Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità
Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in
Scienze delle Religioni

Maria Maddalena e l'*impedimentum sexus*: la figura della discepola nei primi testi cristiani, con un focus sul conflitto con Pietro e sulla questione di genere per l'ottenimento della leadership

Relatrice:
Prof.ssa Maria Veronese

Laureanda:
Lucia Andreina
Matricola 201146

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

Sono uscita dal mondo
grazie a un altro mondo;
una rappresentazione si è cancellata
grazie ad una rappresentazione più alta.

Vangelo di Maria 17, 1-3

Introduzione 9

NOTE 21

1. Chi fu Maria la Maddalena? 23

1.1 Apostola, discepola o parte dei Dodici? 27

PRIMA PARTE: MARIA MADDALENA NEI VANGELI 33

2. Maria Maddalena nei vangeli canonici 33

2.1 La definizione del canone 33

2.2 Maria Maddalena nel *Vangelo di Marco* 36

2.3 Maria Maddalena nel *Vangelo di Matteo* 40

2.4 Maria Maddalena nel *Vangelo di Luca* 43

2.5 Maria Maddalena nel *Vangelo di Giovanni* 48

2.6 Maria Maddalena negli altri scritti neo testamentari 53

2.7 Pietro e Maria la Maddalena a confronto nei vangeli canonici 56

2.8 In conclusione 59

3. Maria Maddalena nei vangeli apocrifi 63

3.1 I vangeli apocrifi 63

3.2 Il *Vangelo di Pietro* 67

3.3 *Epistola degli apostoli* 72

3.4 *VI libro delle memorie apostoliche di Abdia primo vescovo di Babilonia* 76

3.5 Ciclo di Pilato 78

3.6 *Atti di Filippo*, versione greca e copta 82

3.7 *Libro della resurrezione di Cristo dell'apostolo Bartolomeo* 87

3.8 In conclusione 91

4. Maria Maddalena nei vangeli gnostici 95

4.1 I vangeli gnostici 95

4.2 *Vangelo di Tommaso* 98

4.3 *Sophia Jesu Christi* 107

4.4 *Dialogo del Salvatore* 111

4.5 *Pistis Sophia* 116

4.6 *Vangelo di Filippo* 122

4.7 *Domande di Maria* 129

4.8 *Salmo manicheo di Eraclide* 132

4.9 Il *Vangelo di Maria* 136

4.9.1 Il manoscritto, le redazioni, le versioni 136

4.9.2 Le tematiche del testo 139

4.9.3 Maria Maddalena nel testo 142

4.10 In conclusione 150

SECONDA PARTE: MARIA MADDALENA REINTERPRETATA TRAMITE L'ERMENUTICA DI LIBERAZIONE FEMMINISTA 153

5. La storia del metodo critico femminista 155

5.1 The Woman's Bible come nuovo modello di interpretazione biblica 155

5.2 L'esegesi femminista in Italia 160

6.Lo schema femminista per ricostruire la storia 163

6.1 Ermeneutica critica femminista di liberazione 163

6.2 L'androcentrismo del testo biblico 167

6.3 La lettura delle assenze 169

6.4 Il problema di riscrivere la storia delle donne 172

7. Dal discepolato di eguali al ministero patriarcale 177

Conclusioni: Maria Maddalena nella ricostruzione femminista 185

Maria Maddalena nel conflitto con Pietro: allegoria di una lotta femminile per il ministero 185

Maria Maddalena e l'*impedimentum sexus* 194

Una possibile riscrittura della sua vita? 200

Una prospettiva futura 203

Bibliografia 209

Fonti 209

Strumenti 211

Studi 212

Sitografia 219

Ringraziamenti 221

Introduzione

Maria di Magdala è da sempre uno dei personaggi più in vista per quanto concerne il primo cristianesimo: affascinante, misteriosa, una delle poche figure di genere femminile e per questo incarnazione dell'attrazione. Mai come sulla sua enigmatica storia si è scritto, ipotizzando teorie e leggende mitiche che si sono modificate ed ampliate nel corso dei secoli.

Nell'immaginario contemporaneo i lettori più anziani propendono a collegarla alla prostituta peccatrice del *Vangelo di Luca* (7,37-38); la generazione successiva, invece, influenzata dalle teorie de *Il codice da Vinci* e dall'erroneo frammento di Karen L. King[1] crederà che Maria Maddalena fosse la moglie riconosciuta di Gesù. La tradizione conosce i tratti della sua immagine tramite le parole dei quattro evangelisti canonici, senza considerare le versioni inedite di Maria di Magdala e sconosciute ai più, con cui viene dipinta invece nelle numerose trattazioni apocrife.

La verità è che su Maria di Magdala si è teorizzato così tanto che i confini della sua figura sono tutt'oggi sfumati e misteriosi; di lei conosciamo numerose versioni, disparate caratteristiche ed episodi che mutano drasticamente fra i vari Vangeli, Atti, Lettere e commentari. Compare frequentemente nei testi ma raramente viene definita con tratti specifici, riconoscibili: questo elemento di incertezza e scarsità di informazioni ha permesso di confonderla con altre figure e di fondere la sua biografia con quella di altre donne che hanno orbitato nella vita di Gesù, presenti in singoli episodi evangelici.

---

[1] Nel 2012, la professoressa Karen King, storica del cristianesimo all'Università di Harvard, scoprì un piccolo frammento di papiro contenente 14 righe di testo copto; tra queste, spiccava la frase: "*Gesù disse loro, mia moglie*", portando a denominare il documento come *Il Vangelo della moglie di Gesù*. Tuttavia, dopo poco tempo grazie al giornalista Ariel Sabar, si riuscì a dimostrare che il frammento era stato fabbricato da Hans-Ulrich Laukamp, un ex studente di Egittologia. Sebbene le analisi scientifiche sembrassero attestare l'antichità del papiro, si è collocata la vera datazione al recente 1963, ingannando persino gli studiosi di Harvard. La stessa professoressa King ha successivamente riconosciuto la veridicità delle ricerche di Sabar, ma nell'opinione pubblica ha riscosso molto successo l'idea di una moglie di Gesù, identificata in Maria Maddalena.

Molte sono le domande che scaturiscono dai vari frammenti in cui viene citata Maria Maddalena. Questo lavoro intende ripercorrere l'immagine di questa figura nel primo cristianesimo, cercando di eliminare la costruzione formatasi nei secoli, a seguito di mitologie e attribuzioni erronee.

L'errore filologico che maggiormente creò un danno all'immagine della Maddalena fu compiuto nel V secolo da papa Gregorio I. La figura di Gregorio Magno è riconosciuta come un vero e proprio tornante fra il periodo del tardo antico (arco temporale che ha interessato questo elaborato) e l'epoca medievale: proprio per questo la nostra trattazione terminerà temporalmente qui, con il pontefice che ha gestito, trascritto e rimaneggiato la memoria di Maria Maddalena, così da ricrearne un personaggio nuovo, destinato ad un successo prolungato nei secoli a venire.

L'errore che condusse Gregorio Magno a fondere la figura di Maria con altre donne del Nuovo Testamento deriva da alcune specifiche combinazioni di passi biblici. Nel dettaglio la confusione si creò tramite la sovrapposizione di diversi personaggi femminili: Maria Maddalena, Maria di Betania (sorella di Marta e Lazzaro), la donna che unse i piedi di Gesù con i capelli e la donna peccatrice.

Sono frequenti gli episodi in cui Maria di Magdala viene ricordata insieme ad altre donne di nome Maria, ma non vi sono mai scene in cui vengano menzionate nello stesso luogo sia Maria Maddalena che Maria sorella di Marta e Lazzaro, motivo per il quale si crea il fraintendimento. Inoltre, nella maggior parte dei casi, le donne non hanno un nome specifico all'interno nel Nuovo Testamento ma vengono definite tramite un'etichetta: la peccatrice, la samaritana, colei che unge Gesù; queste incognite hanno facilitato l'estensione dell'immagine di Maria di Magdala anche ad episodi in cui non era lei la protagonista, bensì una generica donna senza nome.

Sappiamo che Luca, tra gli evangelisti, come avremo modo di trattare successivamente, è quello che più si occupa di descrivere le donne attorno a Gesù. Egli, infatti, crea una prima conflazione tra due personaggi femminili, assimilando l'immagine della peccatrice a quella di Maria sorella di Lazzaro e Marta:

> *Vangelo di Luca*, 7,37: "Ed ecco, una donna che era in quella città, una peccatrice, saputo che egli era a tavola in casa del fariseo, portò un vaso di alabastro pieno di olio profumato".

Luca parla anche della Maddalena facendo emergere, inoltre, la sovrapposizione tra la Maddalena e la donna posseduta:

> *Vangelo di Luca* 8,2: "Con lui vi erano i dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti maligni e da malattie: Maria, detta Maddalena, dalla quale erano usciti sette demòni"[2].

Non solo il terzo evangelista crea dei disguidi nella rilettura di Maria, ma anche Giovanni, che descrivendo Maria di Betania dice:

> *Vangelo di Giovanni* 11, 12: "Maria era quella che unse il Signore di olio profumato e gli asciugò i piedi con i suoi capelli; Lazzaro, suo fratello, era malato".

Si connette, così, l'immagine di Maria sorella di Marta con colei che asciugò e unse il Messia, elemento che evidenziava anche Luca nel passaggio precedente riferendosi all'alabastro di olio.

Ciò che crea il collegamento per legare indissolubilmente Maria di Betania e i suoi unguenti a Maria Maddalena è il passaggio in cui Luca definisce Maria sorella di Lazzaro come *una peccatrice*, che si sovrappone all'immagine fornita successivamente in cui Maria di Magdala era collegata al traviamento in quanto posseduta dai demoni: ecco che Maria Maddalena diviene sia la peccatrice che la donna che unse Gesù.

[2] Passo evangelico che abbiamo trattato nelle pagine sul *Vangelo di Luca*

Così, con questa sovrapposizione nella mente degli esegeti dei secoli successivi, fu molto semplice connettere la figura della Maddalena alle donne peccatrici menzionate nei vangeli, in particolare con quella di Gv 8,11 a cui Gesù disse "Neppure io ti condanno; va' e da ora in poi non peccare più" salvandola dalla lapidazione.

Tre sono le principali criticità emerse nel tentativo di collegare queste informazioni a Maria Maddalena: la prima riguarda l'utilizzo di testi evangelici differenti per rispondere a domande su un unico personaggio; la seconda concerne l'interpretazione simbolica dei sette demoni come rappresentativi di peccati; la terza si riferisce all'identificazione tra Maria di Betania, abitante di un paese limitrofo a Gerusalemme e Maria Maddalena, originaria di Magdala nel lago di Galilea[3].

Compresi quali sono stati i passi biblici che hanno condotto al fraintendimento, è ora importante cogliere come questa nuova immagine di Maria sia stata trasmessa ai fedeli da Gregorio Magno: nato nel 540 e scomparso nel 604, a cinquant'anni fu nominato Papa Gregorio I; lo si ricorda per la sua grande erudizione, che lo condusse a comporre numerose opere esegetiche a commento degli scritti biblici vetero e neo testamentari. Per comprendere la rielaborazione di Maria Maddalena è, infatti, necessario appoggiarsi alle sue *Omelie sui Vangeli*, uno scritto di commento al Nuovo Testamento in cui il pontefice mette in atto la libertà esegetica[4], applicata innumerevoli volte nei suoi scritti e discorsi.

L'Omelia più importante per la nostra discussione è la 25, ovvero quella a commento di Gv 20,11-18[5]:

---

[3] De Boer, *Maria Maddalena*, p. 21.

[4] Per comprendere la libertà esegetica e in che modo viene applicata dal Pontefice nell'ambito della rilettura del femminile: Boesch Gajano, «Gregorio Magno, le donne, la Bibbia: realtà ed esegesi».

[5] "Maria, invece, se ne stava fuori vicino al sepolcro a piangere. Mentre piangeva, si chinò a guardare dentro il sepolcro, ed ecco, vide due angeli, vestiti di bianco, seduti uno a capo e l'altro ai piedi, lì dov'era stato il corpo di Gesù. Ed essi le dissero: «Donna, perché piangi?» Ella rispose loro: «Perché hanno tolto il mio Signore e non so dove l'abbiano deposto». Detto questo, si voltò indietro e vide Gesù in piedi; ma non sapeva che fosse Gesù. Gesù le disse: «Donna, perché piangi? Chi cerchi?» Ella, pensando che fosse il giardiniere, gli disse: «Signore, se tu l'hai portato via, dimmi dove l'hai deposto, e io lo prenderò». Gesù le disse: «Maria!» Ella, voltatasi, gli disse in ebraico: «Rabbunì!» che vuol dire: «Maestro!» Gesù le disse: «Non trattenermi, perché non sono ancora salito al Padre; ma va' dai miei fratelli e di' loro: "Io salgo al Padre mio

> *Omelia 25*: "Maria Maddalena che era stata una peccatrice nella città, amando la verità si purificò nel pianto dalle macchie delle proprie colpe, adempiendosi così le parole della Verità, che dice: «molti peccati le sono stati perdonati, perché ha molto amato»[6]. Indifferente, prima, a motivo delle sue colpe, divenne, poi, piena di ardore per l'intensità dell'affetto. Si recò, infatti, al sepolcro e non avendo trovato il corpo del Signore pensò fosse stato portato via, e annunciò la cosa ai discepoli."

Il passo commentato è molto noto: narra di Maria, sola, che riesce a scorgere gli angeli e, sempre in solitudine, è la prima ad incontrare il Risorto. Sembra che Gregorio, parlando di questi avvenimenti, voglia sottolineare l'amore che la Maddalena provasse nei confronti di Gesù:

> *Omelia 25*: "Per chi ama non è sufficiente guardare soltanto una volta, perché l'intensità dell'amore rende tenace l'impegno della ricerca. Cercò dunque una prima volta e non trovò, perseverò nella ricerca e le fu concesso di trovare. Avvenne che il desiderio, nell'attesa, si facesse più intenso, e così fosse possibile avere in pieno ciò che era stato ritrovato."

Il commento avanza nella descrizione dei consueti eventi giovannei: Maria inizialmente non riconosce il Risorto, l'utilizzo del nome specifico di *Maria* e *Rabbuni,* il *noli me tangere* del Signore e il mandato alla Maddalena di narrare ciò che ha visto ai discepoli.

Così, collegando la figura di Maria a quella di Eva, si crea nella mente del pontefice una linea temporale lunga millenni, dove le donne sono coloro che hanno fatto scendere il genere umano nel mondo (Eva) ma sono le stesse a riconoscere l'ascesa di Gesù al padre (Maria):

> *Omelia 25*: "La colpa del genere umano è recisa da dove aveva avuto origine. Siccome infatti nel paradiso la donna aveva propinato all'uomo la morte, dal sepolcro una donna annuncia agli uomini la

---

e Padre vostro, al Dio mio e Dio vostro"». Maria Maddalena andò ad annunciare ai discepoli che aveva visto il Signore e che egli le aveva detto queste cose."

[6] Riferimento chiaro a Luca 7,37

vita e riferisce le parole di chi ne è l'autore, mentre l'altra aveva ripetuto le parole del serpente da cui viene la morte."

È a conclusione dell'intera omelia che Gregorio Magno identifica Maria Maddalena, nel rapporto così intimo con il Signore appena descritto, con la donna peccatrice:

> *Omelia 25*: "Abbiamo come testimone della divina misericordia proprio questa Maria di cui parliamo, della quale il fariseo - che voleva bloccare la fonte della pietà di Dio - diceva: «se costui fosse un profeta saprebbe certamente chi è e che tipo di donna è questa che lo tocca: si tratta, infatti di una peccatrice».
>
> Essa però lavò con le lacrime le macchie del cuore e del corpo e abbracciò i piedi del redentore, avendo abbandonato le strade cattive prima percorse. Seduta ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola. Si era posta al suo seguito quando era in vita, e lo cercava dopo la morte: lo trovò tornato in vita, lei che lo cercava raggiunto dalla morte. Trovò grazia presso di Lui talmente da riferirne l'annuncio agli Apostoli, a quelli cioè che ne sarebbero stati ufficialmente i testimoni."
>
> Chi arso dal fuoco della lussuria ha perduto la castità del corpo volga lo sguardo a Maria, che ha estinto in sé ogni affetto carnale con le fiamme dell'amore divino."

Anche *l'Omelia 33*, che si riferisce al passo già citato di Lc 7, 36-50, ritorna sulla figura di Maria:

> *Omelia 33*: "Questa donna peccatrice di cui parla Luca, che da Giovanni è chiamata Maria, riteniamo sia quella Maria dalla quale Marco afferma furono cacciati sette demoni 4. Questi sette demoni cosa indicano se non tutti i vizi? Come infatti tutto il tempo è simbolicamente compreso nei sette giorni, così tutto il complesso di una realtà viene indicato col numero sette 5. Maria dunque ebbe sette demoni perché fu macchiata di ogni vizio. Ma ecco che si rende conto del suo stato di colpa, corre per essere purificata alla fonte della misericordia, senza arrossire di fronte ai convitati. Presa da un sentimento di vergogna per lo stato della sua coscienza, pensò di non dover arrossire per quell'atteggiamento esterno. Nascerà maggior meraviglia in noi di fronte a Maria che si presentò

> o a Gesù che la accolse? E Gesù semplicemente la accolse o la attirò? Direi che la attirò e la accolse. Egli infatti toccandole il cuore nella sua misericordia la attirò, e poi la accolse con benignità. Esaminiamo allora il testo evangelico e vediamo le varie fasi di questa conversione."

Gregorio procede con un'analisi in cui affianca, a contrasto, il passato da prostituta di Maria con il pentimento e l'attuale vocazione e: prima l'olio profumava le carni e ora viene offerto a Dio, i capelli lunghi prima davano fascino al volto e ora asciugavano le lacrime, la bocca che pronunciò parole indegne ora bacia i piedi di Gesù.

Gregorio conclude:

> *Omelia 33*: "Ogni strumento di piacere fu dunque da lei reso mezzo di olocausto e le sue numerose colpe furono sostituite con tanti atti di virtù, cosicché tornò a lode di Dio, nella penitenza, ciò che era stato rivolto contro Dio nella colpa."

Divenuta per Gregorio Magno e per i successivi commentatori "la donna peccatrice", Maddalena incarna il pagano convertito che, dopo aver peccato, cerca la verità del Signore. La concezione della donna come simbolo di debolezza e mancanza di discernimento, quindi più incline al peccato e sottomessa all'uomo, non viene messa in discussione nelle opere di Gregorio, consolidando così la tradizione agiografica che ha fatto di Maria Maddalena un'eterna penitente e un modello per la spiritualità femminile.[7]

La Chiesa Occidentale ha sostenuto il perpetuare di questa visione distorta della discepola per secoli[8]. Solo quando il calendario dei santi venne rivisto nel Concilio Vaticano II, accanto al nome di Maria Maddalena, nel giorno che la ricorda cioè il ventidue luglio, viene indicato: "Celebra solo colei a cui Cristo apparve dopo la resurrezione, in nessun modo alla

[7] Boesch Gajano, «Gregorio Magno, le donne, la Bibbia: realtà ed esegesi», p. 261.

[8] Lo vediamo, ad esempio, anche in età moderna quando nel 1517 Jacques Lefévre d'Etaples si accorse dell'errore con cui la peccatrice, la sorella di Marta e Maria Maddalena fossero fuse, ma in realtà erano tre figure bibliche distinte. Egli venne condannato nel 1521.

sorella di Santa Marta, né alla peccatrice alla quale il Signore perdona i peccati"[9], ma ormai l'immagine della cultura popolare rimase quella più conosciuta.

Thompson fa emergere come "Probably the most important working principle in the attempt to discern the role of Mary of Magdala in the first-century church is to reject the tradition that characterizes her as the sinful woman"[10]; ed è il percorso che ci si propone di compiere in queste pagine: cercando di eliminare tutti i pregiudizi, le falsità e le omissioni che nei secoli si sono protratti.

Come si vedrà nella successiva trattazione, di Maria con certezza possiamo solo affermare pochi elementi ed episodi in cui fu presente nella vita del Messia: sappiamo che fu la più importante discepola donna che seguì Gesù e che fu la testimone principale della sua resurrezione.

Nell'analisi che vuole indagare l'immagine di Maria di Magdala all'interno dei Vangeli e scritti protocristiani, si cercherà di affiancare il suo alter ego maschile: Pietro, il discepolo di Gesù che, nonostante le tribolazioni, è rimasto nella ricezione comune dei primi secoli il suo compagno fedele più ricordato, colui che ha saputo cogliere l'eredità della Chiesa, formatasi per sua mano nel contesto romano. L'opposizione tra le due figure e l'interesse nell'approfondire questo argomento nasce proprio dalla contraddizione che emerge tra gli scritti protocristiani e l'influenza e percezione che i fedeli hanno avuto di loro, sia nel breve termine che dopo millenni.

Entrambe le figure ci vengono descritte e presentate nei Vangeli e testi antichi, e di ambedue se ne descrive la vicinanza al Signore, ma è di fatto Pietro che eredita le chiavi della Chiesa, che fonda una struttura vera e propria di cui si pone a capo. Stupisce leggere delle varie corrispondenze scambiate tra Pietro e Giacomo, fratello di Gesù, ricche di discussioni e conversazioni su quale via dovesse prendere il nuovo gruppo dei fedeli del Messia in seguito alla morte e resurrezione: per tutti, nell'immagine comune che abbiamo

[9] Calendario Romanum generale, Roma 1969, pagina 97, 98 e 131.
[10] Thompson, *Mary of Magdala*, p. 13.

della formazione del cristianesimo, è stato solo Pietro, chiamato direttamente da Dio, ad edificare la Chiesa, partendo dalla pietra d'angolo. Se chiedessimo a varie generazioni contemporanee le informazioni che ricordano su Pietro, con certezza emergerà una figura che ha affiancato Gesù, qualcuno ricorderà dell'episodio dei tradimenti o della crocifissione a testa in giù, ma tutti sapranno che è colui che ha fondato la Chiesa di Roma, ovvero la Chiesa tutta.

Questo modo fermo, univoco, solido con cui Pietro è impresso nelle nostre menti è esattamente l'opposto di quello che accade quando pensiamo alla figura di Maria di Magdala. Nei vari scritti la figura di Maria non dimostra mai di essere insicura sulla fedeltà al Messia, di avere tribolazioni, cosa che invece emerge pienamente in Pietro anche solo nei vangeli canonici, più conosciuti.

In questa trattazione si rimarrà lontani da preconcetti e conoscenze popolari, e si cercherà di analizzare all'interno dei Vangeli quale immagine emerga di Maria di Magdala in paragone a Pietro, senza avere paura di smascherare il ruolo che l'*impedimentum sexus* ha giocato nel processo di formazione del protocristianesimo e nella costruzione di figure autorevoli, sul cui fondamento ancor'oggi la Chiesa si sostiene e legittima la tradizione cristiana.

I testi che verranno analizzati sono i seguenti:[11]

1. Vangeli canonici:
    a. *Vangelo di Marco*
    b. *Vangelo di Matteo*
    c. *Vangelo di Luca*

[11] Per scegliere i testi da affrontare e decidere l'ordine ci si è affidati a:
Moraldi, Luigi. *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento.* Casale Monferrato: Piemme, 1999.
Vol. 1: Vangeli. Vol. 2: Atti degli apostoli. Vol. 3: Lettere; Dormizione di Maria; Apocalissi.
Ricci, Carla *Maria Maddalena l'amata di Gesù nei testi apocrifi*. Torino, Claudiana 2017.
Erbetta, Mario. *Gli apocrifi del Nuovo Testamento / a cura di Mario Erbetta*. Torino. Marietti, 2000.
Per gli scritti gnostici, invece: Annese, Andrea, Francesco Berno, e Daniele Tripaldi, a c. di. *I codici di Nag Hammadi: Prima traduzione italiana integrale*. Roma: Carocci, 2024.

d. *Vangelo di Giovanni*

2. Vangeli apocrifi
    a. *Vangelo di Pietro*
    b. *Epistola degli apostoli*
    c. *VI libro delle memorie apostoliche di Abdia*
    d. *Atti di Pilato*
    e. *Atti di Filippo*
    f. *Libro della resurrezione di Cristo dell'apostolo Bartolomeo*

3. Testi gnostici:
    a. *Vangelo di Tommaso*
    b. *Sophia Jesu Christi*
    c. *Dialogo del Salvatore*
    d. *Vangelo di Filippo*
    e. *Domande di Maria*
    f. *Pistis Sophia*
    g. *Salterio manicheo*
    h. *Vangelo di Maria*

Questa analisi oggettiva della prima parte ci permetterà poi di procedere con la successiva, che ha le sue origini in un dubbio instillato in alcuni studiosi: qual era la condizione delle donne nei primi secoli dopo Cristo, all'inizio del cristianesimo? Può essere, dunque, che davvero Maria di Magdala nonostante la stretta vicinanza al Messia non abbia avuto un posto di rilievo nell'organizzazione della futura Chiesa solo per il suo genere? Quanto valore possiamo dare all'*impetidmentum sexus*? Quanto ha influenzato nella percezione comune l'averla sessualizzata e connessa erroneamente all'adultera prostituta?

Se questi temi non furono mai affrontati, fu il crescente fenomeno del femminismo a portare studiosi e studiose ad interrogarsi su questo argomento. La ricerca storica ha dunque creato un metodo, quello dell'ermeneutica di liberazione femminista, che permette di rileggere la storia del cristianesimo primitivo tenendo a mente due elementi:

> "la Bibbia non è un libro neutrale ma un'arma politica contro la lotta delle donne per la liberazione e questo avviene perché essa porta l'impronta di uomini che non avevano mai visto Dio né gli avevano parlato."[12]

Questa ermeneutica vuole, perciò, sviluppare un metodo critico di analisi che permetta alle donne di andare al di là del testo biblico androcentrico fino ai suoi contesti storico-sociali. Allo stesso tempo, il metodo femminista di liberazione vuole cercare dei modelli teorici di ricostruzione storica che pongano le donne non soltanto in periferia, ma al centro della vita e della teologia cristiana. Rimuovendo il filtro del linguaggio e delle narrazioni patriarcali, possiamo osservare testimonianze storiche della presenza attiva e significativa delle donne in ruoli di guida e di impegno nella comunità primitiva del movimento di Gesù[13].

---

[12] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 26.
[13] Ivi, p. 58.

Note

Tutti i versetti biblici, se non segnalato diversamente, sono tratti dalla Bibbia Testo CEI 2008.

Tutti i testi apocrifi, se non segnalato diversamente, sono tratti da Moraldi, Luigi. *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento.* Casale Monferrato: Piemme, 1999. Vol. 1: Vangeli. Vol. 2: Atti degli apostoli. Vol. 3: Lettere; Dormizione di Maria; Apocalissi.

Tutti i testi gnostici, se non segnalato diversamente, sono tratti da Annese, Andrea, Francesco Berno, e Daniele Tripaldi, a c. di. *I codici di Nag Hammadi: Prima traduzione italiana integrale*. Carocci, 2024.

1. Chi fu Maria la Maddalena?

Nella trattazione di questo capitolo è doveroso tenere a mente che le informazioni certe e sicure circa la sua figura, biografia e vita sono pressoché nulle: nei secoli sono state inventate vicende o tratte certezze da piccoli dettagli e comportamenti che in uno studio scientifico è insensato e controproducente attuare. L'incertezza dei confini sulla figura di Maria di Magdala è evidente ma vi sono alcuni elementi che si possono supporre essere veritieri. Dunque, prima di procedere ad analizzare questa figura, si sono raccolte le poche note biografiche che possono avvicinarci alla realtà, per poter rispondere alla tanto ambita domanda: chi fu davvero Maria Maddalena?

Il dato storico che possediamo con certezza è l'appellativo ἡ Μαγδαληνή con cui viene nominata nei vangeli la discepola: Maria *la* Maddalena, dunque, e non Maria Maddalena come la tradizione ha riportato nei secoli. Non sappiamo, a dire il vero, se nemmeno il primo nome sia effettivamente reale, data la presenza imponente di donne chiamate *Maria* all'interno dei vangeli, ma a livello letterario rimane un dato stabile e certo. Il nome *Magdalena* potrebbe essere connesso alla sua provenienza: esiste, infatti, un villaggio chiamato *Magdala* nella riva occidentale del Lago di Tiberiade, in Galilea (territorio molto vicino a Cafarnao da cui provenivano anche altri dei discepoli come Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni). Abbiamo la presenza di un villaggio chiamato *Magadan-Dalmanoutha* che viene citato da Mc 8,10 e Mt 15,39 come una delle località del peregrinare di Cristo. Padre Stefano De Luca negli anni Settanta ha ripreso degli scavi già iniziati in passato che portarono alla luce nella zona indicata un convento e una Chiesa, in devozione a Maria Maddalena: dunque si presuppone che, in un tempo passato, qualcuno li abbia costruiti riferendosi ad una possibile nascita in loco di Maria. Una secca del fiume vicino ha fatto emergere le basi di una torre, utilizzata probabilmente per l'essicazione del pesce e, dunque, dando credito all'ipotesi avanzata dagli archeologi: il villaggio potrebbe essere quello definito *Migdal nunaja* che dal semitico si traduce con *Torre dei pesci*. Si ipotizza che ai tempi del ministero di Gesù potesse essere uno snodo importante per il commercio, con

circa quaranta mila abitanti[14] e quindi una zona fertile per la predicazione di Gesù, che potrebbe esserci passato e aver conosciuto Maria di Magdala, anche perché la cittadina dista trenta chilometri da Nazaret in direzione Cafarnao, traiettoria percorsa dal Messia.

Nei secoli successivi, con la formazione del canone e i primi studi degli esegeti sulle Scritture, si cercò anche una versione allegorica dell'origine del nome: se la parola ebraica מגדל (vocalizzato *migdol, magdal* nei toponimi) ha il significato di *torre* è probabile che non esistesse solo una città con questo epiteto e, dunque, che il nome assegnato a Maria non fosse connesso alla sua provenienza geografica bensì, in senso più ampio, al suo essere ferma e salda al fianco del Messia. Questa interpretazione avrebbe il suo inizio con i primi commentari biblici di Origene, Girolamo[15], Afraate,…. Se per quest'ultimo Maria Maddalena rappresenta la Chiesa tutta, come torre che sorregge (similitudine già utilizzata ad esempio nel *Pastore* di Erma[16]), per Girolamo la torre è invece simbolo di "*zelo e […] ardore della sua fede*". Per Agostino[17], invece, Maria di Magdala rappresenterebbe la Chiesa dei Gentili, di coloro che attesero la resurrezione per credere in Gesù. In tutti questi casi, l'immagine che ne emerge è di una donna forte, di una testimone credibile riconosciuta come importante fin dai primi secoli del cristianesimo[18].

Un'ulteriore ipotesi sull'etimologia del nome è stata avanzata da Maria Luisa Rigato che nota come alla base del greco ἡ Μαγδαληνή si possa trovare il participio passivo dell'ebraico גדול *gadal* che si tradurrebbe con "Maria colei che fu magnificata/resa grande"[19].

Inoltre, è bene sottolineare che nei quattro vangeli canonici, in cui viene nominata per dodici volte, gli evangelisti non la definiscono Maria di Magdala ma sempre con l'appellativo preceduto dall'articolo determinativo: *la Magdalena* oppure *quella chiamata*

---

[14] Queste informazioni così precise sono tratte da scritti di Giuseppe Flavio, che riporta il nome greco della città di Migdal: Tarichea (*De Bello Judaico II 499-608*).
[15] *Epistula CXXVII*, 5.
[16] Pastore di Erma, Visio III, Similitudo IX.
[17] Commento al Vangelo di Giovanni, trattato CXXI.
[18] Lupieri, *Una sposa per Gesù*, p. 117-126.
[19] Rigato, «Maria la Maddalena», p. 727- 752.

la Magdalena; la scelta di affiancare il nome al toponimo non con la preposizione ma con l'articolo potrebbe dimostrare che l'interpretazione dei Padri della Chiesa di rileggere *Magdala* con il significato di salda torre, sia più veritiera rispetto all'ipotesi del toponimo.

Si ricordi che nell'utilizzo di nomi propri espliciti all'interno del testo, abbiamo un alto tasso di credibilità: se tanto si è analizzato e ci si è accertati della veridicità dei Dodici (nominati nei tre sinottici e negli Atti), questo criterio di attendibilità può essere esteso anche per le liste nominali delle donne galilee[20].

Di sicuro Maria *la* Maddalena fu una figura di rilievo fin dalle origini, in quanto è l'unica donna che viene nominata nei testi col nome proprio: le donne nell'antichità, infatti, in linea con la cultura patriarcale dell'epoca, venivano riconosciute tramite un legame con una figura maschile (madre di, figlia di, moglie di…). Interessante è che Maria non può essere messa in relazione con nessun uomo, se non con lo stesso Gesù: come se fosse lui l'unico aggancio con la donna, l'unica ancora che gli evangelisti vogliono ricordare; sarà proprio da questo legame che nasceranno le numerose speculazioni su un'ipotetica relazione fra i due. Maria Maddalena, oltre ad essere designata con un nome personale, è quasi sicuramente slegata da vincoli familiari in quanto ha la possibilità di accompagnare il Messia nella sua predicazione itinerante[21]. Sebastiani avanza la possibilità di appartenenza ad una famiglia molto benestante, probabilmente di cultura o origine greca, che permise a Maria di Magdala libertà di spostamento e autodeterminazione (comportamento più difficile da immaginare, invece, per una donna ebrea del tempo)[22].

Ovviamente, a livello scientifico, è errato dedurre da una semplice omissione (ovvero l'assenza di legami famigliari) che Maria fosse slegata da qualunque vincolo: trarre da un silenzio una definizione è rischioso, e procedere solo in voce di un desiderio di riuscire a storicizzare ogni singolo passaggio del Vangelo è errato (atteggiamento che molto è

[20] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 53.
[21] Valerio, *Maria Maddalena*, p. 25.
[22] Sebastiani, *Tra/Sfigurazione*, p. 38.

praticato negli studi di Maria di Magdala[23]). Mantenendoci dunque con i dati in nostro possesso sappiamo che i vangeli sottolineano tutti che ella affianca Gesù nel suo percorso fin dai primi tempi del ministero, un elemento che diventa molto importante nel momento in cui si dovrà, in un'epoca appena successiva alla morte di Cristo, designare e decidere chi si possa definire apostolo e chi non sia degno di avere questa definizione.

Ad esclusione del nome e della sua importanza nella predicazione di Cristo, non abbiamo altri elementi certi per raccontare oggettivamente la vita della donna. Nonostante nel pensiero comune si colleghi Maria di Magdala a molti episodi e atteggiamenti (la donna liberata dai sette demoni, la donna ai piedi della croce, la prostituta, colei che per prima ha visto la resurrezione, …) qui è fondamentale sottolineare, come vedremo nelle successive trattazioni, che sono tutte visioni parziali, riportate da pochi Vangeli, non univoche e alcune sicuramente errate.

[23] Dauzat, *L'invenzione di Maria Maddalena*, p.26.

1.1 Apostola, discepola o parte dei Dodici?

A Maria Maddalena, nei secoli, sono stati attribuiti i titoli più disparati: dalla compagna di Gesù alla prostituta, dalla leader del movimento protocristiano fino a non essere nemmeno degna di un titolo. Cerchiamo, dunque, di indagare quali siano le origini delle titolazioni come apostolo, discepolo, parte del gruppo dei dodici e quale fossero i criteri per ottenerli.

I tre termini vengono utilizzati nei vangeli per descrivere coloro che erano in compagna del Messia. Ognuna di queste designazioni ha una sua personale sfumatura, ma è fuorviante pensarli come compartimenti netti e divisi, soprattutto bisogna tenere in considerazione che sono sostantivi postumi e con cui coloro che erano con Gesù non si designavano attraverso queste distinzioni.

Il termine *I dodici*, usato trenta volte nei canonici, spesso è servito per identificare in quel gruppo Giuda o Tommaso. In realtà sappiamo che il termine è un'espressione letteraria per riferirsi all'antica realtà del patto: è un modo per intendere che Gesù parlava a tutto Israele che ora vive in una nuova alleanza[24].

Il termine *discepolo* viene impiegato più di duecento volte solo nei canonici, per designare chiunque seguisse o ascoltasse Gesù. È in assoluto fra i tre il termine più utilizzato, per descrivere anche le masse e dunque è chiara l'idea dominante del discepolato. È bene ricordare che la parola *discepolo* nei vangeli canonici è utilizzata come genere inclusivo: l'uso della parola discepolo per indicare solo i maschi sembra essersi sviluppato più tardi nella Chiesa, forse nello stesso periodo in cui Maria di Magdala stava ricevendo l'etichetta di prostituta[25].

[24] Thompson, *Mary of Magdala*, p. 24.
[25] Ivi, p. 24-26, 118.

Il termine *apostolo*, invece, è molto diverso. Nei sinottici viene identificato come sinonimo dei Dodici: "dodici, ai quali fu dato anche il nome di apostoli" (in Matteo 10,2, Marco 3,14, Luca 6,13).

Maria, dunque, a quale gruppo apparterrebbe? Ella non hai mai ottenuto posto fra i dodici, è sicuramente una discepola in quanto tutte le fonti sono concordi sul fatto che accompagnasse Gesù, serve indagare meglio, invece, se possa essere considerata anche apostola. Interessante sarebbe comprendere l'etimologia e origine del termine, per capire in modo più profondo anche la valenza che gli antichi le conferivano; ma purtroppo non esiste ancora consenso accademico sul termine ἀπόστολος, se non che si conferisca a qualcuno che è stato inviato per conto di un altro.

Paolo è uno dei primi che utilizza il termine *apostolo* e, conferendo anche a sé il titolo, ne crea un collegamento con l'apparizione del Risorto, come spiega Hans von Campenhausen:

> "The emergence within the primitive Church of major determinative figures, described indiscriminately in later times as "apostolic," derives without exception so far as we can judge from the experience of the Resurrection, or at the very least stands in a close historical and spiritual connection with that experience."[26]

Nella rivendicazione dell'apostolicità da parte di Paolo, emerge l'essere stato testimone di un'apparizione di Cristo Risorto oppure aver ricevuto una missione o un incarico divino per proclamare e diffondere il messaggio di Cristo.

Ma essendo che le narrazioni, anche canoniche, descrivono Maria Maddalena come la prima testimone della resurrezione e delle apparizioni, e colei a cui viene dato l'incarico di diffondere la notizia agli altri, perché non viene riconosciuta in modo univoco come apostolo? Per rispondere alla questione dovremmo appellarci alla lettera paolina ai

[26] Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, p. 22-23.

Corinzi, da cui si è creata la genealogia apostolica su cui si è fondata la gerarchia della Chiesa ortodossa:

> "Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli."

È possibile che Paolo abbia eliminato i nomi delle donne dal suo elenco degli originali testimoni della risurrezione proprio perché intendeva il concetto di kerygma come attestazione dell'accaduto come si intendeva nel tribunale, dove alle donne è stata negata la capacità di testimoniare[27].

È importante, al fine di una piena comprensione, sottolineare che i nomi dei vari apostoli incardinati nella tradizione sono la dimostrazione che i leader presenti nel cristianesimo delle origini hanno ricercato una legittimazione che provenisse direttamente dal cielo; i capi delle prime comunità vogliono sottolineare che hanno ricevuto una chiamata, un mandato e il conferimento dell'autorità direttamente da Dio. È chiaro, dunque, che si tratti anche di una questione di potere e di posizione di prestigio nella formazione delle prima gerarchie, e dunque è probabile che nella lista fornita da Paolo ci fosse una rivalità tra le personalità elencate. Infatti, nei primi testi cristiani gli autori tendevano a far emergere uno dei nomi della lista per conferire legittimità al testo.

Maria, dunque, esclusa da questa lista, è rimasta esterna rispetto alle dinamiche di potere nella formazione della grande Chiesa.

Per completezza, varrebbe la pena ricordare che in un'analisi totale di tutti i vangeli (canonici, gnostici e apocrifi) Maria Maddalena vengono assegnati i seguenti titoli:

> "Apostle, because she had seen the Lord; disciple because she had followed the Lord; deacon because she had ministered to him and to his other disciples; evangelizer because she was sent out with the

[27] Thompson, *Mary of Magdala*, p. 20.

> message that Jesus Christ had risen; and leader because the written evidence portrays her thus. The irrefutable fact is that the name of Mary of Magdala is essentially bound up with the central Christian reality humankind's realization that resurrection had occurred." [28]

Va notato che anche nel cristianesimo primitivo vi furono scrittori che parlarono di Maria, come Ippolito di Roma. Nel suo commento al Cantico dei Cantici, l'autore narra la resurrezione sottolineando che apparve alle sole donne che poi riferirono ai discepoli quanto visto; in un secondo momento dovette apparire anche agi uomini, rimproverandoli per non aver creduto al racconto delle discepole, dicendo: "sono apparso a queste donne e ho voluto inviarvele come apostole". Maddalena e le altre, perciò, in questa versione, possono essere considerate *apostolae apostolorum*; titolo che poi, alla forma singolare, verrà attribuito lungo il medioevo a Maria Maddalena[29].

[28] Ivi, p. 119.
[29] Ehrman, *Pietro, Paolo e Maria Maddalena*, p. 308.

PRIMA PARTE: MARIA MADDALENA NEI VANGELI

2. Maria Maddalena nei vangeli canonici

2.1 La definizione del canone

Il processo che conduce alla formazione di un canone è strettamente legato a relazioni di potere; scegliere cosa sia accettato da un gruppo definisce inevitabilmente anche ciò che ne viene escluso. Questo discernimento avvenne nei primi secoli del cristianesimo, quando di fronte alla molteplicità di scritti che stavano emergendo in varie zone, lingue e culture si scelse di canonizzarne alcuni. Il filtro venne, come dicevamo, connesso alla dinamica di potere: la volontà fu quella di creare una Chiesa unificata che potesse appoggiare in modo saldo l'impero romano. Le lotte interne per la leadership e l'ortoprassi vennero censurate e sostituite da uno scontro fra ciò che da quel momento venne definito ortodossia e l'eresia di ciò che venne escluso.[30]

La creazione del Canone del Nuovo Testamento deriva dalla parola greca κανὼν (che significherebbe letteralmente un bastone per tracciare una linea retta, e quindi traducibile con *norma* o *regola*): questo termine venne usato dalla Chiesa dei primi secoli per identificare documenti ispirati riconosciuti come vera Scrittura, per giudicare la rettitudine di alcuni scritti invece di altri.

La definizione di ortodossia (da όρθος cioè corretto, giusto e δόξα ovvero opinione) cercò di seguire la successione apostolica e di prediligere dunque quei testi che venivano ricollegati alla testimonianza di uno dei Dodici, partendo dal presupposto che Gesù avesse rivelato il suo insegnamento a loro e che di conseguenza fossero i veri detentori di verità.

Anche se scegliere tra i vari testi quali sia quello idoneo può sembrare rapido, questo processo durò lungo il secondo e terzo secolo per stabilizzarsi grazie all'approvazione del potere imperiale lungo il quarto. Le prime epistole, scritte intorno agli anni Cinquanta,

[30] Navarro Puerto e Perroni, *I Vangeli*, p. 31.

furono composte allo scopo di fornire un orientamento dottrinale e pratico alle comunità cristiane primitive, ma altre opere neotestamentarie furono scritte più tardi. Inizialmente, le parole e le azioni di Gesù venivano trasmesse oralmente e solo dopo la scomparsa dei primi discepoli, testimoni oculari e custodi della tradizione, i vangeli iniziarono ad essere scritti. Vale la pena sottolineare che, tranne le epistole paoline, quasi tutti gli scritti del Nuovo Testamento sono pseudoepigrafi, attribuiti cioè in modo errato e improprio ad un autore.

Ciò che non venne accettato dal canone fu etichettato con il termine di "Apocrifo" che deriva dal greco απόκρυφος con il significato di nascosto o segreto: ad oggi l'insieme dei cosiddetti "Vangeli apocrifi" si compone di una raccolta di testi di tradizioni escluse dalle letture liturgiche pubbliche perché ritenute errate o in conflitto con quelle comuni e accettate.

Molti autori del tempo, dunque, si trovarono nella posizione di discernere tra testi da considerare veritieri e altri da escludere. Ampie sono le discussioni e le versioni degli autori e delle correnti, vale la pena qui sottolinearne alcuni per delineare una cronologia: Origene in una sua omelia disse che "*Ecclesia quattuor habet evangelia, haeresis plurima*"[31] da cui intendiamo che entro la prima metà del III secolo si erano già isolati, anche se in maniera non ancora formale, i quattro vangeli che conosciamo ora a discapito dei molti altri eretici esclusi. Egli distinse gli scritti in tre categorie: quelli riconosciuti da tutti, quelli falsi o inventati da eretici, e quelli discussi (quelli, cioè, su cui si doveva ancora vagliare l'autenticità e l'apostolicità).

Il primo elenco completo ed esaustivo dei ventisette libri dell'attuale Nuovo Testamento si trova nella *Lettera* 39 di Atanasio di Alessandria (296-373) datata al 367, e indirizzata alla Chiesa d'Egitto. In essa Atanasio elenca i libri accettati come Scrittura, sottolineando la fermezza di questo canone proposto: nulla va aggiunto e nulla va escluso. Questo elenco fu confermato in parte dall'influenza di Agostino (354-430) e dai sinodi di Ippona (393) e

[31] Origene, Omelie sul Vangelo di Luca, XXXIX citato in Craveri, *I Vangeli apocrifi*, p. XIII.

Cartagine (397). Si tratta però di concili locali e non della voce ufficiale della Chiesa universale. La Chiesa cattolica ratificò formalmente questo diritto canonico nel Concilio di Firenze (1439-1443) e lo definì come dogmatico l'8 aprile 1546 durante il Concilio di Trento (1545-1563) in risposta alla Riforma protestante, attraverso la proclamazione del diritto canonico *De canonicis Scripturis*[32].

Ad oggi il Canone neotestamentario si compone così: Matteo, Marco, Luca, Giovanni, Atti, Romani, 1-2 Corinzi, Galati, Efesini, Filippesi, Colossesi, 1-2 Tessalonicesi, 1-2 Timoteo, Tito, Filemone, Ebrei, Giacomo, 1-2 Pietro, 1-2-3 Giovanni, Giuda, Apocalisse.

Per quanto concerne Maria di Magdala, sappiamo che anche all'interno dei testi del Canone, la figura compare descritta in maniera differente. Ci sono alcuni passi in cui possiamo ipotizzare la sua presenza tra la folla o tra le donne ma sono cinque gli episodi in cui emerge venendo citata espressamente con l'appellativo *Maria la Maddalena*: durante la predicazione di Cristo, nel momento della crocifissione, nei preparativi della sepoltura, di fronte alla tomba vuota e insieme a Gesù Risorto.

[32]Prinzivalli, «Origine e significato del canone neotestamentario e della distinzione canonico/apocrifo», p. 177-188.
Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo,* p. 11-45.
Craveri, *I Vangeli apocrifi*, p. XIII-XLIII.

