

Book Reviews

C. Ricci, *Maria Maddalena. L'Amata di Gesù nei testi apocrifi*, Torino, Claudiana, 2017, 121 pp.

Scrivere di storia delle donne, come ha affermato Eva Cantarella, non è cosa facile;¹ diventa impresa ardua quando l'indagine storica è incentrata sulle donne legate a Gesù,² ancor più complessa se la ricerca riguarda uno dei personaggi femminili più sfuggenti e a tratti evanescente come Maria Maddalena. Si tratta di una figura dalle potenzialità mitopoietiche delineate già nei primi secoli, che, col passare del tempo, si è caricata sempre più di nuove valenze, corrispondenti alle istanze e alle esigenze di molteplici e differenti contesti geografici, storici e culturali.³

Nel solco del vivace filone di ricerca magdalenico si inserisce il recente e appassionato contributo di Carla Ricci, frutto di uno studio avviato da oltre trent'anni e finalizzato a identificare nella letteratura apocriфа quali siano le immagini e le tematiche prevalenti relative a Maria Maddalena. Il lavoro della Ricci è senz'altro un'esemplificazione dell'opportunità rappresentata dallo studio dell'ampia letteratura dei primi secoli per una maggiore comprensione dei testi canonici;⁴ infatti, se nel Nuovo Testamento,⁵ per esempio, la Maddalena è descritta come la

¹ Cf. E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine delle donne nell'antichità*, Roma 1981, 15 e *passim*.

² Numerosi sono ormai i contributi scientifici offerti dai *Gender Studies (Women's e Feminist Studies)* in merito allo studio della condizione femminile in relazione al cristianesimo antico e, in questa sede, mi limito perciò a citare solo alcuni esempi: cf. R. Shepard Kreamer, M.R. D'Angelo (eds.), *Women and Christian Origins*, Oxford 1999; H. Rydell Johnsen, "Documentation, Reconstruction and Deconstruction. Research on Female Virgins and Women Priests in Early Christianity since the 1960's", *Sacris Erudiri* 50 (2011) 5-34; M. Navarro Puerto, M. Perroni (a cura di), *I Vangeli: narrazioni e storia*, Trapani 2012; K.E. Børresen, E. Prinziavalli (a cura 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*, Trapani 2013; E. Shüssler Fiorenza (ed.), *Feminist Biblical Studies in the Twentieth Century. Scholarship and Movement*, Atlanta 2014.

³ Per un'ampia disamina di questi aspetti, rimando ai contributi raccolti nel volume, recentemente pubblicato, di E. Lupieri (a cura di), *Una sposa per Gesù. Maria Maddalena tra antichità e postmoderno*, Roma 2017.

⁴ Cf. C. Ricci, *Maria Maddalena. L'Amata di Gesù nei testi apocrifi*, Torino 2017, 71 e *passim*.

⁵ Utilizziamo per praticità tale dicitura, recentemente oggetto di rinnovati dibattiti e discussioni, cf. e.g. M. Pesce, "Riflessioni sulla natura storica e culturale delle sacre scritture giudaiche", *Rivista Biblica* 60/4 (2012) 445-474.

prima discepolo del gruppo delle donne itineranti, testimone della passione e della risurrezione, destinataria del messaggio del Risorto (particolare per questo il Vangelo di Giovanni), apostola inviata ai discepoli [...], nella letteratura apocrifa questi aspetti non subiscono censure, appaiono con ampiezza di particolari e con ricchezza di narrativa di contesti e di dialoghi.⁶

I primi due capitoli sono dedicati alle tematiche fondamentali e alle nozioni basilari e propedeutiche allo studio dei testi in esame. Innanzitutto l'A. si sofferma in maniera sintetica sul contesto storico (pp. 13-17), in cui questi testi sono stati redatti e, quindi, sulla nascita del movimento gesuano da cui sono derivati i diversi cristianesimi: diretta emanazione delle diverse comunità locali, all'interno delle quali circolavano «ricordi, tradizioni orali tramandate poi scritte, diverse o con accentuazioni, più o meno forti, di aspetti specifici del messaggio del Maestro»,⁷ la cui memoria fu condizionata dalle idee religiose e culturali locali.⁸

