

Renato Giuliani

Le origini gnostiche del culto mariano

Genesi, sviluppo e significato di un fenomeno
religioso in continuo mutamento

 PASSAGGIO

RENATO GIULIANI

Le origini gnostiche del culto mariano

Genesi, sviluppo e significato di un fenomeno
religioso in continuo mutamento

 **PASSAGGIO**

Titolo dell'opera:

Le origini gnostiche del culto mariano. Genesi, sviluppo e significato di un fenomeno religioso in continuo mutamento

© 2019 Passaggio

ISBN 978-88-88428-71-0

Autore dell'opera: Renato Giuliani

Revisione a cura di Armando Borsini

Copertina e impaginazione a cura di Sarah Giuliani

Se non altrimenti specificato, le citazioni bibliche sono tratte dalla versione “La Nuova Diodati”, Revisione 1991/'03, Edizione LA BUONA NOVELLA.

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta anche parzialmente, senza l'autorizzazione scritta dell'editore. La sola eccezione è permessa per recensioni librarie.

Stampa: Print on Web, Isola del Liri (FR)

Per eventuali ordini:

www.passaggio.org

Associazione PASSAGGIO

Via Toscanini 4

46030 Bigarello – Mantova

info@passaggio.org

A Bill James (1943-2018),
perché uomini così sono rari nel mondo.

INDICE

INTRODUZIONE	7
CAPITOLO 1 La testimonianza del Nuovo Testamento	23
CAPITOLO 2 I padri della Chiesa nei primi quattro secoli	51
CAPITOLO 3 Il docetismo e le origini del culto mariano	61
CAPITOLO 4 Il contrasto fra i cristiani apostolici ed i doceti si radicalizza	75
CAPITOLO 5 Abili contraffazioni	83
CAPITOLO 6 Origine e diffusione della mariologia docetica in Egitto	103
CAPITOLO 7 Sviluppo della mariologia docetica in Egitto nel II e III secolo	143
CAPITOLO 8 La divulgazione e l'influenza della <i>Natività di Maria</i> in Egitto	155
CAPITOLO 9 La mariologia di Origene	177

CAPITOLO 10	
Lo sviluppo del culto mariano in Egitto dal III al IV secolo	195
CAPITOLO 11	
La venerazione di Maria si diffonde nel cristianesimo orientale	201
CAPITOLO 12	
La venerazione di Maria si diffonde nel cristianesimo occidentale	221
CAPITOLO 13	
Il culto della madre di Dio	245
CAPITOLO 14	
Nuovi apocrifi per arrivare all'apoteosi	263
CAPITOLO 15	
Le origini eterodosse della regina del cielo	287
CAPITOLO 16	
Da sempre e per sempre perfetta	353
CAPITOLO 17	
Le dottrine apocrife diventano dogmi di fede	377
APPENDICE 1	
La matrice docetica del <i>Vangelo di Pietro</i>	475
APPENDICE 2	
La <i>Rivelazione dei magi</i> e la venerazione di Maria fra i doceti siriani del III secolo	489
<i>Bibliografia</i>	497
<i>Indice dei testi gnostici, apocrifi o pseudoepigrafici</i>	523
<i>Indice dei personaggi storici</i>	525

Introduzione

Nell'introdurre il suo libro *Maria nella fede e nella devozione del primo cristianesimo* (2016), Stephen Shoemaker inizia con queste parole: “È davvero singolare, credo, che ad oggi non esiste uno studio adeguato sullo sviluppo della pietà mariana nel cristianesimo antico. Vista la grande importanza che la devozione alla Vergine Maria ha avuto nella storia del cristianesimo, ci si aspetterebbe che a questo punto vi fosse un buon numero di studi storici sull'argomento. Ma come altri hanno notato prima di me, una ricerca complessiva non è stata ancora pubblicata”¹. Dieci anni prima, infatti, in un articolo intitolato *Verso le origini della storia del culto mariano*, Leena Mari Peltomaa aveva già segnalato questa misteriosa anomalia:

Il grande numero di pubblicazioni e biblioteche dedicate a Maria è indicativo dell'importanza del soggetto. Nonostante questa risorsa, che indubbiamente riflette un'enorme mole di ricerca, gli studi dedicati al culto di Maria sono veramente pochi. Ancora più rare sono le ricerche dedicate alle origini del culto, ovvero, a quel periodo formativo durante il quale diverse pratiche sociali e istituzioni iniziarono a manifestare venerazione e devozione nei confronti di Maria... Questa lacuna ha vaste conseguenze sia nel pensiero accademico che in quello popolare: la conoscenza viene sostituita dalla fantasia (*doksa* invece di *episteme!*), da affermazioni infondate, da atteggiamenti inconciliabili. Che cosa ha portato a questo stato di cose? Perché il periodo antecedente al

¹ Stephen J. Shoemaker, *Mary in early Christian faith and devotion*, New Haven and London, Yale University Press, 2016, p. 1.

Concilio di Efeso [431] viene ignorato dalla ricerca sistematica?²

Per quanto sorprendenti, queste affermazioni, fatte dai più importanti studiosi in materia, rispondono a verità. Se infatti, attraverso gli appositi strumenti, si scorre la vastissima produzione bibliografica mariana e mariologica dell'ultimo secolo³, si troveranno decine di migliaia di libri di carattere devozionale, decine di migliaia di testi di carattere teologico, ma una impressionante penuria di ricerche *storiche* sulle origini del culto mariano e il suo sviluppo nei primi secoli del cristianesimo⁴.