2.2 Maria Maddalena nel *Vangelo di Marco*

Come è noto, Marco è il Vangelo più antico, ma il suo autore non conobbe Gesù e non partecipò alle vicende da lui narrate. Sono numerosi gli studi in cui si cerca di comprendere quali siano state le sue fonti e perché gli autori antichi lo colleghino a Pietro. Gli storici e commentatori considerano l'identificazione di Marco evangelista come discepolo di Pietro: un espediente utile per conferire legittimità a un Vangelo non attribuito a un testimone oculare. Associando l'autore del Vangelo a tale Marco, discepolo di Pietro[33], si aumenta la credibilità del testo. Tuttavia, il Vangelo non fa mai riferimento diretto agli insegnamenti di Pietro, rendendo storicamente dubbia la loro relazione. È più plausibile che l'autore del Vangelo non abbia avuto un rapporto diretto con Pietro, ma sia stato invece un discepolo di un seguace di Pietro. Da molti autori antichi è riconosciuto che Marco fosse un interprete di Pietro, ipotesi dunque che sembra la più vicina alla realtà.[34]

È interessante comprendere a quali fonti egli abbia attinto (secondo la ricostruzione precedente, risulta impossibile che l'unica sua sorgente di informazione siano i racconti di Pietro) e che immagini queste facessero emerge di Maria di Magdala. Secondo Lupieri ella non fu presente nelle tradizioni pre-sinottiche e lo comprendiamo dal momento che tutto ciò che narrano i vangeli sulla sua figura sia un ampliamento redazionale o una correzione che ha come base sempre il racconto del *Vangelo di Marco*.[35]

Maria Maddalena compare in tre episodi all'interno del *Vangelo di Marco*, collocati tutti al termine del testo nel racconto della passione, e in cui Maria è sempre in compagnia di altre donne.

---

[33] 1 Pt 5,13: "Vi saluta la comunità che vive in Babilonia e anche Marco, figlio mio".

[34] PAPIAS HIERAPOLIS, *Frammento* 5 (in Eusebio, *Historia ecclesiastica* 3,39,15): "Né infatti aveva udito il Signore né lo aveva accompagnato, ma più tardi, come ho detto, aveva accompagnato Pietro".
IREN., *Adversus haereses* 3,1,1 (in Eusebio, *Historia ecclesiastica* 5,8,3): "Marco, discepolo e interprete di Pietro, ci trasmise anch'egli per iscritto ciò che era stato predicato da Pietro".

[35] Lupieri, *Una sposa per Gesù*, p. 22.

Per la prima volta ci imbattiamo nel suo nome durante la crocifissione:

> *Vangelo di Marco* 15, 40-41: "Vi erano anche alcune donne, che osservavano da lontano, tra le quali Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo il minore e di Ioses, e Salome, le quali, quando era in Galilea, lo seguivano e lo servivano, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme."

Questo è uno dei passaggi in cui comprendiamo da quanto tempo la Maddalena e le altre donne fossero al fianco del Signore: le cosiddette Tre Marie erano seguaci del Messia fin dalla Galilea; dunque, dall'inizio della sua predicazione, nonostante sia la prima ricorrenza del loro nome, mentre le altre donne si erano convertite alle parole di Cristo solo dal ministero di Gerusalemme.

Nella versione greca, incontriamo qui i primi due verbi che poi verranno riproposti anche in Luca: ακολουθεω e διακονεω. Se il primo intende il *seguire* come termine tecnico per il discepolato, per coloro che abbandonano la propria vita per dedicarsi alla totale sequela del Messia, il secondo termine è più controverso: si traduce con *servire* implicando, in un'interpretazione androcentrica, che si carichi anche di aspettative domestiche legate al genere, dunque occuparsi della casa; è bene però leggere in questo verbo anche un significato che, in questo contesto, si amplia ad un "incarico" più generico che può includere anche attività di annuncio, di farsi messaggeri[36].

La ritroviamo poi subito dopo la morte di Gesù, in occasione della sua sepoltura, mentre Giuseppe d'Arimatea lo depone nella tomba:

> *Vangelo di Marco* 15, 46-47: " Poi fece rotolare una pietra all'entrata del sepolcro. Maria di Màgdala e Maria madre di Ioses stavano a osservare dove veniva posto."

[36] Andrea Tashl-Erber, *Maria Maddalena, la prima apostola?* Contenuto in *Navarro Puerto e Perroni, I Vangeli.* p. 378-379.

Infine, il giorno della risurrezione:

> *Vangelo di Marco* 16, 1-9: "Passato il sabato, Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo e Salome comprarono oli aromatici per andare a ungerlo. Di buon mattino, il primo giorno della settimana, vennero al sepolcro al levare del sole. Dicevano tra loro: "Chi ci farà rotolare via la pietra dall'ingresso del sepolcro?". Alzando lo sguardo, osservarono che la pietra era già stata fatta rotolare, benché fosse molto grande. Entrate nel sepolcro, videro un giovane, seduto sulla destra, vestito d'una veste bianca, ed ebbero paura. Ma egli disse loro: "Non abbiate paura! Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso. È risorto, non è qui. Ecco il luogo dove l'avevano posto. Ma andate, dite ai suoi discepoli e a Pietro: "Egli vi precede in Galilea. Là lo vedrete, come vi ha detto". Esse uscirono e fuggirono via dal sepolcro, perché erano piene di spavento e di stupore. E non dissero niente a nessuno, perché erano impaurite."

> *Vangelo di Marco* 16, 9-11: "Risorto al mattino, il primo giorno dopo il sabato, Gesù apparve prima a Maria di Màgdala, dalla quale aveva scacciato sette demòni. Questa andò ad annunciarlo a quanti erano stati con lui ed erano in lutto e in pianto. Ma essi, udito che era vivo e che era stato visto da lei, non credettero."

È importante segnalare che l'originario finale del *Vangelo di Marco* terminerebbe con la fuga delle donne; di fatto, dunque, con una mancanza di Maria Maddalena e delle altre che non furono in grado di annunciare correttamente la buona novella della resurrezione. È bene però evidenziare come in tutto il Vangelo vi siano figure non in grado di interiorizzare e comprendere pienamente la venuta del Signore; quindi possiamo considerarlo come un errore comune e non una singola mancanza di vera fede imputata solamente alle donne[37].

Con grande probabilità la conclusione che vediamo qui è stata aggiunta a posteriori, durante la formazione del canone, influenzata dalla tradizione dei vangeli di Luca e

[37] Lupieri, *Una sposa per Gesù*, p. 25.

Giovanni dove ci si riferisce a Maria Maddalena come colei a cui sono stati scacciati i sette demoni, elemento che invece in Marco non aveva alcun riferimento precedente[38].

Nonostante i dubbi sui versetti finali, si presti attenzione al fatto che Maria Maddalena sia sempre la prima ad essere nominata, riservandole dunque per logica un posto di merito ed onore rispetto alle altre.

[38] Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento,* p. 71-80.
Simonetti e Prinzivalli, *Letteratura cristiana antica*, p. 21-26.

2.3 Maria Maddalena nel *Vangelo di Matteo*

Il *Vangelo secondo Matteo* nasce negli anni Ottanta per testimoniare la predicazione di Gesù in contesto giudaico, sottolineando la presenza del Messia come colui che si attendeva dall'Antico Testamento; un testo proposto in una comunità ebraico-cristiana. Anche questo è un Vangelo pseudoepigrafo: sappiamo con certezza che questo evangelista non fu il Matteo-discepolo in quanto egli utilizza come fonti Marco e la cosiddetta fonte Q (cosa che non sarebbe stata necessaria se fosse stato un testimone oculare degli eventi). Nonostante secondo la tradizione sia stato scritto in aramaico, il testo che noi possediamo è stato originariamente scritto in greco.

Al pari di Marco, anche nel *Vangelo di Matteo* Maria Maddalena viene citata in tre occasioni. La prima volta riprendendo l'immagine delle donne sotto la croce:

> *Vangelo di Matteo* 27, 55-56*:* "Vi erano là anche molte donne, che osservavano da lontano; esse avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo. Tra queste c'erano Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo e di Giuseppe, e la madre dei figli di Zebedeo."

Come vediamo qui, vi è sempre (come in Marco) la confusione sul numero delle donne presenti: sono tre o quattro? Il discrimine sta nel comprendere se la moglie di Giacomo sia corrispondente alla madre di Giuseppe o se siano due figure distinte. A differenza del primo Vangelo notiamo però che la madre dei figli di Zebedeo sostituisce Solome.

Inoltre, un'analisi attenta della versione greca del testo ci permette di ricostruire che le donne, secondo Matteo, seguivano Gesù *dalla Galilea* nel senso *a partire dall'uscita di Gesù dalla Galilea*, cosa differente rispetto alla versione marciana in cui le donne lo accompagnavano dall'inizio della sua missione in Galilea.

Ritroviamo Maria Maddalena subito dopo la morte di Gesù, in occasione della sua sepoltura, mentre Giuseppe d'Arimatea depone il corpo nella tomba: *Lì, sedute di fronte alla tomba, c'erano Maria di Màgdala e l'altra Maria* (Mt. 27, 61). Fino a qui, dunque, il

Vangelo si mantiene in linea con gli episodi citati da Marco. Infine, il giorno della risurrezione:

> *Vangelo di Matteo* 28, 1-10: "Dopo il sabato, all'alba del primo giorno della settimana, Maria di Màgdala e l'altra Maria andarono a visitare la tomba. Ed ecco, vi fu un gran terremoto. Un angelo del Signore, infatti, sceso dal cielo, si avvicinò, rotolò la pietra e si pose a sedere su di essa. Il suo aspetto era come folgore e il suo vestito bianco come neve. Per lo spavento che ebbero di lui, le guardie furono scosse e rimasero come morte. L'angelo disse alle donne: «Voi non abbiate paura! So che cercate Gesù, il crocifisso. Non è qui. È risorto, infatti, come aveva detto; venite, guardate il luogo dove era stato deposto. Presto, andate a dire ai suoi discepoli: «È risorto dai morti, ed ecco, vi precede in Galilea; là lo vedrete». Ecco, io ve l'ho detto». Abbandonato in fretta il sepolcro con timore e gioia grande, le donne corsero a dare l'annuncio ai suoi discepoli. Ed ecco, Gesù venne loro incontro e disse: «Salute a voi!». Ed esse si avvicinarono, gli abbracciarono i piedi e lo adorarono. Allora Gesù disse loro: «Non temete; andate ad annunciare ai miei fratelli che vadano in Galilea: là mi vedranno»."

In questa versione del racconto, pare che le donne fossero al corrente dell'unzione avvenuta a Betania a casa di Simone il lebbroso (Mt 26, 6-13) perché, a differenza del *Vangelo di Marco* in cui le donne si avvicinano al sepolcro per procedere con l'ungitura, qui non viene descritta una motivazione specifica o presunta che giustifichi la loro presenza.

Risulta possibile che Matteo, conoscendo l'incoerenza del testo di Marco, decise di eliminare il dettaglio per rendere più armonici i Vangeli. È probabile che lo stesso processo sia avvenuto per descrivere l'atteggiamento delle donne alla visione dell'angelo: Matteo aggiunge al *timore* descritto da Marco anche un sentimento di *gioia*.[39]

[39] Lupieri, *Una sposa per Gesù*, p. 30-31.

È chiaro già ad una prima lettura, che la volontà di Matteo sia di far scemare il collegamento tra le donne e il discepolato: ad esse viene chiesto di andare a comunicare la Buona Novella ai discepoli, sottolineando il fatto che loro non ne facessero parte; Perroni si spinge verso la possibilità, non accertata, che i vent'anni di scarto tra la stesura del *Vangelo di Marco* e quella di Matteo siano stati un tempo sufficiente per la perdita di rilievo della comunità delle donne discepole[40].

[40] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 67.

2.4 Maria Maddalena nel *Vangelo di Luca*

Luca è l'evangelista che si fa carico della tradizione paolina[41], è un colto medico di Antiochia che vuole convertire coloro che giungono alla fede dal paganesimo, i gentili. La prima redazione del Vangelo è collocabile tra gli anni Ottanta e Novanta: possiamo considerarlo, quindi, come testimone di un paolinismo di seconda generazione.

Maria Maddalena compare per la prima volta, diversamente che per i precedenti testi, all'inizio del ministero pubblico di Gesù in Galilea e non solo nel racconto della passione.

> *Vangelo di Luca* 8, 1-3: "In seguito egli se ne andava per città e villaggi, predicando e annunciando la buona notizia del regno di Dio. C'erano con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria, chiamata Maddalena, dalla quale erano usciti sette demòni; Giovanna, moglie di Cuza, amministratore di Erode; Susanna e molte altre, che li servivano con i loro beni."

Tutte le figure femminili nello scritto di Luca acquisiscono maggior spazio[42]. Le vediamo descritte fin dall'inizio in questo passo, anche se Luca sembra far emergere una visione distorta e di svantaggio delle donne: giustifica la loro presenza dicendo che il Messia ha curato tutte loro da qualche tipo di disagio; come se la partecipazione femminile conferisca il sentore di una presenza dannosa[43] o addirittura che il loro stare al fianco del Signore sia un tentativo di ripagare le sue azioni svolte.

Inoltre, la prospettiva di una sequela delle donne che si fonda sulla guarigione, si contrappone in modo netto a quella per chiamata che ha avuto il gruppo dei dodici: come se gli uomini fossero legittimati dalla scelta di Gesù[44].

---

[41] IREN., *Adversus haereses* 3,1,1 (in Eusebio, *Historia Ecclesiastica* 5,8,3): "Luca, compagno di Paolo, conservò in un libro il Vangelo da lui predicato"; *Fragmentum Muratorianum* (ed. Lietzmann, p. 5): "Luca, medico, che Paolo aveva preso con sé dopo l'ascensione di Cristo come esperto."

[42] Compaiono ventidue volte in Lc, diciassette in Mt, sedici in Mc e solo nove in Gv.

[43] Lupieri, *Una sposa per Gesù,* p. 25.

[44] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 382.

Quest'interpretazione ha riscontro anche nella descrizione che viene fatta della Maddalena nel testo: la si vuole collegare ad una vita precedente non idilliaca, macchiata da qualche peccato. È complesso delineare precisamente che cosa siano questi demoni da cui la donna viene liberata. Tramite l'errore protratto da Gregorio Magno[45], siamo abituati a collegare questi demoni ai vizi e peccati lussuriosi di una prostituta, ma non esiste alcun indizio che ci porti a pensare che Maria Maddalena potesse esserlo. Questi demoni, invece, potrebbero rappresentare una situazione di profondo disagio nella vita di Maria, che stava affrontando prima dell'arrivo di Gesù: non potremmo mai definirlo con certezza, ma questi sintomi potrebbero essere ricondotti ad una piccola sofferenza o ad un malessere più profondo di cui si faticava a conoscere l'origine (epilessia, depressione, schizofrenia, …). Sintomi, dunque, molto intensi e che non a caso sono associati al numero sette, che nella tradizione indica la pienezza e la totalità, a sottintendere che Maria di Magdala si trovasse in uno stato psico-fisico totalmente coinvolto[46]. Ciò che Valerio propone è di rileggere questi demoni anche alla luce di un'interpretazione sul piano sociale: Maria di Magdala potrebbe aver sofferto di un male che le causava emarginazione e, a seguito della guarigione, ha potuto mettersi in cammino con Gesù e partecipare a forme relazionali di profonda condivisione e partecipazione con un gruppo.

L'ultimo passo è molto discusso: una prima interpretazione vede il termine *διακονέω* (servire) inteso come una messa a disposizione delle donne non solo sul piano dell'accudimento materiale (cosa che potrebbe avvalorale la tesi di una condizione economica favorevole di Maria di Magdala), ma anche a livello di fede, missionaria e spirituale[47]; una seconda lettura, invece, propone una rimozione della sequela e della diaconia delle donne nei confronti del Messia. In qualunque caso, è univoca la visione che la sottolineatura della funzione economica sia connessa alla speranza di Luca di esortare le donne benestanti della sua comunità a fare lo stesso.

---

[45] Qui analizzato p. 10-15.
[46] Ricci, *Maria di Magdala e le molte altre*, p. 145.
[47] Valerio, *Maria Maddalena*, p. 30-31.

Se in Marco (15,41) e in Matteo (27,55) le donne servono Gesù, qui nel *Vangelo di Luca*, invece, si occupano delle cure del Messia e anche dei Dodici, a sottolineare la subordinazione delle apostole rispetto ai discepoli. Maria viene utilizzata come modello di ciò che questo autore rappresenta come ruoli appropriati per le donne: benefattrici, non sicuramente leader[48].

A differenza dei precedenti evangelisti, Luca non menziona Maria di Magdala né nel momento della crocifissione né in quello della sepoltura. Questa omissione del nome, però, non è da considerarsi come assenza della sua figura all'interno del racconto, in quanto Lc 23, 27 dirà che "Lo seguiva una gran folla di popolo e di donne che si battevano il petto e facevano lamenti su di lui", dunque è probabile che Maria di Magdala fosse tra queste generiche *donne* della folla. Ugualmente, la discepola può essere inserita nel gruppo di donne che osservano il lavoro di Giuseppe di Arimatea in Lc 23,55: "Le donne che erano venute con Gesù dalla Galilea seguivano Giuseppe; esse osservarono la tomba e come era stato deposto il corpo di Gesù." Questa volontà di mantenere dei connotati fluidi al gruppo, delle genericità di genere e di provenienza sarebbe da imputarsi al gruppo per cui Luca sta componendo il Vangelo, ovvero un gruppo paolino di seconda (per alcuni addirittura terza) generazione, che aveva lo scopo di ampliare l'orizzonte di seguaci includendo più fedeli possibile.

Maria di Magdala compare, invece, nominata precisamente nel giorno della resurrezione:

> *Vangelo di Luca* 24, 1-12: "Il primo giorno della settimana, al mattino presto esse si recarono al sepolcro, portando con sé gli aromi che avevano preparato. Trovarono che la pietra era stata rimossa dal sepolcro e, entrate, non trovarono il corpo del Signore Gesù. Mentre si domandavano che senso avesse tutto questo, ecco due uomini presentarsi a loro in abito sfolgorante. Le donne, impaurite, tenevano il volto chinato a terra, ma quelli dissero loro: «Perché cercate tra i morti colui che è vivo? Non è qui, è risorto. Ricordatevi come vi parlò quando era ancora in Galilea e diceva: «Bisogna che il

[48] Newsom, Ringe, e Franzosi, *La Bibbia delle donne*, p. 71.

> Figlio dell'uomo sia consegnato in mano ai peccatori, sia crocifisso e risorga il terzo giorno». Ed esse si ricordarono delle sue parole e, tornate dal sepolcro, annunciarono tutto questo agli Undici e a tutti gli altri. Erano Maria Maddalena, Giovanna e Maria madre di Giacomo. Anche le altre, che erano con loro, raccontavano queste cose agli apostoli. Quelle parole parvero a loro come un vaneggiamento e non credevano ad esse. Pietro tuttavia si alzò, corse al sepolcro e, chinatosi, vide soltanto i teli. E tornò indietro, pieno di stupore per l'accaduto."

In questo passo possiamo notare come Luca sia l'unico evangelista che non consegna alle donne il compito di riferire ciò che hanno visto nella tomba vuota, di annunciare la resurrezione: sono loro spontaneamente che vanno e riportano agli apostoli ciò che hanno visto. Non avendo ricevuto un preciso mandato, Luca le svaluta ulteriormente segnalando che non verranno credute finché Gesù stesso non apparirà per primo ai discepoli. Non solo, ma la stessa annunciazione kerigmatica non esce dalle labbra di Maria Maddalena, ma avviene invece per voce dei due messaggeri della scena precedente.

Tutte queste annotazioni sul termine del Vangelo sono in grande contraddizione con quanto detto inizialmente: Luca è l'evangelista che più racconta di episodi in cui sono coinvolte le donne. Come lo possiamo spiegare, dunque? Si potrebbe avanzare la proposta, mantenendo il focus sul numero di episodi in cui compaiono donne, di un'apertura mentale di Luca nella questione di genere, conseguenza della sua elevata estrazione sociale e dei suoi studi medici[49], imputando quindi agli altri evangelisti un filtro androcentrico su alcuni episodi.

Altre ipotesi invece, che si soffermano sul mancato ruolo delle donne nella resurrezione, propongono di analizzare maggiormente il contesto di stesura del Vangelo: emerge l'idea che Luca stesse scrivendo proprio negli anni in cui si stava contendendo la leadership femminile tra i seguaci di Gesù e che volesse di proposito oscurare la figura della Maddalena[50]: all'abbondanza quantitativa di citazioni che Luca compie sulle donne, è

[49] Ricci, *Maria di Magdala e le molte altre*, p. 76.
[50] Lupieri, *Una sposa per Gesù*, p. 26.

affiancata l'evidente volontà di escludere da qualsivoglia discorso il tema del loro ruolo apostolico.

Se, di contro, ci si chiede come sia possibile un'abbondanza di fonti femminili è utile lo studio di Boman[51] che ipotizza che l'evangelista avesse a disposizione materiale conservato e trasmesso da un gruppo di donne: infatti dei ventidue riferimenti alle donne in Luca, solo sei hanno paralleli in Marco e nessuno in Matteo.

In qualunque caso, per la nostra analisi su Maria di Magdala, si noti che vi sono ampi margini per credere che Luca volesse oscurare Maria: egli assegna a Pietro la prima apparizione di Gesù alla risurrezione, le sottrae la possibilità di annuncio kerigmatico e Maria perde di conseguenza il primato che detiene come testimone della risurrezione negli altri vangeli canonici: in Marco, Matteo e Giovanni.

[51] Boman, *Die Jesus Uberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, p. 123-137.

2.5 Maria Maddalena nel *Vangelo di Giovanni*

Giovanni evangelista è una figura storicamente molto controversa. Tra gli scritti del Nuovo Testamento sono ben cinque i testi a lui attribuiti, ma a livello storico sono stati composti da almeno tre persone differenti. La tradizione lo vede come Giovanni il fratello di Giacomo e figlio di Zebedeo, ma nell'analisi storica sappiamo essere il Vangelo più tardo, collocato circa tra il cento e il centodieci; è probabilmente un testo nato da più elaborazioni, in una comunità giudaica espulsa dalla sinagoga, con dei conflitti con la parte più ortodossa. Giovanni amplia il quadro cronologico proposto dai vangeli sinottici e ne crea uno spirituale, maggiormente teologico per contrastare le eresie che già emergevano dopo pochi decenni dalla morte.

Se abbiamo appena sottolineato come il *Vangelo di Luca* descriva molto le donne, ma le ritragga come semplici seguaci, vedremo ora come Giovanni riesca a sviluppare modelli di grande leadership femminile.

In questo Vangelo così diverso rispetto ai precedenti, vediamo Maria Maddalena comparire per la prima volta durante la crocifissione: *Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria madre di Clèopa e Maria di Màgdala* (Gv 19, 25). A livello legislativo nel mondo giudaico sappiamo che le donne non fossero accettate come validi testimoni di un evento[52], e in più passaggi nelle Scritture emerge la necessità di avere almeno due donne in alcune occasioni (come, per esempio, la tomba vuota). In questo caso sono Maria madre di Gesù, Maria di Clèopa (che probabilmente è anche *la sorella di sua madre*) e Maria la Maddalena (notiamo che a differenza dei sinottici qui la discepola è posta per ultima nell'elenco).

Tra i presenti ci sono, dunque, la madre e la sorella di Gesù che sono sotto la croce per un diritto di parentela, il "discepolo amato" che è nel luogo per la missione assegnatagli, per prendersi cura di Maria di Nazaret. Maria di Magdala, invece, sembra apparentemente di non avere alcun motivo per essere inclusa. Ma se viene riportata in quasi tutte le narrazioni

[52] Deuteronomio 19, 15-17.

della crocifissione, è perché evidentemente ella aveva un posto nella storia che dai contemporanei non poteva essere ignorato[53].

Oltre a loro, sappiamo esserci "il discepolo che egli amava": molto si è discusso a riguardo di quest'enigmatica figura, e non ci si può esimere dal sottolineare che per alcuni esegeti questo personaggio potesse essere la stessa Maria Maddalena, ma senza alcun altro riferimento rimane un'ipotesi[54].

Il Vangelo procede nella descrizione degli eventi e quando giunge al momento della sepoltura vengono nominati solo Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo; è presumibile, però, che coloro che hanno assistito alla crocifissione si occupino anche della sepoltura, e quindi che sia presente anche Maria Maddalena anche senza un'esplicita menzione.

Infine il giorno della risurrezione, come di consueto, vediamo comparire nuovamente la Maddalena, anche se non ce ne sarebbe il motivo in quanto gli unguenti per cospargere Gesù sono stati utilizzati sia, come noto, da Maria di Betania sei giorni prima (Gv 12, 1-8), sia da Giuseppe di Arimatea e Nicodemo (Gv 19, 38-40), che non sembrano al corrente della prima unzione e spendono molto denaro per ungere il Cristo.

Leggiamo il passo in cui Maria di Magdala si accorge, sola, del sepolcro vuoto:

> *Vangelo di Giovanni* 20, 1-18: "Il primo giorno della settimana, Maria di Màgdala si recò al sepolcro di mattino, quando era ancora buio, e vide che la pietra era stata tolta dal sepolcro. Corse allora e andò da Simon Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava, e disse loro: «Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!». Pietro allora uscì insieme all'altro discepolo e si recarono al sepolcro. Correvano insieme tutti e due, ma l'altro discepolo corse più veloce di Pietro e giunse per primo al sepolcro. Si chinò, vide i teli posati là, ma non entrò. Giunse intanto anche

[53] Thompson, *Mary of Magdala*, p. 111

[54] La versione più ragionevole sarebbe quella di rileggere l'elenco delle donne presenti sotto la croce come un parallelismo: sua madre e la sorella di sua madre cioè Maria di Cleopa e Maria Maddalena (una possibile traduzione della parola greca tradotta come sorella può essere anche cugina). Dunque, ci sarebbero state solo due donne sotto la croce e Maria Maddalena sarebbe il discepolo amato;si veda KLAUCK, *Die dreifache Maria. Zur Rezeption von Joh 19,25 in EvPhil 32*, pp. 2343-2357.

> Simon Pietro, che lo seguiva, ed entrò nel sepolcro e osservò i teli posati là, e il sudario - che era stato sul suo capo - non posato là con i teli, ma avvolto in un luogo a parte. Allora entrò anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, e vide e credette. Infatti non avevano ancora compreso la Scrittura, che cioè egli doveva risorgere dai morti. I discepoli perciò se ne tornarono di nuovo a casa.
>
> Maria invece stava all'esterno, vicino al sepolcro, e piangeva. Mentre piangeva, si chinò verso il sepolcro e vide due angeli in bianche vesti, seduti l'uno dalla parte del capo e l'altro dei piedi, dove era stato posto il corpo di Gesù. Ed essi le dissero: «Donna, perché piangi?». Rispose loro: «Hanno portato via il mio Signore e non so dove l'hanno posto». Detto questo, si voltò indietro e vide Gesù, in piedi; ma non sapeva che fosse Gesù. Le disse Gesù: «Donna, perché piangi? Chi cerchi?».
>
> Ella, pensando che fosse il custode del giardino, gli disse: «Signore, se l'hai portato via tu, dimmi dove l'hai posto e io andrò a prenderlo». Gesù le disse: «Maria!». Ella si voltò e gli disse in ebraico: «Rabbunì!» - che significa: «Maestro!». Gesù le disse: «Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre; ma va' dai miei fratelli e di' loro: «Salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro». Maria di Màgdala andò ad annunciare ai discepoli: «Ho visto il Signore!» e ciò che le aveva detto."

Per la prima volta è sola, senza nessun'altra donna. Il racconto giovanneo non solo la rappresenta come prima destinataria di un'apparizione del Signore Risorto, ma, ancor di più, mette in risalto il suo ruolo escludendo qualsiasi menzione delle altre visitatrici della tomba vuota nominate nei vangeli sinottici. E lei stessa, sola, quasi senza guardare bene e analizzare la situazione comprende la portata dell'evento e corre dai due discepoli Pietro e Giovanni (l'altro, colui che Gesù amava).

La solitudine della Maddalena è così enigmatica che il testo contiene un errore, forse da sbagli di traduzione che si fondono con questo ideale comune delle donne che corrono al sepolcro: quando giunge da Pietro dice "non sappiamo" al plurale, suggerendo che una versione precedente di questa narrazione includeva altre donne con lei.

Un elemento interessante per il tempo è la questione del puro e impuro, che impedisce a Maria Maddalena di toccare il corpo del Risorto perché non è "ancora salito al Padre". Un fatto che risulta alquanto strano se notiamo che Tommaso verrà invitato a toccarlo per credere più intensamente[55]. Anche dai testi mistici, sappiamo che uno dei modi per interrompere l'ascesi giudaica è quello di toccare la donna, in quanto considerata impura.

Quando riceve l'incarico dal Signore di annunciare il vangelo, non possiamo dimenticare l'episodio a cui ha assistito, pochi giorni prima[56]: allo scambio tra Maria di Nazaret e il discepolo amato, che nell'allegoria del tempo simula la fondazione della Chiesa[57].

Gesù nell'apparizione la chiama per nome e lei lo riconosce solo dalla sua voce, come il pastore con le pecore, come a voler fondare questo nuovo rapporto spirituale con i discepoli[58]; un legame sancito, dunque, da questi due momenti: uno pre-pasquale con il discepolo amato e uno post-pasquale con Maria di Magdala.

Nel *Vangelo di Giovanni*, Maria Maddalena riveste oggettivamente un ruolo primario se paragonato agli altri sinottici: è la prima ad accorgersi del sepolcro vuoto, è l'unica che vede i due angeli e soprattutto è la prima che può vedere e parlare con il Signore Risorto: da lui riceve un incarico che riesce a portare a termine, per poi scomparire nella narrazione dell'ultimo capitolo giovanneo[59].

---

[55] Gv 20, 24-29: Tommaso, uno dei Dodici, chiamato Dìdimo, non era con loro quando venne Gesù. Gli dicevano gli altri discepoli: «Abbiamo visto il Signore!». Ma egli disse loro: «Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il mio dito nel segno dei chiodi e non metto la mia mano nel suo fianco, io non credo». Otto giorni dopo i discepoli erano di nuovo in casa e c'era con loro anche Tommaso. Venne Gesù, a porte chiuse, stette in mezzo e disse: «Pace a voi!». Poi disse a Tommaso: «Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani; tendi la tua mano e mettila nel mio fianco; e non essere incredulo, ma credente!». Gli rispose Tommaso: «Mio Signore e mio Dio!». Gesù gli disse: «Perché mi hai veduto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!».

[56] Gv 19, 24-27: Così si compiva la Scrittura, che dice: *Si sono divisi tra loro le mie vesti e sulla mia tunica hanno gettato la sorte.* E i soldati fecero così. Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria madre di Clèopa e Maria di Màgdala. Gesù allora, vedendo la madre e accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: «*Donna, ecco tuo figlio*!». Poi disse al discepolo: «*Ecco tua madre!*». E da quell'ora il discepolo l'accolse con sé.

[57] Simonelli e Perroni, *Maria di Magdala.* p. 77.

[58] Ivi p. 108.

[59] Lupieri, *Una sposa per Gesù,* p. 35.

Secondo uno studio di Rotondo la volontà di Giovanni non è solo quella di riabilitare la figura femminile discriminata dai precedenti testi, ma portare la Parola e il messaggio evangelico ad un pubblico universale, slegato dai sessi o da altre etichette:

> "il Gesù di Giovanni più che riscattare le donne, più che stabilire nuovi ruoli, invita tutti a prendere coscienza di se stessi, quindi anche della propria identità sessuale, non intesa come un tratto discriminante"[60].

Un'altra ipotesi è quella secondo cui porre al centro la figura della discepola femminile sia utile per screditare in modo polemico la leadership di Giacomo e dei fratelli carnali di Gesù, contrapponendola a quella dei fratelli discepoli e di Maria Maddalena in primis[61].

Proprio con i discepoli sembra che Giovanni voglia costruire un parallelismo: da un lato Pietro e l'amato assistono al sepolcro vuoto, e se ne vanno; dall'altro Maria di Magdala nota la tomba senza il corpo, ma attende, prega e dunque trova la spiegazione nella rivelazione di Cristo Risorto. Se il racconto dei due discepoli è distaccato, freddo ed oggettivo, quello di Maria di Magdala è caratterizzato da emotività: un incontro intimo, soggettivo, emotivo[62].

---

[60] Rotondo, «Volti di donna nel Quarto Vangelo», p. 288.
[61] Lupieri, *Una sposa per Gesù*, p. 33.
[62] Thompson, *Mary of Magdala*, p. 111.

2.6 Maria Maddalena negli altri scritti neo testamentari

Se procedessimo nell'analisi di tutto il Nuovo Testamento, noteremmo che Maria Maddalena scompare dopo che la risurrezione fu annunciata nel *Vangelo di Giovanni*: da quel momento in poi non apparirà più in nessun altro testo canonico.

Vengono menzionate in alcuni passi delle "Maria" ma secondo le studiose e gli studiosi solo una potrebbe essere considerata la Maddalena, ovvero quella citata da Paolo nell'epistola ai Romani (Rm 16,6), che servì la comunità romana "Salutate Maria, che ha faticato molto per voi". Questa identificazione è meramente ipotetica, quindi in assenza di prove contrarie, dobbiamo rilevarne la scomparsa.

Vi sono altri testi in cui si può ipotizzare la sua presenza anche senza un'esplicita menzione: potrebbe essere stata una delle donne che appartenevano alla comunità di Gerusalemme secondo Atti 1, 14: "Tutti questi erano perseveranti e concordi nella preghiera, insieme ad alcune donne e a Maria, la madre di Gesù, e ai fratelli di lui". Ma non possiamo mai intenderla come testimone diretta riportata da Paolo o da altri.

Un passo fondamentale per la fondazione della successione apostolica nella tradizione è la descrizione da parte di Paolo di coloro che poterono assistere all'annuncio della risurrezione.

> 1 Cor 15, 3-8: " Vi rendo noto, fratelli, il Vangelo che vi ho annunziato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi, e dal quale anche ricevete la salvezza, se lo mantenete in quella forma in cui ve l'ho annunziato. Altrimenti, avreste creduto invano! Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli."

Ricordando che la prima epistola paolina ai Corinzi è della metà degli anni Cinquanta, e dunque ben più antica rispetto al primo Vangelo, è chiara la volontà di sancire un primato maschile. Paolo, nell'apparizione del Risorto, omette le figure delle donne e di Maria Maddalena cercando di legittimare la figura di Pietro e dei dodici; Lupieri lo riporta come un chiaro segno della competizione che vi era fra vari gruppi per ottenere la leadership dell'unica vera Chiesa, di coloro che erano stati riconosciuti eredi autentici direttamente dal Risorto[63].

Si noti come nelle lettere paoline il ruolo dell'apostolo diventi una prerogativa maschile e il promesso esercizio del ministero non viene riconosciuto né alle donne né a Maria Maddalena (che verranno presentate in una forma più coerente e aderente al modello femminile proposto nella comunità). Risulta immediato pensare, dunque, che non fosse facile accettare l'idea che a ricevere l'annuncio di risurrezione fossero state proprio delle donne; ed è probabilmente per questo che Maria di Magdala non venne inclusa nella genealogia apostolica presentata in 1Cor.

Vi è un altro testo in cui è presentata l'apparizione del Risorto senza menzionare le donne, ovvero Atti 13,31: "ed egli è apparso per molti giorni a quelli che erano saliti con lui dalla Galilea a Gerusalemme", *e questi ora sono i suoi testimoni davanti al popolo*. Non possiamo escludere che tra questi uomini vi fossero anche delle donne, non citate esplicitamente perché la loro presenza è considerata scontata. Schüssler Fiorenza, a tal proposito, nota che i testi in cui vengono citate le donne, testimoniano spesso casi eccezionali, in particolare vengono nominate in eventi in cui creano qualche problema o la loro presenza non è prevista[64].

[63] Lupieri, *Una sposa per Gesù,* p. 21-22.
[64] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*. p. 45.

Non dobbiamo, dunque, pensare che Maria di Magdala fosse sconosciuta a Paolo e agli altri autori degli scritti neotestamentari, ma che non ebbe una rilevanza tale da essere trasmessa nelle fonti. Simonelli analizza questo mutamento degli eventi, rileggendoli alla luce dell'*impedimentum sexus*: se nella liturgia si è presto persa la traccia dell'annuncio femminile dell'apparizione è perché (come analizzeremo nella seconda parte) molto presto la forza e il peso della testimonianza femminile ha perso valore; perdita di valore che ha contraddistinto, di conseguenza, tutta la storia delle donne nelle chiese[65].

[65] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 17.

2.7 Pietro e Maria la Maddalena a confronto nei vangeli canonici

A differenza di altri testi che vedremo successivamente, nei canonici non viene mai espressamente descritto un conflitto, uno scontro o qualche rivalità tra le figure di Pietro e di Maria di Magdala. È necessario, dunque, per indagare la dinamica che intercorre tra i due, procedere per analogie.

Se analizziamo la figura di Pietro che emerge nei Vangeli, lo vediamo sempre descritto a capo del gruppo dei dodici e, ancora, come leader del gruppo dei tre uomini che presenziano alla resurrezione della figlia di Giairo (con Giovanni e Giacomo). Il parallelismo con Maria risulta semplice, dunque: ella ci viene presentata a capo del gruppo delle donne che seguivano Gesù nella sua predicazione e come leader delle tre donne che assistono alla resurrezione di Gesù[66].

Il fatto che Maria la Maddalena venga sempre[67] nominata per prima nei vari elenchi, così come Pietro, per Perroni è un ulteriore elemento che conferisce solidità all'ipotesi dei parallelismi tra le due leadership. Vi è, però, una differenza sostanziale: è chiaro che il peso del gruppo dei Dodici, in un momento successivo alla morte di Gesù, avrà surclassato il profondo valore teologico della presenza delle donne soprattutto a livello giuridico-istituzionale[68].

Come detto precedentemente, anche se inseriti in un unico canone, i quattro Vangeli presentano delle differenze: Marco non sembra prediligere nessuna leadership in particolare tra le due figure. Matteo è l'evangelista che più esalta Pietro come destinatario delle chiavi del regno[69] ma è anche lo stesso che ne delinea la figura negativa, definendolo

---

[66] Ricci, *Maria di Magdala e le molte altre*, p. 139.
[67] Ad eccezione di Gv 19,25
[68] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 55.
[69] Mt 16,19: A te darò le chiavi del regno dei cieli: tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli»

come uno *scandalo*[70] e negando di sedersi alla sua destra o sinistra nel regno[71]. In Luca, come già sottolineato, è Pietro che ha un ruolo maggiormente significativo, rispetto a Maria e alle altre donne.

L'analisi nel Vangelo Giovanni è, invece, più complessa perché si inserisce anche la figura del discepolo amato, che sembra essere il prediletto di Gesù: potremmo, dunque, dire che Maria Maddalena non sembra avere un ruolo più importante del discepolo amato a cui viene assegnato il futuro della Chiesa, ma sembra averne uno più significativo di Pietro. È evidente che il quarto Vangelo cerchi di mettere in ombra Pietro ed esaltare Maria: sia perché Giovanni 21 (unico momento in cui Pietro ha un ruolo centrale) è un'aggiunta tarda, sia perché il quarto Vangelo viene steso in un contesto che trova vantaggio nello svalutare Pietro, immagine della Grande Chiesa che si stava formando, per far risaltare il discepolo amato (considerato fondatore della comunità giovannea).

Tuttavia, questa tradizione che fece spazio alle apostole, non costituì una tendenza vincente per i gruppi cristiani che subentrarono, poiché non disposti ad accettare che Maria fu la prima donna a ricevere una manifestazione del Risorto; ebbero la meglio i gruppi in capo a Matteo e Luca che esaltarono maggiormente l'autorità di Pietro[72].

È evidente che i racconti che presentano Maria di Magdala come prima visione del Signore sono in aperta contraddizione con i testi che, invece, risaltano l'autorità petrina. Può essere che, negli anni, si fosse creata una tradizione parallela di una cristofania a Maria Maddalena stessa[73]. Questa memoria potrebbe aver lasciato delle scie nel Nuovo Testamento (come Gv 20,1-18) ma che per la gran parte sia stata censurata o semplicemente abbandonata.

---

[70] Mt 16,23: Ma egli, voltandosi, disse a Pietro: «Va' dietro a me, Satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini!».
[71] Mt 20, 20-23: Allora gli si avvicinò la madre dei figli di Zebedeo con i suoi figli e si prostrò per chiedergli qualcosa. Egli le disse: «Che cosa vuoi?». Gli rispose: «Di' che questi miei due figli siedano uno alla tua destra e uno alla tua sinistra nel tuo regno». Rispose Gesù: «Voi non sapete quello che chiedete. Potete bere il calice che io sto per bere?». Gli dicono: «Lo possiamo». Ed egli disse loro: «Il mio calice, lo berrete; però sedere alla mia destra e alla mia sinistra non sta a me concederlo: è per coloro per i quali il Padre mio lo ha preparato».
[72] Valerio, *Maria Maddalena*, p. 43.
[73] Navarro Puerto e Perroni, *I Vangeli*, p. 390-396.

A riguardo si avanza l'ipotesi che, proprio coloro che si radunavano attorno alle donne, in particolar modo a Maria di Magdala, subirono esclusione ed accantonamento al punto di creare un ulteriore raggruppamento che poi, sempre in ipotesi, avrebbe potuto confluire nello gnosticismo che vede la Maddalena destinataria della rivelazione.

2.8 In conclusione

Come si è potuto analizzare nei quattro vangeli canonici viene descritta una medesima figura: una tale donna, detta *Maria la Maddalena* a capo di un gruppo di donne discepole, le quali assistono a momenti cruciali della passione e resurrezione di Gesù; ma ogni evangelista declina questi dati utilizzandoli al proprio scopo finale di stesura.

In quanto lettori del Nuovo Testamento, siamo abituati ad analizzare i vangeli sinottici in accordo, e riscontrare differenze con Giovanni. Tuttavia, per quanto riguarda il ruolo di Maria Maddalena e la sua figura nei vangeli, vediamo un processo differente: i *Vangeli di Matteo e Marco* risuonano più concordi con il *Vangelo di Giovanni*, e il *Vangelo di Luca* è in questo caso l'eccezione. Nei quattro autori leggiamo quattro incarichi dati a Maria Maddalena: uno in Marco, due in Matteo e uno in Giovanni, ognuno con le proprie variazioni distintive.

Sembra che l'evangelista Marco voglia sottolineare il comportamento negativo delle donne che non obbediscono agli ordini, e racconta di Maria Maddalena insieme alla madre di Giacomo, Maria e Salomè, che fugge spaventata all'apparizione di un angelo che testimonia la risurrezione e tace su quanto sta accadendo.

Mentre in Matteo, ella insieme a Maria riconosce il Risorto e corre a condividere la notizia con gli altri discepoli. Qui l'atteggiamento negativo nei confronti dei fratelli di Gesù è ancora così forte che comprende anche un giudizio simile verso la madre, così come in Marco[74].

Giovanni, poi, concede a Maria Maddalena un posto speciale, testimone della nascita della Chiesa e prima discepola a riconoscere il Risorto. Per certi versi viene messa in evidenza e ha un rapporto privilegiato con Gesù, sua madre, sua zia, e con i suoi discepoli più importanti, che ormai sono i soli fratelli reali di Gesù, dal momento che sono quelli spirituali e non carnali.

[74] Valerio, *Donne e Bibbia*, p. 43.

Invece, contrapposto, abbiamo il *Vangelo di Luca*. Qui Maria non è chiamata a testimoniare, nessuno le conferisce un mandato di testimoniare quanto visto. Le donne vollero comunque raccontare, ma le parole vennero intese dai Dodici come dei *vaneggiamenti*: le apostole non vennero considerate dai discepoli finché Gesù stesso inizia a comparire sulla scena. Inoltre, è da questo Vangelo che emerge l'elemento della liberazione dei sette demoni, come a voler minimizzare la sua figura e il conseguente ruolo.

È evidente che nei racconti sinottici l'inizio della resurrezione o, meglio, l'inizio della trasmissione di una nuova speranza è collocato nei momenti di epifania pasquale delle donne. Bovon a riguardo sottolinea come dietro le apparizioni angeliche a Maria Maddalena di Matteo e Giovanni possano nascondersi delle tradizioni tarde di rivendicazione ecclesiale, come se ogni gruppo avesse modificato o interpretato il Vangelo alla luce del leader del momento. Dunque, si potrebbe pensare che la cultura della comunità in cui viene composto il *Vangelo di Giovanni* propendesse per un discepolato femminile o addirittura in una sua investitura apostolica (partendo dal fondamentale presupposto che, citando Bovon: "En resume, le personnage historique de Marie de Magdala a ete associe de tout temps a l'evenement de Paques, fondateur de l'Eglise")[75] come avremo la possibilità di approfondire nella seconda parte.

In qualsiasi caso è evidente nel Nuovo Testamento che ogni apparizione del Risorto è connesso ad una consegna apostolica, che in tre dei quattro testi viene conferita a Maria la Maddalena.

Ci si può chiedere dunque, dato il ruolo fondamentale che le viene dato (in particolare in Gv ma anche in Mc e Mt) se possa essere considerata a pieno titolo un'apostola. Se nella tradizione occidentale si è svuotato fin da subito il suo ruolo ecclesiale e giuridico, la

[75] Bovon, «Le Privilège Pascal de Marie-Madeleine».

Chiesa orientale le ha conferito il titolo di ισαποστολος ma dal punto ministeriale l'uguaglianza formale non ha mai avuto conseguenze concrete[76].

Gli stessi scrittori cristiani, nel tempo, noteranno di aver chiuso le porte alle donne, le quali erano state scelte da Gesù come portatrici del messaggio. Lo vediamo ad esempio in Ambrogio: "poiché la sua costante è impari per predicare, il sesso è troppo debole per eseguire questo compito, agli uomini è affidato il mandato di evangelizzare"[77].

Nonostante le differenti testimonianze che ci vengono riportate, ciò che emerge come particolarmente notevole è che Maria Maddalena appare alla tomba in ciascuno di questi vangeli canonici. Non solo è sempre presente, ma è anche sempre la prima ad essere citata nelle scene del sepolcro (anche in Luca il testo che le attribuisce il minor status complessivo). Il valore, dunque, che le viene conferito è oggettivamente di primaria importanza.

