mentre nei Vangeli sinottici era sempre al primo posto nel gruppo delle donne seguaci di Gesù (cfr. Mc 15,40; Mt 27,56; Lc 8,3), qui compare al secondo posto (II,27)^[21].

Maria soppianta ormai ogni altra figura femminile importante e si pone su un piano superiore a tutte. L'unica interlocutrice privilegiata di Gesù e mediatrice diventa lei: questo fatto presuppone un culto di Maria ormai sviluppato.

Ella assume funzione di contrasto rispetto agli apostoli, che si dimostrano tutti, perfino Pietro, ancora più deboli di lei perché fuggono, mentre lei non rinuncia a rimanere attaccata al figlio. Solo Giovanni le resta al fianco con costanza ed attaccamento filiale in tutti i momenti, in adempimento del mandato di Gesù in Gv 19, che qui viene puntualmente richiamato (II,20). Abbiamo tutta una serie di dialoghi tra Maria e Giovanni, che fanno da contrappunto al racconto. L'abbinamento di Maria e Giovanni sotto la croce diventerà un tratto tipico delle scene della crocifissione nei raffigurazioni artistiche.

Nella riscrittura dell'episodio giovanneo dell'apparizione del Risorto a Maria Maddalena, spiccano alcuni ampliamenti (talora di tono retorico) e modifiche. Gli sviluppi sono orientati soprattutto ad arricchire la conoscenza dell'identità di Gesù e degli effetti della sua risurrezione, in particolare il *descensus ad inferos* (cfr. VI,8 ss.; 15 ss.), però alcuni riguardano anche Maria. Gesù rimprovera alla madre di piangere e lamentarsi troppo e di credere che potrebbe trovare conforto se potesse vedere il figlio morto (V,6-8); ma la elogia pure per il suo coraggio, dato che ha osato recarsi alla tomba nel buio della notte, mentre c'è grande agitazione in città (VI,2), la consola con la notizia della sua risurrezione (VI,9.11). E Maria alla fine effettivamente si riempie di forza e di coraggio e smette di piangere (VI,13) e adempie al comando di portare la notizia agli apostoli e alle donne (VI,19).

Il titolo con cui viene comunemente indicata è "la Vergine". In un punto ella stessa puntualizza: "Egli non ha né fratelli né sorelle. ... Egli non ha padre sulla terra" (II,21). D'altra parte, Gesù viene più volte definito "il buon Dio" (cfr. II,20; V,3), sicché Maria risulta implicitamente madre di Dio, conformemente al titolo che le era stato riconosciuto nel Concilio di Efeso (413).

[18] Questa storia sviluppa un dato già presente nel Vangelo di Matteo: i giudei sospettavano che i discepoli potessero trafugare il corpo di Gesù per sostenere la tesi della risurrezione (Mt 27,64); in seguito pagarono le guardie perché dichiarassero che effettivamente questo era avvenuto (28,12-15). Mt dice di riferire dicerie che circolavano.

[19] Lo scritto è del IV o V sec. Cfr. in particolare il testo greco B, capp. 10-11: "Si levò, come intontita, e corse nella strada, piangendo. ... La madre di Dio svenne e cadde a terra riversa, e giacque piuttosto a lungo, mentre le donne che l'accompagnavano stavano attorno a lei, piangendo. ... Poi battendosi il petto, gridava, dicendo: Ahimè, ahimè, dolcissimo figlio. ... Poi di nuovo diede un acutissimo grido e disse ... Pertanto i giudei, avendo visto che ella piangeva e si lamentava a quel modo ..." (10,2); "Udendo queste parole, la madre di Dio, contristata, diede in un gemito profondo: Ahimè! ... Poi gridò di nuovo a gran voce, tra i gemiti e i pianti ..." (10,4). Maria arriva a lamentarsi anche dell'annuncio di Gabriele: "O Gabriele, dove sei, perché io possa discutere con te? Questo è l'augurio che tu mi hai rivolto? Perché non mi hai detto già allora dei martirii senza misura del mio dolcissimo e dilettezzissimo figlio e della ingiusta morte del mio unigenito? ..." (10,4). Pagine simili devono aver ispirato il *Pianto della Madonna* di Jacopone da Todi (XIII sec.). Ma vengono riecheggiate ancora nel monologo di Franca Rame (Dario Fo ha attinto molto alla tradizione apocrifia nelle sue ricerche).