I limiti dei trattati mariologici

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, questa lacuna non è colmata dai cosiddetti “trattati mariologici”. Infatti, seguendo l'impostazione datale originariamente dalla Scolastica dell'XI secolo⁵,

² L.M. Peltomaa, “Towards the origins of the history of the cult of Mary”, in F. Young, M. Edwards e P. Parvis (a cura di), *Studia Patristica* 40 (2006), p. 75. La lacuna è stata segnalata anche da A. Cameron, “The *Theotokos* in sixth-century Constantinople”, in *Journal of Theological Studies* vol. 29 (1978), p. 79.

³ Non esiste un inventario dei libri mariani dell'intero Novecento. Vi sono però i 13 volumi della *Bibliografia mariana* curata da Giuseppe Besutti, Ermanno Toniolo e Silvano Danieli (Roma, Edizioni Marianum, 1950-2010) che coprono gli anni 1948-2008. Per i secoli precedenti si veda Ippolito Maracci, *Bibliotheca Mariana*, 2 voll., Roma, 1648; *Polyanthea mariana*, Cologne, 1727; Carlo Passaglia, *De immaculato deiparae semper virginis conceptu*, 3 voll., Roma, 1854; Jean Jaques Bourassé, *Summa Aurea de laudibus B. Virginis Mariae*, 13 voll., Paris, 1866; Georg Kolb, *Wegweiser in die Marianische Literatur*, 2^a ed., Friedburg, 1905; Agostino Roskovany, *Beata virgo Maria in suo conceptu immaculata*, 13 voll., Budapest, 1873-1881.

⁴ Delle 75.673 pubblicazioni presentate nei 13 volumi della già menzionata *Bibliografia Mariana*, compaiono solo nove brevi articoli storici relativi alle origini del culto mariano, e nessun libro specifico sull'argomento. Il testo di Giuliano Maria Geppetti, *Il culto alla Madre di Dio nei primi secoli della Chiesa* (Roma, 1960), è poco più di un opuscolo, constando di sole 64 pagine.

⁵ Come studio scientifico, la mariologia si fa iniziare dal trattato di Anselmo, *De conceptu virginali et de peccato originali* (1099-1100). Si veda Eugene M. Burke, “The beginnings of scientific mariology”, in *Marian Studies* I, 12 (1950), pp. 117-137. Il

la mariologia è stata da sempre concepita in termini strettamente teologici, ovvero come lo studio delle *dottrine* mariane, e particolarmente di quelle che poi divennero i quattro dogmi mariani confessati dalla Chiesa Cattolica: la maternità divina (451), la verginità perpetua (553), la concezione immacolata (1854) e l'assunzione corporale in cielo (1950). Questa rigida limitazione del soggetto ha portato come logica conseguenza ad un'altrettanto rigida restrizione delle *fonti documentarie*, nel novero delle quali si sono fatte rientrare unicamente quelle di carattere dottrinale, vale a dire gli scritti dei Padri della Chiesa e degli Scolastici del Medioevo. Ecco, ad esempio, con quale premessa Georg Söll dava inizio alla sua *Storia dei dogmi mariani* (1981):

Il tema, nella brevità imposta, può essere affrontato solo con precise delimitazioni. Innanzitutto debbono essere escluse *tutte* le questioni che non riguardano il patrimonio dottrinale dogmaticamente vincolante e, rispettivamente, la dottrina mariana universalmente riconosciuta. Inoltre debbono restare fuori considerazione le conseguenze per il culto della Chiesa e per la pietà popolare, senza tuttavia ignorare il reciproco influsso fra dogma e liturgia. Infine le discussioni teologiche e le opinioni possono essere prese in considerazione solo per quel tanto che esse risultarono significative per lo sviluppo della universale convinzione di fede della Chiesa Cattolica⁶.

Oltre a limitare drasticamente le fonti documentarie utili per capire veramente la materia di studio, questo tipo di approccio è problematizzato anche dalla sua tendenza ad *estrapolare*: lo studioso di turno legge, interpreta e sistematizza il pensiero mariologico dei

primo trattato di mariologia, intesa come studio indipendente, è stato la *Summae sacrae Mariologiae* di Placido Nigido (1602).

⁶ Georg Söll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1981, p. 15. Enfasi aggiunta.

vari autori cristiani che si susseguono nei secoli – Giustino, Ireneo, Tertulliano, Origene, Atanasio, Ambrogio, Girolamo, Cirillo, ecc. – senza però tenere debito conto dei contesti storici, degli ambienti culturali, delle influenze ideologico-religiose, delle dinamiche sincretistiche, per non parlare delle vicende politico-ecclesiastiche, del ruolo ‘creativo’ svolto dalla pietà popolare e dei cambiamenti drammatici che, sotto ogni punto di vista, lo stesso cristianesimo subì nei primi dieci secoli della sua storia. Imitando il celebre Alberto Magno († 1280), il mariologo “procede con rigore teologico, curandosi di rimanere sempre nell’alveo del magistero della Chiesa”, ma dimenticandosi di tutto il resto⁷.

Può un tale modo di procedere portare ad una corretta comprensione di come effettivamente abbia avuto origine e si sia sviluppato il culto mariano nei primi secoli del cristianesimo? No, perché le fonti documentarie, oltre ad essere limitate, sono lette e interpretate *a prescindere dalla realtà storica*⁸.

Una deduzione sbagliata

A dimostrarlo sono i risultati. A quale conclusione si è approdati, in-

⁷ Enrico dal Covolo e Aristide Serra (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 815.