[76] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 116-117.
[77] Ambrogio, *Esposizione del Vangelo di Luca,* X, 15

3. Maria Maddalena nei vangeli apocrifi

3.1 I vangeli apocrifi

Come si è già precedentemente esposto, i cosiddetti "apocrifi" sono tutti gli scritti esclusi dal canone neotestamentario. Sono, dunque, un grande gruppo che non resta unito in virtù di qualcosa *che è,* bensì per qualcosa che *non è*. Molti di questi scritti sono definiti "vangeli", nonostante la stessa definizione letteraria di *Vangelo* risulti complessa da delineare, in quanto gli scritti che si definiscono tali sono così variegati e differenti che tutte le varie teorie e possibili definizioni risultato non completamente inclusive.
I primi vangeli, composti tra I e III secolo, sono stati analizzati dagli autori e critici contemporanei in modi molto diversi. In particolare, questa diversa lente con cui si sono osservati gli scritti apocrifi è mutata molto rapidamente in pochi secoli: se, inizialmente, essi vennero definiti "nascosti" e dunque generalmente riservati a gruppi elitari di fedeli depositari di un insegnamento riservato; in un secondo momento l'etichetta di "apocrifi" fu applicato per identificare scritti non veritieri, falsi. E ben presto, nei primi secoli del cristianesimo con la stabilizzazione del canone, i due significati di *nascosto* e *falso* inizieranno a convergere e i vangeli non riconosciuti verranno descritti non più come "apocrifi *e* illegittimi", ma "apocrifi e *dunque* illegittimi"[78].

Su quale sia l'origine della legittimazione di alcuni testi rispetto ad altri si rimanda al paragrafo sulla definizione del canone. Rimane essenziale, qui, ricordare che anche tutti i vangeli apocrifi hanno avuto la pretesa di autorevolezza attribuendo i vari testi a personalità già noti ed importanti nella vita di Gesù (come il *Vangelo di Tommaso*, *Giovanni*, *Filippo, Paolo, Maria*), scelta che abbiamo visto compiere anche nei vangeli canonici.

Dunque, quale fu il passaggio che impedì a queste figure di iscrivere nella tradizione una genealogia funzionale alla fondazione di una grande Chiesa? Come è possibile che la loro testimonianza sulle parole e le azioni di Gesù non sia stata considerata autentica?

[78]Tertulliano fu il primo ad utilizzare il termine apocrifo con l'accezione di falso (*De pudicitia* 10, 12) insieme a Ireneo (*Adversus haereses* 1, 12).

Dobbiamo tenere in considerazione che, nei primi due secoli, le Scritture di principale riferimento per le neo-comunità formatesi rimasero quelle ebraiche: si cercarono di interpretare alla luce della venuta cristologica i testi dell'Antico Testamento. Anche gli stessi scritti evangelici, in particolare i primi che furono composti, non vennero mai prodotti con l'intenzione finale di entrare nella norma di un canone, non essendoci ancora l'idea di questa creazione. Dunque, potremmo dire che all'origine non vi fu nessuna intrinseca differenza tra i vangeli che verranno chiamati apocrifi e quelli che verranno canonizzati.

Vi sono però delle distanze che possiamo, da subito, riscontrare nella trasmissione di questo sapere, cioè nelle modalità con cui i vari gruppi (che facevano capo a un evangelista) scelsero di tramandare nelle generazioni le parole di Cristo[79]. La Grande Chiesa imporrà una modalità pubblica, di continuo proselitismo della predicazione, in cui l'autenticità delle parole verrà legata alla nascita di una struttura vera e propria, che si organizzerà in gerarchie e in quella che definiamo *genealogia apostolica* dove i portatori di autorità furono i vescovi: risalendo in questa catena di trasmissione si poteva giungere agli apostoli e dunque a Gesù, vera fonte della rivelazione.

Dall'altro lato, invece, gli scritti apocrifi si leggeranno e professeranno in piccole comunità scegliendo una via di trasmissione del sapere più iniziatica, riservata e nascosta; qui l'autenticità del messaggio è connessa ad un continuo e sicuro passaggio tra maestro e discepolo: un tramite che, con la dovuta ricostruzione, porterebbe direttamente alla rivelazione pronunciata da Gesù. Anche in questi gruppi più privati solitamente si cercava di attribuire il vangelo della comunità ad un nome conosciuto e importante all'interno del gruppo che ha seguito Gesù, per conferire ad esso autorità[80].

Con la nascita del cristianesimo e la definizione dei suoi dogmi, iniziò una vera e propria lotta alle eresie. Questa dinamica di rimozione di ciò che non rientrava nei confini posti dalla Chiesa nascente ebbe delle ricadute anche sui vangeli la dinamica di scontro

[79] Ricci, *Maria Maddalena*, p. 21.
[80] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala,* p .127.

tra la Grande Chiesa e i testi che circolavano in parallelo condusse la gerarchia ecclesiastica a dover definire dei criteri precisi di legittimità per conferire autorevolezza al testo; questi, però, furono degli elementi del tutto esterni al testo (il principio di autorità) andando ad abbandonare invece le questioni interne, ovvero i contenuti dottrinali dei vangeli[81].

Ripercorrendo la formazione del canone è evidente che la scelta di accettare alcuni scritti rispetto ad altri sia avvenuta nel corso di secoli rispetto alle origini cristiane e, dunque, che i racconti delle vicende di Gesù e dei discepoli abbiano subito varie modificazioni nel tempo prima di essere inseriti nel canone ufficiale. Soprattutto perché, come abbiamo analizzato nel capitolo dedicato ai vangeli canonici, è noto che i primi testi composti risalgono comunque a generazioni successive rispetto a quella che ha partecipato attivamente agli eventi: dunque, i racconti evangelici hanno subito delle modifiche date al passare del tempo e alla trasmissione orale dei fatti dei primi decenni.

È importante contestualizzare le dinamiche della definizione del canone all'interno del periodo storico in cui queste vennero effettuate: siamo tra II, III e IV secolo in occidente, evidentemente nel periodo che ha visto la creazione e la stabilizzazione del neo-nato impero romano. Si collega, quindi, il canone ad una ricerca di consolidamento del potere della Chiesa; per questo motivo è bene mettere in discussione la presenza di un'unica ricostruzione del passato. Infatti, è la gerarchia della Chiesa a raccontare l'unica versione in nostro possesso di questa vicenda, in cui essa stessa, al termine, ha ottenuto il primato.

Rimane doveroso sottolineare che, con la formazione del canone, e dunque la selezione di ciò che venne ritenuto rivelato e ispirato da Dio, anche i vangeli canonici non subirono più eccessive modificazioni o rimaneggiamenti.

Ma non è nemmeno azzardata la possibilità di porsi dei dubbi sulla veridicità di questa storia sempre presentata come attendibile ed univoca. Anzi, alcuni studiosi si spingono a sostenere che, addirittura, racconti veritieri possono incontrarsi proprio nei testi scartati ed eliminati dal canone; questi, infatti, essendo stati fin dal principio eliminati dalla

[81] Gianotto, *I vangeli apocrifi*, p. 72.

gerarchia sono rimasti fedeli a sé stessi, raramente hanno subito modifiche o rimaneggiamenti per necessità di potere[82].

In tono apertamente polemico e rischioso, ad esempio, Maria Zambrano rilegge alla luce di questa consapevolezza il termine "apocrifo" come aggettivo non più riferito ai testi ma alla storia:

> "è la storia apocrifa – non per questo meno certa - che ricopre quella vera. Perché, sì, la storia asfissia quasi costantemente quella vera, la storia che la ragione filosofica si affanna a rivelare e a stabilire e la ragione poetica a riscattare"[83].

In questo ribaltamento della storia, in cui assenza non significa più inesistenza, lo storico ha l'obbiettivo e l'obbligo di rileggere gli eventi, le storie delle persone e i loro ruoli fino ad oggi tenuti nascosti.

In virtù di questa storia dimenticata, all'interno di questo lavoro ci si vuole approcciare allo studio dei testi apocrifi con la volontà di ricercare delle tracce di una genealogia apostolica in cui compare anche una figura femminile, in cui si ricerca in primis la legittimità conferita a Maria la Maddalena.

In questo capitolo si analizzeranno i vangeli apocrifi escludendo specificamente quelli di matrice gnostica. Sebbene i testi gnostici siano tecnicamente considerati apocrifi in quanto esclusi ugualmente dal canone, in questo elaborato verranno trattati e analizzati separatamente in quanto, concentrandomi sulla figura di Maria Maddalena e sulla questione di genere, gli gnostici sviluppano una prospettiva distinta, giustificando così una divisione nei due capitoli.

---

[82] Craveri, *I vangeli apocrifi*, p. XXXVII.
[83] Zambrano, *La tomba di Antigone*, p. 49-50.

3.2 Il *Vangelo di Pietro*

Il *Vangelo di Pietro* viene definito il più antico racconto non canonico della resurrezione di Gesù. Questo testo, la cui esistenza era testimoniata da molti scrittori dell'antichità, non erano noto fino al 1887, quando fu rinvenuto in una necropoli cristiana di Akhmim, collocata nell'Alto Egitto, dove si rinvenne un manoscritto pergamenaceo risalente all'VIII o IX secolo contenente il *Vangelo di Pietro* assieme all'*Apocalisse di Pietro* e dei frammenti del *Libro di Enoch*[84].

Serapione di Antiochia[85], Origene[86], Girolamo[87] lo citano nei loro scritti. Sappiamo che Serapione, vescovo di Antiochia, autorizzò la lettura del testo ai suoi fedeli, presupponendone l'apostolicità, per poi revocare questa concessione dopo un'attenta lettura.

Nel complesso il testo, pseudoepigrafo, si proponeva come veritiero *Vangelo di Pietro apostolo*; esso presenta delle vicende simili a quelle dei canonici, ma è possibile che riportasse alcune frasi interpretabili in chiave docetista, ragione per cui Serapione ne vietò la lettura[88]. Origene disse che questo Vangelo sostenne la stessa idea del *Proto-evangelo di Giacomo* secondo cui Giacomo era il fratello di Gesù nato da un precedente matrimonio di Giuseppe, altro motivo per il quale forse non entrò nel canone.

Considerando il periodo di vescovato di Serapione dal 190 al 211 si ipotizza la scrittura in lingua greca nella seconda metà del II secolo[89], forse addirittura nella zona di Antiochia o un ambiente gnostico della Siria[90].

Sull'autore non sappiamo molto, se non che sicuramente è probabilmente uno scrittore formato in contesto filo-petrino. Si potrebbe ipotizzare un'origine ellenistica in quanto

---

[84] Gianotto, *I vangeli apocrifi*, p. 135-138.
[85] Eus., *Historia ecclesiastica* 6, 12, 1-6.
[86] *Commentarium in evangelium Matthaei* 10, 17.
[87] Girolamo, *De viris illustribus,* 41.
[88] Ehrman, *Pietro, Paolo e Maria Maddalena*, p. 61-63.
[89] Eurell, *Peter's Legacy in Early Christianity*, p. 195.
[90] Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, p. 503-508.

traspare in maniera alquanto evidente un odio etnico nei confronti degli ebrei che hanno permesso la crocifissione del Messia[91], e vi sono numerose imprecisioni su pratiche religiose e culturali palestinesi; questa polemica antigiudaica che emerge tra le righe induce a collocare il Vangelo più tardi rispetto ai canonici, cioè in un periodo in cui la identità del gruppo dei seguaci di Gesù diventa indipendente e si contrappone al gruppo giudaico. L'autore conosce i sinottici e segue la narrazione proposta dai tre canonici in linea generale, mutando in qualche episodio anche l'ordine storico.

Lo scopo finale del testo, infatti, più che una testimonianza storica come quella dei sinottici, pare sia quello di legittimare la venuta di Cristo come Messia dell'Antico Testamento: questo elemento è rafforzato dal fatto che egli viene definito *autos* o *kyros* e mai Gesù.

Per quanto riguarda il contenuto del testo, il finale risulta mutilato, non siamo perciò in grado di stabilire se fosse esclusivamente un Vangelo della passione e della risurrezione, oppure un Vangelo completo a somiglianza dei canonici (come sembra suggerire Origene, anche se non siamo certi che egli avesse a disposizione la nostra stessa versione del testo).

All'interno del testo viene descritto il consueto racconto della condanna a morte e crocefissione. Ai fini della nostra analisi, si rilevano l'assenza delle donne sotto la croce e al momento della sepoltura e la volontà di redimere Pilato dalla colpa di aver ucciso il Messia.

Le vicende che precedono il passo di nostro interesse raccontano che la domenica mattina, mentre i soldati furono posti a guardia del sepolcro, si videro due uomini avvolti dalla luce scendere dai cieli, avvicinarsi alla tomba e entrarci dopo che la pietra sigillata rotolò via da sola: questi due angeli sorressero Gesù per farlo uscire (è interessante sottolineare che questo è l'unico racconto esplicito che abbiamo del momento della resurrezione di Cristo in tutta la letteratura protocristiana; nei canonici non si menziona

[91] Ehrman, *Pietro, Paolo e Maria Maddalena*, p. 63.

mai direttamente il processo con il quale Gesù ascende al cielo ma se ne fa solo riferimento tramite il sepolcro vuoto o l'apparizione del Risorto). I custodi del sepolcro corsero ad avvisare Pilato ma il cielo si aprì di nuovo facendo scendere un angelo nella tomba. Dopo aver riferito tutto, Pilato, compreso che il condannato era davvero il Figlio di Dio, imputò la colpa ai Giudei; essi impauriti chiesero al prefetto romano di ordinare ai soldati di tacere sulla vicenda, e così fecero. Qui inizia il passo di nostro interesse:

> *Vangelo di Pietro*, XII 51-54: "All'alba della domenica, Maria Maddalena, discepola del Signore, la quale per paura dei Giudei, poiché ardevano d'ira, non aveva compiuto, al sepolcro del Signore, le cose che sono solite compiere le donne per coloro che sono morti e che sono loro cari.
>
> Prendendo con sé le amiche andò al sepolcro, dove era stato deposto.
>
> Ma temevano che i Giudei le vedessero e dicevano: - Se il giorno in cui fu crocifisso non ci è stato possibile piangere e fare i lamenti, facciamo queste cose almeno ora, presso il suo sepolcro!
>
> - Ma chi rimuoverà per noi anche la pietra che è collocata all'apertura del sepolcro, in modo che noi possiamo entrare e sederci presso di lui e compiere quanto si deve?
>
> - Perché la pietra è grande e noi abbiamo paura che qual curo di veda E se non è possibile, deponiamo almeno vicino all'ingresso le cose che abbiamo portato in sua onoranza: piangeremo e faremo i lamenti mentre torneremo alle nostre case."
>
> *Vangelo di Pietro*, XIII 55-57: "Ma quando giunsero e trovarono il sepolcro aperto e, avvicinatesi, si chinarono e videro un giovinetto seduto nel mezzo della tomba, bello e ricoperto di un abito splendente, il quale disse loro:
>
> -Perché siete venute? Chi cercate? Forse colui che è stato crocifisso? È risuscitato e se n'è andato. E se non crete, chinatevi e osservate bene il luogo in cui giaceva: non c'è più, perché è risuscitato ed è tornato là, di dove era stato mandato.
>
> Allora le donne fuggirono via spaventate."
>
> *Vangelo di Pietro*, XIV 58-60: "Era l'ultimo giorno degli Azimi, e molti partivano per fare ritorno alle loro case, essendo finita la festa.

> Ma noi, i dodici discepoli del Signore, piangevamo ed eravamo afflitti; e ciascuno, pieno di tristezza per quello che era accaduto, se ne andò a casa sua.
>
> Ma io, Simone Pietro, e mio fratello Andrea, prese le nostre reti, ci dirigemmo verso il mare, ed era con noi Levi, figlio di Alfeo, che il Signore…".

Di grande importanza è sicuramente il fatto che Maria venga definita "discepola", termine che declinato al femminile nel Nuovo Testamento ha un solo riscontro in Atti 9, 39 riferito a Tabità[92]. E tutte le altre donne presenti nella vicenda, invece che essere elencate, sono definite in virtù della loro relazione con la Maddalena, definite sue *amiche*. Il rapporto stretto col Messia deriva anche dal momento in cui si dice che ella volesse compiere degli *uffici* sulla tomba di Gesù, elemento che secondo l'autore spettava alle donne verso i defunti a loro cari, sottolineando il profondo legame spirituale tra la discepola e il Maestro.

Avanzando nel testo, troviamo conferma sulla lontananza dell'autore rispetto alle pratiche cultuali giudaiche, in quanto invece che citare gli oli e unguenti con cui preparare il corpo di Cristo alla sepoltura, sembra fare riferimento alla volontà delle donne di stare al sepolcro per disperarsi e battersi il petto dal dolore, secondo un'usanza più orientale.

Il testo sembra delineare tre apparizioni epifaniche, due esplicite ed una ipotetica[93]. La prima visione è l'effettiva resurrezione di Cristo, con il cielo che si squarcia, la voce dall'alto e la discesa angelica: il momento cruciale è vissuto dai soldati, di fatto nemici del Signore; dunque, ci si chiede perché affidare a loro un messaggio di tale potenza? Probabilmente perché ritenuti cariche ufficiali, autorevoli e dunque degne della visione divina. Questa aggiunta è una novità rispetto ai sinottici, che cambia drasticamente la posizione delle donne che, come sappiamo, rimangono in tutti e quattro i canonici le portatrici del kerigma.

---

[92] Ricci, *Maria Maddalena,* p. 46.
[93] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 65-69.

La seconda epifania è la rivelazione del sepolcro vuoto alle donne, a Maria di Magdala alle sue amiche; alla provocazione dell'angelo le donne fuggono via dallo spavento, senza precisare se esse abbiano, o meno, seguito il suo invito di verificare il sepolcro ormai vuoto. L'elemento per noi fondamentale in questa seconda epifania è che in nessun modo viene conferito un mandato alle donne, nessun incarico viene dato loro da Gesù, da angeli o da altre figure. L'importanza delle donne, non presenti né alla crocifissione né alla sepoltura, viene drasticamente ridimensionata in questo testo ma risulta molto strano rispetto all'evidente rilevanza che viene conferita loro alla vista del sepolcro.

Ne abbiamo ulteriore conferma nei versetti successivi quando ci vengono presentati i dodici che, affranti dalla morte del Maestro, tornano alle loro vite. È qui che potrebbe instaurarsi l'ipotetica terza epifania e apparizione del Signore. In quanto si dice che Simon Pietro, Andrea e Levi si avvicinano al lago per tornare a pescare. Questo scenario sembrerebbe riprendere il noto passo giovanneo 21, 1-23 in cui Gesù apparve ai discepoli che tornarono a pescare nel lago di Tiberiade dopo la morte del Messia. Rimane, però, una supposizione in quanto il testo termina senza la descrizione dell'effettiva apparizione messianica.

Questa terza epifania sarebbe stata utile, in contesto petrino, a raffigurare Pietro e Andrea come i destinatari della prima apparizione di Cristo, andando così ad eliminare la tradizione che vede le donne come prime destinatarie della visione[94].

Il *Vangelo di Pietro* potrebbe ricordare lo scritto lucano sullo sguardo che i due autori hanno nei confronti delle donne e di Maria di Magdala: entrambi le pongono in una posizione secondaria anche nella vicenda della resurrezione. Rimane alquanto incoerente la scelta dell'autore del *Vangelo di Pietro* di definire Maria Maddalena una *discepola*, conferendole dunque legittimità, ma dall'altro lato non nominarla mai nelle apparizioni: dalla mancata visione del Signore Risorto ella non potrà essere un'apostola, in quanto non avrebbe ricevuto il mandato di divulgare la buona novella tra le genti.

[94] Ivi, p. 69.

3.3 *Epistola degli apostoli*

Si tratta di un testo redatto in origine in lingua greca, ma per lungo tempo rimasto sconosciuto agli studiosi. Solo nel 1895 si scovò un papiro del IV-V secolo (Manoscritto 9 nell'inventario dei manoscritti copti) grazie a Carl Schmidt: redatto in lingua copta e precisamente in dialetto akhmimico, rimane comunque una testimonianza frammentaria. A questo vennero affiancati altri manoscritti e frammenti copti e latini per riuscire a ricostruire nella sua completezza l'epistola[95].

Analizzando i contenuti del testo gli studiosi collocano la possibile datazione intorno la metà del II secolo, nel cuore della polemica anti gnostica. È una lettera cattolica indirizzata, cioè, a tutti i cristiani allo scopo di contrastare gli insegnamenti gnostici eretici di Simon Mago e Cerinto. L'autore struttura il testo come una confutazione delle tesi eretiche tramite la resurrezione di Gesù storico che appare ai suoi discepoli prima dell'ascensione[96].

Il titolo originale di quest'opera è andato perduto; gli studiosi la definiscono un'epistola grazie una nota a margine in un frammento latino che la conteneva, che recitava appunto *epistola*[97]; inoltre, si deduce possa essere connessa agli apostoli in quanto nella versione etiopica questo viene presentato come uno scritto di rivelazioni che Gesù diede ai suoi discepoli. Di fatto la cornice letteraria stessa è di una missiva per il collegio di apostoli (specificandone gli undici nomi) e per tutte le Chiese, allo scopo di ribadirne l'universalità[98].

Sappiamo, però, che dal tredicesimo capitolo la forma letteraria della lettera subisce un arresto e il testo diviene un vero e proprio dialogo tra Gesù e gli undici che conversano

---

[95] Il frammento latino è contenuto nel Codex Palatinus Vindobonensis 16 olim Bobbiensis; i cinque frammenti etiopici sono contenuti nei manoscritti Oriental 793 e 795 del British Museum; manoscritti 51, 90, 199 del Fonds d'Abbadie della Biblioteca Nazionale di Parigi.
[96] Eurell, *Peter's Legacy in Early Christianity*, p. 238-239.
[97] Amiot, *Gli Evangeli apocrifi*, p. 221.
[98] Gianotto, *I vangeli apocrifi*, p. 119.

cercando di dirimere dei dubbi prima dell'ascensione di Cristo su incarnazione, comandamenti, vita dopo la morte.

Questa seconda parte del testo è un riferimento esplicito ai dialoghi gnostici di rivelazione, uno su tutti l'*Apocalisse di Giovanni*: utilizza quindi le strutture letterarie proprie del gruppo che vuole oscurare e definire eretico. La cristologia che l'autore propone si rifà allo scritto giovanneo, eliminando completamente il docetismo di Simon Mago e Cerinto per mettere in luce, di contro, l'umanità del Risorto.

Incontriamo Maria di Magdala nel testo, sempre nel fatidico racconto della Resurrezione:

> *Epistola degli apostoli* 9-11: "Questi [Gesù, ndr.], di cui noi testimoniamo che è il Signore, è lo stesso che fu crocifisso da Ponzio Pilato e da Archelao fra un paio di ladri e che fu sepolto in un luogo detto «Cranio». Quivi giunsero tre donne: Maria, Marta e Maria Maddalena[99].
> Avevan preso dell'unguento da spargere sul corpo e piangevan e si rattristavano per quello che era accaduto. Accostate al sepolcro, guardarono dentro, ma non trovarono il corpo.
>
> Mentre eran tristi e piangevano, il Signore si mostrò loro e disse: «Perché piangete? Non piangete più; io sono colui che cercate. Uno di voi vada dai vostri fratelli e dica: Venite, il Maestro è risuscitato dai morti». Marta venne da noi e ce lo disse. Noi rispondemmo: «Che vuoi tu da noi, o donna? Chi è morto è sepolto; è possibile che torni a vivere?». Noi non le credemmo che il salvatore nostro fosse risuscitato dai morti. Lei allora tornò dal Signore e gli disse: «Nessuno di loro mi ha creduto che tu vivi». Rispose: «Un'altra di voi vada e lo dica loro nuovamente». Maria venne e ci ripeté la stessa cosa; ma noi non le credemmo e lei tornò dal Signore e glielo raccontò.

[99] Si segnalano le due versioni differenti, etiopica e copta, che presentano il trio delle donne con una sfumatura: nella versione copta qui presente vediamo Maria di Betania, Marta di Betania e Maria di Magdala; in quella etiopica Maria viene sostituita da una non precisata Sara; in entrambe le versioni Maria di Magdala è ultima.

> Allora il Signore disse a Maria e alle sue sorelle: «Andiamo noi da loro!». Venuto, ci trovò in casa e ci chiamò fuori. Noi però pensammo che fosse un fantasma; perciò, non credemmo che fosse il Signore. Allora ci parlò così: «Venite, non temete. Sono io il vostro maestro, proprio quello che tu, Pietro, hai rinnegato tre volte. Ed ora lo rinneghi nuovamente?».
> Ci accostammo a lui, dubitando nel nostro cuore se mai fosse lui. E lui ci disse: «Perché dubitate ancora? Non credete che sono io colui che parlò a voi circa la mia carne, la mia morte e la mia resurrezione? Ma perché sappiate che sono proprio io, metti, Pietro, le tue dita nei fori delle mie mani e tu pure, Tommaso, metti le tue dita nella puntura della lancia nel mio costato. Tu poi, Andrea, guarda i miei piedi e osserva se toccano terra. Sta scritto nel profeta che un fantasma demoniaco non aderisce col piede al suolo!».”

Le donne nel momento dell’annuncio rappresentano, evidentemente, un ruolo chiave di tentata mediazione fra il Messia e gli apostoli. Ma non sono loro a essere nella posizione di porre domande al Cristo, di dialogare con lui sulla sua vita e sul futuro. Infatti, nemmeno gli apostoli credono loro quando per ben due volte si recano a dare il lieto annuncio, come mandatarie direttamente da Cristo: Marta non riesce a convincere gli apostoli di quanto vissuto e incarica la sorella Maria di Betania a compiere il mandato; neanche lei però riesce a superare l’incredulità dei discepoli e così è Gesù stesso che, accompagnato dalle donne, è costretto a rivelarsi[100]. L’epistola è di nostro interesse perché, nella versione etiopica, la seconda figura a non essere creduta dai discepoli è Maria di Magdala[101].

La situazione di stallo e non fiducia muta drasticamente quando, per dimostrare la propria veridicità, Gesù Risorto colpisce nell’orgoglio lo stesso Pietro: quando l’episodio dei tre canti del gallo e del tradimento viene rimembrato ecco che i discepoli si fidano. E Pietro è il primo degli increduli che necessita di toccare la ferita delle mani del Messia, ancor prima di Tommaso che è rimasto nelle menti dei fedeli il principale incredulo.

---

[100] Una rielaborazione dei fatti di Gv 20, 15-17
[101] Ricci, *Maria Maddalena*, p. 54.

Inoltre, il finale sembra quasi dipingere Gesù nella volontà di far provare ai discepoli quello che le donne hanno subito, quando conferisce loro il mandato di spargere il verbo alle dodici tribù, ai gentili e a tutte le genti preparandoli a subire la stessa reazione di incredulità che loro stessi avevano riservato alle donne.

Se analizzassimo la figura di Pietro come leader della prima Chiesa, sarebbe evidente la volontà che emerge da questo testo: si vuole fare della sua figura il grande esempio dell'ortodossia che i fedeli devono seguire. Pensando a Pietro e al suo legame con Gesù nella vita terrena, sottolinea Eurell[102] è normale che venga sia menzionato il suo rinnegamento sia che Pietro tocchi concretamente le ferite di Gesù per sperimentare la resurrezione del corpo.

La negazione e lo spaesamento iniziale lasciano spazio alla fede e alla riconoscenza nel momento in cui si tocca con mano, nella vita terrena, il Risorto[103]. Questo testo, dunque, si presenta in linea con la generale volontà del tempo di presentare ai lettori Pietro come una figura con un solido legame col Gesù terreno che garantisce, di conseguenza, l'autenticità della sua posizione come leader della Chiesa.

[102] Eurell, *Peter's Legacy in Early Christianity*, p. 238.
[103] Ivi, p. 238-239.

3.4 *VI libro delle memorie apostoliche di Abdia primo vescovo di Babilonia*

Questo è il sesto di dieci volumi che ebbero la pretesa di fornire la storia dei dodici apostoli; tale raccolta venne composta e unita tra il VI e il VII secolo in un monastero del regno franco, fondendo fra loro scritti differenti.

L'attribuzione è al primo vescovo di Babilonia, titolo ottenuto per mano dei discepoli Giuda e Simone; il suo nome fu Abdia, come emerge dallo stesso testo[104]. L'insieme degli scritti è a volte conosciuto anche come *Storia dei beati fratelli Giacomo, Simone e Giuda*. Nonostante le postille ai vari libri raccontino, sempre allo scopo di conferire autorità al testo, che queste sono solo traduzioni latine di testi originali ebraici, sappiamo che invece con tutta probabilità questi vennero direttamente composti in lingua latina[105].

La composizione dei singoli scritti che compongono la raccolta è collocabile in diversi periodi. Per quanto concerne il VI libro in particolare, esso può essere suddiviso in due parti: la prima[106] è databile al II secolo e descrive il martirio di Giacomo, la seconda parte[107] risale ad un periodo successivo al 300 e descrive la predicazione di Simone e Giuda nell'impero persiano.

Il testo inizia con l'introduzione di tre fratelli ovvero Simone, Giuda e Giacobbe. La loro madre comune viene definita Maria di Cleofa, il padre dei primi due è chiamato Alfeo mentre il terzo era figlio di Giuseppe il Giusto, marito di Maria, la Madre di Dio. Ecco il motivo per il quale Giacomo viene definito "il fratello del Signore"[108]: egli nel testo è dipinto come un discepolo con un rapporto molto intimo e stretto con Gesù, al punto che così si legge:

---

[104] Paragrafo 20.
[105] Bovon e Geoltrain, *Ecrits apocryphes chrétiens*, p. 737-744.
[106] Paragrafi 1-6.
[107] Paragrafi 7-23.
[108] Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, p. 511-515.

> *VI libro delle memorie apostoliche di Abdia primo vescovo di Babilonia*, 1: "[…] A lui [Giacomo il Minore, ndr.], come a Maria Maddalena e a Pietro, apparve [Gesù, ndr.] fra i primi, volendo confermare il discepolo nella fede."

È evidente la volontà dell'autore di riprendere la classica genealogia apostolica riportata da Paolo nella prima lettera ai Corinzi. L'unica differenza riscontrabile è che nella lettera paolina il primato apostolico sembra attribuito a Pietro e subordinatamente ai Dodici; qui invece Giacomo viene citato per primo, e sembra condividere questo privilegio con Maria Maddalena e Pietro.

Su Maria di Magdala non emerge altro nel testo, rimane però l'unica testimone donna della resurrezione, sulla scia del Vangelo giovanneo.

3.5 Ciclo di Pilato

Con *Ciclo di Pilato* si intende una serie di scritti apocrifi, di vario genere letterario e datazione, che intersecano la storia e la vita di Ponzio Pilato. Non essendo qui la sede adatta a definirne i dettagli, basti sapere che di nostro interesse per la figura di Maria di Magdala sono due testi all'interno del ciclo: gli *Atti di Pilato* (prima parte del *Vangelo di Nicodemo*) e la *Lettera di Tiberio a Pilato*.

Per quando concerne gli *Atti*, sappiamo che si tratta anticamente di un testo greco che aveva l'obiettivo di descrivere il processo che giunse alla crocifissione, analizzando i vari passaggi e le scelte della figura di Ponzio Pilato. Non è strutturato come un documento giuridico bensì come una raccolta di memorie cristiane; l'autore, secondo il prologo del testo, è Nicodemo e non lo stesso Pilato. Già nelle prime righe emerge che il testo sia una traduzione greca di un antico scritto ebraico, che potremmo collocare tra la fine del I e l'inizio del II secolo[109].

È bene ricordare che i vari strati editoriali di questo testo hanno modificato la prima versione: numerose traduzioni comportarono aggiunte, rimaneggiamenti sia linguistici che di senso rispetto al testo originale.

Le vicende descritte negli Atti sono lunghe ed intricate, basti sapere che l'apertura al testo consiste nella denuncia di Gesù al governatore Pilato da parte di Anna e Caifa; la narrazione procede poi con la chiamata di Gesù al pretorio, le accuse, le difese da parte dei Dodici e di Nicodemo. La sentenza di Pilato procede con l'accusa nei confronti di Gesù, giungendo così alla narrazione della salita al Golgota, in cui Cristo viene aiutato da Simone di Cirene per sostenere il peso della croce.

> *Atti di Pilato* 10, 2: "Dei suoi discepoli lo seguiva sul luogo Giovanni. Poi questi si allontanò e, recatosi dalla Madre di Dio, le disse: «Dove eri? Non sei venuta a vedere ciò che è successo?». Ella rispose: «Che

[109] Amiot, *Gli evangeli apocrifi*, p. 120-123. Moraldi, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento. Volume I*, p. 593-608.

> cosa è accaduto?». E Giovanni: «Sappi che i giudei han preso il mio maestro e lo portano via per crocifiggerlo».
>
> A quella nuova la madre gridò ad alta voce dicendo: «Figlio mio, figlio mio, che male hai fatto e perché ti conducono ad essere crocifisso?». Si levò come avvolta di buio e corse piangendo lungo strada. La seguivan delle donne: Marta, Maria Maddalena, Salome e altre vergini."

Si noti che l'estratto qui riportato è presente solo in una delle due versioni del testo (Testo greco B), quella posteriore tra le due che però estende notevolmente le narrazioni circa la crocifissione e sepoltura di Cristo.

Maria di Magdala qui non è nominata per prima, molto probabilmente anche perché uno degli obiettivi degli *Atti di Pilato* era proprio quello di esaltare la madre di Cristo.

La Maddalena viene nuovamente nominata al momento della sepoltura:

> *Atti di Pilato* 11, 4: "Quindi acquistarono cento libbre di mirra ed aloe e un sepolcro nuovo e lo deposero insieme nel sepolcro, avvolto in una bianca sindone, con l'aiuto della madre di Dio, Maria Maddalena, Salome, Giovanni e le altre donne, dopo avergli prodigato le ultime cure secondo l'usanza."

Notiamo quindi una collaborazione attiva delle donne nel momento della sepoltura, a differenza dei sinottici. Procedendo nella narrazione abbiamo una lamentazione di Maria di Nazaret e di Giuseppe d'Arimatea, a cui segue quella di Maria di Magdala:

> *Atti di Pilato* 11, 5: "Maria Maddalena diceva piangendo: «Ascoltate, popoli, tribù e lingue, e vogliate comprendere a che morte han condannato gli empi giudei colui che li ha beneficati in mille e mille modi. Ascoltate e stupite. Chi farà conoscere questa cosa al mondo tutto? Io andrò da sola a Roma, da Cesare. Io gli racconterò quanto male ha fatto Pilato, cedendo agli empi giudei!»."

Viene presentata, dunque, una Maddalena inedita, pronta a denunciare al mondo e all'imperatore le ingiustizie ricevute, il male subito da Cristo: l'oscurità che aleggia sul governatore romano va fatta presente direttamente all'imperatore di Roma.

Si delinea quindi una donna che non solo è nel gruppo delle consolatrici donne piangenti, ma ha un ruolo di rilievo, un mandato ancor prima della resurrezione. La denuncia degli avvenimenti scorretti può essere considerata a pieno titolo *cattolica* proprio perché vista in ottica di una missione universale.

Il topos del viaggio in occidente di Maria di Magdala si diffonderà in epoca posteriore, in particolar modo nella zona orientale[110].

La *Lettera di Tiberio a Pilato* è semplicemente la risposta che l'imperatore Tiberio fornisce a un documento di Ponzio Pilato riferito al processo di Gesù di Nazaret. Anche se alcuni autori antichi fanno riferimento a scambi epistolari tra i due[111] sappiamo che la lettera in nostro possesso è databile al X-XI secolo. A differenza degli altri testi connessi alla corrispondenza, questa lettera è l'unico testo orientale che incolpa Pilato, senza accenni al suo pentimento o alla possibilità di giustificarsi.

La lettera vede Tiberio rimproverare duramente Pilato: lo incarcera e imprigiona in una caverna finché verrà ucciso dall'imperatore stesso con un colpo di freccia. L'episodio di nostro interesse vede Tiberio che attacca Ponzio Pilato per l'errata condanna a morte di un corretto cittadino; ci si chiede come l'imperatore potesse aver scoperto dell'innocenza di Gesù: egli afferma di aver ricevuto informazioni circa la purezza di Gesù di Nazaret da parte di una testimone:

> *Lettera di Tiberio a Pilato* 1: "È venuta da me una donna, la quale si dice sua discepola: Maria Maddalena. Raccontano che Gesù abbia scacciato da lei sette demoni. Ella attesta che operava guarigioni difficilissime. Diede la vista ai ciechi, il passo agli zoppi, l'udito ai

[110] Sebastiani, *Tra/Sfigurazione*, p. 76.
[111] Tert., *Apologeticum* 21.
Eus., *Historia ecclesiastica* 2, 2, 1.

> sordi, mondò i lebbrosi e, per concludere stando alla sua testimonianza, compiva le guarigioni con una sola parola."

Ancora una volta, Maria di Magdala è presentata come donna forte e grintosa, definita esplicitamente *discepola di Gesù* a differenza di tutti i canonici. Il discorso che ella fa è molto efficace, dato che Tiberio dirà: "da quando ho udito queste cose con le mie orecchie, soffro nell'animo e mi sento sconvolgere le viscere".

Nel ciclo di Pilato, dunque, vediamo una Maria di Magdala che ha un ruolo attivo nel difendere la reputazione di Gesù e che viene ascoltata sia dalle comunità che dall'imperatore stesso.

3.6 *Atti di Filippo*, versione greca e copta

Gli *Atti di Filippo*, composti nella prima metà del IV secolo, costituiscono un grande gruppo di testi (quindici) originati inizialmente da uno scritto comune ma poi diramanti in varianti molto diverse tra loro. Ricostruire la storia filologica fu molto complesso, soprattutto in mancanza di una fonte che li comprendesse tutti[112]; la situazione ebbe una svolta nel 1974 quando François Bovon e Bertand Bouvier scoprirono un manoscritto[113] nel monastero del monte Athos in Grecia, risalente dal XV secolo e comprendente quasi tutti i quindici Atti (tranne il decimo).

Lo stesso autore dell'opera, come sempre pseudo-epigrafa, non è ascrivibile ad un'unica figura evangelica, ma è la fusione di due Filippo: da un lato, nel primo e dall'ottavo al quindicesimo atto, vediamo rappresentato Filippo apostolo; dall'altro, dal secondo al settimo, vi è la descrizione di Filippo evangelista (nominato nel gruppo dei Sette in Atti 6,5[114]).

È un testo differente rispetto ai precedenti: sia per genere letterario, sia per linguaggio, sia per provenienza; sicuramente è tra i testi apocrifi ma non gnostici quello che pone maggiormente al centro della vicenda la figura di Maria di Magdala.

All'interno della narrazione, infatti, è descritta la figura di *Mariamne*, cioè una delle forme con cui si traduce in greco l'ebraico *Myriam* e dunque l'appellativo dato a Maria di Magdala[115]. Essa viene presentata come la sorella di Filippo. Ci sono determinati passaggi che mettono in risalto la sua figura.

> Atto I,12: "Michele mi disse, lascia perché anche essi [i dannati puniti] hanno bestemmiato contro presbiteri e presbitere, eunuchi, diaconi e diaconesse e vergini, accusandoli ingiustamente di impudicizia e adulterio"

---

[112] Bovon e Geoltrain, *Ecrits apocryphes chrétiens*, p. 1181-1187.
[113] Manoscritto del monte Athos, Xenophontos 32.
[114] "Piacque questa proposta a tutto il gruppo ed elessero Stefano, uomo pieno di fede e di Spirito Santo, Filippo, Pròcoro, Nicànore, Timòne, Parmenàs e Nicola, un proselito di Antiochia.".
[115] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 126.

Se per lungo tempo questo fu tradotto come presbiteri e *anziane*, Frederic Amsler in una nota al testo osserva che la traduzione letterale sarebbe quella qui riportata, che dunque porrebbe al pari la funzione ministeriale maschile a quella femminile.

Procedendo fino all'VIII atto vediamo che Maria sorella di Filippo è con lui e con Bartolomeo nel momento in cui il Signore affida loro le varie zone da evangelizzare:

> Atto VIII, 2-42: "Quando Filippo sentì il nome del paese e della città che gli erano stati assegnati, trovò la cosa dura, e si mise a lagnarsi e a piangere. Vedendo i suoi pianti, il Salvatore si girò verso di lui, avendo al suo fianco Giovanni e Marianne, la sorella di Filippo (era lei, in effetti, che conservava il registro dei paesi, ed era lei che preparava il pane e il sale, e lo spezzare del pane; Marta, da parte sua, serviva la folla e faticava parecchio). Marianne parlò al Salvatore a proposito di Filippo, che era afflitto per la scelta e la città dove era stato inviato. Disse «Mio Signore Gesù Cristo, questo dispiace a mio fratello Filippo».
>
> E il Salvatore le disse: «So che sei buona e di valore nell'animo e benedetta tra le donne; ecco che una mentalità da donna si è impadronita di Filippo, mentre abita in te una mentalità virile e valorosa. Va' dunque con lui in ogni luogo dove si reca e non smettere di sostenerlo con amore e grande compassione. Perché, a quanto vedo, è un uomo molto impetuoso e, se lo lasciamo solo, avrà spesso l'occasione di ripagare il male col male, ovunque andrà. Ma ecco che Bartolomeo parte con lui: sopporterà con lui le persecuzioni e gli oltraggi che gli infliggeranno gli abitanti di questo luogo. A sua volta, invio anche Giovanni, affinché vi sostenga nelle sofferenze del martirio e del riscatto del mondo intero.
>
> Quanto a te, Marianne, cambia vestito e aspetto: spogliati da tutto quello che, nel tuo aspetto esteriore, ricorda una donna, il vestito estivo che porti. Non lasciare che l'orlo del tuo vestito si trascini per terra, né il drappeggio, ma taglialo; poi mettiti in viaggio in compagnia di tuo fratello Filippo verso la città chiamata Opheorymos, che significa "la passeggiata dei serpenti"; gli abitanti di questa città, in effetti, rendono un culto alla madre dei serpenti, la Vipera. Quando entrerete nella città, bisogna che i serpenti di

> questa città ti vedano sbarazzata dall'aspetto di Eva e che niente, nel tuo aspetto, tradisca la donna. Perché l'aspetto di Eva è la donna, ed è lei che incarna la forma femminile. Quanto ad Adamo, incarna la forma dell'uomo, e tu sai che, dall'origine, l'inimicizia è sorta tra Eva e Adamo. Questo fu l'inizio della ribellione del serpente contro quest'uomo e della sua amicizia con la donna; a tal punto che Eva sua moglie si approfittò di Adamo; e la muta del serpente, ovvero il suo veleno, è stato rivestito da Eva; e tramite questo spogliarsi, il nemico originale ha trovato una dimora in Caino, il figlio di Eva, perché uccidesse Abele, suo fratello. Tu dunque, Marianne, fuggi la povertà di Eva per arricchire te stessa»."

Evidentemente Filippo non gradisce lo spazio per lui scelto e, come già in altri apocrifi[116], Maria di Magdala ha la funzione di consolare e sostenere. Dunque, parla direttamente col Signore che si appella a lei con il titolo di *Benedetta fra le donne*[117]. Comprendiamo dunque che, all'interno della cerchia dei discepoli, Maria Maddalena ricoprì un ruolo importante, avendo la possibilità di partecipare alla predicazione, organizzando le mappe e potendo di intervenire nei dialoghi, sostituendo addirittura la voce del fratello e parlando a suo nome. Inoltre, negli *Atti* si nominano gli apostoli ma senza mai dire quanti fossero, è dunque possibile che anche *Mariamne* fosse annoverata tra essi.

È interessante analizzare come viene contrapposta la sua forza alla debolezza d'animo di Filippo, mettendo in scena un'inversione dei canoni attribuiti solitamente alla sfera del maschile e del femminile. Infatti, la risposta del Signore è quella di concedere a Filippo di poter essere incoraggiato e accompagnato da Maria, che, però dovrà spogliarsi delle *vesti di Eva*, per sembrare a tutti gli effetti un uomo (lo sfondo del testo è di evidente ambiente encratita, sostenuto dal fatto che Maria di Magdala viene contrapposta proprio a Eva e al serpente[118]).

---

[116] Gamaliaele o *Atti di Pilato*.
[117] Questo potrebbe condurci a pensare che *Mariamne* non fosse che Maria di Nazaret, ma non è il caso perché in tutto il testo la Madre di Cristo viene definita semplicemente *Maria* (ad esempio in Atto 6,3).
[118] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 177.

Procedendo ancora nella lettura, arrivando al quattordicesimo atto, incontriamo un particolare episodio in cui Filippo, Bartolomeo e Maria si trovano a dover curare un pagano cieco; l'episodio della guarigione miracolosa dei discepoli ricalca quello classico sinottico del cieco presentato in Marco 8,22-26 tramite l'utilizzo della saliva. La particolarità del testo è che sarà Filippo ad attuare la guarigione, ma tramite la saliva di Maria di Magdala, evento ritenuto sconvolgente[119]. A questo punto, purtroppo, il manoscritto si arresta, non sappiamo dunque che cosa succeda in seguito. Il testo ricomincia con la narrazione del battesimo di nuovi fedeli: Filippo battezza gli uomini e Maria battezza le donne[120]. Le vicende proseguono con il martirio di Filippo, la scoperta del sesso di Maria di Magdala e il proseguo della sua predicazione verso il fiume Giordano, sola.

L'elemento di grande interesse per questa ricerca è l'esistenza di una versione copta successiva al testo greco qui analizzato. Il grande cambiamento fra i due consiste nella completa scomparsa della figura di *Mariamne* sostituita, nella totalità, proprio da Pietro. Ciò che viene sostituito, però, non è solo il nome ma la posizione autorevole che Maria di Magdala occupava nel testo. Ella non è più nella posizione di parlare col Signore, di predicare, di battezzare o di curare: viene svuotata ed eliminata la sua importanza.

Gli studiosi Bovon[121], Brock[122] e Kateusz[123] sottolineano come, data la posteriorità del testo copto, è possibile leggere quest'ultima versione come un meccanismo di rimozione della figura di Maria di Magdala. La frequenza di queste sostituzioni viene riscontrata in una lunga serie di testi, sparsi nel tempo e nello spazio, elemento che porta gli studiosi a ritenere improbabile che esse siano frutto di un semplice incidente[124].

È interessante, secondo l'analisi di Brock, notare come tutti i testi in cui si può ipotizzare la sostituzione della figura della Maddalena con un altro personaggio, la figura di Pietro apostolo viene rappresentata come preminente nella narrazione. Questo sarebbe

---

[119] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p .128.
[120] Atti XIV, 9.
[121] Bovon e Geoltrain, *Ecrits apocryphes chrétiens*, p. 737-744.
[122] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 128-135.
[123] Kateusz, *Mary and Early Christian Women*, p. 51.
[124] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 128.

testimoniato anche dal fatto che vi sono ulteriori scritti che affidano le scene e le parole fra il Signore e Maria di Magdala verso Maria di Nazaret, così da accantonare la figura della Maddalena.

Vi è, ad esempio, il *Frammento Revillout 14,* dove le parole che nei canonici sono rivolte alla discepola qui sono indirizzate alla madre: nel frammento viene descritto l'incontro tra Gesù e sua madre in una maniera esattamente parallela alla vicenda del *Vangelo di Giovanni* 20, 15-17 in cui Gesù appare, però, alla Maddalena sempre in un giardino (anche i dettagli sono molto simili, egli non solo le parla ma la avverte di non toccarlo). Bovon sostenne che, poiché ad ogni tappa del suo viaggio missionario Mariamne era vista con i doveri e i privilegi di un apostolo, e chiamata anche *apostola*, molto probabilmente la composizione originale del testo presupponeva che Mariamne avesse un titolo equivalente a quello del maschio, e potesse dunque predicare in egual misura.