[20] Cfr. però anche il *Libro della risurrezione di Gesù Cristo, dell'apostolo Bartolomeo*, uno scritto copto databile non prima del V secolo, in cui abbiamo pure Maria madre di Gesù nel ruolo della Maddalena (cfr. Norelli, p. 41).

[21] La figura della Maddalena aveva avuto un ruolo di rilievo nella letteratura gnostica; talora viene presentata in competizione con lo stesso Pietro. Esiste anche un *Vangelo di Maria*, gnostico, intitolato a lei.

4. Transiti o Dormizione di Maria

Presentazione dei Transiti

Una forma peculiare che è stata elaborata relativamente a Maria è quella degli scritti incentrati sulla fine della sua vita: vengono indicati col titolo di "Transiti" (lat. *Transitus*), ma si parla anche di "Dormizione" (*Dormitio*) di Maria, con allusione al fatto che non si è trattato di una morte normale e non c'è stata corruzione delle sue spoglie; è già in qualche modo implicito il concetto di "assunzione". Possediamo almeno una quarantina di opere di questo tipo, in varie lingue. Esse presentano uno schema di base a grandi linee comune, ma con numerose varianti. Sono tuttora oggetto di studi; in particolare si discute se dipendano da un unico archetipo (Erbetta) o se già in origine ci siano state due forme distinte (Norelli).

Lo schema di base, e comunque il più antico, è il seguente. Successivamente all'ascensione di Gesù, Maria, che dimora a Gerusalemme, riceve da un messaggero celeste la notizia della sua prossima dipartita e Maria si prepara, sia fisicamente sia spiritualmente. In preda all'ansia, prega il Figlio chiedendogli di venire personalmente a prendere la sua anima. Convoca quindi parenti e conoscenti perché le stiano vicino. Riceve la visita degli apostoli (prima Giovanni, poi gli altri), che giungono ciascuno dai luoghi di missione, trasportati prodigiosamente. Maria esprime le sue ultime volontà. L'ultima notte è una veglia di preghiera e meditazione; al mattino giunge il Signore a prelevare l'anima di Maria e portarla in cielo. Il corpo invece viene sepolto dagli apostoli in una tomba nuova. Durante il corteo funebre si verificano attacchi dei giudei, che vorrebbero impadronirsi del corpo di Maria per bruciarlo, ma vengono prodigiosamente bloccati. Al terzo giorno dopo la sepoltura il corpo di Maria viene portato via dalla tomba da Gesù e dagli angeli e recato in paradiso, dove viene ricongiunto con l'anima.

Tra i testi che seguono questo modello c'è il *Transito R*, che leggiamo.

Rispetto a questo schema le varianti più consistenti riguardano l'epoca e il luogo della morte, ma anche altri particolari. La morte può avvenire il secondo anno dopo l'Ascensione oppure parecchi anni più tardi; talora risulta che Maria abita a Betlemme, invece che a Gerusalemme, o comunque a Betlemme incontra gli apostoli; il messaggero che annuncia la morte può essere un angelo oppure Gesù stesso; questi porta a Maria una palma oppure un libro, da consegnare agli apostoli; talora viene sviluppato l'elemento prodigioso; alcune versioni prevedono che alla fine il corpo in paradiso non sia immediatamente ricongiunto con l'anima, ma rimanga, incorrotto, in attesa della risurrezione ultima e generale, ma c'è anche chi pensa ad una traslazione al cielo di anima e corpo insieme. Alcuni testi si concludono con un viaggio nelle dimore dei beati e dei dannati da parte di Maria con gli apostoli.