⁸ Giustamente quindi John B. Kelso lamentava che gli studi mariologici condotti dagli Scolastici medievali “mancavano interamente di prospettiva storica ed esegesi critica, dando troppa attenzione a interpretazioni allegoriche e a giochi di parole” (John B. Kelso, “Medieval mariolatry”, in *The Princeton Theological Review*, vol. V [1907], p. 30). Giuseppe Besutti rintraccerebbe in Gabriele Roschini (1900-1977) il primo mariologo che diede “a tutti questi temi una impostazione sistematica nella quale la esposizione teorico-dottrinale sia accompagnata da quella storica” (Testo della commemorazione tenuta presso la Pontificia Facoltà Teologica “Marianum”, il 15 novembre 1977, in occasione dell’apertura dell’Anno Accademico 1977-1978). Questo distacco vi è stato anche nei confronti della storia contemporanea. Parlando della letteratura mariologica nel periodo 1900-1964, Stefano de Fiores scrive: “Sembra che la mariologia ruoti su se stessa o cerchi un equilibrio nel confronto intraecclesiale senza preoccuparsi dell’impatto con la società e con i suoi problemi” (Giacomo Canobbio e Piero Codia [a cura di], *La teologia del XX secolo: Prospettive sistematiche*, Roma, Città Nuova, 2003, p. 562).

fatti, seguendo questo approccio? All'unica conclusione alla quale si poteva arrivare visto il quasi totale silenzio dei Padri dei primi tre secoli circa la persona di Maria, e soprattutto la totale assenza di una qualsiasi espressione di culto religioso nei suoi confronti (preghiere, invocazioni, inni, celebrazioni, ecc.): che il culto mariano sarebbe iniziato ad emergere nella seconda metà del IV secolo per poi intensificarsi e diffondersi a macchia d'olio dopo il Concilio di Efeso del 431, allorché Maria, al centro del dibattito cristologico che vide impegnati in prima fila i Padri Alessandrini, venne proclamata *Theotokos*, "Madre di Dio". Scriveva infatti Söll: "Fino al periodo di tempo qui illustrato [ovvero fino al Concilio di Costantinopoli del 381] non si era sviluppata ancora *nessuna forma di culto mariano* né pubblica né ufficiale da parte del Magistero. Nella coscienza dei fedeli dominavano ancora sempre i Martiri, quali qualificanti ed eroici testimoni della fede... Gregorio Nazianzeno [† 390] riferisce *per primo* di una diretta invocazione a Maria"⁹.

I teologi protestanti, dal canto loro, hanno concordato con questa ricostruzione, ma l'hanno usata per dimostrare l'essenziale estraneità del culto mariano alla fede cristiana. Il teologo anglicano William Clagett, ad esempio, già scriveva nel lontano 1686: "Il totale silenzio che regna nei primi tre secoli, fin oltre la metà del quarto

⁹ Georg Söll, *Op. cit.*, pp. 117-118. Enfasi aggiunte. Lo stesso afferma Denysenko: "Il culto mariano iniziò ad emergere dopo il Concilio di Efeso con le omelie composte in suo onore" (N.E. Denysenko, "The soteriological significance of the feast of Mary's birth," in *Theological Studies* 68, 2007, p. 741). È vero che in epoche passate gli studiosi Cattolici usavano esprimersi diversamente, affermando che "alla Beata Vergine fu attribuito il culto dalla più remota antichità, cioè fin dall'inizio della Chiesa, affermandosi universalmente nel corso dei secoli e prendendo di giorno in giorno un maggiore incremento" (Gregorio Alastruey, *Tratado de la Virgen Santísima*, 4ª ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, p. 922), o che "i cristiani da sempre, fin dall'istituzione della Chiesa, hanno reso a Maria quel peculiare tipo di adorazione che è ora tecnicamente conosciuta come iperdulia" (Joseph Pohle, *Mariology*, St. Louis, Herder, 1914, pp. 135-136). Si trattava tuttavia di generalizzazioni prive di riscontri storici, fatte per contrapposizione dogmatica alla critica protestante o laica che evidenziava l'assenza del culto mariano nei primi secoli del cristianesimo.

secolo, circa il culto della Beata Vergine e dei Santi... dovrebbe bastare per risolvere la questione... Il culto di cui parliamo era totalmente estraneo alla religione dei primi cristiani”¹⁰. Più di centocinquant’anni dopo, a conclusione di una lunga ricerca negli scritti degli autori ecclesiastici dei primi quattro secoli, il teologo anglicano James Endell Tyler affermava altrettanto:

[Tutti questi autori] testimoniano all’unisono di non aver conosciuto alcuna credenza nel potere della Vergine o di una sua influenza presso Dio; alcuna pratica pubblica o privata di pregare Dio attraverso la sua mediazione o di invocarla per ottenere i buoni auspici della sua intercessione; alcuna espressione di gratitudine o di lode espressa nei suoi confronti; alcuna attribuzione di onore o gloria al suo nome. Al contrario, dalla testimonianza resa da tutti gli scrittori appartenenti a queste epoche possiamo concludere che i primi cristiani rivolgevano le loro preghiere unicamente a Dio e riconoscevano Cristo come l’unico mediatore ed intercessore in cui riponevano la loro fede¹¹.

Come hanno fatto notare diversi studiosi, tuttavia, il problema fondamentale di questa ricostruzione è che *non spiega affatto il fenomeno*. Come riconciliare la presunta assenza di venerazione mariana nei primi quattro secoli dell’era cristiana con l’intensa e diffusa devozione culturale che prese piede nel V secolo? È verosimile che tale devozione sia emersa improvvisamente, nel giro di pochi decenni, come conseguenza delle deliberazioni teologiche di un concilio ecclesiastico? Non c’è dubbio che le deliberazioni di Efeso abbiano con-

¹⁰ William Clagett, *A discourse concerning the worship of the Blessed Virgin and the Saints*, London, 1686, pp. 37, 38.