3.7 *Libro della resurrezione di Cristo dell'apostolo Bartolomeo*

Bartolomeo è uno pseudo autore di cui proliferano molti testi all'interno della Chiesa copta tra V e VI (*Vangelo di Bartolomeo*, *Questioni di Bartolomeo*): egli narra gli eventi in prima persona ed è il depositario dei misteri designato da Cristo stesso.

Risalire alle origini e fare ordine tra le varie recensioni dell'opera è per gli studiosi molto complesso perché possediamo tre diversi manoscritti che contengono questo testo: due molto lacunosi, più antichi, in cui il testo è diviso in più frammenti, e il terzo che è un manoscritto londinese del XII secolo con una versione copta del VII o VIII. Quest'ultimo, con probabilità, consiste in una parafrasi e non una trascrizione, però possiamo immaginare che il contenuto sia fedele all'originale[125].

Noi abbiamo in nostro possesso, dunque, due versioni del momento in cui Maria Maddalena è nominata nel testo: il manoscritto londinese e il quinto frammento copto. Nonostante le affinità dei testi, risulta evidente che il frammento copto, più antico (V-VI secolo) abbia una struttura meno elaborata, caratterizzata da frasi semplici mentre il manoscritto londinese del XII secolo sembra una rielaborazione tarda degli eventi, con contraddizioni e assurdità (ad esempio, Gesù viene sepolto due volte) e una tendenza ad aggiungere elementi della religione egizia alla narrazione.

La visita al sepolcro viene così descritta, nelle due versioni:

> *V frammento di testo copto*-II, 4-5: "Quello stesso mattino, allorché le tenebre erano ancora fuori, andarono alla tomba le pie donne. Ecco i loro nomi: Maria Maddalena e Maria di Giacomo che la salvò dalle mani di Satana, Salome, la seduttrice, Maria, l'ancella (di Cristo) e Marta sua sorella, Giovanna, moglie di Kuza soprintendente di Erode, Berenice che a Cafarnao fu guarita dalla perdita di sangue, la donna già peccatrice alla quale il Salvatore disse: «I tuoi peccati ti sono perdonati». Esse erano in piedi nel giardino di Filogene, che è il

[125] Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, p. 301-304.
Moraldi, *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento. Volume I*, p. 801-805.
Schneemelcher e Wilson, *New Testament Apocrypha*, p. 503-508 e 553-337.

giardiniere al qual il Signore guarì il figlio Simeon quando discendeva dal monte degli Ulivi con gli apostoli."

Libro della resurrezione di Cristo dell'apostolo Bartolomeo 2, 6: "E di buon mattino, nel giorno del Signore, mentre era ancora scuro, le sante donne si recarono alla tomba. Ecco i loro nomi: Maria Maddalena e Maria madre di Giacomo, liberata da Gesù dalla mano di Satana; quindi Salome, la tentatrice; Maria che l'aveva servito con la sorella Marta; Susanna moglie di Cusa, maggiordomo di Erode, che si era separata dal talamo; Berenice, guarita da Gesù a Cafarnao da flusso di sangue; la vedova Lea, di cui Gesù aveva resuscitato il figlio da morte, a Nain, e la donna già peccatrice, alla quale il Signore disse: «I tuoi molti peccati ti sono rimessi. Va' in pace». Queste donne stavano nell'orto del giardiniere Filogene, il cui figlio era stato guarito dal Salvatore quando scese con Simone e gli apostoli dal monte degli Ulivi."

Spicca immediatamente, ad una prima lettura, che Maria di Magdala sia la prima donna nominata fra quelle presenti al sepolcro ed è evidente l'assenza, invece, di Maria di Nazaret. Il gruppo, però, è alquanto particolare dato che si compone di ben altre otto donne.

È verosimile pensare che l'autore cercasse di dimostrare le identità di tutte le donne presenti nel ministero di Gesù. Se notiamo le prime tre donne sono le stesse nominate nella lista del *Vangelo di Marco* (16, 1,2), ma delle nove figure femminili elencate è il *Vangelo di Luca* che si avvicina maggiormente avendone menzionate nel suo scritto otto. Spicca senza dubbio l'assenza di Maria di Nazaret, di Marta di Betania (nominata in funzione della presenza di sua sorella, ma assente) e di Giovanna (confusa probabilmente con Susanna, definita la moglie di Cusa).

Se volessimo analizzare le differenze nei due testi per noi fondamentali, vediamo come l'autore designi con il nome di *Simeon* il figlio di Filogene nel frammento copto, e non Pietro come si deduce dal testo londinese.

La figura di Maria Maddalena resta quindi sostanzialmente invariata in entrambe le versioni, visto e considerato che di essa viene pronunciato soltanto il nome, ma vale la pena sottolineare che qui è ancora distinta rispetto a Maria di Betania e la donna peccatrice. Di lei non viene neppure detto che è colei che venne guarita dai sette demoni, anche se il contesto si prestava a spiegare le ragioni della vicinanza al signore (cosa che, infatti, viene fatta per la madre di Giacomo).

Emerge, dunque, all'interno del *Libro della resurrezione di Cristo dell'apostolo Bartolomeo*, una figura che sembra qui marginale: Maria di Magdala non assiste alla sepoltura, alla crocifissione, e tantomeno agisce in qualche modo consolando la madre o trattando il corpo. Ella visita il sepolcro però non ha l'onore di assistere all'apparizione e, di conseguenza, non vi è dialogo col Signore né testimonianza agli apostoli.

Sappiamo che nel proseguo del testo, Gesù affiderà alla madre il compito di annunciare la resurrezione, che verrà annunciata durante l'eucarestia celebrata da Pietro detto il *grande vescovo*. Infatti, a differenza di Maria di Magdala, la figura di Pietro in questo Vangelo viene esaltata, in quanto è lui che, proprio nelle righe finali del testo, raccoglie gli apostoli e li conduce alla predicazione: "Dopo alcune parole di Pietro, gli apostoli si divisero il corpo e il sangue e glorificarono il tesoro della vita. Poi si separarono per andare a predicare nel nome della santa e consostanziale Trinità"[126].

È interessante l'ottica con cui si analizza questo testo perché, se le ipotesi di Brock[127] fossero esatte, sarebbe da rileggere anche questo testo alla luce della volontà di accantonare la figura di Maria di Magdala in favore dell'innocente vergine. Per l'autrice questo è uno dei testi apocrifi in cui era la Maddalena l'originale protagonista; non solo si è accantonata la sua figura ma si è sottolineata innumerevoli volte la posizione autorevole e preminente di Pietro. Il giardino in cui avviene la resurrezione appartiene a Filogene che

[126] *Libro della resurrezione di Cristo dell'apostolo Bartolomeo* 11, 2-3.
[127] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 135-139.

chiama Pietro *il grande interprete di Gesù*. Sarà la stessa Maria a confermare Pietro a capo della comunità:

> Libro della resurrezione, 4,1: "Pietro disse a Maria: «Piena di grazia, supplica il Signore che ci riveli le cose che sono nei cieli». Maria rispose a Pietro: «Pietra scavata dalla roccia, non ha forse egli promesso di edificare su di te la sua Chiesa?». Pietro insistette: «O tabernacolo aperto!». Maria rispose: «Tu sei l'immagine di Adamo»"

Inoltre, quando Maria giunge dai discepoli per dare loro il messaggio è *Il grande vescovo* che, oltre a quanto detto sopra, la benedirà. Infine, ancora, vediamo che il Signore gli impartirà la consacrazione di *aricivescovo*, cioè vescovo di tutto il mondo. Ricordiamo che, un'affermazione ed elevazione così evidente, ebbe sicuramente forte implicazioni politiche per i lettori del testo[128].

[128] Ivi.

3.8 In conclusione

Sono stati scelti pochi vangeli apocrifi per questa trattazione, rispetto alla numerosità di testi in cui è presente la figura di Maria di Magdala, in particolare tra gli scritti gnostici. Tuttavia, si tratta di descrizioni e episodi molto brevi, statici, che la descrivono mentre sempre le stesse azioni già descritte. Si è scelto, dunque, di privilegiare quegli scritti che puntassero una luce differente sulla figura della Maddalena.

È però evidente che, nel confronto con i canonici, risulta qui una Maria messa da parte, non più protagonista (fenomeno che sarà ancor più evidente dopo l'analisi degli gnostici). Sicuramente tra i tre raggruppamenti di vangeli canonici, apocrifi e gnostici, questo è quello che meno conferisce spazio a Maria di Magdala nella narrazione. Elemento che rimane comunque paradossale in quanto ritroviamo, perlomeno il suo nome, in scritti disparati sia dal punto di vista geografico che da quello temporale; risulta dunque illogico poter pensare che l'importanza della figura di Maria di Magdala fosse, nella realtà, meno rilevante rispetto ai luoghi e tempi di composizione degli scritti canonici.

Non possiamo ritenere che gli scritti apocrifi siano storicamente attendibili, ma rimangono per noi essenziali nello studio della figura di Maria Maddalena perché tra le righe percepiamo l'idea che gli scrittori vollero fornire ai lettori in quel dato luogo e periodo.

Se nei testi gnostici la Maddalena viene dipinta come rivelatrice di profonda conoscenza e fedele compagna spirituale del Messia, nella letteratura apocrifa ella viene confusa, eliminata, accantonata.[129] La sua immagine, le sue parole e vicende vengono sostituite solitamente con Maria di Nazaret, innocente vergine che nelle possibili trame politiche e di potere risultava innocua.

L'eliminazione di Maria di Magdala si è protratta nel tempo e venne amplificata con errori, omelie e dogmi posti dai padri della Chiesa che, interpretando erroneamente Gv 20, 1-18, vedono Maria di Nazaret come prima testimone di resurrezione, in una catena di errori e

[129] Valerio, *Maria Maddalena*, p. 57.

incomprensioni che, come vedremo, porterà alla fusione della sua immagine con la prostituta e Maria di Betania.

Un lavoro controcorrente rispetto all'univoca versione della storia che ci è sempre stata proposta è stato effettuato recentemente da Brock[130]. La studiosa, come abbiamo visto, ha analizzato numerose fonti apocrife che, in vario modo, oscurano la figura di Maria di Magdala in favore di Maria di Nazaret o in favore dello stesso Pietro.

Oltre l'esempio già citato del *Frammento Reivolluit* 14 interessante è una ricerca svolta sia dalla stessa Brock che da Murray[131]: analizzando il commento al *Diatessaron* di Efrem il Siro emerge come vi siano molte sostituzioni di Maria Maddalena con Maria madre di Gesù; se anche si ipotizzasse la confusione data la somiglianza dei nomi, è improbabile che questa svista venga effettuata per numerose volte. I due autori giungono entrambi alla stessa conclusione, che vede la sovrapposizione di Efrem come una scelta "deliberata e sistematica" sostiene Brock.

Non pare, dunque, una casualità che le fonti in cui non incontriamo nessun riferimento a Maria di Magdala siano quelle che, di contro, maggiormente esaltano l'apostolo Pietro, fornendogli un ruolo di leadership riconosciuto.

Risulta, perciò, ben evidente la volontà di creare una *contro-genealogia*, sulla scia della lettera ai Corinzi di Paolo[132]. È probabile che in alcuni testi la scelta di lasciare comunque il nome di Maria, o di fornirle un ruolo minimo, fosse condizionata dal fatto che eliminarla totalmente avrebbe potuto destare sospetti e scandali, in una cultura che probabilmente la riconosce come una figura fondamentale[133].

---

[130] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 129-142.
[131] Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 329-330.
[132] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 178.
[133] Thompson, *Mary of Magdala*, p. 111.

4. Maria Maddalena nei vangeli gnostici

4.1 I vangeli gnostici

Come è già emerso nella trattazione sui vangeli apocrifi, nelle prime comunità cristiane circolano a seguito della morte di Gesù diverse riletture degli eventi; una volta designato il canone nel corso del tempo, tutti i vangeli e i testi esclusi vennero etichettati come eretici. Uno dei più grandi gruppi eretici fu quello degli gnostici, i quali si distinsero per un'ampia produzione di testi molto ostacolati dai primi autori cristiani.

È complesso delineare nel dettaglio i vari dogmi e insegnamenti della dottrina gnostica, ma con certezza possiamo dire che i fedeli aspiravano all'ottenimento della *gnosis* ovvero la conoscenza profonda e vera, unica via per la salvezza. Le persone che popolano il mondo, secondo la visione gnostica, sono divise in tre gruppi: gli ilici che abitano il corpo mortale, gli psichici anch'essi intrappolati nella tomba del corpo ma con un'anima interna che permette loro di comprendere le verità superiori e, infine, gli pneumatici composti di solo pneuma; questi sono i veri gnostici che sono riusciti a liberarsi dal corpo. Ogni anima al suo interno possiede una piccola luce, una scintilla gnostica intrappolata nel corpo ilico, nella tomba corporea. Il buon fedele ha, dunque, il compito di risvegliare questa fiamma attraverso l'iniziazione e il percorso salvifico così da accedere alla liberazione.

I testi gnostici composti nei vari secoli, tra cui quelli che leggeremo, sono proprio un aiuto fornito da alcuni iniziati che hanno avuto la possibilità di conoscere e che permettono anche ai fedeli che stanno intraprendendo il percorso di procedere nel loro abbandono del corpo materiale.

Questa corrente si sviluppò intorno al II secolo, incontrando terreno fertile in una mentalità che già nei secoli precedenti aveva iniziato a disprezzare il corpo e la materia[134].

La difficoltà che si pone agli storici in fase di ricostruzione è l'estremo individualismo della corrente: ogni fedele si forma in autonomia con un maestro già iniziato alla pratica, o

[134] Nardi, «Vangeli apocrifi. Testi tendenziosi: la produzione gnostica», p. 107.

raccolto in piccoli gruppi, ma non abbiamo attestazioni di un contesto comunitario che condivide dottrine e testi unici. Dunque, nella ricostruzione delle varie fasi vediamo infinite correnti che si diramano, si incontrano o scompaiono. Uno dei pochi punti in comune a tutte le correnti gnostiche è la volontà di trasmettere il sapere in forma esoterica (al contrario della Grande Chiesa che si stava formando): spesso ogni piccolo gruppo è legato ad un maestro, ovvero colui che è giunto alla rivelazione della vera salvezza e ne ha lasciato uno scritto o una testimonianza che aiuta anche gli altri discepoli a compiere questo percorso di risalita verso il pneuma.

Fino alle porte del XIX secolo, quando solo tre fonti gnostiche erano pervenute in via diretta[135], la maggior parte delle conoscenze sugli gnostici derivavano dalle parole di coloro che li hanno condannati; questa letteratura antieretica riporta degli stralci di scritti gnostici, di cui è molto complesso stimare la veridicità.

La vera e propria svolta nello studio dello gnosticismo avviene in epoca recente, per la precisione nel 1945 a Chenoboskion nell'Alto Egitto nella zona Djebel el Tarif. Un locale alla ricerca di concime fertilizzante si imbatté in una tomba antica con a fianco una giara: aperta troverà al suo interno dodici codici e un insieme di fogli che ne compongono parzialmente un tredicesimo. Sono scritti in copto, rilegati in pelle e rinforzati con frammenti di altri papiri scartati (probabilmente dal vicino monastero pacomiano). La vicina cittadina di Nag Hammadi ha dato il nome all'insieme di questi testi che forma la cosiddetta *Biblioteca di Nag Hammadi*. In seguito a varie vicende i codici vengono sparsi in tutta Europa e ricomposti solo alla fine degli anni Cinquanta; dopo un'accurata analisi, emerge la scoperta in totale di cinquantadue scritti gnostici, quarantuno dei quali non erano ancora conosciuti prima.

---

[135] Codex Askewianus (contenente degli estratti del *Dialogo del Salvatore* e del *Pistis Sophia*), Codex Brucianus (contenente i due libri della *Gosi del Dio invisibile* e un frammento di un'apocalisse senza titolo), Codex Berolinensis (contenente il *Vangelo di Maria,* l'*Apocrifo di Giovanni*, *Sophia Jesu Christi* e l'*Atto di Pietro*).

Nag Hammadi testimonia una fase dello gnosticismo già avanzato, con codici che risalgono al IV secolo, elemento che ci permette di delineare meglio le varie teogonie, cosmogonie e credi gnostici, ma non ci concede di comprendere quale fossero le diverse sfumature dei gruppi.

Per quanto concerne sempre il nostro specifico caso di studio su Maria Maddalena, nessun altro gruppo di testi come quegli gnostici la pone al centro. Spesso è nominata e qui emerge pienamente il suo conflitto con la figura di Pietro.

In generale i testi gnostici concedono maggiore spazio alle figure femminili, la donna emerge in momenti chiave anche della cosmogonia o antropogonia, elemento che ci darebbe un'ulteriore spiegazione del perché Maria Maddalena possa trovare più spazio anche nelle narrazioni evangeliche. Inoltre, anche dal punto di vista sociale rileviamo che gli gnostici spesso permettevano alle donne di ricoprire funzioni sacerdotali e di celebrare vari riti quali l'eucarestia[136], l'esorcismo, il battesimo e l'insegnamento[137]. Dunque, ci troviamo di fronte ad un gruppo che storicamente si presenta come più accogliente del genere femminile.

[136] IREN., *Adversus haereses* 1, 13, 3.
[137] TERT., *De praescriptione haereticorum* 41.

4.2 *Vangelo di Tommaso*

Il *Vangelo di Tommaso* è uno tra i vangeli più antichi scoperti tra i vari codici della biblioteca di Nag Hammadi. Lo conosciamo grazie ad un manoscritto composto in dialetto saidico; sappiamo però che l'originale non fosse copto bensì greco o, per alcuni studiosi, siriaco (dati i frequenti semitismi nel testo)[138].

Come per gli altri scritti, si tratta di un testo pseudepigrafo, ma risulta ugualmente interessante comprendere chi sia tale Tommaso a cui si vuole riferire il testo: non è semplice riuscire a isolare e comprendere quale sia la figura di Didimo Giuda Tommaso che ottenne la rivelazione: si può ricondurre l'autore a Didimo dei dodici discepoli[139], oppure a Tommaso che viene nominato molte volte nei canonici[140]. Gli studiosi notarono che il greco *didymos* e il siriaco *tauma* sono parole che designano i gemelli, comprendendo che Didimo Tommaso potrebbe significare "gemello di Gesù", ad indicare una figura che è così vicino a lui da essere degno di riceverne gli insegnamenti[141]; il vero nome dell'apostolo a cui si rifà l'autore del Vangelo è, dunque, individuato come Giuda.

Quanto alla datazione, essendo l'opera nominata da Ippolito nella sua *Confutazione di tutte le eresie*[142] sappiamo che si colloca antecedentemente all'inizio del III secolo: gli studiosi convengono sia probabile una stesura nel primo quarto del II secolo[143]; elemento che lo rende uno dei testi più antichi della tradizione cristiana[144].

---

[138] Meyer, *I vangeli gnostici di Gesù,* p. 33-39.
[139] Citato in Gv 11, 16; 20, 24; 21, 2.
[140] Mc 3, 18; Mt 10, 3; Lc 6, 15; Gv 14, 5; 20, 24-28; At 1, 13.
[141] Confermato anche in *Pistis Sophia* 42, 43.
[142] Hipp., *Refutatio omnium haeresium* 5, 2, 20.
[143] Annese, Berno, e Tripaldi, *I codici di Nag Hammadi*, p. 140.
[144] Possediamo, inoltre, tre frammenti risalenti alla prima metà del III secolo in greco, che rappresentano le versioni più antiche del testo in nostro possesso (Papiro di Oxyrhynchus 1, Oxford, Bodleian Library; Papiro di Oxyrhynchus 654, London, British Library; Papiro di Oxyrhynchus 655, Harvard University, Houghton Library.)

Definito da tutti come vangelo, non dobbiamo immaginare che si delinei in maniera similare rispetto ai canonici o qualche apocrifo (dunque strutturato come il racconto di vicende intorno alla storia di Gesù); infatti, questa è un'opera che contiene 121[145] *loghia*, ovvero *detti di Gesù*. Il Vangelo, comunque, dimostra una vicinanza con la fonte Q, presentando per due terzi del testo dei paralleli con le vicende descritte anche dai sinottici[146].

Secondo Brock[147], i detti sembrano essere addirittura anteriori a Marco, Matteo e Luca in quanto sono più semplici sia dal punto di vista della forma che del contenuto, mancando le forme di allegoria o i commenti interpretativi di cui sono largamente composti i sinottici. Inoltre, la studiosa sottolinea come nel Vangelo non siano utilizzati i consueti appellativi cristologici riferiti a Gesù quali Cristo/Messia/Signore/Figlio dell'uomo, che divennero comuni a seguito della morte di Gesù, rafforzando così l'idea di collocare questo Vangelo tra gli scritti più antichi.

Il primo *loghion* risulta esplicativa della volontà di Tommaso: "chiunque trova l'interpretazione di questi detti non conoscerà la morte"[148]. Viene fin da subito manifestato che questi detti di Gesù sono segreti, misteriosi, enigmatici e infatti sono stati rivelati solo a Didimo Giuda Tommaso e che il modo per ottenere la vita eterna sia la comprensione profonda e l'interpretazione di questo testo. È raro che l'autore di un Vangelo espliciti apertamente il duro compito del lettore; Didimo Giuda Tommaso ci sembra dire che la possibilità di vivere in eterno sia reale, ma sia necessario, per farlo,

[145] Numero mutevole in base all'autore: Doresse ne conta 118, Puech e Annese 114. La differenza risiede nella scelta di contare la divisione dei *loghia* secondo l'argomento o se iniziarne uno nuovo ogni qualvolta vi sia l'espressione "Gesù disse".
[146] Ricci, *Maria Maddalena*, p. 43.
[147] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 74-81.
[148] *Vangelo di Tommaso*, 1.

comprendere le parole dello scritto[149]. Anche per questi elementi esoterici, dunque, fin da subito questo Vangelo viene etichettato come gnostico[150].

Incontriamo per la prima volta nel testo la figura di Maria di Magdala nel *loghion* 21:

> *Vangelo di Tommaso*, 21: "Disse Maria a Gesù: «A chi sono simili i tuoi discepoli?». Egli disse: «Sono simili a dei bambini che soggiornano in un campo che non è loro. Quando verranno i padroni del campo, questi diranno: "Lasciateci il nostro campo!". Essi si spogliano nudi davanti a loro per lasciarglielo, così che possano dargli il loro campo". Perciò io dico: se il padrone di casa sa che il ladro sta arrivando, rimarrà vigile, prima che questo arrivi, e non gli permetterà di penetrare nella casa del suo regno per prendere i suoi beni. Quanto a voi, vigilate dinanzi al mondo. Cingetevi i fianchi con grande forza, affinché i briganti non trovino la via per arrivare a voi, poiché il necessario che aspettate, essi lo troveranno. Vi sia tra voi un uomo avveduto! Quando il frutto maturò, egli venne rapidamente, con la sua falce in mano, e lo mieté. Chi ha orecchi per intendere, intenda!».”

Come vediamo, ella è protagonista non solo di uno dei detti, ma entra pienamente in dialogo con Gesù. All'interno del Vangelo il Messia dialoga anche con Pietro[151], Matteo[152], Tommaso[153] ma sembra degno di nota che un testo in cui prendono parola solo cinque compagni di Gesù, due di loro siano donne, ovvero Maria[154] e Salomè [155].

---

[149] Ehrman, *I cristianesimi perduti,* p. 79.
[150] Non rilevante al fine della nostra trattazione, rimane importante ricordare che questa categorizzazione del vangelo non è consolidata e concordata da tutti gli studiosi. Il primo a mettere in discussione gli elementi gnostici del *Vangelo di Tommaso* fu Henry Charles Puech (Puech, *Sulle tracce della gnosi*, p. 373-349 e Puech, "The Gospel of Thomas", in Schneemelcher, *New Testament Apocrypha: volume 1*, cit., pp. 278-307.
[151] *Vangelo di Tommaso* 13, 114.
[152] Ivi 13.
[153] Ivi 13.
[154] Ivi 21.
[155] Ivi 61.

Il racconto in cui è la Maddalena a porre una domanda sui discepoli crea un dubbio fra gli studiosi: per Marjanen[156] questo elemento sembra presupporre che Maria volesse approfondire una questione a lei sconosciuta, e dunque che si ponga una cerchia al di fuori del discepolato, di cui è interessata e vuole informarsi. Per l'autrice è probabile che Maria stia percorrendo il cammino per raggiungere l'ambito discepolato, esortata dallo stesso Gesù a divenire una persona che comprende pienamente le vicende.
Dall'altro lato, Perkins[157] rilegge questo episodio come un'arguta domanda di Maria, che non fa altro che riproporre al Messia la questione che lui stesso ha esposto poche righe prima nel *loghion* 13: "Gesù disse ai suoi discepoli: Fatemi un paragone, ditemi a chi rassomiglio", ponendo la stessa sfida al contrario ella dimostrerebbe di essere al pari di Tommaso o di altri discepoli vicini a Gesù.

Maggiormente interessante è, al fine del nostro studio, la scena della seconda comparsa di Maria Maddalena nel Vangelo, ovvero nel *loghion* 114, l'ultimo dello scritto:

> *Vangelo di Tommaso*, 114: "Disse loro Simon Pietro «Che Maria vada via da noi, perché le donne non sono degne della vita!» Disse Gesù: «Ecco, io la attirerò così che possa renderla maschio, affinché anche lei possa diventare uno spirito vivente, simile a voi maschi. Poiché ogni donna che si farà maschio entrerà nel Regno dei cieli»."

Questa espressione petrina così cruda è molto chiara: non vi è un problema con la Maddalena in quanto tale, ma ella deve essere allontanata in quanto donna. Come possiamo notare, l'esaltazione gnostica della Maddalena può convivere comunque con il disprezzo nel confronto del femminile; il significato profondo rimane che sì, le donne possono accedere al regno dei cieli, ma solo dopo essersi tramutate in uomini. Dunque, l'idea del femminile come "aspetto infermo della creazione" rimane vivo anche nei testi gnostici che ci sembrano più inclusivi[158]. Risulta importante, infatti, contestualizzare gli autori nel loro tempo e ricordare che nei primi secoli dopo Cristo la figura della donna era

[156] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 42.
[157] Perkins, «The Gospel of Thomas», p. 558.
[158] Sebastiani, *Tra/Sfigurazione*, p. 69.

vista, in senso evoluzionistico, come un uomo che non è riuscito a giungere allo stadio massimo di perfezione[159].

Lo stesso Moraldi, nel commento al Vangelo, sottolinea come fosse un'idea interiorizzata tra gli gnostici valentiniani l'immagine del corpo bisessuato che nella caduta verso la terra si divise; e questo corpo, per giungere alla perfezione gnostica deve riunirsi. In linea con la mentalità patriarcale, però, è la metà debole e incompleta, ovvero quella femminile, che deve ricomporsi per ottenere la perfezione[160].

L'interpretazione delle parole "renderla uomo" rimane molto controversa negli ambienti accademici. Un elemento importante nelle discussioni è tenere, o meno, in considerazione il confronto tra il singolo significato dell'espressione e un detto apparentemente contraddittorio nel *loghion* 22 che riprende il tema dei bambini del *loghion* 21:

> *Vangelo di Tommaso*, 22: "Gesù vide dei bambini che venivano allattati. Disse ai suoi discepoli: «Questi bambini che vengono allattati sono simili a coloro che entrano nel regno». Dissero a lui: «Allora, se saremo come bambini, entreremo nel regno?». Disse Gesù a loro: «Quando farete di due uno, e l'interno come l'esterno, e l'esterno come l'interno, e la parte superiore come quella inferiore, e affinché | facciate il maschio e la femmina un'unica cosa (oua ouōt), così che il maschio non sia maschio e la femmina non sia femmina; quando farete occhi al posto di occhio, e mano al posto di mano, e piede al posto di piede, immagine al posto di immagine: allora entrerete nel [regno]»."

Lo scambio in questione tra Gesù e Pietro potrebbe essere anche stato causa di un conflitto sul ruolo che le donne dovessero avere nella comunità che ha prodotto questo Vangelo[161].

---

[159] Ehrman, *I cristianesimi perduti*, p. 86.
[160] Moraldi, *I Vangeli gnostici*, p. 103.
[161] Pagels, *I vangeli gnostici*, p. 58.
Perkins, «The Gospel of Thomas», p. 558.

Vi sono principalmente tre linee interpretative di questa sentenza. Una prima vede il *farsi uomo* nella sua sfumatura più concreta: rasandosi il capo, indossando abiti maschili e dunque conducendo una vita radicale e ascetica, lontana dai canoni femminili quali matrimonio e procreazione (scelta che viene imposta a Maria di Magdala anche negli *Atti di Filippo*)[162].

Una seconda interpretazione[163] intende rileggere questa frase alla luce del mito androgino platonico[164], secondo cui Maria dovrebbe tornare ad uno stato prelapsario, allo stadio incontaminato androgino.

La terza[165] risemantizza il termine *femminile* con il significato e la valenza della cultura contemporanea all'evangelista, e quindi con il significato di terreno, sensuale, passivo, imperfetto, contrapposto al *maschile* che è invece trascendente, casto, attivo, perfetto; questa visione, quindi, porterebbe a interpretare il *loghion* con il significato di unione di ciò che è terreno a ciò che è spirituale. Dunque, se la prima visione nasce da un *farsi maschio* molto concreto, la seconda e la terza interpretazione forniscono motivazioni maggiormente teologiche e socio-culturali[166].

Qualunque sia la corretta traduzione e interpretazione del controverso "renderla maschio" ci sono altre considerazioni che possiamo fare in merito al *loghion* 114. Inizialmente deduciamo che non vi fossero altre donne presenti, che altrimenti sarebbero state menzionate. Si può anche supporre che il problema, forse, non fosse solo il genere donna accanto a Gesù, ma anche il tipo di donna: una donna libera, slegata da vincoli familiari maschili, com'era Maria di Magdala.

---

[162] Qui trattati nel paragrafo su *Atti di Filippo*.
[163] I cui principali studi sono: April de Conick, *Seek to See Him: Ascent and vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, 1995; Jorunn Jacobsen Buckley, *An Interpretation of Logion 114 in "The Gospel of Thomas"*, 1985.
[164] Platone, *Simposio*, 189de.
[165] Il cui principale studio è: *Meyer, Making Mary male: the categories 'male' and 'female' in the gospel of Thomas,* 1985.
[166] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 50.

Indipendentemente dal significato che l'autore volesse dare alle parole, è chiaro che lo scambio di battute tra Pietro e Gesù termini con una drastica negazione delle richieste di Pietro e dunque una difesa esplicita della posizione di Maria. Il Messia, infatti, interviene e si contrappone in modo netto a Pietro: la guiderà personalmente ma solamente lei. Non si rivolge al generico gruppo delle donne o al gruppo dei discepoli tutti, ma solo ed esclusivamente a Maria[167].

Perkins[168] studia approfonditamente questo detto in relazione allo status di Pietro all'interno del Vangelo: dobbiamo pensare che il lettore abbia già notato come sia in realtà Tommaso colui che davvero può comprendere nella profondità Gesù e non Pietro; dunque, sembrerebbe quasi che quest'ultima sua richiesta denoti, ulteriormente, una posizione di svantaggio e anche di una certa ignoranza. Ne abbiamo conferma anche nel *loghion* 13 quando Pietro e Matteo cadono in inganno rispondendo alla domanda di Gesù "ditemi a chi rassomiglio"; è solo Tommaso che, inebriato, risponde correttamente manifestando l'incapacità a descrivere qualcosa di simile al Messia. Sembra proprio, dunque, che lo scrittore voglia porre in cattiva luce la richiesta di Pietro.

Anche Eurell, nei suoi lunghi studi sulla figura di Pietro, commenta il *Vangelo di Tommaso* alla luce degli studi bourdeusiani sostenendo che l'autore potrebbe aver avuto lo scopo di minare il capitale culturale di Pietro al fine di scoraggiare qualsiasi uso della tradizione e dell'autorità petrina per creare capitale sociale[169].

Dall'altro lato, nemmeno Maria Maddalena è descritta al pari di Giacomo e Tommaso (le figure che maggiormente lungo il Vangelo sono considerate vicine a Gesù); la differenza è insita nel fatto che Maria fa domande ma non cade mai in errore, non è dunque ancora arrivata alla comprensione profonda però è nel cammino per raggiungerla.

---

[167] Scelta che rimanda al passaggio nel *Vangelo di Maria* dove Pietro le chiede di ripetere le parole del Salvatore e Maria dice "quel che per voi è celato, io ve lo racconterò".
[168] Perkins, «Gospel of Thomas», p. 535-560.
[169] Eurell, *Peter's Legacy in Early Christianity*, p. 246-248.

In conclusione, Marjanen si sofferma su un elemento per noi interessante; a proposito dei *loghia* 22 e 114, se l'obiettivo per uno gnostico fosse davvero quello di elevarsi ad uno stato di perfezione e dunque di completezza androgina, all'interno del testo non viene mai esplicitato come asessualità o rimozione della differenza di genere, ma è sempre sottolineata la trasformazione del femminile verso il maschile: "salvation is defined by employing the patriarchal language patterns of the contemporary culture"[170]. E non è solo Pietro a veicolare questo messaggio, ma anche lo stesso Gesù.

Essendo questa scena di conflitto l'ultimo dei 114 *loghia*, gli studiosi si sono chiesti se appartenesse effettivamente alla raccolta originale di detti o se, invece, sia da considerarsi un'aggiunta posteriore. Se si accettasse quest'ultima ipotesi, allora sarebbe probabile che il *loghion* sia stato inserito in una fase storica in cui il ruolo delle donne all'interno della comunità era stato messo in discussione. Questa posizione giustificherebbe la poca coerenza tra lo status di rilievo di Maria e Salomè nel centro del testo, e la discussione finale al termine in cui viene proposta la loro esclusione.

Sempre Marjanen[171], che tanto si è occupata del testo, ha cercato di indagare il perché l'autore abbia voluto scegliere la voce di Pietro per queste parole, e il pensiero di quale gruppo rappresentasse. Secondo la studiosa, sono presenti testi a lui contemporanei che veicolano messaggi patriarcali in cui le donne sono poste a un livello inferiore rispetto agli uomini[172], però nessuno fra questi testi insinua la loro totale esclusione dal mondo della fede cristiana, come fa invece Pietro.

---

[170] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 52.
[171] Ivi, p. 52-55.
[172] 1 Clemente 21,6-7: "Veneriamo il Signore Gesù Cristo il cui sangue fu dato per noi, rispettiamo quelli che ci guidano, onoriamo gli anziani, educhiamo i giovani al timore di Dio, indirizziamo al bene le nostre donne. Esse mostrino l'indimenticabile costume della purezza, manifestino la loro vera volontà di pace, rendano palese la moderazione della loro lingua mediante il silenzio ed esercitino la carità non secondo le passioni, ma santamente senza parzialità per tutti quelli che temono Dio"
1 Timoteo 2, 11-12: "La donna impari in silenzio, in piena sottomissione. Non permetto alla donna di insegnare né di dominare sull'uomo; rimanga piuttosto in atteggiamento tranquillo"

Dunque, sempre secondo la studiosa, è possibile che l'apostolo fosse l'archetipo stereotipato di una prospettiva ascetica in via di sviluppo nel periodo di composizione del *Vangelo di Tommaso*. È probabile che l'autore volle stereotipare fino all'esagerazione la nuova prospettiva encratita che considerava le donne una minaccia al celibato maschile. Magari la stesura del testo si instaura in un conflitto tra due fazioni encratite: chi vorrebbe le donne completamente escluse e chi, come l'autore del Vangelo, insiste sul mantenere pari diritti di poter ottenere il proprio ideale ascetico sia per gli uomini che per le donne.

4.3 *Sophia Jesu Christi*

Sophia Jesu Christi, detta anche Sapienza di Gesù Cristo[173], è un dialogo di rivelazione gnostica: presenta una conversazione tra il Salvatore e i discepoli a seguito della sua resurrezione. Anche questo è un testo rinvenuto a Nag Hammadi, precisamente contenuto all'interno del codice III; se ne possedeva già un'attestazione precedente nel papiro Berolinense del IV secolo.

L'originale è probabilmente stato composto in Egitto della seconda metà del II secolo[174]: si tratta di una riscrittura di un testo gnostico precedente il cristianesimo, l'*Eugnostos*, attraverso il quale l'autore cerca di convincere gli gnostici pagani a convertirsi al cristianesimo, in particolare riferendosi ad alcune donne timorose di perdere la propria libertà[175].

Il testo inizia con la presentazione della dinamica del dialogo:

> *Sophia Jesu Christi*, 1: "Dopo che egli fu risorto dai morti, i suoi dodici discepoli (*mathētes*) insieme con sette donne[176], seguivano il suo insegnamento (*mathēteuein*). Quando salirono in Galilea sul monte chiamato luogo di mietitura e di gioia".

La narrazione procede con la comparsa di Gesù Risorto e l'inizio del dialogo con i discepoli. Questa conversazione si concentra principalmente su cinque discepoli, ossia Maria, Matteo, Tommaso, Filippo e Bartolomeo. Essi sembrano ricevere all'incirca lo stesso status nel testo: ognuno di loro pone due domande a testa, tranne Bartolomeo, che ne pone solo una.

---

[173] Non tutti gli autori sono concordi nell'equivalenza di questi due nomi. Per approfondire il dibattito si veda: Moraldi, *Testi gnostici*, p. 443.
[174] Anche la datazione e il luogo di composizione risultano incerti, le posizioni a riguardo sono ben esposte in: Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 59-63, 74.
[175] Burnet, *Maria Maddalena*, p. 51-52.
[176] Le *sette donne* qui citate le ritroviamo anche nel testo gnostico Prima apocalisse di Giacomo e nel Salmo Manicheo. Si può, dunque, ipotizzare che la tradizione che porta l'immagine di queste sette donne al fianco di Gesù sia più antica di questi testi e sufficientemente diffusa da essere adottata da tre autori di epoca e formazione diversa.

La scelta di questi discepoli come attori principali del testo è stata approfondita da Brock[177] e soprattutto Parrot[178] e Marjanen[179]: ci si è chiesto il perché venga presentata questa cerchia, quando i discepoli più tradizionali presentati negli altri vangeli sono Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni.

La variazione della cerchia più innovativa, rispetto alla canonica, potrebbe nascere proprio dai riferimenti che nei sinottici presentano due gruppi di discepoli: Marco, Matteo e Luca parlano infatti di Filippo, Bartolomeo e Tommaso, inserendoli nel *secondo gruppo* di quattro, a seguito delle figure principali quali Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni[180].

Lo scopo dell'autore del *Sophia Jesu Christi* è quello di avvicinare i lettori al nuovo gnosticismo cristiano, una fede alternativa rispetto al giudaismo dei sinottici; dunque, la scelta di utilizzare questo gruppo secondario, e per di più aggiungere anche la figura femminile di Maria di Magdala, potrebbe essere voluta proprio per raffigurare una cerchia nuova, diversa, da cui si è sviluppato poi lo gnosticismo.

A favore di questa ipotesi, Parrot esamina non solo questo Vangelo ma tutti i dialoghi di rivelazione, gnostici e non solo, per concluderne che l'insieme dei pochi discepoli, capitanato spesso da Filippo "was chosen to be the bearers of the distinctive Christian-gnostic message, while at the same time another group was identified with the orthodox position" [181].

---

[177] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 99-100.
[178] Parrot, «Gnostic and Orthodox Disciples in the Second and Third Centuries».
[179] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 56-71.
[180] Marco 3, 16-19: Costituì dunque i dodici, cioè: Simone, al quale mise nome Pietro; Giacomo, figlio di Zebedeo e Giovanni, fratello di Giacomo, ai quali pose nome Boanerges, che vuol dire figli del tuono; Andrea, Filippo, Bartolomeo, Matteo, Tommaso, Giacomo, figlio di Alfeo, Taddeo, Simone il Cananeo e Giuda Iscariot, quello che poi lo tradì.

Matteo 10, 2-4: I nomi dei dodici apostoli sono questi: il primo, Simone detto Pietro, e Andrea suo fratello; Giacomo di Zebedeo e Giovanni suo fratello; Filippo e Bartolomeo; Tommaso e Matteo il pubblicano; Giacomo d'Alfeo e Taddeo; Simone il Cananeo e Giuda l'Iscariota, quello stesso che poi lo tradì.

Luca 6, 14-16: Simone, che chiamò anche Pietro, e suo fratello Andrea; Giacomo e Giovanni; Filippo e Bartolomeo; Matteo e Tommaso; Giacomo, figlio d'Alfeo, e Simone, chiamato Zelota; Giuda, figlio di Giacomo, e Giuda Iscariota, che divenne traditore.
[181] Parrot, «Gnostic and Orthodox Disciples in the Second and Third Centuries», p. 218.

Questo gruppo, inevitabilmente, finì per essere contrapposto a quello più tradizionale che vedeva Pietro a capo, anche se inizialmente non vi fu scontro polemico (come in questo testo, che non sembra prevedere uno scontro tra i due gruppi). L'autore, poi, sottolinea anche il contrasto tra l'insieme di discepoli ortodosso che confligge con il ruolo più attivo delle donne nel gruppo gnostico: "in the gnostic revelation dialogues, Peter, Andrew, James, and John, at one time or another, are seen as being secretly gnostic, in an inferior position in relation to the gnostic disciples, as opposed to the active role of the female (gnostic) disciples of Jesus, or as converting to Gnosticism"[182].

Possiamo concludere che in alcuni scritti gnostici, anche se non in tutti, la conversione allo gnosticismo era più facilmente attribuita a Filippo, Matteo, Tommaso e Maria Maddalena che ai membri del gruppo di Pietro. Anzi, si può ipotizzare che uno degli obbiettivi del testo possa essere la dimostrazione che la forma genuina dello gnosticismo fu quella insegnata da Gesù e trasmessa ai discepoli del gruppo di Filippo con Maria Maddalena.

La singola figura di Maria di Magdala è interessante all'interno del testo, unica donna a prendere parola e dialogare col Risorto; questa scelta dell'autore, sempre indagata da Parrot, potrebbe essere ricondotta alla volontà di presentare ai lettori figure già note. Facendo dialogare Maria e Filippo lo scrittore si è avvalso di discepoli già associati ad una versione gnostica del cristianesimo, e dunque più credibili allo scopo di conversione dei nuovi fedeli. È, infatti, probabile che i lettori del testo fossero a conoscenza dei nomi dei principali volti del cristianesimo ortodosso, e dunque nomi come Pietro o Andrea non potevano più essere considerati dei credibili testimoni e rappresentati di fede gnostica. Secondo lo studioso è probabile che l'autore della *Sophia* di Gesù Cristo, se accettassimo la datazione all'inizio del II secolo, fu colui che diede il primo impulso al collegamento fra gnosticismo e il gruppo di Filippo.

[182] Ibidem

Concentrandoci sulla figura di Maria, sappiamo che lei manifesta la quarta e la dodicesima domanda. Inoltre, nonostante siano state citate nell'incipit sette donne, lei è l'unica di cui viene menzionato il nome (Mariahamme nel ms. di Nag Hammadi e Mariham nel Berolinense), la sola che pone domande e che si interessa alla missione dei discepoli, chiedendo:

> *Sophia Jesu Christi*, 14: "Si rivolse a lui Maria dicendo: «Signore, come dunque sarà possibile conoscere ciò?»."
>
> *Sophia Jesu Christi*, 42: "Rivolgendosi a lui Maria chiese: «Signore santo, i tuoi discepoli da dove vengono? Dove andranno? E cosa faranno in questo luogo?»."

È interessante la presenza, nelle battute finali del testo, di un'affermazione di Gesù che, parlando dei futuri cristiani gnostici, li definisce come moltitudine maschile. Un elemento confermato anche nella precedente frase in cui la conoscenza si può raggiungere tramite la comprensione de "le parole della luce maschile".

Dunque, ancora una volta, nonostante lo spazio concesso ad una donna nella conversazione, l'autore sceglie di aderire al linguaggio di genere patriarcale del tempo, dove maschile è pienezza e trascendente, e femminile incompleto e terreno.

Alla fine dell'opera, Maria di Magdala viene inviata insieme agli altri a predicare la dottrina gnostica, affinché altre persone possano convertirsi ad essa e salvarsi:

> *Sophia Jesu Christi*, 50: "Queste sono le cose che [...] [bea]to (*makarios*) Salvatore [...] [vi]a da loro. Allora [...] si trovarono dentro una [...] [indescrivib]ile dentro [...] [da q]uel giorno [...] [discep]oli cominciarono (*archesthai*) a predic(are] [il van]gelo (*enangellion*) di Di[o], [...] [inc]orruttibile in eterno. Amen.

4.4 *Dialogo del Salvatore*

A lungo sconosciuto, il *Dialogo del Salvatore* viene scoperto nella giara di Nag Hammadi, nello stesso codice della *Sophia Jesu Christi*, dunque nel terzo, in cui occupa la quinta ed ultima posizione. A differenza della Sapienza, però, il Dialogo è estremamente lacunoso e danneggiato in numerosi punti. Nonostante queste complicanze, gli studiosi sono riusciti a ricomporre alcune parti e comprendere che il testo copto si rifà ad un originale quasi sicuramente greco e collocabile nel secondo secolo; alcuni autori[183], però, distinguono almeno cinque fonti differenti all'interno dell'opera, incorporate nel II secolo ma probabilmente composte nel secolo precedente[184].

Nonostante il nome sembri rivelatorio, all'interno del testo non vi è solamente un dialogo tra i discepoli e il Risorto, ma anche una serie di *loghoi*, nello stile del *Vangelo di Tommaso*. Noi ci concentreremo sulla parte di dialogo in quanto una dei tre protagonisti attivi della conversazione è proprio Maria Maddalena, assieme a Matteo e Giuda. Il secondo è Matteo il discepolo o l'apostolo che sostituì Giuda Iscariota; il terzo è con tutta probabilità Giuda Tommaso il gemello. A volte, le domande vengono poste da una quarta voce descritta come *i discepoli*: non si riesce a stabilire se questi siano i restanti componenti dei dodici (che vengono espressamente citati nel paragrafo 142) o se sia da intendere come la voce dei tre in coro.

Quest'ultimi intervengono per la totalità 42 volte (19 Giuda, 13 Maria e 10 Matteo). Anche questa volta, come nel *Sophia Jesu Christi* vediamo che il trio di discepoli costituisce un contrasto ai tre apostoli noti nel canone come maggiormente vicini a Gesù, cioè Pietro, Giacomo e Giovanni (scelti, ad esempio, per assistere alla trasfigurazione).

Nel gruppo di questi discepoli "alternativi" non troviamo alcun tipo di conflitto o di tentativo di prevaricazione nel dialogo, anzi: spesso nonostante sia uno dei tre a porre la domanda, il Salvatore risponde al trio, come se fossero tutti dalla stessa parte, per

[183] Koester e Pagels, «Introduction».
[184] Meyer, *I vangeli gnostici di Gesù*, p. 297.

imparare insieme i misteri della fede. Anche il numero di interventi è ben diviso fra i tre, elemento che non ci fa presagire nessun predominio.