Non è pensabile che in questi scritti sia presente qualche elemento storico. Del resto il vescovo Epifanio di Salamina, vissuto a lungo vicino a Gerusalemme, asseriva chiaramente verso il 377 (*Panarion* 78,11.24) che la Scrittura non dice nulla sulla fine di Maria e che nessuno sa come avvenne, pur supponendo che doveva essere accaduto allora qualcosa di grandioso. Piuttosto la tradizione ha elaborato il racconto per scopi edificanti e dottrinali. Nella figura di Maria si è cercato di delineare un modello di credente capace di superare la paura della morte con la fiducia in Cristo. In alcuni tratti si sono suggerite somiglianze con il destino di Gesù stesso (comparsa di un angelo, presenza degli apostoli, ostilità giudaica). D'altra parte il destino speciale di Maria, fin da ora vivente in cielo e presente accanto al Figlio, la addita come strumento efficace di mediazione e di intercessione a favore dei fedeli in terra.^[22]

Per quello che si può ricavare dagli studi, risulta che il genere dei Transiti non è sorto anteriormente al V secolo e si è sviluppato in corrispondenza con la nascita del culto mariano dopo il Concilio di Efeso (413); certamente ha contribuito all'elaborazione della mariologia. Il decreto dello Pseudo-Gelasio, verso il 500, censura un *Transito di Santa Maria*, che dovrebbe rappresentare il modello originario. Ma questo tipo di scritti, come del resto già era avvenuto per i Vangeli sulla natività di Maria, viene poi recuperato all'ortodossia da rappresentanti dell'istituzione ecclesiastica, che a loro volta ne compongono di simili. L'omiletica diventa un tramite efficace. A partire dalla fine del VI secolo in oriente viene istituita la festa della dormizione di Maria (15 agosto), che un secolo dopo si estenderà anche all'occidente. Dall'VIII secolo ricevette il nome di Assunzione. I Transiti entrarono nell'uso liturgico. Vi hanno poi attinto scrittori, teologi e artisti.

Transito R (= Romano)

Il testo, in greco, è stato scoperto nel 1955 da A. Wenger in un manoscritto dell'XI secolo. Il titolo di *Transito Romano* dipende dal fatto che il manoscritto appartiene alla Biblioteca Vaticana. Risulta essere uno dei Transiti più vicini al modello originale.

L'intestazione (o titolo) premesso allo scritto è di carattere liturgico; secondo Erbetta, nel manoscritto c'è alla fine la formula "Signore, benedici". L'autore attribuisce la propria opera all'evangelista Giovanni che, come risulta dal contenuto stesso (cap. 15 ss.), è stato l'apostolo più vicino a Maria negli ultimi giorni della sua vita: dunque un testimone oculare, e molto autorevole.

La struttura di base del racconto è quella sopra delineata, con sviluppi particolari di alcuni elementi: le preghiere, l'incontro con gli apostoli, l'episodio del sommo sacerdote.

Nello scritto si riscontrano concezioni, simboli ed espressioni collegate con ambienti giudeo-cristiani e gnosticizzanti: si notino in particolare il titolo di "grande angelo" attribuito a Gesù Cristo,^[23] i contenuti arcaici delle

preghiere (cfr. capp. 10-12;[24] 24-25; 29). Si tenga però conto del fatto che nella sua sostanza il genere dei Transiti è estraneo allo spirito gnostico, in quanto mira a difendere la convinzione che Maria è stata assunta in cielo anima e corpo: nella mentalità gnostica l'elemento corporeo è invece disprezzato ed escluso dalla salvezza.

Forte è l'intonazione apocalittica dell'insieme, caratterizzato da apparizioni angeliche (capp. 2, 33, 38, 47), rivelazioni segrete (capp. 3, 15, 20, 45), lo stesso Monte degli Ulivi come luogo di rivelazione (cap. 4),[25] terremoti (capp. 4, 9), venuta di personaggi sulle nubi (capp. 15, 22, 26, 28, 33, 47), tuoni (capp. 22, 33).

Si possono riscontrare numerosi riferimenti e allusioni alle Scritture canoniche, seppure con reinterpretazioni, anche molto libere. Tra i Vangeli, è richiamato soprattutto quello di Giovanni (del resto è presupposto che sia lui l'autore del Transito); si vedano, ad es.: la figura di Giovanni, identificato col discepolo amato che durante la cena posava il capo sul petto di Gesù (capp. 15, 27: cfr. Gv 13,25); l'affidamento di Maria a Giovanni (cap. 15: cfr. Gv 19,26-27); le lampade accese, simbolo di attesa vigile (capp. 13, 30, 31: cfr. Lc 12,35; Mt 25,1 ss.);[26] l'episodio di Pietro smascherato dalla portiera (cap. 40: cfr. Gv 18,17), la cacciata dei mercanti dal tempio (cap. 41: cfr. Gv 2,16). Ci sono citazioni esplicite di Salmi: Sal 133(132),1 nel cap. 23 ("Non c'è nulla di più dolce e più bello per i fratelli che dimorare insieme!"); Sal 114(113),1 nel cap. 37 ("Israele uscì dall'Egitto"). Alcuni elementi appaiono del tutto inediti e singolari: ad es., sarebbe stata Maria a chiedere a Gesù di avere qualcuno che la custodisse dopo la morte di lui; viene perfino ipotizzato che ella fosse presente all'ultima cena e avesse parlato con Gesù (cap. 15).