¹¹ J.E. Tyler, *The worship of the Blessed Virgin Mary in the Church of Rome contrary to Holy Scripture and to the faith and practice of the church of Christ through the first five hundred years*, London, 1846, pp. 363-364.

tribuito a galvanizzare il culto della Vergine in tutta la cristianità; ma considerando come in genere operano le dinamiche della storia, non è più probabile che tali deliberazioni siano state esse stesse l'*effetto* di un culto che aveva già avuto una sua genesi e un suo parziale sviluppo nei secoli precedenti? E visto che negli scritti degli autori ecclesiastici non troviamo dati sufficienti per individuare questo punto di origine e tracciare questo graduale sviluppo, non è doveroso allargare l'orizzonte e cercare ulteriori indizi in altre fonti documentarie? Appurato che “gli elementi a cui più tardi le chiese cristiane attribuirono molta importanza – la verginità di Maria come fenomeno fisiologico, Maria come *Theotokos*, l'inizio e la fine della vita di Maria – non trovano riscontro nel periodo neotestamentario”¹², come e quando ebbero origine i concetti embrionali che poi portarono a questi sviluppi dottrinali e culturali? In quali ambienti furono inizialmente ideati e attraverso quali canali vennero divulgati? Quali furono le dinamiche storiche, le influenze ideologiche e le vicende politico-ecclesiastiche che influirono sullo sviluppo del culto mariano? Questi sono gli interrogativi che un numero sempre maggiore di studiosi va ponendosi. Come ha scritto John McGuckin:

Restringere il culto della Vergine alla Chiesa del V secolo equivale a dire che solo il culto mariano reso dalla Chiesa del V secolo risponde ai criteri di quello che dovrebbe essere il culto cristiano dedicato alla Vergine. Non c'è dubbio che nell'alta Patristica [IV-V sec.] il culto mariano emerse in modo forte e rigoglioso... Ma che dire del periodo *precedente*... ovvero nel secondo e terzo secolo dell'era cristiana?¹³

¹² Chris Maunder, “Origins of the cult of the virgin Mary in the New Testament”, in Chris Maunder (a cura di), *The origins of the cult of the virgin Mary*, London-New York, Burns & Oats, 2008, p. 23.

¹³ John McGuckin, “The early cult of Mary and inter-religious contexts in the fifth-century Church”, in Chris Maunder, *Op. cit.*, p. 1.

Il ruolo degli apocrifi

Come avremo modo di vedere, la fonte più importante per rispondere a questi ed altri simili interrogativi sono i cosiddetti *apocrifi*. Nella sua accezione originaria, il termine greco *apokruphos* significa “nascosto”, ma nel tempo ha acquisito il significato di “spurio”, “contraffatto”, “non autentico”, perché di falsa paternità¹⁴. Gli apocrifi, infatti, sono essenzialmente degli scritti antichi falsamente attribuiti ad autori biblici al fine di guadagnare credito e uditorio in seno alla comunità cristiana.

Ora, che molta letteratura apocrifa dedichi particolare attenzione alla figura di Maria è un dato di fatto. Come negare che di Maria si parli abbondantemente nel *Protovangelo di Giacomo*, nel *Vangelo di Bartolomeo*, nel *Libro del riposo di Maria*, nel *Vangelo di Gamaliele* o nella *Storia di Giuseppe il Falegname*? La vera questione è un'altra, ovvero in che modo e fino a che punto gli apocrifi hanno *influito* sull'origine e lo sviluppo del culto mariano. In altre parole, la loro influenza è stata marginale o essenziale? Hanno influito solo a livello devozionale, alimentando ulteriormente la venerazione mariana del volgo credente, oppure anche a livello *teologico*, incidendo sulle stesse dottrine elaborate nei secoli dai Padri e dai Dottori della Chiesa?

Fino a qualche anno fa era norma fra gli studiosi di fede Cattolica sostenere arditamente la prima di queste tesi. Nel 1955, ad esempio, nella sua celebre *Mariologia*, il teologo tedesco Michael Schmaus scriveva: “Sovente è stato affermato che gli Apocrifi avrebbero esercitato un influsso sostanziale sulla Mariologia cattolica. Ma queste sono parole senza senso. La conoscenza cattolica di Maria si è sviluppata dalla fede in Cristo. Le leggende apocrife non furono un motivo importante per la fede in Maria, anche se hanno offerto qualche moti-

¹⁴ Per questo motivo si dicono anche “pseudepigrafici”, dal greco *pseudēs*, “falso”, ed *epigraphē*, “iscrizione”.

vo per la devozione mariana e per l'arte"¹⁵. Ben diverso è il parere di Enrico Norelli, oggi uno dei massimi studiosi in materia e in quanto tale chiamato a contribuire con un capitolo specifico nella *Storia della Mariologia* curata dal cardinale Enrico dal Covolo e dal teologo Aristide Serra (1998). Scrive quindi Norelli: “Nel caso di Maria, i testi apocrifi sono in rapporto con pratiche e con idee che hanno svolto un ruolo importante nella storia del cristianesimo, perché le narrazioni in essi contenute hanno *profondamente influenzato* il culto, la devozione, la *teologia*, gli ordini religiosi, la letteratura e l'arte"¹⁶ – praticamente l'intero campo del culto mariano nella sua espressione teologica, devozionale, liturgica, ecclesiastica, letteraria e artistica.