Ma, riguardo ai singoli commenti dei tre discepoli, Koester e Pagels[185] e anche Brock[186] sostengono che quelli di Maria di Magdala sembrino essere delle sintesi delle parole del Signore o di transito verso un nuovo argomento, come se lei fosse una mediatrice del dialogo e, dunque, la discepola privilegiata che ha l'opportunità di interpretare le parole del Salvatore. Il passaggio che lascia presagire questa possibile posizione di rilievo è il seguente:

> *Dialogo del Salvatore*: Disse Maria «Dimmi Signore, perché sono venuta qui, per trovare un beneficio o per soffrire una perdita?». Disse il Signore «è la sovrabbondanza del rivelatore (*mēnytēs*) che tu manifesti»."

Maria si interroga sulla sua posizione terrena e qui, contrariamente a quanto detto in precedenza e che avviene negli altri casi, Gesù sembra rispondere a lei soltanto. È altresì vero che vi è un caso parallelo in cui questo fenomeno si presenta nel dialogo con Matteo[187] e dunque non possiamo dedurne una preminenza di Maria.

Anche Haskins[188] ipotizza all'interno del testo una posizione dominante rispetto a Tommaso e Matteo. Il passaggio che, maggiormente, ha posto Maria Maddalena nella posizione di grande rilievo e vicinanza al Signore è il seguente:

> *Dialogo del Salvatore*: "Disse, Maria: «Così (è) per "il male di ciascun giorno" e "l'operaio è meritevole del suo nutrimento" e "il discepolo somiglia al suo maestro"». Ciò ella disse come una donna che ha compreso il tutto."

---

[185] Koester e Pagels, «Introduction», p. 4.
[186] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 97-99.
[187] *Dialogo del Salvatore*, 140, 1-4.
[188] Haskins, *Mary Magdalen*, p. 37.

In questo dialogo è esplicita la visione di Gesù che dipinge Maria come colei che ha capacità di comprendere. A lei vengono attribuiti tre detti che nei canonici è Gesù a pronunciare[189]. È importante sottolineare, però, che gli autori concordano che la parte finale di questo dialogo non sia altro che di natura redazionale, aggiunta allo scopo di esaltare la figura di Maria Maddalena. Marjanen[190] evidenzia che questo comportamento sia riportato anche in altri momenti verso Matteo e Giuda e dunque non vi sia nessuna volontà sottostante di farla apparire come la prediletta, ma semplicemente di dimostrare che anche lei, come gli altri discepoli, mostra una comprensione speciale della gnosi impartita dal Signore.

Mary Thomposon[191], invece, sostiene che questo passaggio sia il chiaro segnale di superiorità della discepola donna rispetto ai compagni maschi. Rileggendo i due passaggi precedenti, notiamo che a Maria viene detto singolarmente di essere colei che mostra la grandezza del Risorto, e viene descritta come quella che ha compreso tutto; la studiosa sostiene che sia evidente la posizione di leadership della figura di Maria rispetto agli altri discepoli, in quanto all'interno del testo a loro non viene mai fornita una posizione di tale rilievo.

Alla luce di questo posto rilevante che viene conferito a Maria, completamente al pari dei discepoli uomini, risulta controverso questo passaggio:

> *Dialogo del Salvatore*: "Diss[e Ma]ria: «[Di ch]e tipo questo gra[ne]llo (b^{e}lb[i]le) di senap[e]? Viene dal cielo o dalla terra?» [...]
> Disse il Signore: «Pregate nel luogo ove non vi è donna». Disse Matteo: «Egli ci dice, "Pregate nel luogo ove no[n] vi è [don]na" ossia "Distruggete (*katalye*) le opere della femminilità": non perché vi sia un'altra (modalità di) ge[nerazione], ma perché esse cesseranno di [generare].» Disse Maria: «Esse non saranno mai

[189] Matteo 6,34 ; Matteo 10, 10; Matteo 10, 25; Giovanni 13,16.
[190] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 86-87.
[191] Thompson, *Mary of Magdala*, p. 100-101.

sradicate».[192]
Disse il Signore: «[Chi] sa se esse [non] saranno dissolte e [...], [le] [oper]e della [femminilità] [...] luogo?».”

Se leggessimo letteralmente questo dialogo andrebbe inteso che nemmeno Maria potrebbe partecipare alla conversazione. Due sono le possibili interpretazioni: una che vede il detto inserito in una tradizione ascetica secondo cui i celibi maschi non potevano mai pregare o vivere alla presenza delle donne[193]; la seconda rilegge il passo alla luce di un altro detto del Signore. Quest'ultimo consiste in un dialogo tra Matteo e Gesù in cui il Risorto dice all'apostolo di "distruggere le opere della femminilità" e, interrogato da Matteo su cosa siano queste opere, egli spiega che si riferisce al parto (e non, dunque, all'attività delle donne in generale o alla partecipazione alla preghiera); secondo questa visione il detto andrebbe interpretato come un evitare la sessualità e la riproduzione.

Questa visione era in uso al tempo all'interno delle comunità ascetiche, che collegano ancora una volta l'elemento femminile al peccato, alla procreazione e al rapporto sessuale; la nascita, infatti, era vista in maniera negativa in quanto imprigionava un'ulteriore anima nella tomba del corpo. Di nuovo, alla femminilità si caricano significati peggiorativi e negativi.

Sempre Marjanen sottolinea come le lettrici gnostiche del testo dovevano acconsentire al fatto che la loro principale rappresentante, Maria Maddalena, fosse costretta nel Vangelo ad accettare l'utilizzo di parole e immagini riferiti al genere tipiche della ostruzione patriarcale dominante della società mediterranea (è, infatti, lei stessa che, con Giuda e Matteo, rifiuta le opere del genere femminile)[194]. Vi sono altre fonti gnostiche che testimoniano lo status dell'uomo superiore a quello della donna; cioè, così come il maschile è superiore al femminile nell'esistenza terrena ed ordinaria, così il divino è superiore all'umano[195].

---

[192] Quest'ultima frase pronunciata da Maria potrebbe intendersi anche come un'interrogativa.
[193] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 89 nota 50.
[194] Ivi, p. 93.
[195] Pagels, *I vangeli gnostici*, p. 119-120.

Indipendentemente dal fatto che venga preso come una domanda o come una semplice affermazione, l'ultima frase pronunciata da Maria veicola il timore dell'apostola che le opere delle donne possano essere distrutte; secondo Marjanen[196] il testo sembra chiarificare che Maria Maddalena non abbia nulla in contrario alla dissoluzione delle opere della donna.

[196] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 92-93.

4.5 *Pistis Sophia*

Questo scritto, di cui a lungo è stata ignorata l'esistenza, venne scoperto da Anthony Askew nel 1772, in un codice rinominato *codex askewianus*. È la traduzione in copto saidico della metà del IV secolo di un testo steso in lingua greca del III secolo, di probabile origine culturale egiziana[197]. Nonostante il codice non appartenga ai testi rinvenuti nella biblioteca di Nag Hammadi, è probabile che provenga dalla stessa regione e che sia stato prodotto dalle stesse comunità cristiane gnostiche[198].

L'opera non è uno scritto unitario ed è convenzionalmente diviso in quattro libri. Il titolo *Pistis Sophia* è stato attribuito all'opera da Carl Gottfried Woide nel 1778; egli lo desunse dal titolo della seconda sezione dell'opera (*Il secondo libro di Pistis Sophia*). Esso è però un'aggiunta posteriore, visto che nel colophon della stessa seconda sezione troviamo scritto *Parte dei rotoli del Salvatore*. Le due parole greche pistis e sophia hanno un significato ampio e profondo: fede e sapienza, come se il contenuto del testo fosse il programma della visione del mondo e la regola di vita dello gnostico cristiano.

La *Pistis Sophia* è un classico dialogo gnostico di rivelazione, seppure insolitamente lungo; le prime tre parti sono ambientate sul monte degli Ulivi, subito dopo l'ascensione di Gesù avvenuta nel dodicesimo anno dalla sua risurrezione. La quarta parte, originariamente un testo indipendente, è ambientata presso l'acqua dell'oceano tre giorni dopo la risurrezione; essa fu scritta dunque da un altro autore ma venne poi usata, insieme alle altre tre parti, dalla stessa setta gnostica. Dunque, si tratta di un'opera di compilazione che unisce più scritti differenti, ma che sono insieme e trovano continuità nello schema di domande e risposte che ricorrono trasversali in tutto il volume[199].

---

[197] Per la precisione, il IV libro risale alla prima metà del secolo mentre il I, II e III sono collocabili nella seconda metà.
[198] Moraldi, *Pistis Sophia*, p. 9-14.
Moraldi, *Testi gnostici*, p. 473-481.
[199] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 164.
Moraldi, *Pistis Sophia*, p. 9-37.

Grande protagonista di queste domande è indiscutibilmente Maria di Magdala che interviene per ben settantasette volte. Non è la sola a dialogare col Signore, ma è in compagnia dei dodici discepoli (anche se interverranno attivamente solo Pietro, Giovanni, Giacomo, Filippo, Tommaso, Matteo, Andrea, Bartolomeo, Simone) e altre tre discepole (Maria di Nazaret, Salomè e Marta).

Delle complessive centoquindici domande che vengono poste a Gesù, ben sedici sono poste da Giovanni, tre da Pietro e altrettante da Filippo, quattro da Tommaso, due da Matteo, cinque da Andrea, tre da Giacomo, una da Bartolomeo, tre da Maria madre di Gesù, quattro da Salome e altrettante da Marta; Maria Maddalena pone, invece, ben sessantasette domande, dimostrando così di essere la discepola prediletta di Gesù.

A differenza dei testi gnostici precedentemente analizzati, qui va sottolineato che tutti i discepoli sono pneumatici: essi stessi affermano di aver ricevuto la pienezza (*pleroma*) e la perfezione da Gesù. Nonostante questo, notiamo un ampio scambio di batture che lascia intendere che la conoscenza di Maria sia superiore a quella degli altri interlocutori.

Vediamo, ad esempio, che Gesù si rivolge a lei dicendo:

> *Pistis Sophia* 17: "«Maria, te beata, che io perfezionerò in tutti i misteri di quelli dell'alto: parla apertamente, tu, il cui cuore è rivolto al regno dei cieli più che non tutti i tuoi fratelli»."

Lei esegue le richieste del Signore riferendo ciò che ha compreso sulla vittoria di Gesù sul male e su chi abbia in mano la vera conoscenza. Allora Gesù:

> *Pistis Sophia* 19: "«Bene, Maria, ché tu sei più beata di tutte le donne sulla terra. Tu, difatti, sarai la pienezza di ogni pienezza e la perfezione di ogni perfezione».

Gesù la definisce *beata* e si complimenta con lei per le sue parole, atteggiamento che raramente è riferito anche ad altri discepoli.

In molti altri passaggi Gesù esalterà le conoscenze di Maria di Magdala, in maniera ampia e dettagliata, come ad esempio in questo paragrafo:

> *Pistis Sophia* 25: "Gesù rispose e disse a Maria: «Benissimo, Maria! La tua domanda è molto opportuna e illustra ogni cosa con sicurezza e precisione. D'ora in poi non vi nasconderò più nulla, bensì vi manifesterò ogni cosa con certezza e apertamente."

Numerosi sono gli appellativi che le vengono assegnati in altri passaggi, oltre a beata: pneumatica e pura[200], luce genuina[201], forza[202], forza di luce[203], colei che erediterà tutto il regno di luce[204], somigliante alla vergine di luce[205]; addirittura Gesù molto stupito del suo livello di conoscenza pensa che sia diventata uno pneuma integralmente puro[206] e le preannuncia che occuperà una posizione di rilievo anche nella vita oltremondana:

> *Pistis Sophia* 96: "Voi [i discepoli, ndr.] soffrirete nel mondo più di tutti gli uomini fino a che abbiate annunciato tutte le parole che vi dirò; i vostri troni però saranno attaccati al mio, nel mio regno. Perciò io vi ho già detto: dove sono io, colà saranno con me anche i miei 12 diaconi. Maria Maddalena però e Giovanni, il vergine, supereranno tutti i miei discepoli e tutti gli uomini che riceveranno misteri nell'ineffabile. Essi saranno a destra di me e sinistra di me; io son loro ed essi sono me. Essi saranno eguali a voi in ogni cosa; il loro trono però supererà il vostro e il mio proprio trono supererà il loro e quello di tutti gli uomini che troveranno la parola dell'ineffabile."

Maria e Giovanni in questa descrizione sembrano ricalcare l'immagine trinitaria; sono molti i passaggi in cui Maria viene dipinta come discepola privilegiata e questa posizione di rilievo infastidisce Pietro, che interviene e manifesta il suo odio nei confronti di Maria di Magdala:

---

[200] Pistis Sophia, 87.
[201] Ivi, 120; 130.
[202] Ivi, 62.
[203] Ivi, 132.
[204] Ivi, 61.
[205] Ivi, 59.
[206] Ivi, 87.

> *Pistis Sophia* 36: "«Signor mio, noi non saremo capaci di sopportare questa donna, ché ella ci toglie l'occasione; non ha lasciato parlare nessuno di noi, ma è lei che parla sovente». Gesù rispose ai suoi discepoli: «Quegli, in cui la forza del suo spirito ribollirà così da capire ciò che dico, si faccia innanzi e parli. Sennonché ora, o Pietro, vedo che la tua forza in te comprende la soluzione del mistero della penitenza, che *Pistis Sophia* ha pronunciata. Di' dunque adesso, o Pietro, il pensiero della sua penitenza in mezzo ai tuoi fratelli»."

Pietro, a differenza di quanto avviene nel *Vangelo di Tommaso* e nel *Vangelo di Maria*, non viene rimproverato per le sue posizioni forti. Sarà la stessa Maddalena, poi, a lamentarsi nuovamente per questo atteggiamento di Pietro:

> *Pistis Sophia*, 72: "«Signor mio, la mia mente è sempre intelligente, così da poter sempre farmi avanti ed esporre la soluzione delle parole che quella [*Pistis Sophia*, ndr.] ha pronunciate. Temo però Pietro: egli è solito minacciarmi e odia il nostro sesso».
>
> A tali parole il primo mistero le rispose: «Se uno è pieno dello spirito luminoso così da farsi innanzi ed esporre la soluzione di ciò che dico, nessuno lo potrà impedire. Dunque, o Maria, esponi tu, ora, la soluzione delle parole pronunciate da *Pistis Sophia*»."

Su quel sostantivo ΓΕΝΟC (connesso al verbo, molto forte, *odiare*) gli studiosi si sono a lungo interrogati se significasse *genere* e dunque riferito all'essere donna di Maria, o *razza* e perciò connesso alla razza ebraica della donna. Erbetta, Pagels, Brock, Marjanen e altre studiose contemporanee, contestualizzando questo scritto nello gnosticismo (dove vediamo altri episodi di misoginia, come nei vangeli di Tommaso e Maria) propendono per la prima interpretazione.

Non è, infatti, la prima volta che viene presentato un conflitto di genere all'interno dell'ambiente cristiano sulla possibilità che le donne si inseriscano in una conversazione di carattere religioso in presenza di uomini. Lo vediamo con Paolo in 1Cor 14, 34-35:

> "Come si fa in tutte le chiese dei santi, le donne tacciano nelle assemblee, perché non è loro permesso di parlare; stiano sottomesse, come dice anche la legge. Se vogliono imparare

> qualcosa, interroghino i loro mariti a casa; perché è vergognoso per una donna parlare in assemblea.".

O, ancora, nella Prima Lettera a Timoteo 2, 12: "poiché non permetto alla donna d'insegnare, né di usare autorità sull'uomo, ma stia in silenzio."

Come dicevamo, anche nel *Vangelo di Tommaso* si è incontrato un dibattito misogino, ma nel *Pistis Sophia* sembra avere un obbiettivo differente; qui la discussione è incentrata sul diritto di Maria di agire come autorità spirituale al pari dei discepoli uomini, mentre nel *Vangelo di Tommaso* il dibattito è in merito alla possibilità delle donne di poter ottenere la salvezza.

È, dunque, probabile che il problema posto all'interno del testo non fosse solo fittizio ma riflettesse un dibattito reale presente fra i lettori. Gli attacchi di Pietro nei confronti di Maria possono essere rappresentanti di una fazione interna allo gnosticismo che mette in discussione la posizione preponderante di Maria di Magdala, come interprete fondamentale delle rivelazioni spirituali, solo a causa del suo genere femminile. Si può ipotizzare che esistessero donne, lettrici della *Pistis Sophia*, alla ricerca di stabilizzare la propria autorità, trovando contrasto da leader maschi che rivendicavano l'autorità petrina maschile[207].

Evidentemente, l'autore della *Pistis Sophia*, dà voce anche a questa posizione ma la contrasta totalmente difendendo e sottolineando il diritto di tutti a poter rivelare le verità profonde, con l'unico criterio di essere colmi di Spirito.

Pietro in questo contesto, però, non viene mai esplicitamente rimproverato per le sue parole o dipinto in maniera negativa per la sua mancata comprensione; anzi, egli viene definito come beato e pneumatico, al pari di tutti gli altri discepoli:

> *Pistis Sophia* 146: "«Signor mio, ma cessino le donne di chiedere, così che noi pure chiediamo!». Gesù disse a Maria e alle donne: «Date opportunità ai vostri fratelli maschi di chiedere loro pure»."

[207] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 179-184.

È possibile, dunque, rileggere il contrasto con Pietro all'interno del testo, figurandolo non più come rappresentante della Grande Chiesa ortodossa, come in altri testi gnostici, ma come leader del gruppo interno allo gnosticismo che non riconosceva pari dignità spirituale alle donne[208].

Inoltre, Eurell evidenzia come l'autorità ortodossa di Pietro sia comunemente costruita a partire dalla sua testimonianza e rapporto in vita, con il Gesù terreno. In questo caso, nella *Pistis Sophia*, gli insegnamenti importanti di Gesù vengono impartiti in un momento successivo alla morte e resurrezione di Cristo; e secondo questa visione la testimonianza e vicinanza in vita di Pietro non è più necessaria per la legittimazione teologica degli insegnamenti di Gesù[209].

Questo testo, pur essendo molto particolare e indipendente, ben si relaziona con altri testi gnostici: con il *Dialogo del Salvatore* per la connessione privilegiata col Risorto e la conoscenza straordinaria rispetto agli altri discepoli, e con *il Vangelo di Maria* per la sua posizione preponderante rispetto a Pietro che ne risulta indispettito[210].

---

[208] Ibidem.
[209] Eurell, *Peter's Legacy in Early Christianity*, p. 292.
[210] Ricci, *Maria Maddalena*, p. 56.

4.6 *Vangelo di Filippo*

Il Vangelo, a lungo perduto, è uno dei testi rinvenuti nella biblioteca egiziana di Nag Hammadi; il manoscritto è contenuto nel II codice, posto a seguito del *Vangelo di Tommaso*. È, perciò, scritto in copto dialetto saidico tra il 330 e il 340 ma si rifà ad un originale probabilmente greco e composto in zona siriaca (sono presenti infatti parole di origine siriaca e descrizioni di pratiche e sacramenti orientali[211]).

È probabile che l'originale sia stato redatto intorno alla metà del II secolo (in quanto vengono presentati determinati sacramenti in voga al tempo e vi è una conoscenza dei sinottici senza, però, collocarli ancora in un canone neotestamentario[212]). Il testo è attribuito a Filippo, che viene infatti citato per nome settantatré volte, cosa che può aver indotto a collegarlo a lui[213].

Il Vangelo consiste in un florilegio di meditazioni, detti e riflessioni dell'autore, che possiamo ipotizzare fosse di corrente gnostica valentiniana. Lo scritto parla della natura, della realtà e del rapporto che gli uomini intrattengono con essa; è un testo per certi versi criptico, con parole oscure, metafore, analogie e discorsi posti in ordine sparso.[214]

Uno dei temi portanti del Vangelo è la natura dei sacramenti, l'autore ne descrive cinque definendoli misteri, questi sono: "battesimo, cresima, eucarestia, redenzione e camera nuziale"[215]. Sicuramente quest'ultimo è quello su cui il compilatore del Vangelo si concentra maggiormente.

---

[211] *Vangelo di Filippo* 19; 47; 53.
[212] Moraldi, *I Vangeli gnostici*, p. 158.
[213] Meyer, *I vangeli gnostici di Gesù*, p. 87.
[214] Ehrman, *Pietro, Paolo e Maria Maddalena*, p. 261.
[215] *Vangelo di Filippo*, 67.

Maria Maddalena compare in alcune delle meditazioni del Vangelo, le discussioni sulla sua figura emergono principalmente intorno a quattro differenti tematiche: la questione della confusione fra tre Maria, l'essere compagna del Signore, il bacio con Gesù e la gelosia dei discepoli.

Cominciamo con la discussione circa il nome: ella viene descritta con il suo nome completo, cosa che avviene solo nella *Pistis Sophia*:

> *Vangelo di Filippo*: "Tre erano coloro che camminavano sempre con il Signore: Maria, sua madre, la sorella di lei e la Maddalena, quella che è chiamata la sua congiunta."

Questo paragrafo del Vangelo ci riporta inevitabilmente al brano che descrive le testimoni donne presenti al momento della crocifissione nel *Vangelo di Giovanni* 19, 25: "Sua madre, la sorella di sua madre, Maria la moglie di Cleofa, e Maria Maddalena" o al *Vangelo di Marco* 15,41 dove le tre donne sono Maria Maddalena, Maria madre di Giacomo e di Iose e Salome.

Un'ipotesi avanzata da Marjanen dimostrerebbe che in realtà le tre Marie non sono altro che un'unica immagine allegorica, tre manifestazioni di un'unica Maria. L'analisi parte dal presupposto che questo Vangelo è un testo gnostico, e sappiamo che nella tradizione religiosa ogni emanazione procede in una coppia che è maschile-femminile, insieme sia compagni che gemelli. Possiamo supporre che l'autore del Vangelo volesse narrare un Gesù che nella terra non era solo, ma era metà di una coppia, era un gemello la cui *sorella-compagna* era Maria: ecco perché si ipotizza un'unica figura che è sia partner, che gemella. Si comporrebbero in questo modo due *syzygiai:* una superiore formato da Maria madre (che può essere paragonabile a Sophia); questa emana Maria (che è sia sorella che compagna) che crea una coppia con Gesù[216].

---

[216] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 160-161.
Lupieri, *Una sposa per Gesù*, p. 73.

Ciò che maggiormente crea discussione e stupore tra i lettori è il fatto che Filippo la definisce la sua *compagna*. La parola greca κοινωνὸς, qui utilizzata per descrivere il rapporto di Maria e Gesù solitamente viene resa come "compagna" ma sarebbe più corretto tradurla con *partner* più generico: in ambito biblico, ad esempio, viene utilizzato in altri momenti sia per indicare uno sposo o una sposa[217] sia dei colleghi di lavoro[218] un "collaboratore nella proclamazione del Vangelo"[219] un "compagno nella fede"[220].

Secondo Haskins sarebbe da intendere più dal punto di vista carnale, riferito ad una donna con la quale un uomo ha avuto rapporti sessuali[221]. Questo perché, se noi guardassimo l'applicazione del temine solo all'interno del *Vangelo di Filippo* vedremmo che viene utilizzato[222] per parlare del rapporto illecito fra degli adulteri[223], dell'unione carnale[224] o del rapporto sessuale vero e proprio[225].

Marjanen analizza puntualmente i tre impieghi, all'interno del testo, del termine copto riferito alla *compagna*: il primo utilizzo è per riferirsi a rapporti illeciti, adulteri, in ottica negativa; o meglio, il termine non ha di per sé il termine una valenza negativa, lo acquista dal contesto. E in questo passaggio non ci sono sfumature negative, quindi questa accezione va esclusa. Il secondo utilizzo è in riferimento alla coppia uomo-donna nella relazione matrimoniale (e sessuale), ma sempre come "metafora di un'unione più profonda e spirituale", anche perché va esclusa la possibilità di dipingere Maria come

---

Un'altra rilettura dell'evento emerge in Haskins, *Mary Magdalen*, p. 38: il *Vangelo di Filippo* per l'autrice userebbe la camera nuziale come metafora del ricongiungimento tra Adamo ed Eva. Le polarità di maschile e femminile vengono abolite, e con la venuta di Cristo vi sarebbe un ritorno all'androginia. Ecco che la relazione tra Gesù e Maria Maddalena simboleggerebbe questa unione spirituale piena e perfetta.

[217] Malachia 2, 5; 3 Maccabei 4,6.

[218] Luca 5,10.

[219] 2 Corinzi 8, 23.

[220] Filemone, 17.

[221] Haskins, *Mary Magdalen*, p. 37.

[222] Non per forza in maniera specifica, ma si intenda l'uso del gruppo *koinon- Rkoinonei*

[223] *Vangelo di Filippo* 112.

[224] Ivi 61.

[225] Ivi 42.

moglie terrena, dato che nel testo è presente il termine "moglie" che viene scritto come *shime*[226].

Il terzo impiego di κοινωνὸς serve per descrivere l'esperienza spirituale del fedele gnostico, che avviene nel momento in cui viene ristabilita l'unità con il regno divino (raffigurata come unione con una controparte angelica nel pleroma o come sua anticipazione rituale con un altro gnostico di sesso opposto nel sacramento della camera nuziale).[227]

Quest'ultima accezione risulta la più probabile, essendoci il caso in cui *koinonei* rappresenta l'unione spirituale[228]; è probabile pensare al rapporto tra Gesù e Maria in questi termini, più che ad uno sposalizio come la tradizione popolare ha voluto intendere. La sizigia tra Maria Maddalena e Gesù può essere vista come l'esempio che i lettori gnostici dovranno imitare nell'atto sacramentale della camera nuziale[229].

Vi è, all'interno dello scritto, un momento esplicitamente carnale che, ugualmente al precedente, ha fatto discutere:

> *Vangelo di Filippo*: "Sophia, quella che è chiamata sterile, è lei la mad[re degli an]geli e la compagna del [Salvatore]. Maria Maddalena [...] più dei discepoli [...] baciava (*aspaze*) sulla sua [...] volte."[230]

Non dobbiamo, nemmeno qui, pensare che questo bacio sia riconducibile ad una relazione coniugale e/o sessuale fra Maria e Gesù. Poche righe prima, infatti, l'autore scrive: "Perciò noi pure ci baciamo l'un l'altro e concepiamo per mezzo della grazia in noi, vicendevole"[231]. Il bacio, dunque, qui rappresenta per gli gnostici un simbolo di affetto e lealtà; ha un valore

---

[226] *Ivi*, 61; 79; 103; 122.
[227] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 153.
[228] Ivi, 122.
[229] Ivi, p. 154.
[230] Erbetta integra il passo, che qui si riporta: "Il Signore amava Maria più di tutti i discepoli e la baciò più volte sulla bocca."
[231] *Vangelo di Filippo*, 31.

simbolico ed è possibile costituisse un vero e proprio gesto sacramentale[232]. Spesso, infatti, nei testi gnostici gli pneumatici si servono dei baci per trasmettere la gnosi a chi ne era all'altezza[233]; ma anche nei testi ortodossi sono presenti dei baci considerati santi[234] che possono consistere nell'antenato del segno della pace, un gesto che ha la volontà di unire due fedeli, solo spiritualmente.

Il legame tra Maria e Gesù, dunque, è completamente spirituale: lei è il discepolo perfetto, colei che meglio lo conosce e più gli sta accanto, proprio sulle orme del *discepolo amato* nel quarto Vangelo. Il paragone è evidente e potrebbe essere una scelta volontaria anche per legittimare e formare una tradizione apostolica differente, un'alternativa alla genealogia della Chiesa ortodossa. Come manifestato anche riguardo ad altri testi, inoltre, questo esaltare Maria testimoniava anche la possibilità delle donne di svolgere ruoli attivi all'interno delle prime comunità.[235]

Riguardo al bacio molte sono le supposizioni e speculazioni che si sono susseguite negli studi su Maria Maddalena, e Schaberg si è interrogata se quest'elemento carnale del suo rapporto con Gesù potesse aver in qualche modo alimentato la fusione di Maria con la prostituta dei vangeli. Secondo l'autrice si potrebbe ipotizzare che il gruppo tradizionale della Chiesa ortodossa abbia faticato a convivere con l'ambiguità di questo episodio e che, quindi, il bacio possa essere uno degli elementi che favorì l'errore di connettere la sua figura alla prostituta.[236]

Se il bacio non è nessun preludio a rapporto carnale, è evidente che Maria sarebbe alla pari degli altri discepoli, in un rapporto spirituale con Gesù. Dunque, il fatto che Maria sia ad un livello di comprensione maggiore, che sia più amata è un elemento che suscita invidia negli altri discepoli. Maria è riuscita a usurpare il posto come discepola prediletta a

---

[232] Gianotto, *I vangeli apocrifi*, p. 161.
[233] *Seconda apocalisse di Giacomo* 3,1; *Odi di Salomone* 28, 6-7; *Ogdoade ed enneade* 57, 26- 28; *Vangelo di Verità* 41, 34-35; *Pistis Sophia* 62.
[234] Rm. 16, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12; 1 Ts. 5, 26; 1 Pt. 5, 14;
[235] Gianotto, *I vangeli apocrifi*, p.161.
[236] Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene*, p. 155.

Giovanni, a Pietro e agli altri della tradizione ortodossa, non vincendo sul piano carnale bensì su quello spirituale[237].

> *Vangelo di Filippo*: "Il resto di […] essi gli dissero: «perché ami più lei che tutti noi?». Il Salvatore rispose dicendo loro «perché io non amo voi nel modo in cui amo lei?».
>
> Un cieco e uno che vede, finché sono entrambi nell'oscurità non sono differenti l'uno dall'altro. Quando viene la luce, allora colui che vede vedrà la luce, e il cieco rimarrà nell'oscurità."

Non è ancora chiaro se il logos finisca con la domanda provocatoria del Signore o se la risposta successiva faccia parte della stessa discussione. Se supponessimo la seconda opzione, vedremmo Gesù paragonare i suoi discepoli al cieco, mentre Maria Maddalena al veggente, e sé stesso alla luce. È solo la donna che ha percepito la sua potenza e luminosità quando il Risorto si è presentato loro, non gli altri.

Il passaggio è molto duro nei confronti dei discepoli ed è stato, per questo, a lungo studiato: è probabile che l'evento in cui vengono descritti addirittura come ciechi di fronte alla potenza divina, sia da collocare nell'immediato momento post-resurrezione, in cui il gruppo dei discepoli si trova in una situazione ancora di shock e stordimento, dunque in qualche modo è concesso loro di non capire ancora pienamente; dall'altro Maria, che è l'unica che ha compreso, rappresenta la maturità spirituale.

Risulta comunque molto particolare la posizione della Maddalena: emerge in un'evidente posizione superiore iniziale, che poi, però, scema nel momento in cui il Salvatore consegna l'invito agli apostoli di avviarsi alla predicazione della buona novella, senza che lei venga coinvolta in questo mandato.

In conclusione, il *Vangelo di Filippo* sembrerebbe essere l'opera gnostica che in assoluto esalta maggiormente la figura di Maria Maddalena; in effetti, quest'ultima viene presentata come la compagna di Gesù, incarnazione della *Sophia* superiore e modello per

---

[237] Ehrman, *Pietro, Paolo e Maria Maddalena*, p. 264.

ogni gnostico. In realtà, però, Maria viene nominata appena due volte, rimanendo sempre in silenzio e nell'ombra; l'esatto contrario di quanto avviene nella *Pistis Sophia*. Ritengo dunque che sia quest'ultima a esaltare maggiormente Maria Maddalena, vero modello della seguace gnostica; evidentemente, l'autore del *Vangelo di Filippo* non la pensava alla stessa maniera sul discepolato femminile.

4.7 *Domande di Maria*

Tale scritto è collocabile nel terzo secolo[238], ma purtroppo il testo non è giunto fino a noi. Lo conosciamo grazie alle parole di Epifanio di Salamina, vescovo della seconda metà del IV secolo, che lo descrive nel suo *Panarion*. Egli, per la precisione, distingue le *Questioni* fra le *Piccole Domande di Maria* e *Grandi Domande di Maria*, sostenendo che le seconde fossero maggiormente pericolose in quanto minavano l'ortodossia della grande Chiesa.

Epifanio a proposito dell'eresia gnostica nel capitolo 26 afferma:

> *Panarion*, 26, 8: "Leggono anche dei vangeli apocrifi, tra cui quelli denominati *Domande di Maria*, le Grandi perché ne hanno anche di Piccole, narrano che il Salvatore apparve a Maria sul monte. Mentre era al suo cospetto, trasse dal proprio fianco una donna ed ebbe un rapporto sessuale con lei. A quella vista Maria fu turbata e cadde a terra, ma il Salvatore le disse: perché hai dubitato, tu, di poca fede?". E pretendono che proprio a questo si riferisca quanto è scritto nel Vangelo: "se vi ho parlato delle cose terrene e non mi avete creduto, come crederete alle celesti? Come anche: Quando vedrete il Figlio dell'uomo salire là dove era prima", sostengono che si riferisca al seme che fluisce e deve poi risalire da dove è venuto. Riferiscono in modo simile l'affermazione "se non mangerete la mia carne e non berrete il mio sangue", e la reazione e il ritiro dei discepoli di fronte alla turpitudine di quel discorso"."[239]

Secondo Epifanio, Gesù avrebbe condotto Maria Maddalena su un monte (probabilmente quello degli Ulivi) e si sarebbe dedicato alla preghiera; successivamente, su impronta della Genesi, egli avrebbe creato una donna dal suo costato, con la quale si sarebbe unito sessualmente. Maria, spaventata, sarebbe caduta a terra. Egli l'avrebbe allora risollevata e rimproverata per la sua poca fede (ricalcando Matteo 14, 31[240]). Gesù avrebbe poi

[238] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 191.
[239] Traduzione di Simonelli (in Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 161)
[240] In cui il rimprovero è, però, nei confronti di Pietro.

praticato il *coitus interruptus*, mangiando e offrendo il proprio sperma a Maria e dicendole che questo era il corretto comportamento.

Abbiamo visto che Maria è spesso protagonista di dialoghi e conversazioni con Gesù, come nel *Sophia Jesu Christi*, nella *Pistis Sophia* o nel *Dialogo del Salvatore*. Questo testo, nonostante il titolo che Epifanio ci tramanda, non ha la consueta struttura di dialogo, perlomeno nel passo citato da Epifanio (evidentemente il vescovo ha riportato semplicemente un episodio dell'opera, da lui ritenuto particolarmente immondo). Il vescovo vuole dimostrare che i gruppi delle sette gnostiche erano depravati, adducendo addirittura che praticassero in gruppo la comunione del seme e riti di unione sessuale[241].

Come in altri testi gnostici, Maria Maddalena risulta essere la discepola prediletta; l'unica citata da Epifanio e, non a caso, il rimprovero di Gesù nei suoi confronti era in origine rivolto a Pietro, primo fra i Dodici.

La parte iniziale consiste in una rievocazione di Genesi 2, 21-22, con la sostanziale differenza che, se Eva era destinata a procreare per generare la specie umano, nelle *Grandi Domande* il processo, negli intenti e nel concreto, è radicalmente invertito: l'obbiettivo ora è liberarsi del mondo materiale, non crearlo[242].

La scelta dell'autore di descrivere la promiscuità gnostica inserendo come protagonista dell'eziologia del consumo del seme Maria di Magdala è alquanto particolare: solitamente Maria negli scritti gnostici è legata alla visione encratita dell'astensione dal rapporto

---

[241] Stando a Epifanio, i fibioniti (setta gnostica di cui tratta) celebravano l'ultima cena praticando un rituale di sesso non procreativo che comportava una sorta di sacro coito interrotto. Dopo la cena, i membri della comunità si accoppiavano (con una persona diversa dal coniuge, si premura di precisare Epifanio) e consumavano un rapporto sessuale. Quando, però, l'uomo raggiungeva l'orgasmo, si allontanava dalla donna e insieme a lei raccoglieva il seme per consumarlo, pronunciando le parole; «Questo è il corpo di Cristo». Se al momento la donna era mestruata, prendevano un po' del sangue mestruale e lo consumavano dicendo: «Questo è il sangue di Cristo».
Con molta probabilità, questa è una rilettura di Epifanio degli eventi, il cui grado di veridicità non è misurabile: è possibile che il gruppo praticasse sesso non procreativo allo scopo di «distruggere le opere di femmina», forse come atto per liberare l'anima (che è insita nel seme e nelle mestruazioni), ma forse il modo in cui la descrive Epifanio risulta caricaturato rispetto alla realtà. Vedi Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 195.
[242] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 198.

coniugale, dal rifiuto della sessualità[243]. Anche la mancanza di fede di Maria rappresenta un *unicum* all'interno della letteratura gnostica, in cui si dimostra, al contrario, sempre salda nei principi della fede.

La scelta di porla come testimone chiave può essere intesa come una nuova creazione del cenacolo: il vero mistero dell'Eucarestia non è più affidato ai Dodici durante l'ultima cena, ma è stato consegnato a Maria, sul monte a seguito della resurrezione. Unire il seme alle mestruazioni, contenitori di anima, è un richiamo al corpo e sangue di Cristo presentati ai discepoli nel cenacolo. Questa visione della donna è rivoluzionaria: si discosta dal comune pensiero aristotelico (di donna come solo contenitore in cui l'uomo può inserire l'anima) sostenendo che anche la donna sia portatrice dell'elemento vitale. Pensare, quindi, che l'autore che vuole portare questo messaggio così innovativo abbia scelto come protagonista Maria Maddalena, non consiste in una mera coincidenza.

Il compilatore del testo sembra alludere alla necessità, per il corretto fedele gnostico, di distruggere le "opere femminili", vale a dire il concepimento e il parto, già analizzate nel *Dialogo del Salvatore*[244].

[243] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 162.
[244] *Panarion* 26, 8, 1-3.

4.8 *Salmo manicheo di Eraclide*

Il testo è trasmesso da due papiri che collochiamo all'altezza dell'ultimo quarto del IV secolo; furono rinvenuti da Schimdt in Egitto nel 1930. Il salterio è composto da una collezione di 289 salmi manichei, composti in siriaco alla fine del III secolo e tradotti, nel secolo successivo, in copto (dialetto subakhmimico). Gli studiosi hanno ipotizzato i possibili autori dei numerosi salmi e il gruppo di nostro interesse è attribuito a Eraclide, uno dei discepoli di Mani.

Il nome Maria riferito alla Maddalena, in questo testo come in altri gnostici copti, è reso con Marihamme o con la sua variante (forse dovuta a un errore di ortografia) Marihama. Maria riceve un'apparizione del Risorto e comincia un dialogo con lui:

> *Salmo* 187, 2-29: "«Mariam, Mariam, conoscimi: non mi toccare! Resisti alle lacrime dei tuoi occhi e riconoscimi tuo maestro. Solo non mi toccare, ché non ho visto ancora il volto di mio padre. Il tuo dio non è stato tolto via, conforme ai pensieri della tua piccolezza; il tuo dio non è morto, anzi egli ha vinto la morte. Io non sono il giardiniere. Io ho dato, io ho ricevuto…, io [non] sono apparso (?) a te, finché non ho visto le tue lacrime e il tuo cordoglio… per (?) me. Caccia via da te queste amarezze e fammi questo favore: siimi messaggera a questi orfani pellegrini. Subito rallegrati e va' agli undici. Li troverai radunati in riva al Giordano. Il traditore li ha persuasi a farsi pescatori come erano prima e a deporre le reti con le quali prendevano uomini per la vita. Di' loro: su andiamo; è il vostro fratello che vi chiama! – Se essi disprezzano la mia fratellanza, di' loro: è il vostro maestro! – Usa ogni arte eripiego pur di riuscire a portare le pecore al pascolo. Se ti accorgi che la loro intelligenza è scomparsa, prendi con te Simon Pietro e digli: ricordati ciò che ha proferito solo a solo con te sul Monte degli Ulivi: ho qualcosa da dire; non ho nessuno a cui dirlo»."[245]
>
> *Salmo* 187, 30-32: "«Rabbi, mio maestro, io compirò il tuo comandamento nella gioia di tutto il mio cuore. Non darò riposo al

[245] Traduzione Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, p. 545-546.

> mio cuore, non concederò sonno ai miei occhi, non darò riposo ai miei piedi finché non porterò le pecore all'ovile». «Gloria a Marihamme, perché diede ascolto al suo maestro, essa compì il suo comandamento nella gioia di tutto il suo cuore».”[246]

Il dialogo ricalca in modo evidente il racconto del *noli me tangere* giovanneo[247] con delle differenze: innanzitutto in questo salmo a Maria viene affidato un compito assai maggiore rispetto al testo canonico. Se nel quarto Vangelo Maria deve portare l'annuncio del Cristo Risorto, qui deve farsi carico di raccogliere tutti gli undici, che sembrano così delusi dalla morte del Messia che hanno ripreso le loro ordinarie vite e sono tornati al mondo materiale, abbandonando ciò in cui avevano creduto. Ma una delle differenze più sostanziali è che il *non mi toccare* divenuto famoso e interpretato sempre alla luce della condizione imperfetta della donna, qui sembra essere ricondotto ad un momento precario del Risorto, che è ancora di passaggio (dice infatti “non ho ancora visto il volto di mio padre”); bisognerà attendere il momento in cui egli sarà giunto all'ingresso permanente delle sfere divine e così diventerà tangibile per il fedele gnostico[248] .

Dalle parole di Gesù emerge un contesto intimo con Maria di Magdala e, in particolare, una forte stima nei suoi confronti, dal momento che è considerata in grado di comunicare un messaggio così importante a coloro che sembrano sordi davanti all'annuncio. È grazie all'amore che Gesù prova per la discepola, accortosi del profondo suo dolore e coinvolgimento nella morte e resurrezione che il Risorto le conferisce il compito. Di contro, i discepoli uomini sembrano essere distanti, ormai perduti, non più coinvolti dal messaggio sconvolgente che Gesù ha trasmesso loro[249]. Tra il dolore, i tentennamenti e l'amore sembra che Maria sia l'unica a non aver perso la fede dopo la morte del Messia.

Gesù le indica ciò che deve compiere: riunire i discepoli e sollecitarli al sentimento di fratellanza; se loro risultassero ancora assorbiti dal mondo materiale, allora Maria potrà

---

[246] Ibidem
[247] Giovanni 20, 14-17
[248] Sebastiani, *Tra/Sfigurazione*, p. 73.
[249] Ricci, *Maria Maddalena*, p. 66.

appellarsi alle parole del Maestro che saranno utili ad stimolare le coscienze dei discepoli fuggiti. Gesù sembra esortare Maria di Magdala ad utilizzare tutti gli strumenti a sua disposizione per ricondurre a lui tutti i discepoli fuggiti dopo la morte, come il gregge dal suo pastore. Ma se anche l'intelligenza di Maria non fosse abbastanza, allora l'appello finale del Risorto è quello di esortare direttamente Pietro: affrontarlo direttamente a tu per tu per ricordargli le parole già pronunciate sul monte degli Ulivi. Questo elemento è alquanto interessante, perché collocherebbe Maria di Magdala nel luogo in cui, anche nei sinottici[250], Gesù si ritirava a pregare con i discepoli e in cui ella non venne mai nominata.

La risposta dell'apostola è emozionante, ricca di pathos: abbandona il dolore, il pianto e la debolezza descritti da Gesù per promettere di adempiere fino in fondo alla missione che le è stata affidata dal Risorto, con tutto il suo corpo e il suo spirito.

I discepoli dispersi la attendono alle rive del Giordano, inteso come luogo metaforico: tra i manoscritti di Nag Hammadi sembra che questo fiume sia simbolo di desiderio sessuale[251] e, similmente, per i naasseni pare significasse il rapporto sessuale che imprigiona l'umanità nel corpo umano[252]. Nonostante in questo salmo non vi siano riferimenti che ci conducano ad una lettura del Giordano come connesso alla sfera sessuale, possiamo immaginare che si leghi comunque alla sfera più generica delle passioni terrene, a cui i discepoli hanno scelto di tornare[253].

All'interno di tutto il Salterio, questa posizione privilegiata di Maria di Magdala a cui è affidato l'annuncio non sembra influenzare poi il suo status alla guida dei discepoli; anzi, è Pietro a mantenere le redini del gruppo anche dopo la resurrezione. Nel *salmo* 194 verranno indicati prima tutti i discepoli uomini capitanati da Pietro e, solo in seguito, le donne con a guida Maria.

---

[250] Marco 14,26; Luca 22,37.
[251] *Testimonianza veritiera* 31, 2-3.
[252] Ippolito, *Refutatio omnium haeresium* 5, 7, 41.
[253] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 210-211.

Il fulcro di Maria di Magdala nel testo non è tanto la sua posizione di risalto rispetto agli altri discepoli (che sembra essere mantenuta da Pietro), quanto la sua fiducia incondizionata nei confronti del Risorto[254]. Se notiamo la prospettiva petrina, infatti, egli non viene declassato a una posizione inferiore, nessuno mette in dubbio la sua autorità nonostante venga data un ruolo di rilievo anche a Maria; sembra, però, che il Risorto voglia sottolineare nella memoria di Pietro qualche suo fallimento o errore commesso in passato, forse allo scopo di risvegliare in lui la fiamma che lo condurrà verso la retta via, riportandolo ad uno stato di lucidità[255].

[254] Ivi, 214-215.
[255] Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene*, p. 165.

4.9 Il *Vangelo di Maria*

4.9.1 Il manoscritto, le redazioni, le versioni [256]

Come molti dei testi gnostici, anche il *Vangelo di Maria* è stato scoperto in epoca contemporanea; per la precisione nel 1896 quando Reinhardt acquistò da un antiquario un frammento cospicuo di un manoscritto copto, oggi chiamato Papyrus Berolinensis 8502, che conteneva quattro scritti: il *Vangelo di Maria*, *l'Apocrifo di Giovanni*, il *Sophia Jesu Christi* e l'*Atto di Pietro*. Fu trovato avvolto tra le piume in una nicchia in un muro di un luogo cristiano dedito alle sepolture della zona di Panopolis; come per Nag Hammadi, data la composizione nella zona dell'Alto Egitto, il testo è scritto in copto nel dialetto saidico; la datazione del manoscritto oscilla tra la fine del IV e l'inizio del V secolo.

Il papiro copto rappresenta per noi la versione più completa del testo, di cui abbiamo altre due attestazioni in greco: uno nel papiro di Ossirinco 3525 pubblicato da Parsons nel 1983 e un altro nel papiro Rylands 463 pubblicato nel 1938 da Roberts. La stesura del primo è collocabile nel III secolo e presenta varianti rispetto al testo copto, che rimane il più lungo e la principale versione; il secondo è datato, ugualmente, al III secolo e ricopre la sezione conclusiva della variante copta: in questa è presentato più testo, suggerendo che la versione greca, forse, potrebbe essere l'originale e più densa di dettagli. In qualunque caso, va sottolineato che le differenze tra il manoscritto copto e i due greci sono variazioni minime e non risultano significative per la critica testuale.