Maria nel Transito R

L'esistenza di una dottrina definita e di un culto istituito per Maria si evincono già dagli appellativi che la caratterizzano: "la madre di Dio", "tutta santa" (titolo); "sempre vergine" (cap. 1), "madre di tutti i salvati" (cap. 28), "la nostra madre" (cap. 31), "madre del Signore" (cap. 33), "tesoro inviolato" (cap. 36), "verGINE madre di Dio e madre pura", "tempio di Dio e porta del cielo" (cap. 42), "colomba senza macchia" (cap. 43). Inoltre si parla di "concezione verginale", "generazione senza corruzione", "incarnazione in lei di Dio" (cap. 1), con terminologia dottrinale. Alla verginità viene attribuito particolare rilievo: proprio perché vergine, l'apostolo Giovanni, e solo lui, condivide con Maria la conoscenza del "mistero" (cap. 15).

Nel corso del racconto Maria appare come la destinataria privilegiata di grandi onori, che la collocano su un piano superiore non solo a quello di tutti i comuni mortali, ma anche a quello degli apostoli.

Si può notare innanzitutto l'importante segno di distinzione e glorificazione costituito dalla palma [27] che le viene data dal grande angelo, e che Maria tiene in mano [28] per poi consegnarla agli apostoli affinché la portino davanti al suo feretro. Proviene dal Padre stesso e dal paradiso (cap. 2);[29] è dotata di poteri misteriosi: si svela a chi crede e rimane nascosta a chi non crede;[30] fa sussultare il monte degli Ulivi e piegare gli alberi in adorazione (cap. 4), provoca una scossa anche alla casa di Maria (cap. 9). Per gli apostoli portarla è un privilegio che spetta al primo di essi: per umiltà Giovanni rifiuta di prenderla (cap. 21); invece Pietro vorrebbe che fosse proprio Giovanni a portarla perché è vergine (cap. 37); alla fine, per non far torti, viene deposta sul feretro stesso (cap. 37); provoca poi la punizione del sommo sacerdote che afferra il feretro dove essa si trova (cap. 39), ma, dopo il pentimento di quest'ultimo, gli viene da Pietro affidata perché possa servire per restituire la vista ai giudei che crederanno (cap. 44).

Solo a Maria, e in forma di rivelazione speciale che avviene sul Monte degli Ulivi, spetta di conoscere direttamente il nome del grande angelo, solo a lei viene trasmessa una speciale preghiera di origine divina; essa comunicherà nome e preghiera agli apostoli, ma in forma di mistero; gli altri uomini non possono invece conoscerli (capp. 3-4; 7-8). E' lei a possedere un libro, scritto dal Figlio a cinque anni, in cui era contenuta una rivelazione sul cosmo e sulla storia della salvezza, compresi gli apostoli (cap. 20). La convocazione degli apostoli avviene senza che loro stessi siano consapevoli del motivo (cap. 16: neppure Giovanni lo sa; cap. 22: arrivano tutti gli altri chiedendosi perché). Tocca a Maria comunicarlo a Giovanni e poi Giovanni agli altri.

Omaggi eccezionali le sono destinati: la venuta del Figlio insieme a tutte le schiere celesti, inni di angeli, inni degli apostoli (capp. 7-8, 33, 37). Il suo corpo viene ricongiunto con l'anima in paradiso (cap. 48).