A che cosa è dovuta questa profonda diversità di giudizio? A parte i condizionamenti ideologici che possono incidere pesantemente sull'obiettività della ricerca¹⁷, una delle principali ragioni sta nel

¹⁵ Michael Schmaus, *Dogmatica cattolica*, Torino, Marietti, vol. 2, 1961, p. 344. La versione originale tedesca fu pubblicata a Monaco nel 1955, come quinto volume della sua *Katholische Dogmatik*.

¹⁶ Enrico Norelli, “Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica”, in Enrico dal Covolo e Aristide Serra (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 1998, p. 145. Enfasi aggiunte.

¹⁷ Ci riferiamo particolarmente al dogma dell'infalibilità del Magistero della Chiesa romana. È evidente infatti che lo studioso che parte da questo presupposto ha molta difficoltà a leggere e interpretare obiettivamente i dati biblici ed extra-biblici relativi al culto mariano. La necessità di difendere a tutti i costi la legittimità scritturale dei dogmi mariologici porta ad un atteggiamento apologetico che compromette l'obiettività della ricerca stessa. Come può già vedersi nell'opera di Pier Canisio *De Maria Virgine incomparabili* (1577), questo intento apologetico volto a difendere l'onore della Vergine e l'infalibilità del Magistero romano dalle contestazioni di studiosi protestanti e laici ha caratterizzato la maggior parte dei trattati mariologici scritti dal Cinquecento in poi. Se da una parte si è teso a “gonfiare” i pochi riferimenti patristici a Maria nei primi quattro secoli dell'era cristiana, attribuendo loro significati che non avevano nel loro contesto originale, dall'altra si è teso a minimizzare l'incidenza degli Apocrifi. Scrive Peltomaa: “Le ricerche Cattoliche relative alla prima mariologia... tendono ad interpretare le fonti patristiche antecedenti al Concilio di Efeso alla luce della dogmatica Cattolica moderna. Di conseguenza, invece di essere discussa nel suo contesto storico, la questione concernente i primi sviluppi della mariologia viene considerata nel con-

grande progresso che vi è stato negli ultimi 130 anni nella conoscenza degli apocrifi biblici, e soprattutto di quelli scritti nei primi quattro secoli dell'era cristiana.

Per porre la questione nella giusta prospettiva, si deve tener presente che, come materia di studio, la letteratura apocrifa ha iniziato ad attirare l'attenzione della ricerca solo verso la fine dell'Ottocento. Prima di allora vi erano state le raccolte di Soraviensis (1564), Fabricius (1703-1719), Thilo (1832) e Tischendorf (1851, 1852, 1856), ma studi specifici e approfondimenti erano rari. Questo spiega come mai due apocrifi così importanti per comprendere le origini del culto mariano come l'*Ascensione di Isaia* e il *Protovangelo di Giacomo*, nonostante fossero conosciuti fin dal XVI secolo attraverso i testi pubblicati da Fantis (1522), Postel (1552) e Soraviensis (1564), furono quasi del tutto trascurati¹⁸. Infatti, come ha dovuto osservare George T. Zervos, questa sottovalutazione è continuata anche nel XX secolo: “Per decenni l'*Ascensione di Isaia* e il *Protovangelo di Giacomo* sono stati entrambi trascurati dagli studiosi, con il risultato che la loro rilevanza per lo studio delle origini e degli sviluppi delle prime tradizioni cristiane, specialmente quelle mariane, è stata se-

testo dottrinale di oggi?” (L.M. Peltomaa, *Op. cit.*, p. 77). A riguardo si veda anche S.J. Shoemaker, *Op. cit.*, pp. 2, 7.

¹⁸ Si può dire che gli studi sull'*Ascensione di Isaia* furono avviati nel 1819, quando Richard Laurence, professore di ebraico ad Oxford, ne pubblicò il testo nella versione etiopica, con traduzione latina ed inglese. Poi seguirono l'edizione latina (Gieseler, 1832), greca (Grenfell-Hunt, 1900), copta (Lefort, 1938; Lacau 1946) e slava (Vaillant, 1968), insieme all'edizione critica di Charles (1900) e di Norelli (1990), e gli studi di Dillmann (1877), Tisserant (1909), Burch (1920), Fluesser (1952), Buck (1970), Helmbold (1971-1972), Acerbi (1989), Norelli (1994), Gieschen (1998), Bauckham (1998), Lusini (2003), Knight (2003, 2013) e Bremmer (2016). Quanto al *Protovangelo di Giacomo*, dopo la pubblicazione del testo latino (Postel 1552) e greco (Soraviensis, 1564), ha fatto seguito il testo siriano (Smith, 1902) e giorgiano (1957), quindi l'edizione critica di Tischendorf (1852) ed Amman (1910). In tempi più recenti vi è stata la pubblicazione del più antico manoscritto greco finora rinvenuto, derivato dal *Papyrus Bodmer V* (Testuz, 1958), seguita dagli studi di Daniels (1956), Strycker (1961), Smid (1965), Terian (2008), Vuong (2013) e Closs (2016).

riamente sottovalutata¹⁹.

Lo stesso può dirsi di altri apocrifi, come gli *Atti di Pietro* (II sec.), gli *Atti di Tommaso* (II sec.), gli *Atti di Giovanni* (II sec.) e l'*Apocalisse di Paolo* (III sec.). Già conosciuti dagli studiosi attraverso le raccolte di Thilo e Tischendorf, sono stati studiati approfonditamente solo nel XX secolo²⁰.