Sappiamo che il manoscritto era composto da diciannove fogli ma che solo nove sono pervenuti a noi: purtroppo risultano mancanti i prime sei e, inoltre, anche integralmente le pagine dalla undici alla quattordici: sono andati perduti l'inizio del Vangelo e alcune parole di Maria, ma la fine del Vangelo e soprattutto il titolo si mantengono conservati.

Il testo originale deve essere stato composto in greco (lo conferma il fatto che la versione greca è più lunga e dunque il copto non potrebbe essere la base per le varianti greche),

---

[256] Secco e Virgili, *Vangelo Secondo Maria*, p. 5-24. Moraldi, *I Vangeli gnostici*, p. 104-116. Ricci, *Maria Maddalena*, p. 29-43. De Boer, *The Gospel of Mary*, p. 1-34.

mentre sulla datazione vi sono ancora dei dubbi: sono molte le proposte degli studiosi, che variano l'epoca di composizione in base ad alcuni elementi presenti nel testo. Ovvero, gli autori che si concentrano sulle tematiche dello scritto propendono per una datazione all'inizio del II secolo, essendo il periodo in cui nei primi gruppi cristiani si dibatteva proprio sulla posizione delle donne nella leadership dei gruppi[257]; chi, invece, considera le connessioni tra questo scritto e i vangeli canonici, sposta la datazione alla seconda metà del II secolo[258]; altri, invece, guardando ai temi trattati, collegano il pensiero dell'autore del Vangelo alla vicinanza al medio platonismo e dunque al III secolo[259]. De Boer, invece, sostiene la possibilità di una datazione ancora precedente (90-150) in quanto l'immagine del Figlio dell'uomo che l'autore del Vangelo propone, che è nei discepoli e li ha resi consapevoli essere umani, sembra essere molto vicina all'immagine che Paolo propone di Cristo nelle lettere, ovvero gli scritti cristiani più primitivi[260]. Inoltre, Kateusz sostiene che la composizione sembra essersi basata sulle tradizioni orali di Maria che circolavano all'incirca nel primo secolo[261].

Anche sulla provenienza del Vangelo gli autori non sembrano essere concordi, oscillando tra l'Egitto e la Siria: chi appoggia la prima ipotesi si appella all'evidenza che tutti e tre i manoscritti del *Vangelo di Maria* siano stati trovati in Egitto[262], ma sappiamo che in realtà molti scritti trovati in Egitto sono collocabili al suo esterno, e dunque sembra un'ipotesi con basi precarie. Chi, invece, sostiene un'origine siriaca del testo, tra i quali Judith Hartenstein, suggerisce che il *Vangelo di Maria* possa essere connesso alla zona orientale, sulla base del ruolo importante che viene assegnato a Levi dato che abbiamo evidenze di altri scritti di provenienza siriaca in cui il discepolo svolge un ruolo principale[263].

---

[257] King, «The Gospel of Mary», p. 628. De Boer, *Maria Maddalena*, p. 77-79.
[258] Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 94-98.
[259] Pasquier, *L' évangile selon Marie (BG 1)*, p. 3-4.
[260] De Boer, *The Gospel of Mary*, p. 14, 53-54.
[261] Kateusz, «Collyridian Déjà Vu», p. 77–78, 92.
[262] Pasquier, *L' évangile selon Marie (BG 1)*, p. 13-14.
[263] Hartenstein, *Die Zweite Lehre*, p. 131-132.

Sulla redazione del testo originale i dibattiti tra gli studiosi sono ancora vivi; alcuni autori, in particolare Walter Till, vogliono dimostrare che il codice copto sia in realtà il risultato di una fusione di due separati commenti, in cui un Vangelo originale e un Dialogo con il Salvatore sono, anche maldestramente, uniti insieme[264]. In una pubblicazione egli sostiene che il Vangelo originale di Maria inizierebbe nel momento in cui lei descrive l'apparizione, in quanto Maria non compare nella prima parte del manoscritto. Quest'argomentazione, però, non è convincente in quanto mancano interamente le prime sei pagine e non possiamo dedurre l'assenza della Maddalena.

Altri studiosi[265] sostengono la teoria del testo unico, ovvero che il Vangelo sia nato nella forma in cui è stato rinvenuto. Ciò è comprovato dal fatto che nella sezione conclusiva vi sono riferimenti a parti precedenti, inoltre lungo il testo sono presenti dei *fil rouge* che testimoniano la coerenza di un'unica penna.

Risulta molto particolare che questo Vangelo non venga menzionato da nessuno scrittore cristiano e da nessun documento dei primi secoli. Eppure, la sopravvivenza di tre copie del testo in greco e copto testimonia che il Vangelo circolava in antichità in vari ambienti.

Ci si chiede, dunque, pur sapendo che la diffusione dei vari testi considerati apocrifi è diminuita nel corso dei secoli, per quale ragione questo specifico Vangelo non sia stato trasmesso dalle fonti successive al V secolo; forse non casualmente, il quinto è lo stesso secolo che vede Gregorio Magno come pontefice attuare il fraintendimento a causa del quale Maria Maddalena viene definitivamente posta in ombra e considerata una peccatrice. È bene ricordare che, nell'antichità, per sopprimere un testo era sufficiente non copiarlo più, così da far tacere e nascondere pezzi di storia che potrebbero risultare scomodi [266].

---

[264] Vedi Till, Walter C. *Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. De Gruyter, 1972.
[265] Principalmente King, De Boer, Tuckett e Moraldi.
[266] Ricci, *Maria Maddalena*, p. 30.

4.9.2 Le tematiche del testo

Per analizzare in modo critico le tematiche del testo, è necessario comprendere il contesto in cui questo è stato composto; come per molti testi copti, l'etichetta *gnostico* è stata attribuita al *Vangelo di Maria* quasi in maniera automatica. Vi sono autori che, recentemente, si sono interrogati sulla correttezza di questa attribuzione: se una branca di autori che ha pubblicato tra gli anni Settanta e Ottanta ha confermato l'origine gnostica del testo[267], altre studiose, invece, hanno cambiato idea sollevando dubbi in merito[268]. Si è giunti addirittura a pensare di eliminare completamente l'etichetta *gnostica* in quanto considerata eccessivamente ampia e dunque mancante di un significato univoco, soprattutto ricordando che non fu un'auto-designazione che un gruppo si è attribuito.

È chiaro, però, che parlando di testi composti nella stessa area geografica in uguale periodo vi siano delle matrici di pensiero comune. Per lo gnosticismo parliamo infatti di alcune tematiche che sono presentate nella maggior parte dei testi, quali principalmente il concetto di gnosi e di salvezza (che abbiamo analizzato nell'introduzione ai vangeli gnostici) ma anche quello di un demiurgo malvagio e dell'ingresso di Sophia nelle vicende.

Con questi criteri, dunque, le autrici si chiedono se il *Vangelo di Maria* possa aderire allo gnosticismo, in quanto in primis De Boer sottolinea come sembri che il carattere gnostico sia stato dato per scontato.

---

[267] I principali:
Till, Walter C. *Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. De Gruyter, 1972.,
Pasquier, Anne, a c. di. *L' évangile selon Marie (BG 1)*. Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section «Textes» 10. Québec: Pr. de l'Univ. Laval, 1983.

[268] Le principali:
Marjanen, Antti. *The woman Jesus loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and related documents*. Nag Hammadi and Manichaean studies 40. Leiden ; New York: E.J. Brill, 1996.
King, Karen L. *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*. Santa Rosa, Calif: Polebridge Press, 2003.
De Boer, Esther A. *The Gospel of Mary: beyond a gnostic and a biblical Mary Magdalene*. Journal for the study of the New Testament 260. London ; New York: T & T Clark International, 2004.

Marjanen afferma:

> "After finishing my own work on the so-called Gnostic Mary texts (Marjanen, The Woman Jesus Loved) I have redefined my conception of Gnosticism such that I no longer regard the Gospel of Thomas, the Dialogue of the Savior, and the Gospel of Mary as gnostic. Even if the anthropology and the soteriology of these writings correspond to that of Gnosticism (or Platonism) with the emphasis on the return of the preexistent soul to the realm of light as a sign of ultimate salvation, none of these writings contains the other central feature of Gnosticism. They do not contain the idea of a cosmic world created by an evil and/or ignorant demiurge." [269]

Per De Boer i cosiddetti elementi gnostici menzionati dagli autori che vogliono includere il *Vangelo di Maria* nel gruppo sono fenomeni diffusi sia nel pensiero cristiano, che in quello ebraico e anche nella filosofia greca. La questione chiave sarebbe comprendere se nel Vangelo vi sia o meno un dualismo nella creazione: visto che nel testo a nostra disposizione non si menziona nulla riguardo al mito della creazione è probabile, sostiene sempre l'autrice, che solo le pagine mancanti del *Vangelo di Maria* potrebbero dare una risposta[270].

I personaggi menzionati nel Vangelo sono cinque: il Salvatore Risorto, Andrea, Pietro, Levi e Maria Maddalena. I tre discepoli uomini non vengono mai visti come un trio all'interno del Nuovo Testamento, dove incontriamo invece Pietro, Giacomo e Giovanni. È il *Vangelo di Pietro*, invece, l'unico testo oltre a quello di Maria che li presenta insieme quando, dopo la crocifissione di Gesù, colmi di dolore, vanno ciascuno a casa propria[271]. Ci sono sicuramente altre persone non menzionate esplicitamente ma citate come

[269] Jones, *Which Mary?*, p. 33, nota 2.
[270] De Boer, *The Gospel of Mary*, p. 31-34.
[271] *Vangelo di Pietro* 14, 58-60.

"fratelli"[272], non sappiamo però se questo sia inteso in modo inclusivo nei confronti del genere femminile, o se gli altri ad assistere alla scena del Risorto fossero solo uomini[273].

Per la porzione di testo che ci è pervenuto, possiamo suddividere lo scritto in tre parti, che risultano ben distinte: la prima (successiva ai sei fogli mancanti) si apre con un Dialogo tra Gesù e i discepoli, in cui il Risorto risponde alle loro domande, che si concentrano principalmente nel comprendere al meglio la natura del mondo e del peccato; in questa parte il Risorto risponde loro anche ammonendoli, dando avvertimenti e, successivamente, uscendo di scena.

La seconda parte inizia con la comparsa di Maria Maddalena che nota come i compagni siano addolorati e disperati per la dipartita di Cristo, temendo in secondo luogo di essere giustiziati. Qui la Maddalena cerca di consolarli e Pietro la esorta a parlare di fronte a tutti i discepoli per sapere quale sia stata la sua apparizione, cioè per conoscere ciò che le è stato rivelato direttamente dal Signore: Maria allora comincia col descrivere la visione, ma purtroppo è proprio in questo punto che il testo si interrompe per quattro pagine. La descrizione degli eventi ricomincia nel momento in cui Maria sta narrando l'ascesa dell'anima nella dimora divina, viaggio nel quale troverà ostacolo nelle sfere celesti.

La terza parte vede i discepoli discutere su questa visione di Maria Maddalena, mettendone in dubbio la veridicità. Il testo termina con la decisione degli apostoli di andare a predicare il Vangelo tra le genti. Il tutto si chiude con un colofone che testimonia la scelta dell'autore di attribuire esplicitamente questo Vangelo a Maria Maddalena.

---

[272] *Vangelo di Maria* 9,14; 17,11; 18,2.

[273] Il nome copto CNHY per *fratelli* viene tradotto con il greco ἀδελφοί. Non è chiaro se questo plurale maschile includa anche le donne. Pietro, infatti, si rivolge a Maria come *sorella* CωNЄ ma quando Andrea, in 17,10, si rivolge ai fratelli, lei è chiaramente esclusa.

4.9.3 Maria Maddalena nel testo[274]

> *Vangelo di Maria*, 9, 1-4:
> "Non fissate alcuna regola, se non quelle che io ho fissato per voi
> e non promulgate alcuna legge come il legislatore,
> affinché voi non ne veniate tenuti prigionieri".

Al termine della prima parte, dopo aver risposto alle domande dei suoi discepoli, il Salvatore deve lasciare il gruppo, e lo fa mettendoli in guardia sul non aggiungere ulteriori leggi o norme rispetto a quelle da lui indicate. De Boer propone una lettura di queste *nuove leggi*, affermando che il comportamento di Andrea e Pietro successivo alla visione di Maria, dimostri che essi seguivano leggi diverse, come ad esempio quella di escludere le donne dagli insegnamenti esoterici[275]. Ma non è una lettura univoca del passo in quanto, sotto un'altra luce, la polemica potrebbe riferirsi all'accusa che gli gnostici imputavano agli ortodossi della grande Chiesa: troppo dipendenti e connessi ancora alla legge ebraica. L'aggiunta della proibizione di ulteriori comandamenti sembra essere un'accusa ad altre comunità cristiane, probabilmente la grande Chiesa responsabile di aver stabilito requisiti e aver aggiunto dottrine che vanno oltre quelle sancite da Gesù[276].

> *Vangelo di Maria*, 9,5 - 10,17:
> "Dopo che Egli ebbe dette queste cose, se ne andò.
> Ma essi, rattristati come erano, piangevano forte,
> dicendo:
> «Come andremo ai popoli e come annunzieremo
> l'evangelo del Regno del Figlio
> dell'Essere umano? Se non hanno risparmiato Lui, come faranno
> a risparmiare noi?»
> Allora Maria si alzò, li abbracciò tutti e disse ai suoi
> fratelli:
> «Non piangete e non siate tristi.

---

[274] Per tutto il Vangelo si seguirà la traduzione italiana di De Boer, *Maria Maddalena*. Si aderisce e riporta anche la sua scelta metrica e il metodo di suddivisione del testo che, però, non trova riscontro nelle altre traduzioni in lingue moderne.
[275] De Boer, *Maria Maddalena*, p. 90. Lupieri, *Una sposa per Gesù*, p. 70-71
[276] Tuckett, *The Gospel of Mary*, p. 159-161.

E non fatevi due cuori?
perché la sua grazia sarà con voi tutti
e vi proteggerà.
Lodiamo piuttosto la sua grandezza,
perché Egli ci ha preparati,
Egli ha fatto di noi Esseri umani».
Quando Maria ebbe detto queste cose,
volse il loro cuore verso il loro intimo, verso il Buono
e cominciarono a mettere in pratica le parole del [Salvatore]."

È nel momento successivo a questa scena dell'addio che emerge per la prima volta (ma, ricordiamo, non avendo le prime pagine non possiamo sapere se fosse citata già in precedenza) Maria di Magdala. Entra nel Vangelo in modo particolare, in quanto tra le righe possiamo notare un parallelismo con il Salvatore, quasi come se ella volesse sostituirsi a lui dopo la sua dipartita: lo dimostra sia ponendosi come leader del gruppo, sia divenendo maestra che consegna insegnamenti esoterici ai discepoli, sia facendosi ricettacolo delle sofferenze e paure del gruppo. Questo parallelismo tra Maria e il Messia viene riconfermato nel testo anche tramite alcuni appellativi: la Maddalena viene chiamata "Beata"[277], termine che di solito nei testi di rivelazione gnostica è sempre affidato al Salvatore; inoltre, vi sono due episodi descritti con vocaboli molto simili in cui entrambi, Maria e Gesù, salutano i discepoli, che si possono interpretare come un parallelismo voluto[278].

Maria come leader ora conforta i discepoli (la versione copta dice *saluta* ma la greca dice *bacia*), li invita a lodare la grandezza del Signore che li ha resi pienamente umani. Questo passaggio è molto importante, alla luce soprattutto di quanto detto nel *Vangelo di Tommaso*: qui, Maria, per ottenere la perfezione gnostica non deve per forza cessare di essere donna; ella comprende che chi è pienamente umano è chi ha interiorizzato gli insegnamenti del Salvatore, e in questa vicenda pare l'unica a comprendere che il genere non ha importanza di fronte al percorso della conoscenza della propria anima.

---

[277] *Vangelo di Maria* 10, 14.
[278] Secco e Virgili, *Vangelo Secondo Maria*, p. 59, 67.

Le sue parole così forti sembrano infatti smuovere i discepoli quando l'autore sottolinea che volse il loro cuore verso il Buono. L'unica che nella profondità ha compreso il Maestro è la donna, discepola, che ha seguito Gesù e ora possiede la gnosi[279].

> *Vangelo di Maria* 10,1-17:
> "Pietro disse a Maria:
> «Sorella, noi sappiamo che il Salvatore ti amava più
> delle altre donne.
> Dicci le parole del Salvatore, che tu ricordi,
> quelle cose che tu conosci e noi no,
> quelle che non abbiamo neppure udito».
> Maria rispose e disse:
> «Quel che per voi è celato, io ve lo racconterò».
> Ed ella cominciò a dir loro queste parole:
> «Lo - ella disse - vidi il Signore in una visione e gli dissi:
> "Signore, oggi ti ho visto in una visione"
> Egli mi rispose e disse:
> "Benedetta sei tu, perché non sei turbata quando mi vedi.
> Perché ove è l'intelletto (nous)
> quivi è il tesoro". "

Nella conversazione iniziale della prima parte, in cui i discepoli rivolgono i propri dubbi al Salvatore, Maria non sembra partecipare (perlomeno nel frammento a noi giunto). Sarà solo quando Pietro le chiede di condividere ciò che sa che ella si unisce alla discussione con gli altri discepoli. Anche se non si mette in dubbio che Maria Maddalena stessa possa trasmettere le parole del Salvatore, sembra che per parlare ella debba avere l'autorizzazione di uno degli apostoli, che le conceda l'invito a partecipare al processo di preservazione dell'autentica tradizione di Gesù.

Vale la pena notare che il discorso di Pietro a Maria inizia con la parola *sorella* (CωNЄ) e riconosce che il Salvatore la amava più delle altre donne. Tuttavia, il testo potrebbe anche

[279] Ehrman, *Pietro, Paolo e Maria Maddalena*, p. 295.

sottintendere un'ironica concessione di Pietro: dire che Maria era più amata fra le donne non implica che i discepoli uomini fossero meno amati di lei [280].

È sempre importante ricordare, come fatto anche nel *Vangelo di Filippo*, che dall'amore qui descritto tra Maria e Gesù dobbiamo escludere un rapporto sessuale o un amore come lo concepiamo all'interno di uno sposalizio; si deve intendere come un amore spirituale, un rapporto di connessione emotiva più che carnale; ciò è dimostrato dalla discussione conclusiva dello scritto in cui Levi contrappone l'amore di Gesù per Maria a quello di Gesù per i suoi discepoli maschi: risulta, dunque, evidente che la dimensione sessuale sia esclusa nella conversazione[281].

La visione successiva porta numerosi temi complessi, che qui non riguardano la trattazione di nostro interesse; basti ricordare che, nel corso della descrizione della visione, Maria Maddalena ripete più volte "ho visto il Signore in una visione"[282]. Da queste sottolineature emerge un dubbio: lei descrive una sua visione o è il Signore a farlo? Se fosse l'anima di Maria ad aver effettuato questo percorso si porrebbe un problema molto grande, in quanto il distacco dal corpo descritto nella visione è così profondo che si dovrebbe collocare post-mortem, ma Maria Maddalena qui presentata è viva tra i discepoli; potrebbe essere dunque che l'anima qui descritta che ha compiuto questo percorso fosse quella del Salvatore. Sebbene alcuni studi suggeriscano che questa visione sia antecedente alla morte e alla risurrezione di Gesù, la maggior parte degli studiosi colloca questo Vangelo in un contesto successivo alla risurrezione[283].

> *Vangelo di Maria*, 17,8 - 18,14:
> "Quando Maria ebbe detto queste cose, ella chiuse la bocca,
> poiché fin qui il Salvatore aveva parlato con lei.
> Allora Andrea rispose, dicendo ai fratelli:
> «Ditemi, che affermate voi sulle cose che ella ha detto?

[280] Secco e Virgili, *Vangelo Secondo Maria*, p. 73.
[281] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p.109-111.
[282] *Vangelo di Maria* 10,10-11-12-13.
[283] Secco e Virgili, *Vangelo Secondo Maria*, p. 79.
De Boer, *The Gospel of Mary*, p. 81-83.

Io almeno non credo
che il Salvatore abbia detto queste cose.
Perché queste dottrine sembrano essere strane idee».
Pietro rispose e parlò su questi stessi argomenti.
Rifletté intorno al Salvatore:
«Ha Egli forse parlato in segreto con una donna,
non apertamente, senza che noi lo sapessimo,
affinché ci ricrediamo e noi tutti prestiamo ascolto a lei?
Forse
Egli l'ha anteposta a noi?».

Allora Maria pianse e disse a Pietro:
«Pietro, fratello mio, che cosa pensi dunque?
Pensi che io le abbia pensate da sola, in cuor mio,
o che io stia ingannando il Salvatore?».
Levi rispose, dicendo a Pietro: «Pietro, tu sei sempre irruente.
Ora ti vedo mentre ragioni con la donna
come quegli avversari.
Se il Salvatore l'ha resa degna, chi sei tu per respingerla?
Senza dubbio il Salvatore la conosce a fondo.
Perciò egli ha amato lei più di noi» "[284]

La visione termina con il silenzio, interpretabile in un duplice significato: sia nella sfumatura dell'interruzione, per far comprendere ai discepoli che la visione è terminata, sia rappresentando l'anima in completa pace descritta nella visione, dimostrando nel concreto di essere seguace del Salvatore. Emerge qui, pienamente, come già detto, che ella è l'unica ad aver compreso il suo insegnamento, l'unica vera gnostica ad aver raggiunto una piena comprensione di sé e che sarà, per questo, liberata dalla materialità corporea.

In modo prevedibile, i discepoli di sesso maschile non accettano facilmente la vicenda e, infatti, il tono e l'atmosfera armoniosa della narrazione cambia.

[284] De Boer, *Maria Maddalena*, p. 109-112.

Il primo ad esporre le proprie perplessità è Andrea, che sembra sminuire gli insegnamenti di Maria in quanto non concordi con quelli del Salvatore (cosa che non ci è permessa verificare data la frammentarietà della scrittura); ma con quello che rimane a nostra disposizione in realtà i due insegnamenti sembrano concordare [285].

Pietro, in un secondo momento, critica quanto detto da Maria: ma non lo farà, sulla scia di Andrea, minando i contenuti, bensì si scontrerà con il modo in cui essa è stata ricevuta. La visione privata e segreta data ad una donna non può essere creduta da Pietro. Gli studiosi a riguardo hanno a lungo dibattuto in quanto qui Pietro sembrerebbe contraddirsi rispetto alla sua richiesta precedente di far entrare Maria nella conversazione[286]. Ma questo cambiamento si spiega facilmente guardando Maria: è lei che muta la sua posizione. Inizialmente l'apostolo invita una donna amata da Gesù a parlare, e glielo concede in armonia, ma questo non implica che ella possa essere legittimata come autorità spirituale o rivelatrice. La discussione non si pone sul sesso di Maria, ma sulla sua condizione di rivelatrice delle Verità profonde autorizzate dallo stesso Cristo. Con la rivelazione segreta data a lei non è più la preferita tra le sole donne, ma è la discepola più amata[287].

In questo alterco che si è creato si inserisce Levi, che accresce la gelosia di Pietro, evidenziando la sua irascibilità e paragonando il trattamento alla donna come si comportano "gli avversari": il riferimento è dubbio, e vi sono più posizioni in merito.

L'ipotesi più condivisa fra gli autori vuole collegare gli avversari con i leader del nascente cristianesimo[288]: Pietro e Maria sembrano rappresentare un'allusione al conflitto storico in atto tra il cristianesimo petrino, ortodosso, e gli altri. Lupieri costruisce le motivazioni precise di questo parallelismo: essi ascoltano e conoscono la posizione di Maria e sanno

---

[285] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 113.
[286] Questo mutamento di posizione di Pietro è anche uno dei motivi a cui si appellano coloro che credono il testo fosse originariamente diviso.
[287] Lupieri, *Una sposa per Gesù*, p. 82-83.
[288] Pagels, *I vangeli gnostici*, p. 77.; Perkins *The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (New York: Paulist Press), 1980, p. 133.; Pasquier, *L' évangile selon Marie (BG 1)*, p.24 .Marjanen, *The woman Jesus loved*, p. 221-223.

che è lo stesso insegnamento del Salvatore, eppure decidono di rifiutarlo. Essi sono al corrente della rivelazione che Maria ha ricevuto (altrimenti Pietro non l'avrebbe richiesta) ma l'etichettano come una strana dottrina supponendo l'invenzione delle parole da parte sua. Infine, il fatto che Levi riprenda l'ammonizione del Salvatore in merito alle nuove leggi può significare che le tradizioni collegate e formate attorno alla figura di Pietro subissero queste polemiche [289].

Il riferimento agli avversari esprimerebbe al meglio la volontà dei discepoli maschi di non valorizzare né l'autorità che viene fornita a Maria né tantomeno le fonti che a lei si riferiscono e le danno potere[290]. Dal punto di vista ortodosso, della Chiesa qui rappresentata da Pietro, Maria non può ottenere la leadership del gruppo, né tantomeno sostituirsi a lui nelle movenze o negli appellativi.

Come tratteremo nella seconda parte, questa lotta tra Maria e Pietro non è altro che la lotta tra le due Chiese che loro rappresentano: la Chiesa gnostica, che si raccoglie sotto la figura della Maddalena, vuole sfidare l'autorità di quelle gerarchie ecclesiastiche ortodosse formate da sacerdoti e vescovi che hanno potere e riconoscimento in quanto legittimati in linea di successione con Pietro.

Pagels ricorda che i maestri di fede gnostica sfidarono gli ortodossi proprio con questa modalità: mentre la grande Chiesa poteva contare esclusivamente su insegnamenti pubblici ed esoterici che Cristo e gli apostoli offrivano ad ampie genti, i cristiani gnostici asserivano di poter disporre, in più rispetto agli ortodossi, dell'insegnamento segreto, noto solo ai pochi e trasmesso di maestro in discepolo[291].

De Boer, nella monografia sul Vangelo, propone anche una differente prospettiva rispetto agli avversari: ella crea un parallelismo con le potenze con cui Maria ha dovuto lottare lungo la sua visione (Tenebre, Desiderio, Ignoranza e Ira). Essendo anch'esse declinabili al

---

[289] Lupieri, *Una sposa per Gesù*, p. 82-83.
[290] Ricci, *Maria Maddalena*, p. 38.
[291] Pagels, *I vangeli gnostici*, p. 57.

femminile, come Maria, si potrebbe rileggere il confronto con Levi in modo differente: egli rimprovererebbe Pietro di essere irascibile nei confronti della donna, proprio come le potenze lottano con l'anima nella via della liberazione[292].

Al termine del testo si può comprendere come Levi rappresenti il punto di vista dell'autore del *Vangelo di Maria*, accogliendo e difendendo l'insegnamento di Maria e sostenendo che Pietro non sia un'autorità affidabile. Mentre la traduzione greca rappresenterebbe solo la partenza di Levi verso la predicazione della buona novella, nella traduzione copta si dice che "si separarono", suggerendo che Levi e Maria partirono insieme. In ogni caso, Levi (e forse Maria) sono ritratti mentre attuano ciò che venne ordinato da Gesù, mentre Pietro e Andrea (e forse il resto dei discepoli) rimangono fermi, discutendo sulla validità della rivelazione di Maria[293].

Si può, dunque, cogliere che la comunità ideale per l'autore comprendesse l'autorità spirituale femminile grazie all'esempio di Maria, ripudiando il cristianesimo della grande Chiesa, androcentrico, ortodosso e con una neo-nata gerarchia basata sulla genealogia apostolica di Pietro[294].

---

[292] De Boer, *The Gospel of Mary*, p. 90-91.
[293] Eurell, *Peter's Legacy in Early Christianity*, p. 252.
[294] Lupieri, *Una sposa per Gesù*, p. 83.

4.10 In conclusione

In molti testi gnostici che includono tradizioni riguardanti Maria Maddalena, si nota un elemento comune: a questa donna viene attribuita una posizione di rilievo tra i seguaci più vicini a Gesù. Sebbene non sempre occupi il ruolo centrale (come nel *Vangelo di Tommaso* o nei *Salmi* di Eraclide), o lo condivida con altri (come in *Sophia* di Gesù Cristo, *Dialogo del Salvatore*, *Pistis Sophia*), in nessuno di questi scritti è rappresentata in una luce negativa o come apostola passiva e inerme.

Riassumiamo per sommi capi la sua figura all'interno della selezione analizzata precedentemente:

Nel *Vangelo di Tommaso*, Maria Maddalena appare nel *loghion* 21 come una discepola che deve approfondire la comprensione dell'insegnamento di Gesù per raggiungere uno stato di indipendenza spirituale, simile a quello di Tommaso. Nel *loghion* 114, si sottolinea che non solo lei, ma tutte le donne della comunità, hanno un ruolo uguale a quello degli uomini.

In *Sophia di Gesù Cristo*, Maria Maddalena e quattro discepoli maschi sono i principali interlocutori di Gesù in un dialogo di rivelazione e successivamente predicatori del nuovo Vangelo.

Nel *Dialogo del Salvatore*, Maria riceve un insegnamento speciale insieme a Giuda Tommaso e Matteo, apparendo come una discepola gnostica da cui derivano molte delle tradizioni utilizzate nei testi.

In *Pistis Sophia I-III*, Maria Maddalena è chiaramente la discepola più prominente, ponendo più domande e interpretazioni rispetto agli altri. Gesù la riconosce per la sua maggiore comprensione del Regno dei Cieli, ponendola al di sopra degli altri discepoli, insieme a Giovanni. Tuttavia, nonostante il suo ruolo dominante, la proclamazione dell'insegnamento di Gesù dopo la sua ascensione viene affidata ai discepoli maschi. In *Pistis Sophia IV*, il suo ruolo è meno centrale, ma rimane una delle principali interlocutrici di Gesù.

Nel *Vangelo di Filippo*, Maria Maddalena è presentata come la discepola prediletta di Gesù, comprendendo la sua natura più profondamente degli altri. Viene vista anche come la *syzygos* di Gesù, unendo così spiritualmente Cristo e la Chiesa. Anche se la sua vicinanza a Gesù suscita invidia tra i discepoli maschi, il compito di trasmettere gli insegnamenti resta alla collettività apostolica.

Le Domande di Maria sono un testo unico tra quelli gnostici, poiché esplorano una visione libertina in cui l'anima è liberata consumando sperma e sangue mestruale. Pur avendo legami con le correnti ascetiche del cristianesimo gnostico, questa tradizione è collegata alla figura di Maria Maddalena.

I *Salmi di Eraclide* si basano sull'apparizione del Cristo Risorto a Maria Maddalena descritta nel quarto Vangelo. Qui a Maria viene consegnato il compito di trovare gli undici discepoli, ma la sua posizione non è superiore a quella degli altri.

Nel *Vangelo di Maria*, infine, è la discepola più amata, ricevendo una visione segreta dal Risorto, dimostrando una comprensione degli insegnamenti di Gesù superiore a quella degli altri discepoli, incluso Pietro, assumendo il ruolo di guida spirituale dopo l'ascensione di Gesù.

SECONDA PARTE:
MARIA MADDALENA REINTERPRETATA TRAMITE L'ERMENUTICA DI LIBERAZIONE FEMMINISTA

La scelta del metodo

Come è stato possibile notare nella precedente parte, sono molti gli autori (in particolar modo le autrici) che hanno voluto rileggere la figura di Maria Maddalena applicando un filtro femminista alle vicende che la coinvolgono, cercando di dare risalto ad una donna che, secondo i loro studi, è stata accantonata dalle dinamiche di potere proprio in virtù del suo sesso. Questa teoria dell'*impedimentum sexus* conduce alcune autrici a voler rivendicare l'autorità di Maria nelle vicende di vita del Messia e appena successive alla sua morte.

Come emergerà nelle pagine successive, anche la mia trattazione vorrebbe comprendere se anche Maria Maddalena possa aver avuto un posto di rilievo e di potere nella prima Chiesa cristiana. Per condurre questa ricerca, però, è necessario partire da un metodo che sia storico e scientifico, e che non voglia solo rivendicare un ruolo alle donne sulla scia di nuovi correnti femministe.

Dunque, tra le varie proposte delle studiose degli ultimi anni, ho deciso di aderire alla prospettiva di Elisabeth Schüssler Fiorenza, autrice femminista, cattolica, teologa e insegnante alla Harvard Divinity School. Nel 1983 ella pubblicò un volume che si è rivelato una vera e propria guida per la rilettura degli eventi biblici con uno sguardo di attenzione nei confronti delle donne: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, tradotto in italiano nel 1990 con il titolo: *In memoria di lei, Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*.

Si procederà, dunque, nelle prossime pagine, a rileggere i Vangeli studiati nella parte precedente attraverso questa prospettiva critica che sembra essere la più oggettiva tra le tante letture femministe proposte. In questo elaborato si vuole porre in risalto la dinamica nella quale le interpretazioni dei testi biblici sono state usate per giustificare la scelta del sistema patriarcale di escludere le donne dai ruoli di leadership, riducendo il loro contributo all'interno delle prime comunità.

Con questo scritto non si vuole solamente denunciare l'oppressione e la diminuzione di potere che Maria Maddalena ha avuto in quanto donna, ma si cerca di recuperare l'esperienza e la voce di una donna che è stata marginalizzata nel corso della storia. Il processo è dunque composto da una *pars destruens* di queste interpretazioni oppressive fatte dagli esegeti cristiani, affiancata ad una *pars construens* che prevede l'utilizzo di una interpretazione nuova che, ampliando lo sguardo anche al contesto sociale, pone al centro l'esperienza delle donne come soggetti attivi e protagonisti nella storia della salvezza.

Per scendere dal piano teorico e calarci in quello pratico, sappiamo che l'ermeneutica femminista di liberazione non vuole essere solo uno strumento accademico, ma avere delle ricadute concrete per la vita delle donne all'interno della Chiesa che ancora tutt'oggi subiscono l'*impedimentum sexus* e non hanno la possibilità di accedere a ruoli di potere.

Come sottolineato dalla studiosa statunitense, in questo lavoro si vuole sottolineare e tenere a mente che, nei secoli, "chiunque sia identificato con la causa femminista è ideologicamente e professionalmente screditato"[295]. La mia speranza è che, oggi, nell'ambito accademico, questo sguardo che considera una rilettura femminista della storia come una presa di posizione senza basi scientifiche possa essere sostituito dalla consapevolezza che "ogni storiografia è una visione selettiva del passato"[296], così come lo è la stessa Bibbia.

[295] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 9.
[296] Ibidem

5. La storia del metodo critico femminista

5.1 The Woman's Bible come nuovo modello di interpretazione biblica

L'ermeneutica critica femminista nasce dalla volontà di riscrivere la storia delle donne, specialmente in ambito religioso, per riuscire a far emergere i ruoli e le influenze femminili che sono stati distorti, o addirittura ignorati, nel corso dei secoli.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, una delle principali esponenti di questa corrente, dimostra come sia necessaria una rilettura femminista degli scritti sacri sia per recuperare la voce di storie di donne dimenticate, sia per riuscire a riconsegnare una teologia più profonda e vera di queste donne presenti nei testi anche nel cristianesimo contemporaneo.

È ben chiaro e assodato che, negli scritti neotestamentari, la visione dell'emancipazione femminile sia carente; anzi, ha spesso legittimato il patriarcato all'interno della società che aderiva alla religione cristiana[297].

Alla fine del diciannovesimo secolo, con la nascita di movimenti femministi, emerge per la prima volta la volontà di rileggere la Bibbia a favore delle donne. Tra le varie proposte di quegli anni, il progetto *Woman's Bible* è la pietra miliare sia del movimento per i diritti delle donne cristiane sia della storia dell'ermeneutica femminista.

L'idea dell'avvio del progetto e la stesura di esso si devono a Elizabeth Cady Stanton, una delle leader delle suffragette statunitensi. La femminista pubblica due tomi (nel 1895 e 1898) allo scopo di reinterpretare le Scritture attraverso uno sguardo di genere, per sfidare le interpretazioni più tradizionali che hanno sempre giustificato la subordinazione delle donne nei testi biblici.

The Woman's Bible non vuole essere una mera rilettura degli eventi religiosi, ma diviene un vero e proprio simbolo di una battaglia culturale e sociale che, negli stessi anni negli Stati

[297]Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 26.

Uniti, si stava compiendo contro le strutture patriarcali che hanno sempre caratterizzato il cristianesimo e le sue interpretazioni.

L'autrice vuole dunque prendere atto di alcune ragioni profonde per cui tutti i cristiani dovrebbero ritenere necessaria l'interpretazione scientifica e femminista della Bibbia:

Innanzitutto, il presupposto da tenere a mente è che la Bibbia è sempre stata letta e interpretata in modo da relegare le donne a una condizione subordinata all'uomo. Stanton non ha timore di esplicitare che "La Bibbia e la Chiesa sono state il più grande ostacolo all'emancipazione delle donne[298]". L'autrice vuole dimostrare come tutta la narrazione biblica abbia voluto essere schierata in favore di una fortificazione della parte maschile e una relegazione del femminile a subordinato, come vediamo qui:

> "La Bibbia insegna che la donna ha portato il peccato e la morte nel mondo, che ha precipitato la caduta della razza, che è stata portata davanti al tribunale del cielo, processata, condannata e sentenziata. Per lei il matrimonio doveva essere una condizione di schiavitù, la maternità un periodo di sofferenza e angoscia, e in silenzio e sottomissione, doveva svolgere il ruolo di una dipendente dalla generosità dell'uomo per tutti i suoi bisogni materiali, e per tutte le informazioni che avrebbe potuto desiderare sulle questioni vitali del momento, le era stato comandato di chiedere a suo marito a casa. Ecco la posizione biblica della donna brevemente riassunta."[299]

Inoltre, ella sottolinea come in realtà siano maggiormente le donne ad avere una cieca fede nei confronti delle Scritture, ancora più degli stessi uomini. Ed entrambi credono fermamente che le parole della Bibbia siano parole rivelate; Stanton vorrebbe, con questo metodo esegetico, far comprendere che non è così:

> "Quando le donne capiranno che i governi e le religioni sono invenzioni umane; che le Bibbie, i libri di preghiera, i catechismi e le lettere encicliche sono tutte emanazioni del cervello dell'uomo, non

[298]Stanton, *The Woman's Bible*, p. 216.
[299]Ivi, p.7.

> saranno più oppresse dalle ingiunzioni che arrivano loro con l'autorità divina di «Così dice il Signore»".[300]

L'ultimo punto su cui si sofferma Stanton viene ben rappresentato da questo passaggio rielaborato da Schüssler Fiorenza, in cui viene sottolineata la necessita, ancor'oggi, di rivedere e rileggere gli scritti biblici per una rivoluzione completa della società:

> "Nessuna riforma è possibile in un settore specifico della società se non è portata avanti anche in tutti gli altri settori. Non è possibile riformare il diritto e altre istituzioni culturali senza riformare anche la fede biblica che riconosce la Bibbia come sacra Scrittura. Dato che «tutte le riforme sono interdipendenti», un'interpretazione critica femminista è uno sforzo politico necessario, anche se potrebbe essere inopportuno. Se le femministe pensano di poter trascurare la revisione della Bibbia, in quanto sono impegnate in problemi politici più urgenti, è perché non riconoscono l'influenza politica della Scrittura sulle chiese e sulla società ed anche sulla vita delle donne."[301]

Stanton negli anni in cui condusse questo progetto esaminò in modo critico i passaggi biblici ove sono presenti delle donne; utilizzando gli strumenti storici, ella rilesse i fatti allo scopo di mostrare in modo evidente che la Bibbia è stata scritta da uomini, riflette una cultura di maschile e dunque una cultura patriarcale. In questa dinamica, ovviamente, l'idea della sola volontà divina che permise di comporre il testo viene meno. Proprio per questo, e per altre ragioni, The *Woman's Bible* dovette scontrarsi con le istituzioni religiose e non solo. Addirittura, Stanton venne abbandonata anche da alcune femministe per la paura che una critica così aperta alle Scritture potesse compromettere la causa femminista: molte donne non sarebbero state disposte a mettere in discussione l'autorità dei testi biblici e non avrebbero, dunque, aderito alla lotta politica.

---

[300] Stanton, *Eighty Years and More*, capitolo XVIII.
[301] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p.31.

Sfidando l'idea che la Bibbia non sia un testo divinamente ispirato, ma che rifletta le volontà e i pregiudizi degli uomini che lo hanno scritto e tramandato, ne consegue che tutto ciò che è narrato nella Bibbia non deve essere accettato acriticamente[302]. Le Scritture, secondo Cady Stanton, si articolano in un linguaggio umano storicamente limitato e culturalmente condizionato e dunque, se relativizzato e applicato alla prospettiva femminista, possiamo dire con fermezza che il linguaggio biblico è un linguaggio maschilista, sapendo che le condizioni culturali e prospettive della composizione sono quelle del patriarcato[303].

Questa consapevolezza è alla base dell'ermeneutica critica femminista moderna che cerca di ricostruire la storia delle donne all'interno della religione, non solo come vittime di un sistema patriarcale, ma anche come soggetti attivi che hanno lottato per la propria dignità e libertà.

Tutt'oggi, anche nel mio elaborato, vale la pena sottolineare come l'ermeneutica femminista non abbia la volontà di correggere l'interpretazione dei testi, ma voglia sottoporre gli stessi ad un processo di analisi storica, sociale e politica per riconoscerne le celate narrazioni oppressive, tentando di eliminarle.

Questo approccio storico, che rimane comunque scientifico, riesce ad arricchire la comprensione della storia del cristianesimo primitivo, e nel contempo permette, finalmente, di includere le donne e di promuovere davvero un'uguaglianza di genere all'interno anche della religione contemporanea.

> "The Woman's Bible arriva come una vera benedizione per la lettrice ordinaria. Le dice che il Libro non è stato scritto dal buon Dio; che la scena del giardino è una favola; che essa non ha alcuna responsabilità per le leggi dell'universo. Gli studiosi e scienziati cristiani non le diranno mai questo, perché hanno capito che è la chiave della situazione.

---

[302] Uno degli esempi più significativi di questa impostazione acritica si può incontrare nel racconto della Genesi: la vicenda lapsaria di Adamo ed Eva è stata composta da uomini allo scopo di giustificare l'inferiorità delle donne.

[303] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 33.

Se togliamo dal quadro il serpente, l'albero da frutta e la donna, non avremo la caduta, né un Giudice accigliato, né un inferno o un castigo eterno, e quindi non avremo bisogno di un Salvatore. E allora cadono i fondamenti di tutta la teologia cristiana. Questa è la ragione per la quale, in tutte le ricerche bibliche e nell'alta critica, gli studiosi non toccano mai la posizione delle donne."[304]

[304] Kraditor, *Up from the Pedestal*, p. 119.

5.2 L’esegesi femminista in Italia

L'esegesi femminista in Italia è un movimento relativamente recente, ma affonda le sue radici nei cambiamenti sociali del femminismo e delle richieste di parità. Le prime pubblicazioni italiane su questi temi risalgono agli anni Novanta e primi anni Duemila grazie all'opera pionieristica di teologhe come Adriana Valerio, Cettina Militello, Carla Ricci, Marinella Perroni, Cristina Simonelli e Lucia Vantini.

Queste studiose non solo hanno introdotto un approccio critico alla lettura della Bibbia, ma hanno anche lavorato per costruire un linguaggio teologico che rispetti e valorizzi l'esperienza e la dignità delle donne. Il Coordinamento Teologhe Italiane (CTI) è uno dei principali punti di riferimento per questo movimento: fondato nel 2003 offre uno spazio di riflessione e confronto per tutte le teologhe interessate ad analizzare le Scritture tramite una lettura inclusiva.

La teologia femminista ha un'importanza particolare in Italia, un paese con una forte tradizione cattolica e un legame storico con la Chiesa, spesso caratterizzato da una struttura ecclesiastica conservatrice. Proprio per questo, essa non è solo uno strumento di rilettura critica dei testi sacri, ma diviene anche un motore di cambiamento culturale e sociale. Le teologhe femministe italiane mettono in discussione millenni di interpretazioni che hanno in qualche modo marginalizzato le donne, promuovendo, invece, una visione che le riconosce come partecipanti attive nella storia e nella spiritualità cristiana.

Questo tipo di teologia permette e offre alle donne italiane un'opportunità di riscatto e di affermazione, fornendo strumenti per reinterpretare il proprio credo allo scopo di valorizzare la loro esperienza e dignità, piuttosto che relegarle a ruoli secondari.

Il lavoro delle teologhe italiane non si limita solamente a una critica del testo biblico; si estende all'analisi delle strutture ecclesiastiche e delle pratiche liturgiche, interrogandosi su cosa significhi e implichi essere donna all'interno della comunità cristiana. L'obbiettivo dell'esegesi femminista è quello di scardinare un'interpretazione della Bibbia che ha storicamente escluso le donne da ruoli di leadership e autorità spirituale, e che in Italia

ancor più rispetto ad altri stati si è radicata nella morale dei cittadini. Le esponenti italiane dell'esegesi femminista si impegnano a restituire voce e centralità alle donne nella storia della fede, attraverso pubblicazioni, conferenze e una presenza attiva nella Chiesa.

Cettina Militello è una teologa che ha riflettuto sul ruolo delle donne nella Chiesa e nei ministeri, analizzando il rapporto tra genere e autorità, concentrandosi sul riconoscimento del ruolo significativo delle donne nella vita ecclesiale e sulla promozione di un dialogo tra teologia e femminismo. Carla Ricci, invece, si è molto concentrata sul ruolo delle discepole e delle donne che hanno accompagnato Gesù nel suo ministero. Marinella Perroni è una figura chiave negli studi di teologia femminista, che ha per anni approfondito il tema del discepolato femminile e della rilettura critica dei testi sacri: la studiosa ha scritto molto sul coinvolgimento attivo delle donne nella comunità cristiana primitiva, insistendo sulla mancata genealogia concessa alle donne, promuovendo dunque il rilancio di una teologia inclusiva. Cristina Simonelli è una storica che si è concentrata sullo studio degli ultimi (povere, donne, emarginati) nelle Scritture, combinando la teologia femminista con una prospettiva sociale. Lucia Vantini, dal 2021 presidente del Coordinamento Teologhe Italiane, è una teologa e filosofa del femminismo teologico che si concentra sui temi del genere connesso al corpo.

La principale esponente di questo innovativo sguardo di analisi delle Scritture è Adriana Valerio. Tra le tante pubblicazioni di esegesi femminile della storica, è importante ricordare che ha fondato e dirige la collana internazionale *La Bibbia e le donne- Collana di Esegesi, Cultura e Storia*; i volumi analizzano il ruolo delle donne nella Bibbia e nell'immaginario occidentale, con un focus sulle tematiche di genere in ottica multidisciplinare coinvolgendo oltre quaranta istituti universitari: un progetto "che studia la religione come fattore centrale che, attraverso i secoli, ha esercitato la sua influenza nella sfera politico-sociale per quanto concerne le relazioni tra i generi"[305].

[305] http://www.bibleandwomen.org/IT/index.php consultato il 28 settembre 2024.