Ci sono somiglianze tra Maria e Gesù nella conclusione della vita: viene esplicitamente detto che il suo corpo sarà portato in alto il quarto giorno, così come Gesù è risorto il terzo giorno (cap. 5). Forse la piccola differenza (quarto invece che terzo) indica che comunque Maria sta un gradino sotto Gesù. Un indizio della posizione particolare di Maria accanto a Gesù e agli apostoli è il fatto che si allude ad una sua presenza all'ultima cena (cap. 15).

Pur con privilegi tutti suoi, viene sottolineato il legame materno e sororale di Maria nei confronti degli apostoli, ma anche di tutti i credenti: Giovanni la chiama "sorella mia Maria, divenuta madre dei dodici nomi" (cap. 16); "Madre e sorella mia" (cap. 21); gli altri apostoli: "Sorella nostra, madre di tutti i salvati" (cap. 28); "madre nostra" (cap. 31). Pietro afferma che "la luce della sua lampada riempì il mondo tutto e non si estinguerà finché il secolo sia terminato, perché quanti desiderano ricevano da lei coraggio e voi abbiate pure la benedizione della quiete" (cap. 31): a Maria è dunque affidata una missione universale di consolazione.

Maria viene tratteggiata come modello di fede e il suo comportamento davanti alla morte deve servire da esempio per i credenti. Si preoccupa di sapere se per andare in paradiso bastino la santità e l'elezione, oppure occorran sacrifici particolari o l'invocazione del nome del Signore (cap. 6); purifica il suo corpo (cap. 9); prega intensamente e più volte (capp. 10-12, 29, 34), e anche se non è esente da timori per i possibili attacchi delle potenze ultraterrene e di quelle terrene (capp. 12, 17), manifesta piena fiducia nelle promesse di Gesù. Scoppia in singhiozzi all'arrivo di Giovanni, ma poi si calma (capp. 15-16) ed è in grado di frenare il pianto altrui (cap. 19).[31] Desidera circondarsi di affetti e conforto

umani: vuole i parenti e i vicini presenti e partecipi della preghiera e trascorre con loro del tempo parlando della grandezza e delle meraviglie di Dio (capp. 13-14);^[32] chiede ansiosamente a Giovanni di non abbandonarla (cap. 15), di proteggere il suo corpo (cap. 17). Nelle sue disposizioni testamentarie manifesta carità (cap. 20). Nell'imminenza della fine si mostra serena: si siede in mezzo agli apostoli e ascolta gli insegnamenti di Pietro (capp. 30-31);^[33] ancora prega, poi si stende sul letto (cap. 32); accoglie il Signore col volto sorridente (cap. 34).

Maria è indubbiamente protagonista dell'intero racconto, tuttavia non manca un certo interesse per i rapporti interni al gruppo degli apostoli, che sembrano riflettere dibattiti relativi alla dignità e al primato di Pietro. Giovanni risulta avere un posto speciale, accanto a Gesù e a Maria (cap. 15); anche Pietro e Andrea lo diranno "preferito dal Signore" (cap. 26). Pietro viene menzionato da Giovanni stesso come "uno maggiore di me" (cap. 20). All'apparire del gruppo, si dice che Pietro era il primo, Paolo viene collocato come secondo e si precisa che era "inserito nel numero degli apostoli. Difatti possedeva allora l'inizio della fede in Dio" (cap. 22); più avanti egli stesso si dichiarerà neofito e appena all'inizio della fede, si sentirà inferiore per non aver conosciuto direttamente il maestro e non aver ricevuto le rivelazioni dei misteri che gli altri apostoli avevano ricevuto sul Monte degli Ulivi (cap. 45). Gli altri apostoli non vengono menzionati per nome (tranne Andrea: cap. 26). Pietro invita alla preghiera esprimendo riconoscenza per la presenza di "Paolo, gioia della nostra anima" e si instaura un dialogo tra i due in cui si esprime compiacimento per l'incontro. Dopo una gara a cedere l'uno all'altro l'onore di intonare la preghiera, è a Pietro che gli altri apostoli riconoscono la massima autorità ("tu sei stato posto su noi") e Pietro accetta (cap. 23). E' poi Pietro che tiene un'istruzione durante la veglia notturna per incoraggiamento degli altri apostoli che dicono: "Chi è più saggio di te?" (cap. 31). Nel momento del trapasso Pietro sta seduto al capezzale, Giovanni ai piedi e gli altri intorno al letto (cap. 32). Un'altra gara si svolge per stabilire chi deve tenere la palma e cantare davanti al feretro e alla fine la palma viene posta direttamente sul feretro mentre è Pietro a intonare l'inno (cap. 37). Nella conclusione Cristo stesso promette a Paolo, che non ha ricevuto la rivelazione dei misteri sulla terra e desidera averla, di riceverla nei cieli (una sorta di preannuncio di un'"apocalisse di Paolo").