Si pensi poi al valore documentario dei nuovi apocrifi rinvenuti fra il 1896 e il 1907 nell'antica discarica di Ossirinco (Egitto), in particolare del *Vangelo di Pietro* (100 ca.)²¹ e il *Vangelo (copto) di Tommaso* (II sec.)²². Le stesse *Odi di Salomone* (90 ca.) rimasero praticamente sconosciute fino al 1909, quando J. Rendel Harris ne

¹⁹ George T. Zervos, "Seeking the source of the marian myth: Have we found the missing link?" in F.S. Jones (a cura di), *Which Mary? The Marys of early Christian tradition*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002, p. 107.

²⁰ Relativamente agli *Atti di Pietro*, *Atti di Tommaso* e *Atti di Giovanni*, dopo la pubblicazione dei testi greci e latini di Thilo (1823, 1837) e Tischendorf (1851), ha fatto seguito la versione siriana (Wright 1871), etiopica (Malan 1871; Budge 1899-1902), copta (Guidi 1887-1888; Lemm 1890, 1892; Budge 1913; Hatch 1950), armena (1901, 1903) e giorgiana (1959). Oltre alle edizioni critiche di Bonnet e Lipsius (1883, 1896, 1893), ci limitiamo a ricordare gli studi più recenti di Festugière (1983), Bremmer (2001), Klijn (2003), Baldwin (2005), Pick (2006), Rasimus, Myers (2010), Poirier (2011), Stoops (2012) e Pervo (2016). Riguardo all'*Apocalisse di Paolo*, oltre alle edizioni del testo in lingua greca (Tischendorf 1866), latina (Brandes 1885; James 1893; Silverstein 1935), copta (Budge 1915), siriana (Ricciotti 1933), ci limitiamo a segnalare gli studi più recenti di Leloir (1980), Kappler (1987), Dinzelsbacher (1991), Piovanelli (1993), Carozzi (1994), Lalleman, Baukman (1998), Jiroušková (2006), Bremmer (2007, 2009), Guglielmetti (2015) e Zamagni (2017).

²¹ Pubblicato per primo da Urbain Bouriant nel 1892, è stato oggetto di molti studi, fra i quali le edizioni critiche di Swete (1893), Mara (1973), Ficks (1978), Junod (1988), Head (1992) e Foster (2010), nonché le ultime ricerche di Clijn (1961), Denker (1975), Henderson (2011), Pick (2015) e Johnson (2016).

²² Pubblicato per la prima volta da Guillaumont nel 1959, è stato oggetto di moltissimi studi. Qui ci limitiamo a menzionare quelli più recenti di Arthur (1992), Valantatis (1997), DeConick (1996, 2007), Uro (1998), Perrin (2002), Leloup (2003), Plisch (2008), Pokorny, Meyer (2009), Zinner (2011), Goodacre, Gathercole (2012), Patterson (2013) e Renz (2015).

scoprì e pubblicò il testo siriano²³, alla pari del *Vangelo di Bartolomeo* (II sec.), conosciuto solo attraverso qualche frammento copto, slavo e greco finché Umberto Moricca, nel 1921, ne scoprì e pubblicò l'intero testo tratto da un antico manoscritto latino²⁴.

E che dire poi dei nuovi apocrifi rinvenuti a Nag Hammadi (Egitto) nel 1945? L'*Apocalisse di Adamo*, il *Vangelo di Filippo*, il *Vangelo di Tommaso*, il *Vangelo della verità*, il *Vangelo copto degli Egiziani*, il *Dialogo del Salvatore*, la *Prima e Seconda apocalisse di Giacomo*: non contengono tutti elementi importanti per rintracciare le origini più antiche del culto mariano? La risposta è affermativa, soprattutto quando studiati alla luce degli altri testi rinvenuti a Nag Hammadi, come l'*Apocrifo di Giovanni*, l'*Apocalisse gnostica di Pietro*, la *Testimonianza veritiera*, il *Secondo discorso del grande Seth*, il *Trattato Tripartitico*, la *Sofia di Gesù Cristo*²⁵. I quali, a loro volta, hanno gettato nuova luce anche sulla *Pistis Sophia*, conosciuta agli studiosi in versione latina e copta fin dal 1851, ma non dovutamente apprezzata nei suoi elementi mariologici²⁶.

Altrettanto si può dire del *Vangelo di Gamaliele*, rinvenuto e pubblicato da Oudenrijn nel 1959²⁷, della *Rivelazione dei magi* e la *Leg-*

²³ Per quanto riguarda le *Odi di Salomone*, dopo la pubblicazione di due manoscritti siriani da parte di Harris (1909) e Burkitt (1912), seguirono molti studi, dei quali ricordiamo i più recenti di Chadwick (1970), Franzmann (1991), Pierre e Martin (1994), Azar (1996), Charlesworth (1970, 1973, 1998, 2007, 2009) e Novak (2012), oltre al commentario di Lattke (1995) e la nuova edizione del testo siriano di Fleugels (2016).

²⁴ Lo studio più importante su questo apocrifo rimane quello di Kaetli-Cherix (1993).

²⁵ Per una bibliografia completa sui testi di Nag Hammadi, oltre ai tre volumi della *Nag Hammadi Bibliography* curata da David M. Scholer (1971, 1997, 2008), si veda la *Nag Hammadi Bibliography Online* (<https://brill.com/view/db/nhbo>), la quale presenta oltre 13000 titoli fra libri e articoli.

²⁶ Fra gli ultimi studi a riguardo, segnaliamo quelli di Schmidt (1978), Hurtak (1999), Moraldi (1999), Jones (2002), Siegert (2005), Schwartze e Petermann (2012), ed Evans (2015).