6.Lo schema femminista per ricostruire la storia

6.1 Ermeneutica critica femminista di liberazione

L'ermeneutica critica femminista di liberazione è l'approccio metodologico che viene sviluppato nell'ambito della teologia femminista, che si propone, come detto precedentemente, di rileggere i testi biblici e le tradizioni teologiche mettendo in discussione e reinterpretando i testi che hanno storicamente legittimato la subordinazione delle donne nel contesto sia religioso che sociale.

La critica affonda le sue radici nella teologia della liberazione[306], uno dei possibili modi di interpretare la Bibbia partendo dal presupposto che tutte le teologie, alcune per scelta, altre in modo spontaneo, siano per definizione impegnate a favore degli oppressi oppure contro di loro. Emerge come movimento teologico in America Latina negli anni Sessanta del Novecento, combinando la fede cristiana con un impegno attivo per la giustizia sociale e la lotta contro l'oppressione. Si basa sull'idea che la religione debba servire come strumento di emancipazione per i poveri e gli emarginati, interpretando il Vangelo come un messaggio di liberazione dai sistemi di sfruttamento e disuguaglianza. Tra i suoi presupposti ideologici riscontriamo una critica alle strutture economiche e politiche che alimentano la povertà, l'uso del marxismo per analizzare le cause delle disuguaglianze e una rilettura della Bibbia attraverso la prospettiva dei poveri e degli oppressi.

La teologia femminista che qui si propone cerca di prendere ispirazione da questo tipo di consapevolezza per estenderne l'orizzonte alla riflessione sulle questioni di genere, cioè, volendo evidenziare come l'oppressione delle donne sia una delle ingiustizie più radicate e profonde all'interno della Chiesa. Con questa nuova ermeneutica di liberazione femminista si vogliono rileggere i testi sacri con una prospettiva che manifesti l'oppressione delle donne e che possa fornire degli strumenti e spunti utili per la loro emancipazione.

---

[306] Per approfondimenti si vedano:
Herzog, Fredrick. «Liberation Hermeneutics as Ideology Critique». *Interpretation* 27, 1974, p. 387-403.
Cormie, Lee. «The Hermeneutical Privilege of the Oppressed: liberation theologies, biblical faith, and Marxist sociology of knowledge». *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 32, 1978, p. 155-181.

> "Un'ermeneutica teologica femminista che ha come suo canone la liberazione delle donne da testi, strutture, istituzioni e valori patriarcali di oppressione, sostiene che, se la Bibbia non deve continuare ad essere strumento di oppressione patriarcale delle donne, solo quelle tradizioni e quei testi che spezzano criticamente il guscio della cultura patriarcale e delle «strutture della plausibilità» hanno autorità teologica di rivelazione.
>
> La «presa di posizione a favore degli oppressi» delle teologie della liberazione non può accordare autorità di rivelazione a nessun testo o tradizione della Bibbia che sia oppressivo e distruttivo, né esse hanno mai manifestato quella pretesa in nessun momento della storia. Questo atteggiamento critico deve essere adottato per tutti i testi biblici, per i loro contesti storici e per le loro interpretazioni teologiche e non solo per i testi che riguardano le donne."[307]

Elisabeth Schüssler Fiorenza, di cui si è appena proposta una citazione, è considerata una delle figure cardine nell'elaborazione dell'ermeneutica femminista utilizzando la teologia della liberazione: con il suo libro *In memoria di Lei, una ricostruzione femminista delle origini cristiane* ha voluto mettere le basi teoriche per questo tipo di ermeneutica[308]. La teologa femminista ha unito la sua formazione accademica nel campo degli studi biblici con un forte impegno politico per la liberazione delle donne dalle strutture patriarcali che, a suo avviso, pervadono la tradizione cristiana.

Nella pratica, il primo essenziale passaggio che lo storico deve effettuare è quello di adottare un atteggiamento di sospetto nei confronti delle tradizionali interpretazioni dei testi sacri; come è già stato sottolineato in precedenza, è necessario tenere a mente l'intuizione storico-teologica che il testo biblico (nel nostro specifico caso, il Nuovo Testamento) non sia solo una manifestazione e fonte di verità rivelata, ma anche una risorsa per comprendere la subordinazione e il dominio patriarcale.

La teologia femminista sfida le consuete interpretazioni bibliche per creare un nuovo paradigma per la comprensione della rivelazione biblica, dove il Nuovo Testamento non sia

[307] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 55.
[308] Per una comprensione più approfondita si veda cap. 2 "Verso un metodo critico femminista"

visto come un archetipo, ma piuttosto come un prototipo. Entrambi i termini, archetipo e prototipo, indicano modelli originali, ma con una differenza fondamentale: "l'archetipo è una forma ideale che determina un modello immutabile e fuori del tempo, mentre il prototipo non è uno schema o principio vincolante e fuori del tempo". [309]

La dinamica è la stessa della consueta storicizzazione del mito, attuando una continua trasformazione delle comunità cristiane. Considerare, dunque la Scrittura come un prototipo storico, invece di immaginarla come archetipo mitico e perciò immutabile, conferisce alla comunità cristiana la consapevolezza del proprio sviluppo storico e della sua identità teologica.

Con un processo di rilettura, la Bibbia può essere vista non solo come un testo fisso e immutabile, ma come un elemento di un processo storico e dinamico di continuo adeguamento e rinnovamento. Questo consente di cogliere non solo il suo adattamento a diverse epoche storiche, ma anche il suo ruolo come strumento di sfida e stimolo verso il cambiamento sociale.

Quando la comunità cristiana primitiva ha introdotto elementi di inclusione e uguaglianza, per esempio, la Bibbia è stata letta come un testo capace di sostenere e legittimare l'uguaglianza tra i fedeli, un'idea rivoluzionaria che contrastava con le rigide gerarchie sociali e di genere del mondo antico. Pertanto, applicare oggi il metodo di teologia di liberazione e di ermeneutica femminista alla lettura della Bibbia, vuole essere parte di un dialogo con la modernità e con le attuali istanze di giustizia sociale, può aprire nuove possibilità per l'interpretazione e la pratica.

Una rilettura della Bibbia come fonte viva potrebbe offrire alle donne e ad altri gruppi emarginati un accesso senza precedenti a ruoli significativi all'interno della struttura ecclesiale. Questo non significherebbe modificare il messaggio biblico originale, ma piuttosto riconoscere che i suoi significati possono espandersi per rispondere a esigenze e

[309] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 56.

contesti sempre nuovi, proprio come fecero i primi cristiani nell'adattare il loro messaggio a società diverse.

La Chiesa si troverà ad affrontare una delle questioni più rilevanti per il mondo contemporaneo: l'accesso delle donne al ministero ecclesiale e alla gerarchia. Mentre il tema della parità di genere si è ormai radicato nei vari settori della società e la loro partecipazione attiva e paritaria è considerata un aspetto essenziale in tutte le società occidentali, in ambito ecclesiale le donne non hanno ancora pieno accesso a posizioni di rilievo.

L'applicazione di questo metodo di analisi potrebbe, se affrontato seriamente, portare l'attenzione su questa grande contraddizione della Chiesa. Una rilettura della Bibbia come fonte attuale, che si rinnova in un costante dialogo con la contemporaneità, potrebbe favorire un passo significativo verso una maggiore inclusione delle donne, non alterando il messaggio biblico originario, ma valorizzandone i significati per rispondere alle sfide della società odierna.

6.2 L’androcentrismo del testo biblico

Essendo passati dal concetto di archetipo statico a quello di un mutevole e adattabile prototipo, ora è necessario inserire la Scrittura all'interno di un determinato contesto storico e sociale. L'ermeneutica femminista incontra nell’androcentrismo uno dei più profondi e radicati problemi della teologia cristiana che portò alla costruzione di una visione della storia e della fede in cui il contributo delle donne è stato marginalizzato o addirittura del tutto cancellato.

L’androcentrismo è, infatti, uno dei principali bersagli critici dell'approccio teologico di Schüssler Fiorenza. Nella sua analisi la teologa descrive come il cristianesimo sia stato trasmesso nelle fonti attraverso una lente patriarcale, riflettendo così solo il punto di vista dei vincitori, ovvero degli uomini che hanno detenuto il potere all'interno della prima Chiesa e che lo gestivano anche nella società più ampia, in cui il cristianesimo è emerso. Dunque, questa narrazione ha minimizzato il contributo delle donne, sia nelle origini del cristianesimo, sia soprattutto nelle posizioni di rilievo delle prime comunità cristiane. La comprensione di questo elemento culturale porta un nuovo approccio che vede come essenziale la sottolineatura dell’emarginazione delle donne. Il concetto da porre in risalto è che nei testi il patriarcato sia presentato come ordine naturale e addirittura voluto direttamente da Dio. Per superare questa visione, però, non è sufficiente aggiungere alle consuete narrazioni le figure femminili, ma è necessaria una completa revisione del modo in cui la storia e la teologia sono state concepite nei primi secoli, allo scopo di mettere al centro l'esperienza delle donne e di sfidare le strutture patriarcali che hanno dominato la tradizione cristiana.

È in questa idea che l'ermeneutica proposta da Schüssler Fiorenza diventa uno strumento di liberazione: si propone un metodo che permetta alle donne di reclamare il loro posto nella storia della Chiesa e di trasformare la tradizione teologica allo scopo di creare una narrazione degli eventi più inclusiva.

La teologa sostiene, in modo radicale, che tutta la storia fino ad ora raccontata e commentata dai padri sia stata distorta. Per lei è essenziale riconoscere che le donne al tempo di Gesù hanno avuto un ruolo attivo e significativo nei primi anni, proprio grazie alla visione innovativa portata dal Messia.

Tuttavia, questo ruolo delle donne è stato sistematicamente nascosto o distorto da una narrazione androcentrica che ha privilegiato gli uomini come protagonisti.

> "Mentre l'androcentrismo della trasmissione e della redazione delle prime tradizioni cristiane può essere attribuito in parte a un'apologetica culturale e politica del cristianesimo delle origini, la canonizzazione dei primi scritti cristiani avvenne in un momento in cui vari settori della Chiesa erano impegnati in una dura lotta pro o contro una posizione direttiva delle donne, lotta provocata dalla graduale patriarcalizzazione delle chiese primitive. L'emarginazione testuale e storica delle donne è anche un prodotto collaterale della selezione «patristica» e del processo di canonizzazione «patristico» della Scrittura. Perciò gli studi femministi in materia religiosa devono mettere in questione lo schema interpretativo patristico che identifica l'eresia con la posizione direttiva (leadership) delle donne nella Chiesa e l'ortodossia con le strutture ecclesiastiche patriarcali della Chiesa."[310]

Attraverso un'analisi approfondita sia dei testi biblici che delle fonti storiche, Schüssler Fiorenza riesce a dimostrare la presenza di ruoli di leadership affidati anche alle donne e il significativo contributo delle stesse nella Chiesa primitiva.

Tuttavia, nel corso del tempo e con l'aumento dell'istituzionalizzazione della Chiesa, il loro apporto è stato progressivamente dimenticato o ridotto, a favore di una struttura sempre più influenzata da logiche patriarcali. Così, la narrazione storica è stata alterata per adattarsi a queste dinamiche.

[310] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 73.

6.3 La lettura delle assenze

Un altro dei concetti centrali dell'ermeneutica femminista di liberazione è la lettura delle assenze, dei silenzi all'interno dei testi biblici e teologici. L'idea di *leggere le assenze* nasce dalla volontà di considerare non solo ciò che viene esplicitato dai testi, ma anche di analizzare ciò che è stato omesso e dimenticato, o addirittura deliberatamente cancellato.

L'autrice vuole studiare come i silenzi e le assenze all'interno di alcuni testi possano essere un indizio di dinamiche patriarcali, in quanto questi silenzi sono stati deliberatamente scelti da coloro che hanno avuto il controllo e il potere sulla produzione e interpretazione del sapere (conoscendo per certo, per quanto concerne il Nuovo Testamento, che questi erano per la totalità uomini inseriti in un contesto patriarcale).

Dunque, in questo elaborato si vogliono analizzare i silenzi non come omissioni, ma come risultati di un sistema di potere che ha cercato di mantenere un dominio maschile attraverso il controllo delle narrazioni e delle successive interpretazioni. Le donne, pur avendo svolto ruoli significativi nella comunità cristiana delle origini, sono state gradualmente escluse dalla narrazione storica man mano che la Chiesa si è gerarchizzata e ha costruito strutture di potere sempre più patriarcali.

L'obbiettivo dell'ermeneutica femminista di liberazione è duplice: sia denunciare questi silenzi e queste assenze delle donne all'interno della narrazione storica, sia riscoprire e trasformare il femminile per far diventare le donne strumenti di vera e propria liberazione.

Questa ricostruzione attiva richiede un'attenta analisi delle fonti, cercando di leggere tra le righe e di coglierle gli indizi che rivelano il ruolo nascosto delle donne; è infatti importante affiancare a quelle fonti uno studio del contesto storico, sociale e giuridico del tempo per comprendere quale fosse la loro situazione al di là del contesto cristiano.

Dunque, la volontà di rileggere questo testo così fondamentale per la nostra cultura alla luce del metodo critico, non è solo un capitolo di storia culturale, ma diventa un vero e proprio atto di trasformazione, di una riappropriazione di un passato che alle donne è stato tolto, in un'ottica ben descritta da queste parole:

> "Le donne, quando esaminano i testi più prestigiosi della tradizione occidentale, si trovano di fronte la misoginia, l'idealizzazione, l'oggettivazione, il silenzio. L'assenza da quella tradizione di una coscienza femminile sfida un'interpretazione femminista a guardare oltre e attraverso i testi. L'assenza s'aggancia ad un termine dal doppio significato. I silenzi, difficilissimi da colmare a causa dell'interpretazione tortuosa che richiedono, offrono appigli per l'auspicata soppressione delle donne. Ma, per tradurre il silenzio in significato, occorre prendere una distanza critica dalla tradizione e nello stesso tempo immergersi in essa"[311]

Nel corso dei secoli, la rielaborazione di segni dell'autorità è continuata in modo lento; nel caso di Maria Maddalena lo abbiamo visto, ad esempio, nelle omelie di Gregorio Magno e nella strana trasmissione del suo Vangelo. La volontà fu quella di mettere a tacere alcune delle più antiche memorie di donne bibliche e apostoliche che ricoprivano ruoli centrali di leadership rituale e comunitaria.

Ally Kateusz[312] esamina come il silenzio degli scribi riguardo alle donne fosse in linea con pratiche culturali di cancellazione della memoria, simili alla *damnatio memoriae* del Senato romano o all'anatema presente nelle tradizioni ebraica e cristiana. Col passare del tempo, alcuni di questi scribi potrebbero aver cominciato a vedere le prime donne leader come nemiche; in ogni caso, la loro azione di "potatura" selettiva dei segni dell'autorità liturgica femminile suggerisce che il vero oggetto della loro preoccupazione non fosse l'autorità maschile, ma quella femminile.

---

[311] Elizabeth Fox Genovese, *For Feminist Interpretation*, p. 10.
[312] Kateusz, *Mary and Early Christian Women*, p. 184- 185.

Questi metodi di penalizzazione di certi testi furono strategie deliberate, destinate a modificare la percezione del passato, attraverso cancellazioni o ridefinizioni[313]. La pratica di eliminare silenziosamente le rappresentazioni dell'autorità femminile, mantenendo intatta quella maschile, non fu casuale. Questa manipolazione storica mirava a sostenere la falsa idea che solo gli uomini fossero stati apostoli, giustificando così la convinzione che solo loro avessero il diritto di occupare ruoli di leadership nella Chiesa.

[313] Flower, *The Art of Forgetting*, p. 2.

6.4 Il problema di riscrivere la storia delle donne

Avendo compreso che la ricostruzione femminista della storia non può accettare in modo a-critico testi composti con uno sguardo patriarcale, allora anche la nozione di storia come "ciò che di certo è accaduto" va ricontestualizzata e ridefinita.

La comprensione delle origini cristiane è sempre stata monolitica e influenzata in larga scala dagli Atti degli apostoli e dalle Epistole paoline: Gesù fondò la prima Chiesa, ordinò i dodici e determinò le forme di una Chiesa istituzionale; sappiamo però che con uno sguardo nuovo questa visione non è più scientificamente accettabile. Anzi, dice Schüssler, è "teologicamente distruttiva dell'auto-identità delle donne cristiane, le quali, secondo questa descrizione degli sviluppi del cristianesimo primitivo, avrebbero fatto parte della Chiesa senza avere posizioni direttive"[314]. Vedremo successivamente che è provato a livello scientifico che non fosse così.

L'oggettività storica non è composta di dati o somme di fatti, bensì da dinamiche relazionali tra le notizie raccolte e la visione dell'interprete che, nel caso della storia della Chiesa, le ha unificate. Per evitare di avere una visione monolitica della storia, è fondamentale spostare l'attenzione dal testo biblico al contesto sociale in cui è stato scritto. Esaminando la situazione delle donne da una prospettiva sociale, possiamo osservare come le donne cristiane fossero parte di un gruppo marginalizzato sotto vari aspetti. In quanto donne, erano escluse dai meccanismi di potere della società patriarcale; come cristiane, partecipavano a un movimento religioso emergente, che non era ancora riconosciuto né pienamente accettato dalla società dominante.

Questa duplice condizione di subordinazione rende la loro storia particolarmente complessa da recuperare e analizzare, poiché le fonti storiche e religiose tradizionali tendono a minimizzare o ignorare il loro ruolo.

[314] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 88.

Secondo Schüssler Fiorenza, è cruciale non considerare la storia delle donne come una categoria separata o tematica, ma piuttosto come parte integrante della storia dell'umanità e delle sue dinamiche sociali.

> "Le studiose femministe di storia chiedono che cosa volesse dire essere donna in varie epoche della storia ed esaminano le risposte soggettive delle donne al loro ambiente... In breve, i nuovi modi di approccio alla storia delle donne tentano di integrarle nella corrente principale dello sviluppo storico americano, anziché isolare la donna come una categoria separata."[315]

Una delle critiche più significative che l'autrice rivolge alla storiografia tradizionale è che i testi storici non rappresentano la realtà vissuta delle donne, ma impongono un ruolo che si conforma alle aspettative patriarcali. Questi testi riflettono le concezioni maschili riguardo al ruolo e alla natura delle donne, anziché documentare in modo accurato la loro partecipazione attiva nella storia. Schüssler Fiorenza evidenzia come questa discrepanza diventi ancora più marcata nei momenti in cui le donne riescono a conquistare maggiori spazi di emancipazione.

La religione emerge come una zona tra l'attività pubblica (gestita e vissuta da uomini) e il settore privato (di gestione maggiormente femminile). Nella fase ellenistico-romana la religione, fatta di culti misterici e scuole filosofiche, si pone come un terzo gruppo oltre la dinamica di pubblico e privato; qui, le donne hanno trovato un loro spazio, potendo frequentare i vari circoli superando le condizioni di emarginazione. Per Schüssler Fiorenza è questa funzione emancipatrice della religione che ha attirato le donne ad aderire alle varie religioni proposte, e nel primo secolo anche al cristianesimo[316].

In contrasto con l'interpretazione tradizionale che considera l'ethos del cristianesimo primitivo a-sessuale e a-familiare come un atteggiamento anti sessuale o anti femminile, è

---

[315] Carroll, *Liberating Women's History*, p. 83.
[316] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 113.
Per approfondire questa tesi: Kraemer, Ross S. «The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity». *Signs* 6, fasc. 2, 1980, p. 298–307.

interessante rileggerlo come una contestazione dei ruoli, un'emancipazione per le donne dalle rigide strutture patriarcali della famiglia. Questo ethos ha infatti permesso al genere femminile di distaccarsi dai ruoli tradizionali di moglie e madre, consentendo loro di costruire un'identità incentrata sull'autorealizzazione spirituale e sull'indipendenza personale, conferendo maggiore rispetto, mobilità sociale e influenza.

Il cristianesimo primitivo, con il suo ethos a-sessuale, non intendeva negare la sessualità, ma piuttosto criticare l'idea che la sessualità femminile dovesse essere definita esclusivamente all'interno della sfera familiare e matrimoniale, dove la donna era spesso relegata a un ruolo subordinato. Questo ethos offriva quindi uno spazio alternativo in cui le donne potevano sviluppare la propria identità spirituale, al di fuori degli schemi tradizionali della famiglia patriarcale.

> "Il movimento cristiano, avendo respinto sia il dimorfismo sessuale sia il dominio patriarcale e abbattuto anche la rigida separazione tra la sfera religiosa pubblica e quella privata, ha sostenuto e portato avanti l'emancipazione culturale e politica delle donne. Ma, in quanto ha giustificato religiosamente questo dimorfismo sessuale culturale e ha irrigidito la linea di separazione tra la sfera pubblica e quella privata della società patriarcale, relegando le donne nella casa e assegnando agli uomini una posizione pubblica di guida nella Chiesa, ha rafforzato le tendenze patriarcali degli uomini di classe media nell'ellenismo romano.
>
> La memoria delle sofferenze delle donne nel patriarcato religioso deve essere esaminata strutturalmente al fine di liberare la forza di emancipazione della comunità cristiana che teologicamente non è radicata nel dimorfismo spirituale e sessuale, e neppure nel predominio ecclesiale patriarcale, ma in una visione egualitaria e in rapporti sociali altruistici che non possono essere ricondotti al genere maschile/femminile."[317]

[317] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 115.

D'ora in poi verranno applicate le seguenti regole metodologiche, teorizzate da Schüssler Fiorenza[318] e utili da tenere a mente nello studio delle fonti secondo la teoria dell'ermeneutica femminista:

1. I documenti e i testi storici vanno letti come testi androcentrici, tenendo a mente che questi riflettono l'opinione dell'autore maschio e non della realtà storica o dell'esperienza delle donne.
2. L'emarginazione delle donne nei testi giudaici viene considerata come ricostruzione sociale della realtà, ma sempre in termini patriarcali e dunque di una proiezione della realtà maschile.
3. I canoni della legge patriarcale codificata sono più restrittivi rispetto all'effettivo rapporto tra donne e uomini nella realtà sociale in cui essi collaborano.
4. La condizione reale storico, religiosa e sociale delle donne deve essere determinata dalla loro autonomia economica e dai loro ruoli sociali, non dalle dichiarazioni ideologiche o prescrittive di testi androcentrici.

[318] Ivi, p. 128-131.

7. Dal discepolato di eguali al ministero patriarcale

Come abbiamo precedentemente esposto, per rileggere le vicende cristiane in ottica femminista è necessario analizzare anche il contesto sociale in cui i vari scritti sono stati composti. La storia necessita di affiancarsi alle teorie sociologiche che ci aiutano a rileggere le dinamiche di gruppo che hanno permesso la formazione e gerarchizzazione del cristianesimo[319].

Il cristianesimo delle origini riuscì a imporsi su altre religioni non solo per la potenza del suo messaggio di salvezza, ma anche per la sua capacità di includere vari strati sociali all'interno di una comunità che si presentava come accogliente e unificatrice. Theissen[320] osserva come il cristianesimo esprima ciò che egli definisce "patriarcalismo d'amore": un concetto che combina il patriarcalismo tipico della società greco-romana con la radicalità del messaggio cristiano fondato sull'amore. Egli utilizza un concetto analitico tratto da Troeltsch[321] (patriarcalismo) per descrivere l'interazione tra le classi abbienti e le persone di ceto inferiore all'interno delle comunità cristiane del mondo ellenistico.

Questo modello teorico si basa sulla visione della famiglia patriarcale, con le sue rigide gerarchie e i ruoli ben definiti. L'elemento cristiano che si aggiunge è l'agape, che attenua i conflitti sociali e favorisce l'accettazione volontaria delle disparità esistenti. L'agape, in questo contesto, trasforma tali disuguaglianze in qualcosa di fruttuoso per i valori etici dei rapporti personali. In altri termini, il contributo che il cristianesimo ha fornito al mondo greco-romano fu l'interiorizzazione delle disuguaglianze e delle gerarchie strutturali proprie di una società patriarcale.

---

[319]Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 96-102.
[320] Theissen, *Gesù e il suo movimento*, p. 18-29.
[321] Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*.

Mentre nell'antichità si cercava di rispondere al radicalismo etico che generava conflitti attraverso la filosofia dell'uguaglianza fra tutti i cittadini liberi, il patriarcalismo d'amore dei cristiani offriva un diverso schema di inclusione: un'uguaglianza interiore di tutte le persone in Cristo, pur preservando le differenze sociali e le gerarchie politiche ed ecclesiali.

> "L'esistenza di stabili istituzioni ecclesiastiche la dobbiamo al patriarcalismo d'amore cristiano, che ha talmente attenuato - con successo e non senza intelligenza - il radicalismo del cristianesimo primitivo da consentire alla fede cristiana di presentarsi come una forma di vita traducibile in prassi collettiva."[322]

Theissen riconosce, però, che questo patriarcalismo d'amore venne talvolta applicato con maggiore durezza che amore verso coloro che non vi si adattavano. Nonostante ciò, egli sostiene che questa fu una necessità storica e sociale per garantire la sopravvivenza del cristianesimo. In sostanza: la Chiesa non fu costruita sui profeti e sugli apostoli, che erano figure carismatiche appartenenti alla tradizione «radicale», ma sul patriarcalismo d'amore, ovvero sul sacrificio delle donne, degli schiavi e delle classi inferiori. La storia, infatti, non è solo scritta dai vincitori, ma anche costruita su di loro.

A conferma di ciò, possiamo notare come il messaggio di Gesù si rivolgesse a una comunità inclusiva, senza distinzione di ceto o di genere. Infatti, tutti gli studiosi concordano nel ritenere che il fulcro della predicazione del ministero di Gesù sia l'idea della basileia di Dio, sia come futuro che come presente[323]. Si tratta di un futuro promesso a tutti i membri di Israele, in cui nessuno viene escluso, siano essi donne o uomini, prostitute o farisei. Anzi, gli strati più antichi dei vangeli sostengono che la predicazione della basileia da parte di Gesù fosse indirizzata proprio verso le tre categorie dei poveri, i malati, e i peccatori/pubblicani/prostitute. Questa terza categoria è particolarmente interessante a causa della gravità della loro situazione morale, considerata disonorevole nella società dell'epoca.

---

[322] Theissen, *Itinerant Radicalism,* p. 91.
[323] Kummel, *La teologia del Nuovo Testamento*, p. 35-47.

Le fonti neotestamentarie sono concordi nel dire che il Gesù storico si associò al gruppo dei peccatori, delle prostitute e dei peccatori morali, come si può vedere nell'ultimo strato redazionale (Marco 2, 15 "Mentre Gesù stava a mensa in casa di lui, molti pubblicani e peccatori si misero a mensa insieme con Gesù e i suoi discepoli; erano molti infatti quelli che lo seguivano" e Luca 15, 2 "I farisei e gli scribi mormoravano: «Costui riceve i peccatori e mangia con loro»"). I racconti degli evangelisti affermano che Gesù e il suo movimento invitavano alla mensa comunitaria non solo uomini, ma anche donne, incluse peccatrici[324].

In effetti, l'inclusione delle donne era già una parte fondamentale della comunità cristiana primitiva. Nella comunità che potremmo definire basata sul "discepolato di uguali", il ruolo delle donne non era marginale o insignificante, ma centrale ed essenziale per la pratica della solidarietà dal basso. È, dunque, importante che:

> "La Chiesa dei poveri e la Chiesa delle donne devono essere recuperate contemporaneamente se la solidarietà dal basso deve ridiventare una realtà per l'intera comunità di Gesù. Come visione femminile, la visione della Basilica di Gesù chiama tutte le donne, senza eccezione, alla pienezza e all'autonomia ed anche alla solidarietà con quelle donne che sono cadute in miseria, inermi, emarginate dalla nostra società e dalla nostra Chiesa. Conosce la violenza mortale che questa visione, questo impegno incontreranno. Ci permette di non disperare o di non abbandonare la lotta di fronte a tale violenza. Ci dà la forza di camminare erette, libere dalla duplice oppressione del sessismo e del pregiudizio diffusi nella società e nella Chiesa. Gesù, l'uomo identificato tramite una donna, ha chiamato ad esistere un discepolato di uguali che deve essere ancora scoperto e realizzato dalle donne e dagli uomini di oggi." [325].

E saranno proprio le donne galilee a ricoprire un ruolo fondamentale anche dopo la morte di Gesù, come dimostrano le fonti che evidenziano la loro azione determinante nel garantire la continuità del gruppo dopo l'arresto e l'esecuzione di Gesù e nel diffondere il

[324] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 151-155.
[325] Ivi, p. 179-181.

movimento. A differenza degli uomini che fuggirono, le donne rimasero a Gerusalemme e a loro fu rivelata per prima la risurrezione[326].

La centralità delle donne si rifletteva anche nella vita delle prime comunità cristiane. Infatti, l'inizio della prima Chiesa in una nuova città o regione dove si diffondeva la predicazione cristiana era nella domus, nello spazio domestico. Questi luoghi erano fondamentali per la prima circolazione della parola e la condivisione del pasto. Grazie alla sua ubicazione, la Chiesa domestica garantiva pari opportunità a donne e uomini. In effetti, la casa era tradizionalmente vista come luogo di potere della *mater familias*. La donna che accoglieva l'ecclesia nella sua casa aveva un ruolo centrale nella comunità, poiché la comunità si trovava all'interno del suo spazio, e dunque le donne ricoprirono un ruolo di primo piano nella comunità e nell'organizzazione delle varie riunioni[327].

Sembra, dunque, che questi nuovi luoghi e la predicazione del Messia conferissero ampio potere alle donne, e ciò viene confermato da numerosi studi che analizzano come il cristianesimo del primo secolo fosse "coinvolto in una specie di liberazione delle donne dal potente orientamento patriarcale e maschilista della famiglia tradizionale"[328]. Dall'altro lato, però, sappiamo che nel I secolo il patriarcato era un'istituzione sociale ben radicata, e veniva minato da queste pratiche religiose e da consuetudini giuridiche che conferivano alle donne libertà e potere economico[329], creando tensioni tra l'ideale di uguaglianza cristiana e le richieste di subordinazione al *pater familias*.

Infatti, già negli ultimi decenni secolo iniziarono a emergere testi cristiani che cercavano di imporre, all'interno delle dinamiche ecclesiastiche, lo stesso schema della famiglia greco-romana, esortando alla subordinazione delle donne. La concezione del discepolato di eguali, praticata nelle chiese domestiche, cominciò a entrare in conflitto con la struttura patriarcale dominante nella famiglia greco-romana. Il messaggio di Gesù, che

[326] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 165.
[327] Ivi, p. 201-202.
[328] Nisbet, *The Social Philosophers*, p. 178.
[329] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 166.

tendeva a sminuire il legame di parentela storico per proporre la comunità cristiana come l'unica vera forma di parentela, sembrava sfidare l'ordine patriarcale dell'epoca (di per sé anche solo la conversione di una donna appartenente a un *pater familias* non convertito rappresentava già una minaccia all'ordine patriarcale).

Proponendo un nuovo tipo di famiglia, la strategia del primo cristianesimo è diventata quella di "sminuire per quanto possibile il legame di parentela storico è ancora profondamente radicato e offrire la stessa comunità dei cristiani come unica forma vera e reale di parentela"[330], denigrando la famiglia patriarcale e presentandosi nuova comunità cristiana, la più perfetta tra le famiglie.

Questo nuovo messaggio cristiano era così attraente e convincente per le donne perché prometteva loro proprio la liberazione dall'ordine patriarcale, conferendo questa nuova libertà all'interno di una comunità di eguali.

Tuttavia, questo discepolato di eguali si scontrò con una strategia necessaria alla sopravvivenza della religione cristiana e ben presto, per adattarsi alla società in cui veniva proposto questo messaggio teologico, la sfera religiosa e quella patriarcale iniziarono a fondersi. Man mano che la Chiesa si consolidava divenne evidente la necessità di introdurre gradualmente l'ethos della società patriarcale. Col passare del tempo, questo elemento sostituì la pura visione cristiana del discepolato di eguali, per il quale le donne e gli ultimi erano stati attratti al cristianesimo.[331]

Questo cambio di rotta si riflette anche nelle fonti. È noto che nello studio del cristianesimo manchino documenti dei primi anni, non essendo pervenuto nessun tipo di componimento fino circa al 50 d.C. Gli scritti più antichi sono le Epistole paoline, che però non hanno come obiettivo principale quello di fornire informazioni sulla storia del cristianesimo primitivo, ma sono piuttosto scritti di natura pastorale; d'altra parte, abbiamo

[330] Balch, *Let Wives Be Submissive*, p. 95-105.
[331] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 288-293.

gli Atti degli apostoli, che non si propongono di raccontare la storia del movimento primitivo, ma si concentrano sulle azioni di Pietro e Paolo[332].

Dagli sguardi dei due autori, Paolo e Luca, non viene menzionata alcuna donna tra i primi apostoli, né tra gli ellenisti di Gerusalemme o la Chiesa di Antiochia. Tuttavia, all'interno degli scritti di Paolo, troviamo donne descritte come responsabili missionarie, attivamente impegnate nella diffusione del Vangelo, e non c'è dubbio che fossero alla pari con gli altri discepoli maschi[333]. Inoltre, in Atti 1,21 "Bisogna dunque che tra gli uomini che sono stati in nostra compagnia tutto il tempo che il Signore Gesù visse con noi, a cominciare dal battesimo di Giovanni fino al giorno che egli, tolto da noi, è stato elevato in cielo, uno diventi testimone con noi della sua risurrezione" (traduzione Nuova Riveduta) Pietro specifica che il discepolo che dovrà sostituire Giuda deve essere maschio, probabilmente perché non si trattava di un elemento così scontato[334].

È probabile che, dopo la morte di Gesù, la comunità degli ellenisti si sia unita a quella aramaica di Gerusalemme e, nonostante non abbiamo un racconto completo e certo dal punto di vista storico, immaginiamo che tra giudei ed ellenisti emerse fin da subito un conflitto, probabilmente riguardante il ruolo e la partecipazione delle donne al pasto eucaristico[335]. Infatti, mentre le donne greco-romane partecipavano ai pranzi festivi e ai symposia, per gli ebrei l'inclusione delle donne nei contesti pubblici poteva risultare problematica[336].

Abbiamo anche fonti risalenti al II e III secolo che dimostrano come tra i convertiti al cristianesimo ci fossero molte più donne rispetto agli uomini. Tuttavia, il contributo delle donne al movimento missionario cristiano delle origini rimane in gran parte sconosciuto a

---

[332] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 183-188.
[333] Febe, Tecla, Aquila, Prisca
[334] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 61
[335] Le chiese domestiche, come gli altri tipi di associazione greco-romane, concepivamo il banchetto come centro unificante, il pasto comunitario che permetteva di riunirsi regolarmente per fini di socializzazione. Dato che mangiare e bere era un momento integrativo importante nella Comunità, la diakonìa della mensa divenne importantissima. Ricordiamo che in questa fase la diakonìa non era ancora separata dalla Parola, infatti i cristiani si riunivano insieme per spezzare il pane e, insieme, anche lodare Dio.
[336] Beyer, s.v. "*diakonéo*", in *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* vol. II, p. 951.

causa della scarsità delle fonti e del loro carattere androcentrico. Con il passare del tempo, la Chiesa cristiana si trasformò, abbandonando progressivamente la leadership comunitaria carismatica per adottare una struttura sempre più patriarcale[337].

> L'uguaglianza dei credenti, indipendentemente da tutte le distinzioni terrene che potevano continuare ad esistere al di fuori della Chiesa, è uno dei temi più diffusi della cristianità primitiva. Eppure dobbiamo anche riconoscere che c'era un solo gruppo nel cristianesimo primitivo, che stava al di sopra o al di fuori della generale uguaglianza: Il Ministero. Fin dai tempi del nuovo testamento, in un certo senso l'apostolo era superiore agli altri cristiani e nel secondo secolo la distinzione tra clero e laicato acquisto una definizione più chiara.[338]

Questa trasformazione avvenne nel II secolo, quando si passò da un'autorità comunitaria carismatica ad una guida esercitata da responsabili locali. Questi leader locali non solo assorbirono l'autorità degli apostoli e dei profeti, ma acquisirono anche il potere decisionale dell'assemblea comunitaria; la Chiesa domestica si trasformò in una Chiesa concepita come casa di Dio, e la guida divenne un ruolo patriarcale, riservato agli uomini già capifamiglia. L'ascesa di questi nuovi funzionari locali portò a tre conseguenze: in primis una patriarcalizzazione della Chiesa e delle dirigenze locali; in seguito, la sovrapposizione delle funzioni profetiche apostoliche con quelle episcopali, che avevano già delle caratteristiche patriarcali; infine, le donne furono gradualmente emarginate dalle posizioni di leadership e la loro partecipazione fu limitata all'ambito femminile. [339]

Questo cambiamento è molto evidente all'interno delle lettere pastorali, che contengono delle specifiche istruzioni su come le donne debbano comportarsi nella casa di Dio. Il valore supremo è costituito dall'obbedienza e dalla sottomissione a coloro che detengono l'autorità, con l'obbiettivo di onorare l'insegnamento cristiano, la condotta delle donne

---

[337] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 191-192.
[338] Boulding, *The Underside of History*, p. 48-67.
[339] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 311- 313.

viene limitata e definita da schemi patriarcali delle società greco-romana, cosicché gli estranei non risultino offesi dal loro comportamento insubordinato[340].

L'intera corrente della teologia cristiana ha così costretto alle donne di identificarsi con categorie e gruppi generici maschili, ad esempio i poveri, i solitari, i fratelli, i sacerdoti, ma non ha permesso loro di identificarsi come donne solidali con altre donne. Quest'auto-alienazione delle donne promossa dal linguaggio cristiano continuerà una tradizione esegetica e teologica che le mantiene invisibili in quanto donne[341].

Inoltre, questa trasformazione non riguardò solo le strutture ecclesiali, ma si estese anche alla dottrina. Il rapporto tra Cristo e la Chiesa venne espresso attraverso la metafora dello sposo e della sposa, che rinforzava lo schema di subordinazione culturale patriarcale. La Chiesa, rappresentata come sposa, dipendeva da Cristo, ovvero lo sposo, in una relazione che rifletteva la sottomissione della donna all'uomo[342].

Infine, l'analisi delle fonti cristiane ci mostra come la tradizione paolina, e successivamente quella post-paolina, abbia contribuito a trasformare l'uguaglianza originaria tra uomini e donne in un rapporto di subordinazione. Se analizziamo, ad esempio, Galati 3,28 "Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù", comprendiamo che l'interpretazione di Paolo di questo testo afferma chiaramente l'uguaglianza delle donne e degli uomini all'interno della comunità cristiana. Tuttavia, questa parità venne progressivamente limitata. Le donne, pur avendo diritti reciproci con gli uomini nel matrimonio e nella comunità, furono subordinate agli interessi della missione cristiana. La tradizione post-paolina finì per ridurre ulteriormente i loro diritti, relegandole a ruoli secondari nella direzione del culto e limitando il loro ministero[343].

---

[340]Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 313-316.
[341] Ivi, p. 169, 191.
[342] Ivi, p. 296.
[343] Ivi, p. 266.

Conclusioni:
Maria Maddalena nella ricostruzione femminista

In questo capitolo conclusivo si avanzeranno alcune proposte e ipotesi interpretative inerenti la figura di Maria Maddalena alla luce della teologia femminista. Desidero, tuttavia, sottolineare che queste riflessioni non hanno alcuna pretesa di esaustività: si è rimasti più fedele possibile a conclusioni già ottenute da studiosi affermati. Il tema è molto delicato e si è voluto muoversi nell'ambito dell'ermeneutica del sospetto, cercando di ipotizzare delle realtà da silenzi e/o da omissioni che non aspirano a rappresentare la verità che, come è già emerso nella parte biografica, rimane ancora eccessivamente vaga.

Maria Maddalena nel conflitto con Pietro: allegoria di una lotta femminile per il ministero

Come abbiamo potuto analizzare, il conflitto tra Maria Maddalena e Pietro, sia che questo venga esplicitato da un vero e proprio confronto, sia nei casi in cui esso emerga tra le righe, è presente in tutti i gruppi dei Vangeli da noi analizzati.

Ricordiamo nuovamente che la redazione dei vangeli avvenne in un tempo in cui il processo di patriarcalizzazione del mondo giudaico e greco-romano si stava già inserendo nella nuova gerarchia della Chiesa primitiva e che, dunque, i vari autori evangelici poterono scegliere liberamente di narrare le vicende di Gesù dall'ottica che preferirono, calcando l'inchiostro a proprio piacimento sulle varie narrazioni. È interessante seguire il processo che, parallelamente alla svalutazione della leadership di Maria, ha ricostruito l'identità

carismatica della figura di Pietro[344] che emerge fin dai primi vangeli come interprete autorevole grazie al suo legame stretto con Gesù.

I testi più vicini alle vicende, le lettere paoline, descrivono Pietro come una persona significativa nelle vicende, ma non lo dipingono come il fondatore di una nuova religione. Negli anni successivi, sostenere la vicinanza di Pietro al Messia risultò utile all'evangelista Marco per conferire autorità al proprio Vangelo: l'origine petrina del primo scritto conferisce un marchio di autenticità alla buona novella. Ma la morte di Pietro e la caduta del tempio (avvenute circa negli stessi anni) videro mutare notevolmente il cristianesimo apostolico: i veri testimoni della vicenda venivano progressivamente a mancare e la parusia tanto attesa non era ancora giunta; si cercarono così figure di spicco per legittimare la vicenda del Messia e riuscire a testimoniarla alle generazioni future.

Dunque, con il passare degli anni Pietro venne insignito di un ruolo che nel primo cristianesimo non gli era appartenuto: in pochi decenni la memoria sociale connessa a Pietro venne ricreata in un nuovo contesto. Matteo e Luca trasformarono la sua immagine da semplice garante della veridicità e accuratezza storica delle vicende a persona che ebbe un ruolo significativo nella formazione della Chiesa.

> During the last decades of the first century, Peter became the most significant link between the Church and the earthly Jesus, and as the second century emerges, Peter is invoked to defend Paul (cf. Acts and Second Peter). We begin to see an idealisation of the apostolic generation, in particular Peter and Paul, who are exalted by e.g. First Clement and Ignatius of Antioch[345].

[344] Si ripercorrono, rapidamente, le vicende sulle orme dello studio di Eurell, John-Christian. *Peter's Legacy in Early Christianity: The Appropriation and Use of Peter's Authority in the First Three Centuries*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, p. 298-304.
[345] Eurell, *Peter's Legacy in Early Christianity*, p. 300.

Questo processo, qui riassunto ma in realtà molto più intricato, proprio in virtù di questa complessa riscrittura storica, ebbe delle resistenze. Anzi, potremmo spingerci a dire che divenne uno dei principali centri del dibattito paleocristiano sull'ortodossia: sappiamo che le sfere di influenza eterodosse sostenevano che la testimonianza petrina fosse insufficiente, mentre i rappresentanti dell'ortodossia lo consideravano ormai la garanzia che la predicazione della Chiesa fosse coerente con gli insegnamenti di Gesù.

La dinamica di questo dibattito è ben nota agli studiosi del cristianesimo primitivo: la lotta tra Pietro e Maria non tratta di due personalità che ebbero un alterco facendo divergere idee personali, bensì la loro figura è rappresentativa delle due correnti contrastanti che si ritrovarono a dibattere sui temi della prima formazione del cristianesimo. Questa profonda tensione, simbolica, era legata alla leadership delle donne all'interno delle prime comunità cristiane. La vicinanza che viene manifestata tra Maria e Gesù è intima, non dal punto di vista erotico come tanti hanno supposto, bensì spirituale: il Messia si avvicina a lei affidandole i misteri e gli insegnamenti segreti; è lei la depositaria di una conoscenza esoterica. Al contrario, Pietro viene invece dipinto come figura vicina a Gesù in un'ottica più pragmatica, legato agli eventi e alla tradizione; attorno alla sua persona, infatti, nasce una leadership carismatica che può convertire le masse, visibile e formale: quasi un alter-ego della guida di Maria Maddalena.

Il conflitto nasce in merito a questa doppia tradizione, incarnando la lotta ben più ampia dei due singoli attori, che rappresenta da una parte la Chiesa gerarchica, ortodossa, strutturata e aperta a convertire tutti i popoli e dall'altra una comunità di eguali, dove anche le donne possono accedere a una conoscenza esoterica, trasmessa di maestro in discepolo[346].

[346] Sulla dinamica di trasmissione gnostica si veda qui 4.1 *I vangeli gnostici*.

Come risulta evidente, tra la posizione petrina e quella che difende la leadership di Maria Maddalena, ha storicamente trionfato la prima; è scontato, dunque, che si siano conservati un maggior numero di testi che riportano questo orientamento, ma la presenza e l'esistenza di scritti che raccontano anche l'importanza della discepola indicano chiaramente che un approccio più progressista non era necessariamente minoritario[347]. Anzi, il fatto che l'episodio in cui è Maria la prima a cui il Risorto è apparso sia sopravvissuto nel *Vangelo di Marco*, *Matteo* e *Giovanni* (che si sono comunque inseriti in una gerarchia che ha scelto la tradizione petrina come vittoriosa), dimostra la forza notevole che ebbe quell'episodio, tanto da non poter essere escluso[348].

Questa tensione fra le due correnti incarnata nei due discepoli è percepibile in gran parte degli scritti che abbiamo analizzato, anche quando essa non è esplicita: si noti che, nel momento in cui una delle due figure acquista importanza, lo status dell'avversario diminuisce; non vi sono testi in cui entrambi godono dello stesso potere.

Questo elemento emerge in numerosi contesti e lo vediamo primariamente nell'episodio della resurrezione: nei canonici, ad esempio, l'unico testo che concede l'apparizione privata del Risorto a Pietro non affida alcun tipo di incarico a Maria Maddalena, anzi la dipinge come posseduta in passato da demoni e la minimizza nel suo ruolo sotto la croce. Ricordiamo che Maria, sempre nei canonici, ebbe tre diverse apparizioni ma che quella lucana che legittima Pietro come recettore del grande annuncio sembra, in qualche modo, valere di più[349]. La tradizione che, invece, portò avanti il quarto evangelista conferendo spazio all'apostolato femminile e vedendo in Maria Maddalena la sua rappresentazione più vigorosa, non diverrà la corrente dominante tra le prime comunità cristiane, generalmente restie ad accettare che fosse stata una donna la prima a ricevere la manifestazione del Cristo Risorto[350].

---

[347] Eurell, *Peter's Legacy in Early Christianity*, p. 303.
[348] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 103.
[349] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p.162.
[350] Valerio, *Maria Maddalena*, p. 43.

L'altro Vangelo che rende superflue le donne al sepolcro è, non casualmente, proprio il *Vangelo di Pietro* che le descrive come non in grado di cogliere il grande valore della resurrezione. E quest'immagine di donne non abbastanza pronte ad accogliere l'apparizione è icona che venne protratta nei secoli anche tra i pagani e lo vediamo anche nel dibattito fra Celso e Origene in cui il primo accusò i fedeli di Gesù di aver creato una fede basandosi sulla testimonianza di «donnette prive di comprendonio»:

> Origene, *Contro Celso*, II,55: "Ma chi l'ha visto (il Risorto)? Una donna invasata, come dite voi stessi [...] sia che per inclinazione tendesse a sognare ad occhi aperti, sia che a suo piacimento si abbandonasse a fantasie dettate da convinzioni sbagliate [...] sia piuttosto che con questi racconti mirabolanti abbia voluto sbalordire gli altri e, per mezzo di questa menzogna, offrire un'occasione ad altri imbroglioni."