Un altro tema che si inserisce con uno sviluppo proprio, forse giustificato da ragioni apologetiche, è l'incidente che ha per protagonisti sacerdoti giudei (capp. 38-44). Essi sono presentati come invasati dal demonio nella loro volontà di uccidere gli apostoli e bruciare il corpo di Maria, come vendetta postuma contro Gesù. Vengono puniti con la cecità; al sommo sacerdote, che afferra il feretro, le mani si staccano dalle braccia. Successivamente però si ha un dibattito tra il sommo sacerdote e Pietro: il primo cerca di giustificare il comportamento suo e dei compagni, sostenendo che essi avevano sempre creduto in Gesù Figlio di Dio, ma che erano stati accecati dall'amore per il denaro. Dimostra pentimento e chiede perdono. E Pietro lo invita a baciare il corpo di Maria e a proclamare la propria fede in lei e nel Figlio. Il sacerdote benedice Maria per ben tre ore e adduce testi della Scrittura in suo favore. Maria si dimostra quindi capace anche di favorire la conversione dei giudei.

[22] Può essere significativo notare che è entrata nell'"Ave Maria" la richiesta di intercessione "nell'ora della nostra morte".

[23] Il "grande angelo" risulta dal contesto essere Cristo: Maria stessa più avanti (cap. 5) si renderà conto della sua identità, ed egli si rivolgerà a lei chiamandola madre (cap. 7). E' definito anche "Signore della gloria" (cap. 5), "re della gloria" (cap. 36). Suo compito (in quanto "angelo") è quello di guidare i giusti in paradiso dopo la morte. Non mancano confusioni e ambiguità: l'angelo parla della risurrezione del "Salvatore nostro" (cap. 5) come se si trattasse di un altro.

[24] Sulla quale si veda il commento di Norelli, p. 40.

[25] Questa ambientazione forse richiama il discorso escatologico dei sinottici che avviene sul monte degli Ulivi ed è destinato a tre soli discepoli. In tale discorso si preannuncia la venuta del Figlio dell'uomo con gli angeli per compiere la raccolta degli eletti (cfr. Mc 13,24-27), e anche nel nostro testo c'è la predizione della venuta del Signore con le schiere celesti per innalzare Maria (cap. 7). In ogni caso già nella tradizione profetica era luogo di rivelazione escatologica.

[26] Si può notare che nel *Protovangelo di Giacomo* Maria viene scortata al tempio, all'età di tre anni, da fanciulle ebreo con lampade accese (7,2).

[27] In Apoc 7,9 tutti i salvati portano una palma in segno di vittoria.

[28] In alcune scene dipinte dell'annunciazione Maria porta in mano una palma, forse per influsso dei Transiti.

[29] Erbetta si chiede se questa palma abbia qualcosa a che fare con la palma di cui parla il *Vangelo dello Pseudo-Matteo* (cap. 20): un ramo della pianta che ristora Maria in Egitto viene trasportato in paradiso da un angelo.

[30] Questo carattere di "segno di contraddizione" richiama la definizione del bambino Gesù data da Simeone (Lc 2,34).

[31] Il valore esemplare della capacità di frenare il pianto in queste circostanze viene suggerito anche dalla raccomandazione che fa Giovanni agli altri apostoli: "Non piangete ... Può darsi che la gente dintorno, scorgendoci piangere, incerta in cuor suo, dica: Loro pure hanno paura della morte! Facciamoci piuttosto coraggio con le parole del Diletto" (cap. 27).

[32] Non è escluso che agisca in scene di questo genere il modello della morte di Socrate secondo il *Fedone* platonico: tale modello già aveva esercitato il suo influsso nell'agiografia: cfr. la *Vita di Macrina* di Gregorio di Nissa.

[33] Questa immagine di Maria richiama da vicino quella dell'inizio degli Atti degli apostoli (1,14).