²⁷ M.-A. van den Oudenrijn, *Gamaliel. Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur*, Freiburg, 1959.

genda di Afroditano, pubblicati nel 2016 nella nuova raccolta di *New Testament Apocrypha* curata da Tony Burke e Brent Landau. Questi ultimi due apocrifi, incentrati sulla storia dei magi, contengono elementi molto importanti per capire l'*humus* religioso in cui prese piede il culto mariano nella Siria del III secolo²⁸.

C'è infine tutto il filone degli antichi racconti apocrifi relativi al glorioso "passaggio" (*transitus*) di Maria nell'aldilà, detti anche *dormizioni* o *assunzioni*. A riguardo scrive Shoemaker:

Le antiche tradizioni relative alla Dormizione e all'Assunzione di Maria rappresentano una delle fonti più importanti, ma al contempo meno utilizzate, per capire l'emergere della pietà e del culto mariano nel primo cristianesimo. Non c'è dubbio che questa negligenza sia stata dovuta in parte alla complessità di questo *corpus* letterario, che consta di circa 40 testi diversi e per di più scritti in nove lingue antiche e medievali. Per lungo tempo si è avuta scarsa comprensione della storia e della cronologia interna di questo groviglio di narrative, il che ha reso difficile integrare le loro tradizioni nella storia del primo cristianesimo... Negli ultimi cinquanta anni, tuttavia, vi è stato un costante flusso di nuove edizioni e traduzioni di queste Dormizioni, lo studio delle quali è progredito a tal punto che oggi abbiamo una ben più chiara comprensione della loro storia iniziale e dell'epoca cui risalgono le versioni più antiche. Ora che questi fondamenti sono stati posti, le narrative più antiche di queste Dormizioni possono contribuire molto alla nostra conoscenza della prima pietà mariana e la diversità del primo cristianesimo²⁹.

Di grande importanza in questo ambito di studi è stata la pubbli-

²⁸ T. Burke e B. Landau, *New Testament Apocrypha*, Grand Rapids, Eerdmans, 2016.

²⁹ Shoemaker, *Op. cit.*, pp. 100-101.

cazione del Transito più antico a noi pervenuto, vale a dire il *Libro del riposo di Maria* (V sec.), edito e tradotto per la prima volta da Victor Arras nel 1973³⁰. Il secondo più antico è la cosiddetta *Dormizione in sei libri*, “una narrativa ripiena di venerazione mariana, eppure quasi totalmente ignorata negli studi sul sorgere della devozione mariana”³¹.

Oltre agli apocrifi, ovviamente, si devono anche considerare i dati derivati da tutte le altre fonti documentarie emerse negli ultimi 130 anni di ricerche: manoscritti del Nuovo Testamento, raffigurazioni catacombali, stele funerarie, preghiere liturgiche, inni di lode, biglietti oracolari, talismani, amuleti, testi di esecrazione, insieme ovviamente ai primi luoghi di pellegrinaggio mariano, le prime chiese dedicate a Maria, le prime testimonianze di apparizioni o guarigioni attribuite a Maria.

Ulteriori dettagli possono essere tratti dagli scritti patristici rinvenuti in questo ultimo secolo, dall'*Omelia sulla Pasqua* di Melitone di Sardi (160 ca.), identificata nel 1940 grazie alle ricerche di Campbell Bonner, il *Commentario al Diatessaron* di Efrem († 373) nell'originale siriano, rinvenuto nel 1957 nella Biblioteca di Chester Beatty di Dublino, fino alle *Omelie sui Salmi* di Origene († 254), scoperte nel 2012 nella Biblioteca di Stato Bavarese, e il *Commentario sui Vangeli* di Fortunaziano, vescovo di Aquileia (340 ca.), rinvenuto sempre nel 2012 nella Biblioteca della Cattedrale di Colonia.

Quindi

Dopo tanti ritrovamenti di manoscritti e tante ricerche di carattere archeologico, epigrafico, paleografico, lessicologico, filologico, ideo-

³⁰ Victor Arras, *De transitu Mariae apocrypha aethiopice*, 2 voll., Louvain, Secretariat du Corpus SCO, 1973. Si veda anche Antoine Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle: Études et documents* (Archives de l'Orient chrétien), Paris, Institut Français d'Études Byzantines, 1955; Michel van Esbroeck, *Apocryphes géorgiens de la Dormition*, in *Analecta Bollandiana* 91, 1973.

³¹ Shoemaker, *Op. cit.*, p. 130.

logico e storiografico, a quali punti fermi si è giunti? Riservandoci di dare una risposta più esauriente nel resto della ricerca, in questa introduzione ne menzioneremo tre.

Il primo punto fermo è molto specifico ed è rappresentato dal *Protovangelo di Giacomo*, il cui titolo originario è *Natività di Maria*, come risulta dal papiro Bodmer 5, databile al III secolo, scoperto presso Dishna, in Egitto, nel 1952. La singolarità di questo apocrifo sta nel presentare una mariologia già molto sviluppata, nella quale si attribuisce a Maria una nascita miracolosa, una straordinaria santità di vita e una verginità perpetua. Presenta anche alcuni dati ‘storici’ intesi a confermare questa ultima virtù: Giuseppe non sarebbe stato il marito di Maria ma il “custode” della sua verginità; i “fratelli” di Gesù non sarebbero figli di Maria ma figli che Giuseppe ebbe da un precedente matrimonio; con il parto di Gesù, Maria non avrebbe perso la sua verginità, come ‘dimostra’ l’esame ginecologico alla quale sarebbe stata sottoposta da una levatrice. Ora, questa “alta mariologia” non rappresenterebbe un problema storico se la *Natività di Maria* fosse stata scritta tra la fine del IV e l’inizio del V secolo; ma essendo stata composta nel II secolo, il problema storico si impone all’attenzione della ricerca, essenzialmente perché *manca il contesto* nel quale collocarla. Chi, nel II secolo, poté scrivere una composizione così impregnata di devozione mariana, e contenente simili elementi mariologici? La questione infatti è ancora più problematica in quanto, dalle ultime ricerche³², sta emergendo che questo apocrifo – come tanti altri apocrifi – ha avuto una storia redazionale molto complessa, che la forma che ha acquisito verso la fine del II secolo non corrisponde a quella originaria, la quale quindi deve risalire ad un tempo ancora anteriore, e a quanto sembra ad un contesto piuttosto lontano dall’ortodossia.