Inoltre, si riscontra che i testi apocrifi che sottolineano e fanno emergere maggiormente l'autorità di Pietro tendono a sminuire in generale il ruolo di tutte le donne, ad eccezione dell'unica Maria di Nazaret, allo scopo di creare una contro-genealogia che escluda Maria Maddalena in favore dei prescelti della lettera ai Corinzi di Paolo[351].

Ma è soprattutto nei vangeli gnostici che la figura di Pietro emerge in modo interessante e risulta speculare all'immagine di Maria di Magdala: quando Maria fa parte di un gruppo ristretto di discepoli, l'apostolo tende a non essere incluso, eccetto quando assume il ruolo di antagonista. I testi qui considerati rappresentano solo una piccola selezione dei numerosi scritti protocristiani, di origine varia sia geografica che temporale, eppure se ne evince un elemento di continuità: quando un autore designa un gruppo selezionato di discepoli interni, Maria Maddalena e Pietro non agiscono mai fianco a fianco come testimoni di pari livello, come invece fanno Maria e altri discepoli nei testi analizzati

[351] Si è già parlato dell'ipotesi che vede la cancellazione di Maria Maddalena per favorire, invece, l'innocente Maria di Nazaret, p. 91-92.

precedentemente. Al contrario, nei molti esempi in cui Maria e Pietro appaiono insieme, si osserva una dinamica opposta[352].

Infatti, nei testi in cui sono ambedue presenti, Pietro tende a mettere in discussione l'autorità di Maria o a sminuirla, spesso in maniera evidente e provocatoria[353]. Sebbene entrambi, secondo la tradizione, ricevano apparizioni speciali da parte del Cristo Risorto, non si verifica mai che, nello stesso testo, Maria e Pietro ottengano apparizioni individuali.

Inoltre, i passaggi maggiormente polemici presenti nel *Vangelo di Tommaso*, *Vangelo di Maria* e *Pistis Sophia* non indicano una dipendenza diretta l'uno dall'altro: anzi, essi derivano da tradizioni separate e sono giunti fino a noi da contesti geograficamente e culturalmente distanti. È probabile, dunque, che essi facciano riferimento ad un vero confronto istituzionale, molto noto al tempo in cui si sono inseriti i maggiori padri della Chiesa di differenti zone che portarono all'attenzione pubblica la tematica.

Gli scritti gnostici, infatti, hanno una forte tendenza ad identificare le varie correnti di pensiero e posizioni con i personaggi del Vangelo[354]: Tommaso, ad esempio, è spesso rappresentato come il portavoce dello gnosticismo, Pietro incarna di frequente il nemico rappresentando la corrente dominante della grande Chiesa, mentre Maria Maddalena diventa l'eroina degli gnostici. La figura della discepola testimonia un cristianesimo più aperto alle donne e, forse, in generale, di una visione più liberale[355].

Sappiamo che nei gruppi gnostici come i valentiniani, le donne erano considerate alla pari degli uomini. Alcune venivano onorate come profetesse, altre svolgevano ruoli di maestre, predicatrici itineranti, guaritrici, sacerdotesse e forse anche vescovi. Tuttavia, a partire dal

---

[352] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 101-104.
[353] Brock in *Mary Magdalene,* nel settimo capitolo dimostra come nei testi in cui Maria, la madre, è presente insieme nei vangeli con Pietro, è lei stessa che riconosce o si sottomette alla sua autorità, e più in generale all'autorità maschile.
[354] Parrot, «Gnostic and Orthodox Disciples in the Second and Third Centuries», p. 193-219.
[355] Burnet, *Maria Maddalena*, p. 50.

III secolo, nella grande Chiesa le testimonianze di donne che ricoprivano ruoli profetici, sacerdotali o episcopali scompaiono[356].

In concomitanza con questo, i gruppi che continuavano a concedere ruoli di leadership alle donne venivano marchiati come eretici: gli autori collegano questa svolta a due possibili traiettorie. Leioplodt analizza l'ingresso di numerosi ebrei ellenizzati nel cristianesimo sostenendo che potrebbe aver influenzato la Chiesa in direzione delle tradizioni ebraiche, escludenti nei confronti delle donne[357]. Smith, invece, suggerisce che l'ascesa del cristianesimo dalle classi inferiori a quelle medie della società potrebbe aver avuto un ruolo importante, visto che nelle classi inferiori alle donne era permesso svolgere ogni funzione, essendo necessario l'aiuto di tutti; mentre nei ceti medi e a salire il lavoro era considerato onore degli uomini[358].

Dunque, il modo coerente in cui la figura di Pietro si riferisce alle donne o al genere di Maria in ognuno di questi principali dialoghi polemici suggerisce fortemente che la questione in gioco riguarda i ruoli di leadership per le donne, in una correlazione tra la teoria religiosa e la pratica sociale.

Oltre alla questione di genere, emerge anche l'elemento *dell'essere ritenuti degni*. Il contesto di queste controversie suggerisce che i riferimenti alla "dignità" di Maria alludono a qualcosa di più di un semplice tratto caratteriale, come una qualità necessaria a coloro che saranno portatori della genealogia apostolica. Fin dai primi secoli del cristianesimo, il concetto di "essere degno" è stato associato all'idoneità alla carica di vescovo[359]. Poiché queste sfide allo status di Maria a volte coinvolgono Pietro che mette in dubbio la "dignità"

---

[356] Pagels, *I vangeli gnostici*, p.116-117.
[357] Leipoldt, *Die Frau*, p. 192.
[358] M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge 1973, pp. 197-278. Descritto da Pagels, *I vangeli gnostici, p.* 117.
[359] S.v. αξιος, in Lampe, Patristic Greek Lexicon, 167. Infatti, nella Chiesa ortodossa orientale, ancora oggi, la risposta della comunità all'intronizzazione di un vescovo è un grido unanime che il potenziale candidato è "degno".

di Maria, è del tutto possibile che questa controversia sulla leadership implichi una valutazione della propria dignità, specialmente in relazione al genere[360].

Le narrazioni originali che presentano Maria a cui sono affidati incarichi di autorità ecclesiale appartengono al proto-cristianesimo e possono essere datate con certezza entro il II secolo:

> "These traditions included Mary leading the male apostles in prayer, the male apostles telling Mary she had more right than they did to lead the prayer, Mary exorcising, undertaking cures, sealing, sprinkling water, baptizing women, evangelizing, teaching, going out preaching, debating priests, entering the holy of holies, setting forth the censer of incense to God, standing at the Temple altar during the Eucharist, attending the Last Supper along with other women, commissioned by Jesus in the Eucharistic priesthood, breaking the communion bread, receiving a book of mysteries, and sending women with writings to cities around the Mediterranean."[361]

Col tempo, nel processo di trascrizione, questi testi furono modificati sistematicamente, rimuovendo o trasformando i segni della leadership ecclesiale di Maria in favore di una rappresentazione più ortodossa della rispettabilità femminile. Flower sostiene che questi modi di penalizzare alcuni testi "are deliberately designed strategies that aim to change the picture of the past, whether through erasure or redefinition, or both."[362]. Anche Charles W. Hedrick Jr. parlando del silenzio degli autori romani dice: "It is integral to the process of forgetting that it pretend not to be a repression at all, that it dissimulate itself."[363]

---

[360] Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle*, p. 86.
[361] Kateusz, «Collyridian Déjà Vu»,p. 92.
[362] Flower, *The Art of Forgetting*, p. 2.
[363] Hedrick, *History and Silence*, p. 93–94.

Considerando la direzione di questa rilettura, possiamo ipotizzare che i testi originali contenessero ancora più riferimenti all'autorità di Maria rispetto a quelli che sono giunti fino a noi. La natura non ortodossa di questi riferimenti suggerisce che le narrazioni abbiano avuto origine in un'epoca antecedente all'evoluzione del cristianesimo che finì per proibire tali comportamenti femminili, e persino i testi che li descrivevano furono condannati[364]. Dunque, pare che ogni corrente teologica e pratica rilevante all'interno del primo cristianesimo che sosteneva la leadership femminile fu fortemente contrastata e persino descritta come eretica[365].

[364] Ibidem
[365] Thompson, *Mary of Magdala*, p. 81.

Maria Maddalena e l'*impedimentum sexus*

La lotta precedentemente descritta tra la Chiesa ortodossa e quella gnostica, in realtà, si inserisce in un contesto che esula dal fenomeno religioso del cristianesimo in quanto innestata in una cultura millenaria: il patriarcato, la cui storia all'interno dell'esegesi è stata commentata nel capitolo precedente[366].

Dunque, tenendo a mente che la manifestazione di questa visione si è concretizzata nel conflitto tra Maria e Pietro, è evidente che, dalla precedente analisi, il conflitto fra le due parti sia stato costruito posteriormente dalle gerarchie che hanno voluto avvantaggiare o svalutare una delle due figure. Risulta quindi utile analizzare, oltre i conflitti riportati, quali siano stati i danni subiti all'immagine di Maria Maddalena nei millenni da parte della Chiesa.

Che essa sia esistita o meno, che abbia assistito e compreso per prima la forza della resurrezione non viene indagato, ma preme, invece, analizzare nel dettaglio in che modo la gerarchia ecclesiastica abbia voluto sistematicamente erodere la sua immagine. Karen King osserva che "critical reconstruction of the past aims to present a more accurate and complete accounting of the past at the forks where historical accuracy meets equity and justice"[367]; è dunque evidente che una ricostruzione storica delle vicende sia necessaria per la riscrittura del ruolo che ha avuto di Maria all'interno dei primi testi cristiani, cercando (secondo le traiettorie poste dall'ermeneutica femminista) di riconoscere le varie strategie e passaggi che le gerarchie hanno utilizzato allo scopo di minare lo status apostolico delle donne.

È un modus operandi usato innumerevoli volte all'interno della storia e della politica: per sminuire un avversario è utile infangarne la reputazione e la memoria; questo procedimento sembra molto simile a quello riservato nei secoli a Maria Maddalena.

---

[366] Cap 7. Dal discepolato di eguali al ministero patriarcale
[367] King, "The Gospel of Mary Magdalene," in *Searching the Scriptures*, p. 601.

I primi scrittori considerano Maria Maddalena come figura essenziale per gli avvenimenti[368] ma questo riconoscimento scema progressivamente nella misura in cui vengono ridimensionati anche i diritti del genere femminile nella neo-nata Chiesa[369]. Inizialmente essa viene collegata all'immagine di Eva, descritta come una figura che è riuscita a riparare al male portato dalla prima donna: Gregorio di Nissa, ad esempio affermò che, al contrario di Eva che condusse l'umanità alla rovina per non aver seguito gli insegnamenti, la Maddalena sarebbe riuscita a riparare al male incarnando il principio di fede nei confronti degli uomini[370], seguito poi anche da Cirillo di Alessandria che professò che il vangelo della salvezza fosse stato consegnato proprio alla donna Maddalena, che era stata anche ministra di morte (cioè Eva) [371].

Ben presto, però, l'analogia creata tra Eva e Maria Maddalena muta radicalmente: non vengono più descritte come figure in antitesi ma le due donne vengono completamente sovrapposte nel comune segno del peccato; questa narrazione che le vede entrambe portatrici di errore diventerà permanente lungo la tradizione occidentale, soprattutto a partire da Gregorio Magno[372],: Maria di Magdala viene connessa ad Eva nella sfumatura di peccatrice, incarnazione come lei dell'attrazione femminile e non più di liberatrice da questo peccato. Questa erronea sovrapposizione risulterà utile anche agli autori successivi per giustificare l'episodio in cui il Risorto sia apparso per primo alle donne: è proprio perché Eva è stata la prima a cadere nel peccato, era necessario che la salvezza venisse annunciata prima a una donna rispetto che agli uomini[373].

---

[368] Ippolito di Roma, ad esempio, in *Commento al Cantico* 25,6 la proclama *apostola apostolorum.*
[369] Valerio, *Maria Maddalena*, p. 62-64.
[370] Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio,* 12
[371] Cirillo di Alessandria, *Commento al Vangelo di Giovanni,* 20,17
[372] Il modo in cui il pontefice abbia distorto l'immagine di Maria Maddalena è stato analizzato in *Introduzione*, p. 9.
[373] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 37.

Come spiega Rosemary Ruether, "The tradition of Mary Magdalene as a sinner was developed in orthodox [western] Christianity primarily to displace the apostolic authority claimed for women through her name"[374]. Un ottimo punto di partenza è, dunque, rileggere Maria allontanandola completamente dall'etichetta di peccatrice che la Chiesa occidentale le ha affibbiato.

Uno degli episodi che, invece, rimane vivo nelle narrazioni è la sua presenza come prima testimone del Risorto, grazie al quale ella costituì il primo e vero anello della catena di trasmissione per l'annuncio di questa maestosa risurrezione[375]. Risulta quasi dissonante se pensiamo che nell'ordinamento giuridico del tempo la testimonianza di una donna non era considerata valida; e questo è una delle ragioni per le quali gli esegeti uomini non valorizzarono né Maria Maddalena né le fonti che a lei si riferiscono. Questo silenzio deriva quindi da un duplice elemento: da un lato le rivalità e le gelosie interne tra i discepoli e dall'altro il contesto socioculturale in cui la tradizione cristiana si inserisce, che non considera credibili le testimonianze delle donne.

Il risultato di ciò è la rimozione della memoria su Maria Maddalena nelle fonti principali; Flower a proposito della situazione romana della cultura di genere, scrisse: "Choosing what to remember must entail also the choice of what to forget, what to pass over in silence, and what to obscure."[376] . Un silenzio, però, che si viene a rompere sotto la croce e presso la tomba: nei luoghi in cui i discepoli maschi erano fuggiti o non c'erano e dunque non potevano essere nominati come testimoni di quei grandiosi fatti. Si potrebbe ipotizzare che solamente l'assenza degli uomini potesse dare accesso alle donne ai testi cristiani[377].

---

[374] Ruether, *Women-Church*, p. 286.
[375] Burnet, *Maria Maddalena*, p. 43.
[376] Flower, *The Art of Forgetting*, p. 1.
[377] Ricci, *Maria Maddalena*, p. 38-39

Si apre, perciò, la possibilità dell'esistenza di numerosi episodi in cui Maria potrebbe essere stata presente ma, volutamente, non riportata nelle fonti. Nella pratica dell'ermeneutica di lettura delle assenze, Perroni, ad esempio, propone una rilettura dei Dodici: tanto decantati come dodici uomini in carne ed ossa in realtà rappresenterebbero le tribù dell'antico Israele; essendo dunque, una menzione simbolica dei fedeli di cui si è circondato Gesù, perché escludere le donne? Perché non pensare anche una Maria Maddalena nella stretta cerchia del Messia?

In un lento minare la presenza femminile nei testi, la parola delle donne viene sempre più considerata non ufficiale e screditata e l'*impedimentum sexus* si fece, nei secoli, sempre più formale. Tra i testi canonici si inserisce la pseudo-paolina prima lettera a Timoteo 2, 11-12 dove Paolo dice: "La donna impari in silenzio, in piena sottomissione. Non permetto alla donna di insegnare né di dominare sull'uomo; rimanga piuttosto in atteggiamento tranquillo."; entra nel canone anche la pseudepigrafa lettera agli Efesini che in 5,22-24 recita: "Siate sottomessi gli uni agli altri: le mogli lo siano ai loro mariti, come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, così come Cristo è capo della Chiesa, lui che è salvatore del corpo. E come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai loro mariti in tutto."; così pure la lettera ai Colossesi 3,18 :"Voi, mogli, state sottomesse ai mariti, come conviene nel Signore".

In questo lento ma erosivo e costante processo di ridefinizione delle donne nella comunità post-pasquale si inseriscono i Padri della Chiesa, del secondo e terzo secolo. I loro dibattiti in merito alla funzione ecclesiale delle donne ci fanno comprendere che il tema veniva ancora dibattuto all'altezza del terzo secolo e non si è esaurito in poche generazioni. Tali polemiche degli autori cristiani contro la possibilità delle donne di ricoprire cariche direttive e gerarchiche all'interno della Chiesa ebbero come risultato finale un'equiparazione della leadership delle donne all'interno della Chiesa ortodossa con l'eresia[378].

[378] Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, p. 75-77

Lo vediamo con Tertulliano che reputa eretiche le donne che vogliono praticare il ministero e che, addirittura, sono senza serietà e stabilità.

> "e la sfacciataggine, l'impudenza a cui giungono le donne eretiche, è poi straordinaria: esse hanno bene l'ardire d'insegnare, di discutere, di compiere esorcismi, di promettere guarigioni, e ci manca poco che non giungano anche a battezzare. Le ordinazioni loro rivestono il carattere della più assoluta leggerezza, senza un fondamento, senza serietà alcuna e non possono, quindi, avere stabilità".[379]

Ma anche con le *Costituzioni Apostoliche*, in cui viene messo in scena un dialogo tra i discepoli e le discepole sul problema delle donne come celebranti: qui è la stessa Maria Maddalena che sostiene che il genere femminile non debba ricevere il ministero eucaristico; le *Costituzioni* riportano che non si deve permettere alle donne di insegnare in Chiesa, ma solo di pregare e ascoltare coloro che insegnano[380].

L'*impedimentum sexus* con la definizione del canone e l'inizio delle condanne all'eresie era giunto al completo. La preclusione delle donne trova le sue radici, come analizzato, nell'epoca biblica della caduta originaria, con l'Antico Testamento che già vede nella donna l'inizio del peccato[381].

Maria, donna ebrea e per questo cresciuta in un contesto rigido nei confronti del femminile, si lega ad un gruppo che le promette un discepolato alla pari degli uomini, un ruolo attivo nel raccontare e professare le vicende di un Messia in cui ha creduto e che ha accompagnato fino alla morte. Ed è possibile pensare che ella abbia avuto attivamente questo ruolo lungo la sua vita: all'interno delle prime chiese familiari, nei dibattiti, nella stretta cerchia e nel proselitismo orale dei primi tempi.

---

[379] Tert-, *De praescriptione haereticorum*, XLI, V.
[380] Costituzioni apostoliche, 3,6,1-2.
[381] Perroni e Simonelli, *Maria di Magdala*, p. 50.

A questa donna, nei secoli successivi, la gerarchia ecclesiastica impone una visione androcentica e patriarcale spodestando l'innovativa visione egualitaria del movimento di Gesù, eliminando la ventata di novità e rivoluzione che aveva portato.

È vero, Maria Maddalena non è stata cancellata totalmente, è presente nell'immaginario collettivo anche oggi dopo millenni: ma in una visione errata, che l'ha voluta usare come strumento; la sua figura è stata rimodellata per soddisfare le esigenze della gerarchia, diventando uno strumento per rafforzare l'ordine patriarcale e giustificare l'esclusione femminile dai ruoli di autorità nella Chiesa.

La *memoria di lei* è stata usata per diffondere e per spiegare ai fedeli la redenzione, il peccato e la subordinazione. Si è voluta trasformare quasi in un esempio didattico di ciò che, secondo l'autorità ecclesiastica, una donna può o non può essere e diventare. In questa operazione ella è stata annullata in quanto soggetto, per divenire utile e malleabile in quanto oggetto, utilizzata da una struttura politica che non ha silenziato solo lei, ma anche le voci di molte altre donne.

Maria di Magdala, dunque, a posteriori subisce *l'impedimentum sexus* dalla grande storia e riesce a sopravvivere come soggetto di potere solo nelle storie altre, nelle vicende nascoste e misteriose: tra le righe di papiri gnostici rinvenuti nel XX secolo o nelle stravaganti leggende che la vedono vagare in Francia con in grembo il figlio del Messia. La discepola è l'esempio di come le donne sono potute sopravvivere solo nelle storie parallele, negli scritti marginali che scorrono a lato della storia ufficialmente trasmessa e raccontata per millenni[382].

[382] Ivi, 104.

Una possibile riscrittura della sua vita?

Abbiamo compreso, tra le righe dei Vangeli e delle prime narrazioni cristiane, che Maria Maddalena fosse una donna ebrea, probabilmente benestante e dunque indipendente, che scelse di lasciare la sua terra, la sua ordinaria vita per seguire Gesù nella predicazione. Lo fece con tanta convinzione e amore da essere una delle poche figure rimasta accanto a Lui nel momento della morte, tanto da non andarsene neanche dopo che egli venne deposto dalla croce perché, forse, ancora troppo legata al messaggio rivoluzionario del Messia che non le permise di tornare alla sua vita precedente, come se quell'esperienza fosse stata solo una parentesi di vita. E da questa sua caparbietà è possibile ipotizzare che abbia avuto un ruolo attivo nella formazione della prima comunità, nei dibattiti interni al nuovo movimento di Gesù. Tutto il processo successivo di manipolazione della sua immagine, lo abbiamo percorso nei capitoli precedenti.

Nei primi passi di questo elaborato uno dei riferimenti principali è stato il lavoro di Shaberg quando, nel suo volume *The resurrection of Mary Magdalene,* si propose di stilare un nuovo profilo della Maddalena alla luce dello studio dei vangeli apocrifi e gnostici, con la volontà di riabilitarne l'immagine. L'autrice crea nel concreto un profilo che si articola in nove punti[383] per ridefinire la discepola mettendo in luce gli aspetti complessi e rivoluzionari:

1. "Mary is prominent among the followers of Jesus;
2. she exists as a character, as a memory, in a textual world of androcentric language and patriarchal ideology;
3. she speaks boldly;
4. she plays a leadership role vis-a-vis the male disciples;
5. she is a visionary;
6. she is praised for her superior understanding;
7. she is identified as the intimate companion of Jesus;
8. she is opposed by or in open conflict with one or more of the male disciples;
9. she is defended."

[383] Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene*, p. 128-130.

Continuo a ritenermi affascinata dal suo enorme lavoro, sempre a favore dell'esegesi femminista; lungo lo studio però, il focus dell'elaborato è mutato. Abbiamo, qui, percorso nuovamente quella che potrebbe essere stata l'esistenza di Maria Maddalena; ma la verità è che non conosciamo con certezza gran parte della sua vita, dei suoi spostamenti, della sua cultura e delle sue scelte, ancora immersi in un velo di mistero e lacune. Dai silenzi, come abbiamo già potuto sperimentare, si possono ipotizzare alcuni elementi ma non ricostruire nella totalità i suoi passi.

Forse, allora, lasciando scivolare la pretesa di ricomporre una storia senza fonti, non è importante sapere chi è Maria Maddalena, ripercorrendo nel dettaglio i suoi giorni, ma risulta più utile, per l'oggi, conoscere il valore che ha avuto per il formarsi della Chiesa. Dalle generazioni successive alla sua morte, la *memoria di lei* è stata distorta, e gli storici e le storiche hanno il dovere di ricostruire questa vicenda, di comprendere come le prime gerarchie l'hanno dipinta e in che modo è stata utilizzata.

L'approccio dell'esegesi femminista di liberazione offre agli studiosi e studiose strumenti preziosi per rileggere la vicenda di Maria Maddalena: permette di comprendere che anche le narrazioni bibliche sono state costruite per avvantaggiare o contrastare gruppi di persone, e che spesso gli stessi personaggi biblici sono stati utilizzati per veicolare intenti politici.

Grazie ad una rilettura femminista della figura della Maddalena, si possono indagare in modo più approfondito i contorni storici e sociali che hanno plasmato la sua immagine nel corso dei millenni, in contrasto con le intenzioni originarie di Gesù e del suo messaggio paritario. La ricostruzione attraverso l'esegesi femminista permette di osservare una storia, che per lungo tempo è stata considerata come rivelata e dunque cristallizzata e immobile, come parte di un movimento che riflette la complessità della società del tempo, le dinamiche politiche, la filologia e la cultura nel senso più ampio.

Una prospettiva futura

Questo elaborato vorrebbe, infine, consegnare anche un'umile prospettiva concreta rispetto a questi studi di genere. Si è dimostrato come sia possibile rileggere le vicende bibliche ponendo le donne al centro della ricerca. Analizzando attentamente le vicende comprendiamo che Gesù diede loro la possibilità di azione, di parola, di decisione e anzi le rende partecipi della grande resurrezione.

Rivedere la figura di Maria Maddalena maggiormente riabilitata non deve essere un processo che rimane teorico, fine a sé stesso, tra le righe di qualche libro di esegesi di liberazione. Nel cristianesimo di oggi le donne non hanno ancora la possibilità di ricevere il ministero: *l'impedimentum sexus* è ancora vivo e coloro che lo difendono sostengono la propria posizione in virtù della mancanza di precedenti. Lo ha dichiarato anche Paolo VI, in un confronto con il suo corrispondente anglicano:

> "non è ammissibile ordinare donne al sacerdozio, per ragioni veramente fondamentali. Queste ragioni comprendono: l'esempio, registrato nelle Sacre Scritture, di Cristo che scelse i suoi Apostoli soltanto fra gli uomini; la pratica costante della Chiesa, che ha imitato Cristo nello scegliere soltanto degli uomini; e il suo vivente magistero che ha coerentemente stabilito che l'esclusione delle donne dal sacerdozio è in armonia con il piano di Dio per la sua Chiesa"[384].

[384] Paolo VI, *Lettere al dott. Frederyck Donald Coggan, Arcivescovo di Cantherbury*, 1975 https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/letters/1975/documents/hf_p-vi_let_19751130_arc-canterbury.html

E lo ha largamente riconfermato la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede con la *Dichiarazione circa la questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale*[385] l'anno seguente:

> La Chiesa cattolica non ha mai ritenuto che le donne potessero ricevere validamente l'ordinazione presbiterale o episcopale. Alcune sette eretiche dei primi secoli, soprattutto gnostiche, vollero affidare l'esercizio del ministero sacerdotale a delle donne: tale innovazione fu subito rilevata e biasimata dai Padri, i quali la giudicarono come inaccettabile nella Chiesa [...] Da allora e fino alla nostra epoca, si può dire che la questione non sia più stata sollevata, giacché la prassi beneficiò di un possesso pacifico e universale."

Nel 1994, dopo decenni di rivendicazioni femministe e lotte per i diritti che entrarono anche nel merito della Chiesa, fu Giovanni Paolo II a sancire in modo definitivo e deciso l'esclusione delle donne dai ministeri: egli scrisse la Lettera apostolica sull'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini (*Ordinatio sacerdotalis*)[386] dove leggiamo:

> "al fine di togliere ogni dubbio su di una questione di grande importanza, che attiene alla stessa divina costituzione della Chiesa, in virtù del mio ministero di confermare i fratelli, dichiaro che la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa".

---

[385]Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione circa la questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale*, "Acta Apostolicae Sedis", 1977, 69; https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_it.html

[386] Giovanni Paolo II, Ordinatio sacerdotalis. Ai vescovi della Chiesa cattolica sull'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini, "Acta Apostolicae Sedis", 1994, 86 https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html

Papa Francesco persegue la linea dei suoi predecessori quando, riformulando il Diritto Canonico nel 2021, ha aggiunto tra i peccati più gravi, cioè accanto alla pedofilia e alla pedopornografia, l'ordinazione sacerdotale di una donna, che viene punita con la scomunica automatica sia del vescovo che la compie che della donna che la riceve.

> "Incorre nella pena latae sententiae dell'interdetto, o, se chierico, anche della sospensione: Sia colui che ha attentato il conferimento del sacro ordine ad una donna, sia la donna che ha attentato la recezione del sacro ordine, incorre nella scomunica latae sententiae riservata alla Sede Apostolica; inoltre il chierico può essere punito con la dimissione dallo stato clericale."[387]

Se dunque oggi, la grande Chiesa continua a perseguire una linea di tradizione maschile rifacendosi alla genealogia apostolica proposta dalla prima lettera ai Corinzi, la nuova ermeneutica femminista permette di superare questo presupposto, evidenziandone il limite di fondo e aprendo alla comprensione del ruolo attivo delle donne nel movimento di Gesù.

La Chiesa negli ultimi anni ha cercato di aprirsi all'ascolto degli ultimi, dei non fedeli, di accogliere le sfide del sinodo ascoltando gli atei e i non praticanti, aprendosi a dialoghi interreligiosi e cercando di ampliare i propri orizzonti; risulta molto sorprendente che non abbia in cura la condizione delle donne, parte fondamentale nelle comunità attuali, ma sempre ai margini e mai in ruoli di potere.

Nei primi due secoli gli uomini si chiesero se fosse utile o meno ascoltare le donne, se lo spazio a loro concesso da Gesù con il discepolato di eguali potesse proseguire anche se inserito nel patriarcato giudaico o greco romano; questo dibattito dimostra chiaramente che le donne non solo avevano qualcosa di importante da dire, ma possedevano anche una conoscenza e una saggezza che catturavano l'interesse e l'attenzione degli uomini.

[387] Libro VI del Codice di Diritto Canonico. Titolo III, Delitti contro i sacramenti, can. 1379.

Erano portatrici di una visione e di un'esperienza che arricchivano la comprensione delle questioni spirituali e teologiche di cui si è discusso nei primi secoli; evidentemente non era affatto scontato che il loro compito fosse solo quelli di tacere.

La Chiesa, come abbiamo visto, nello strutturarsi, ha compiuto la sua scelta: *che le donne tacciano*[388], forse una decisione inevitabile dati i tempi. Oggi, invece, in anni di scontro con il patriarcato, in cui le donne stanno lottando per ottenere la parità, dimostrando di avere pieno diritto di godere del medesimo status della controparte maschile, la Chiesa vorrà riconfermare la stessa scelta di due millenni fa o ammettere che il cristianesimo è un prototipo[389] che si può adattare al proprio tempo concedendo alle donne di accedere al ministero, sulle orme delle grandi donne cristiane?

> "Se le Chiese dei primi secoli hanno deciso di assumere una forma istituzionale che niente aveva a che vedere con il gruppo discepolare del Nazareno, possano fare altrettanto anche quelle del terzo millennio"[390].

---

[388] Un riferimento a 1 Timoteo 2,12: "Poiché non permetto alla donna d'insegnare, né di usare autorità sull'uomo, ma stia in silenzio." e 1 Corinzi 14,34-35 "Tacciano le vostre donne nelle chiese, perché non è loro permesso di parlare, ma *devono* essere sottomesse, come dice anche la legge e se vogliono imparare qualche cosa interroghino i propri mariti a casa, perché è vergognoso per le donne parlare in Chiesa." (si evidenzia che quest'ultima citazione, utilizzata innumerevoli volte per tenere le donne in una posizione minoritaria risulta, in realtà, un'interpolazione).
Traduzioni Nuova Diodati, in quanto CEI 2008 non pone in evidenza i termini maggiormente severi.
[389] Per comprendere cosa significhi rileggere la religione come un prototipo, e non un archetipo, vedere *6.1 Ermeneutica critica femminista di liberazione*.
[390] Perroni, «La figlia di Dio», p. 3.

Bibliografia

Fonti

Agostino. *Commento al Vangelo di Giovanni*. A cura di Emilio Gandolfo. 2. ed. Roma: Città nuova, 2012.

Ambrogio. *Esposizione del Vangelo secondo Luca/1*. A cura di Giovanni Coppa. 2. ed. Milano: Bibl. Ambrosiana, 1996.

Cirillo di Alessandria. *Commento al Vangelo di Giovanni*. Collana di testi patristici. Roma: Città Nuova, 1994.

Codice di Diritto Canonico. Libro VI del Titolo III, Delitti contro i sacramenti, can. 1379.

Eusebio di Cesarea. *Storia ecclesiastica. 1*. A cura di Franzo Migliore. Tradotto da Salvatore Borzì. Collana di testi patristici 158. Roma: Città Nuova, 2001.

———. *Storia ecclesiastica. 2*. A cura di Franzo Migliore e Giovanni LoCastro. Collana di testi patristici 159. Roma: Città Nuova, 2001.

Girolamo. *Le lettere. 4: Lettere CXVII - CLVII*. A cura di S. Cola. Nuova ed., riv. ampliata. Roma: Città nuova, 1997.

Gregorio di Nissa. *Teologia trinitaria*. A cura di Claudio Moreschini. I classici del pensiero. Milano: Rusconi, 1994.

Gregorio Magno. *Omelie sui Vangeli. Regola pastorale*. UTET, 2013.

Hermas. *Il Pastore di Erma*. A cura di Antonio Quacquarelli. Roma: Città Nuova, 2007.

Ippolito. *Confutazione di tutte le eresie*. A cura di Augusto Cosentino. Collana di testi patristici 247. Roma: Città nuova, 2017.

Ireneo. *Contro le eresie. 1: Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*. A cura di Augusto Cosentino. Collana di testi patristici 207. Roma: Città Nuova, 2009.

Meyer, Marvin, a c. di. *I vangeli gnostici di Gesù: raccolta completa dei vangeli mistici e dei libri segreti su Gesù di Nazareth*. Vercelli: National Geographic Society, 2007.

Secco, Vittorio, e Adriano Virgili. *Vangelo Secondo Maria - traduzione e commento*. Palermo: Phronesis editore, 2024.

Spada, Domenico, Dēmētrios Salachas, e Clement. *Costituzioni dei santi apostoli per mano di Clemente*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2001.

Tertullien,. *De pudicitia*. Sources chrétiennes, no 394-395. edd. Claudio Micaelli, e Charles Munier Paris: Editions du Cerf, 1993.

Tertulliano,. *Apologetico*. A cura di Anna Resta Barrile. Milano: Mondadori, 1994.

———. *De praescriptione haereticorum*. A cura di François Refoulé e Attilio Carpin. I talenti 10. Bologna: Studio Domenicano [u.a.], 2012.

Strumenti

Bibbia CEI 2008, s.d.

Bovon, François, e Pierre Geoltrain, a c. di. *Ecrits apocryphes chrétiens*. Bibliothèque de la Pléiade 442. Paris: Gallimard, 1997.

Craveri, Marcello, a c. di. *I Vangeli apocrifi*. 12. ed. Torino: Einaudi, 2014.

Erbetta, Mario. *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*. Torino: Marietti, 2000.

Friedrich, Gerhard, e Gerhard Kittel. *Grande lessico del Nuovo Testamento. Vol II*. Torino: Claudiana, 1966.

Lampe, Geoffrey William Hugo. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford New York: Clarendon, 1961.

Moraldi, Luigi, a c. di. *Apocrifi del Nuovo Testamento*. 1971ª ed. 2 voll. Classici delle Religioni. UTET, s.d.

———, a c. di. *I Vangeli gnostici: Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*. 2. ed. Gli Adelphi 52. Milano: Adelphi, 1994.

———, a c. di *Pistis Sophia*. 2. ed. Milano: Adelphi, 2006.

———, a c. di. *Testi gnostici*. Segrate: UTET, 2023.

———, a c. di *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento. Volume I*. Vol. 1: Vangeli. Torino: UTET, 1994.

———, a c. di *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento. Volume II*. Vol. 2: Atti degli apostoli. Torino: UTET, 1994.

———, a c. di *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento. Volume III*. Vol. 3: Lettere; Dormizione di Maria; Apocalissi. Torino: UTET, 1994.

Schneemelcher, Wilhelm, e Robert McLachlan Wilson, a c. di. *New Testament Apocrypha*. Westminster John Knox Press, 2005.

Studi

Amiot, François. *Gli Evangeli apocrifi*. 3ª ed. Milano: Massimo, 1997.

Annese, Andrea, Francesco Berno, e Daniele Tripaldi, a c. di. *I codici di Nag Hammadi: Prima traduzione italiana integrale*. Roma: Carocci, 2024.

Balch, David L. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in I Peter*. Monograph Series / Society of Biblical Literature 26. Chico, Calif: Scholars Press, 1981.

Boesch Gajano, Sophia. «Gregorio Magno, le donne, la Bibbia: realtà ed esegesi». In *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*. La Bibbia e le donne 5. I Padri della Chiesa. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2013, p. 241–61.

Boman, Thorleif. *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde.* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1967.

Børresen, Kari Elisabeth, a c. di. *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani: l'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo*. La Bibbia e le donne 5. I Padri della Chiesa. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2013.

Boulding, Elise. *The Underside of History: A View of Women through Time. Volume 1*. Rev. ed. Newbury Park, Calif.: Sage Publications, 1992.

Bovon, François. «Le Privilège Pascal de Marie-Madeleine». *New Testament Studies* 30 (1984): p. 50–62.

Brock, Ann Graham. *Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle for Authority*. Harvard Theological Studies 51. Cambridge, Mass: Harvard Divinity School, 2003.

Burnet, Régis. *Maria Maddalena: dalla peccatrice pentita alla sposa di Gesù: storia della ricezione di una figura biblica (I-XXI secolo)*. Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 2006.

Campenhausen, Hans von. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*. Peabody (Mass.) London: Hendrickson A. & C. Black, 1997.

Carroll, Berenice A., a c. di. *Liberating Women's History: Theoretical and Critical Essays*. Urbana, Ill.: Univ. of Illinois Press, 1976.

Christ, Carol P., a c. di. *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. Repr. San Francisco: HarperOne, 20.

Cormie, Lee. «The Hermeneutical Privilege of the Oppressed». *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 1978, p. 155-181.

Dauzat, Pierre-Emmanuel. *L'invenzione di Maria Maddalena*. Roma: Arkeios, 2006.

De Boer, Esther A. *Maria Maddalena: oltre il mito alla ricerca della sua vera identità*. Torino: Claudiana, 2000.

———. *The Gospel of Mary: beyond a gnostic and a biblical Mary Magdalene*. Journal for the study of the New Testament 260. London; New York: T & T Clark International, 2004.

Ehrman, Bart D. *I cristianesimi perduti: apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*. Roma: Carocci, 2019.

———. *Pietro, Paolo e Maria Maddalena: Storia e Leggenda Dei Primi Seguaci Di Gesù*. Milano: Mondadori, 2008.

Eurell, John-Christian. *Peter's Legacy in Early Christianity: The Appropriation and Use of Peter's Authority in the First Three Centuries*. Wissenschaftliche Untersuchungen Neuen Testament 2. Reihe 561. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

Filoramo, Giovanni, Edmondo Lupieri, Salvatore Pricoco, e Daniele Menozzi. *Storia del cristianesimo. [I], L'antichità*. 12ª ed. Roma Bari: Editori Laterza, 2018.

Flower, Harriet I. *The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*. Studies in the History of Greece and Rome. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.

Gager, John G. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Prentice-Hall Studies in Religion Series. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1975.

Gianotto, Claudio. *I vangeli apocrifi*. Bologna: Il Mulino, 2018.

Guida, Annalisa, e Enrico Norelli. *Un altro Gesù? i Vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2009.

Harnack, Adolf von, e Attilio Agnoletto. *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*. Cosenza: Giordano, 2009.

Hartenstein, Judith. *Die Zweite Lehre: Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge*. Berlin: De Gruyter, 2015.

Haskins, Susan. *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*. New York: Riverhead Books, 1995.

Hatch, Edwin. *The Organization of the Early Christian Churches: Eight Lectures Delivered before the University of Oxford, in the Year 1880: On the Foundation of the Late Rev. John Bampton, M.A. Canon of Salisbury*. London: Rivington's, 1881.

Hedrick, Charles W. *History and Silence: Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*. Austin: University of Texas Press, 2010.

Jones, F. Stanley, a c. di. *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*. SBL Symposium Series 19. Atlanta, Ga: Soc. of Biblical Literature, 2002.

Kateusz, Ally. «Collyridian Déjà Vu: The Trajectory of Redaction of the Markers of Mary's Liturgical Leadership». *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, fasc. 2 (2013), p. 75–92.

———. *Mary and Early Christian Women: Hidden Leadership*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

Kienzle, Beverly Mayne, e Pamela J. Walker, a c. di. *Women preachers and prophets through two millennia of Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1998.

King, Karen L. «The Gospel of Mary». In *Searching the Scriptures. Volume 2: A feminist Commentary*. London: SCM Press, 1995, p. 601–34.

———. *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*. Santa Rosa, Calif: Polebridge Press, 2003.

Koester, Helmut, e Elaine Pagels. «Introduction». In *Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior*. Leiden: Brill, 1984, p. 1-19.

Kraditor, Aileen S., a c. di. *Up from the Pedestal: Selected Writings in the History of American Feminism*. 6. paperback printing. New York: Quadrangle/The New York Times Book Co, 1975.

Kummel, Werner G. *La teologia del Nuovo Testamento. Gesù, Paolo, Giovanni*. Brescia: Claudiana, 1976.

Lenzuni, Anna, a c. di. *Apocrifi del Nuovo Testamento*. Letture patristiche 10. Bologna: EDB, 2004.

Lupieri, Edmondo. *Una sposa per Gesù: Maria Maddalena tra antichità e postmoderno*. Roma: Carocci, 2019.

Mahan, Brian, e L. Dale Richesin, a c. di. *The Challenge of liberation theology: a first-world response*. Maryknoll, NY: Orbis, 1981.

Marjanen, Antti. *The woman Jesus loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and related documents*. Nag Hammadi and Manichaean studies 40. Leiden; New York: E.J. Brill, 1996.

Murray, Robert. *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. London: Cambridge Univ. Pr., 1977.

Nardi, Carlo. «Vangeli apocrifi. Testi tendenziosi: la produzione gnostica». In *Apocrifi del Nuovo Testamento*. Letture patristiche 10. Bologna: EDB, 2004, p. 65–109.

Navarro Puerto, Mercedes, e Marinella Perroni. *I Vangeli: narrazioni e storia*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2012.

Newsom, Carol A., Sharon H. Ringe, e Teresa Franzosi, a c. di. *La Bibbia delle donne: un commentario*. Torino: Claudiana, 1996.

Nisbet, Robert A. *The Social Philosophers: Community & Conflict in Western Thought*. Concise ed., Updated. New York, N.Y.: Washington Square Press, 1983.

Pagels, Elaine. *I vangeli gnostici*. Milano: Mondadori, 2006.

Parrot, Douglas, M. «Gnostic and Orthodox Disciples in the Second and Third Centuries». In *Nag Hammadi, Gnosticism, & Early Christianity*. Peabody: Hendrickson, 1986, p. 193-219.

Pasquier, Anne, a c. di. *L' évangile selon Marie (BG 1)*. Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section «Textes» 10. Québec: Pr. de l'Univ. Laval, 1983.

Perkins, Pheme. «Gospel of Thomas». In *A feminist Commentary*, 2: Searching the Scriptures. New York: Crossroad, 1994, p. 535–60.

Perroni, Marinella. «La figlia di Dio». *Corriere della Sera*, 6 marzo 2022.

Perroni, Marinella, e Cristina Simonelli. *Maria di Magdala: una genealogia apostolica*. Canterano (RM): Aracne, 2016.

Prinzivalli, Emanuela. «Origine e significato del canone neotestamentario e della distinzione canonico/apocrifo». In *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini. A cura di Guida e Norelli*. Il Pozzo di Giacobbe, 2009, p. 177–93.

Puech, Henri Charles. *Sulle tracce della gnosi: 1. La gnosi e il tempo ; 2. Sul Vangelo secondo Tommaso*. Tradotto da Francesco Zambon. Milano: Adelphi, 1985.

Ricci, Carla. *Maria di Magdala e le molte altre: donne sul cammino di Gesù*. La dracma 2. Napoli: D'Auria, 1991.

———. *Maria Maddalena: l'amata di Gesù nei testi apocrifi*. Piccola biblioteca teologica 122. Torino: Claudiana, 2017.

Rigato, Maria Luisa. «Maria la Maddalena: ancora riflessioni su colei che fu chiamata "la Resa-grande" (Lc 8,2; 24,10; Gv 20,1.10-17)». *Studia patavina: Rivista di scienze religiose* 50/3 (2003), p. 727–52.

Rotondo, Arianna. «Volti di donna nel Quarto Vangelo». *Annali di Studi Religiosi* 6 (2005), p. 287–305.

Ruether, Rosemary Radford. *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001.

Schaberg, Jane. *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*. New York, NY: Continuum, 2004.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *In memoria di lei: una ricostruzione femminista delle origini cristiane*. Torino: Claudiana: Paideia, 2022.

———, a c. di. *Searching the Scriptures. Vol. 2: A Feminist Commentary*. Vol. 2. New York, NY: Crossroad, 1994.

Sebastiani, Lilia. *Tra/Sfigurazione: il personaggio evangelico di Maria di Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale*. Nuovi saggi Queriniana 58. Brescia: Queriniana, 1992.

Simonetti, Manlio. *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*. Rubbettino, 1993.

Simonetti, Manlio, e Emanuela Prinzivalli. *Letteratura cristiana antica: profilo storico, antologia di testi e due saggi inediti in appendice*. 2. ed. Religio. Casale Monferrato (AL): Piemme, 2007.

Spada, Domenico, Dēmētrios Salachas, e Clement. *Costituzioni dei santi apostoli per mano di Clemente*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2001.

Spender, Dale, a c. di. *Men's studies modified: the impact of feminism on the academic disciplines*. 1st ed. The Athene series 1. Oxford ; New York: Pergamon Press, 1981.

Stanton, Elizabeth Cady. *Eighty Years and More: Reminiscences, 1815 - 1897*. Boston: Northeastern University Press, 1898.

———. *The Woman's Bible: A Classic Feminist Perspective*. Dover ed., Repr. Mineola, N.Y: Dover Publications, 1895.

Theissen, Gerd. *Gesù e il suo movimento: storia sociale di una rivoluzione di valori*. Torino: Claudiana srl, 2020.

Thompson, Mary R. *Mary of Magdala: Apostle and Leader*. New York Mahwah NJ: Paulist Press, 1995.

Till, Walter C. *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. Berlin: Akademie, 1972.

Troeltsch, Ernst. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*. La Nuova Italia, 1941.

Tuckett, Christopher M. *The Gospel of Mary*. Oxford Early Christian Gospel Texts. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Valerio, Adriana. *Donne e Bibbia: storia ed esegesi*. La Bibbia nella storia 21. Bologna: EDB, 2006.

———. *Maria Maddalena: equivoci, storie, rappresentazioni*. Farsi un'idea. Bologna: Il mulino, 2020.

Zambrano, María. *La tomba di Antigone*. Milano: SE, 2014.

Sitografia

http://www.bibleandwomen.org/IT/index.php

Paolo VI, Lettere al dott. Frederyck Donald Coggan, Arcivescovo di Cantherbury, 1975 https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/letters/1975/documents/hf_p-vi_let_19751130_arc-canterbury.html

Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione circa la questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale, "Acta Apostolicae Sedis", 1977, 69; https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_it.html

Giovanni Paolo II, Ordinatio sacerdotalis. Ai vescovi della Chiesa cattolica sull'ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini, "Acta Apostolicae Sedis", 1994, 86. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html

Ringraziamenti

Ringrazio la professoressa Maria Veronese per il prezioso sostegno e la guida rispettosa; mi ha accompagnato non solo nella stesura dell'elaborato ma lungo tutto il percorso della Laurea Magistrale, nei corsi che sono stati per me fonte di ispirazione e chiave di questa tesi, valorizzando le idee e il messaggio che desideravo trasmettere.