³² Ci stiamo riferendo, fra gli altri, alle ricerche di J.D. Kaestli, Abraham Terian e George T. Zervos.

Questo primo punto fermo, quindi, crea un nucleo problematico che, non potendo essere risolto nel quadro della ricostruzione tradizionale relativa alle origini del culto mariano, la mette in discussione. Contrariamente alla tesi secondo la quale il culto mariano sarebbe iniziato nella seconda metà del IV secolo, infatti, la *Natività di Maria* dimostra che già nel II secolo esistevano ambienti in cui la figura di Maria era venerata ed esaltata. Da chi lo fosse e fino a che punto lo fosse, cercheremo di appurarlo nel corso della nostra ricerca. Una cosa però è certa – e questo rappresenta il secondo punto fermo al quale le ricerche hanno condotto: la questione relativa alle origini e allo sviluppo del culto mariano è *molto più complessa* di quanto si supponesse. Non si trattò, come spesso viene ancora raccontato, del semplice crescere della riflessione teologico-scritturale degli autori ortodossi, sospinta dall'innocente e ardente pietà del popolo credente. In realtà il culto mariano ebbe una genesi piuttosto complicata ed un percorso di sviluppo estremamente tortuoso.

Il terzo punto fermo è che in tutto questo processo gli scritti apocrifi, lungi dall'essere stati marginali, svolsero una funzione *determinante*.

Il bisogno di una sintesi ordinatrice

Come Shoemaker ed altri studiosi vanno da tempo affermando, ciò che serve a questo punto è raccogliere i tanti dati acquisiti dalle ricerche specialistiche e connetterli in un quadro d'insieme che permetta veramente di capire come, quando e perché il culto mariano abbia avuto origine, si sia sviluppato ed infine affermato nella cristianità. Farlo non è semplice per l'ampiezza del soggetto, la complessità delle problematiche coinvolte e la vastità delle ricerche effettuate. Ma limitandosi alle questioni essenziali e ai dati più certi, e cercando costantemente quel necessario equilibrio fra testo letterario e contesto storico, una ricostruzione è possibile. Questo è lo scopo della nostra ricerca.

Il culto di Maria è uno dei fenomeni religiosi più importanti della storia e della contemporaneità, visto che tutt'oggi sono centinaia di milioni le persone che venerano e invocano la sua persona come fonte di salvezza. Eppure, se si scorre la vastissima letteratura mariana prodotta nel corso dei secoli, si troveranno decine di migliaia di testi di carattere dottrinale e devozionale, ma pochissime ricerche di carattere *storico*. Questo stato di cose è continuato fino ai nostri giorni, tanto che lo stesso mariologo Stefano de Fiores ha dovuto confessare che “la storia di questo fenomeno non è quasi per nulla oggetto di studio e di ricerca”. E se la studiosa Leena Peltomaa ha lamentato la rarità delle “ricerche dedicate alle origini del culto” mariano, Stephen Shoemaker, in un suo recente lavoro, ha dovuto richiamare l'attenzione sul fatto, “davvero singolare”, che “ad oggi non esiste uno studio adeguato sullo sviluppo della pietà mariana nel cristianesimo antico”.

Questo quindi è stato l'obiettivo della nostra ricerca: raccogliere e connettere in un quadro d'insieme, storicamente contestualizzato, tutti i dati utili per capire come, quando e perché il culto mariano abbia avuto origine, si sia sviluppato ed infine affermato nella cristianità cattolica. A questo fine abbiamo voluto avvalerci di tutte le fonti documentarie disponibili, come anche delle tante ricerche specialistiche effettuate negli ultimi 160 anni. Particolare attenzione è stata data ai primi tre secoli dell'era cristiana, quando il culto di Maria, ancora sconosciuto ai cristiani ortodossi, ebbe origine ed iniziò a prendere forma in ambienti eterodossi, di tendenza mistico-ascetica, interessati a tradizioni apocriefe, aperti a dottrine gnostico-docetiche. Fu in tali contesti, situati per lo più in Siria ed in Egitto, che ebbero origine e si svilupparono quelle dottrine che poi, nel lungo e complesso corso della storia, vennero rielaborate e trasformate nei dogmi della maternità divina, verginità perpetua, concezione immacolata e assunzione corporale della Beata Vergine Maria.

Storico del cristianesimo, Renato Giuliani è autore di *Una vita e un martirio da non dimenticare: Goffredo Varaglia e le missioni evangeliche in Italia, 1532-1558* (2007). Da decenni impegnato nel reperimento archivistico della letteratura del protestantesimo italiano tra i secoli XVI e XVII, ha curato la riedizione di biografie su Galeazzo Caracciolo e Luigi Desanctis, nonché di scritti di Pietro Martire Vermigli, Francesco Turretini e Niccolò Balbani. In ambito anglosassone ha curato *The Life of Henrietta Shuck, 1817-1844* (2016) e la ripubblicazione di testi di Hercules Collins e Caleb Evans.