Con la scoperta dei codici di Nag Hammadi⁹ si è avuta conoscenza diretta di alcuni elementi del grande patrimonio dei *detti e fatti* attribuiti a Gesù e presenti parzialmente o del tutto assenti nei testi canonici ma circolanti nelle comunità dei cristianesimi, definiti "perduti", in quanto marginalizzati e messi in ombra per svariate motivazioni.¹⁰

A seguire, la Ricci passa in rassegna la terminologia tradizionale (apocrifo, canonico, eretico, ortodosso e gnostico), utilizzata in ambito storiografico ed esegetico, per designare le diverse e complesse tipologie di testi, descrivendone, per sommi capi, significati, evoluzioni e relative ambiguità (pp. 17-19). Successivamente l'autrice dedica attenzione alla trasmissione della memoria delle parole di Gesù (pp. 20-24) e, richiamandosi anche agli studi di Mauro Pesce,¹¹ sintetizza le fasi della formazione delle tradizioni orali e scritte e dei canali diretti e indiretti di trasmissione dei *detti* di Gesù. Ella riprende, in tale prospettiva, un'interessante affermazione di Claudio Gianotto, secondo cui il termine "apocrifo" sarebbe riferibile non tanto al contenuto dei testi, bensì alla modalità di comunicazione "nascosta" e "segreta" delle parole del Maestro, attuata nella cerchia ristretta di alcuni gruppi di cristiani,¹² secondo una prassi – caratteristica dei cosiddetti gnostici¹³ – che la Ricci farebbe risalire a Gesù, offrendo un'originale interpretazione, per esempio, di Lc 8,10.¹⁴ Nel capitolo successivo (pp. 25-28), si pone l'accento sulle divergenze tra la "teologia della croce" e il pensiero gnostico: di ascendenza paolina¹⁵ la prima, essenziale nello sviluppo del pensiero cattolico seguente, incentrata sulla colpa, sulla morte e, quindi, sul sacrificio estremo¹⁶ come strumento di re-

⁶ Ricci, *Maria Maddalena...*, 94. Cf. A. Destro, M. Pesce, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano 2008, 71-72: «Il seguito di Gesù era noto per essere un gruppo misto composto di donne, la cui qualificazione non era legata a professioni o associazioni di lavoro, bensì ad appartenenze locali o familiari [...]. Gli studi attenti ai ruoli delle donne hanno insistito nel riconoscere loro la funzione di discepolo e non di semplici aiutanti. Gli evangelisti tuttavia lasciano spesso in ombra la loro presenza e il loro ruolo forse perché dissonanti rispetto alle abitudini conservatrici dei propri ambienti».

⁷ Ricci, *Maria Maddalena...*, 14. Cf. M. Pesce, "Introduzione", in Id. (a cura di), *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano 2004, XII-XXII.

⁸ Cf. A. Destro, M. Pesce, *Il racconto e la Scrittura*, Roma 2014, 81ss.

⁹ Cf. E. Pagels, *I Vangeli gnostici*, Milano 1981, 15-44 (ed. or. New York 1979).

¹⁰ Cf. B.D. Ehrman, *I cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma 2005, 207ss. (ed. or. Oxford 2003).

¹¹ Cf. M. Pesce, *Da Gesù al cristianesimo*, Brescia 2011, 35-54.

¹² Cf. C. Gianotto, *I vangeli apocrifi*, Bologna 2009, 49-50.

¹³ Adoperiamo i termini "gnostico" e "gnosticismo" sulla scorta dell'utilizzo di Carla Ricci, consapevoli degli inevitabili problemi che tali diciture sollevano; cf. C. Marksches, *Die Gnosis*, München 2001, 21-26 e *passim*.

¹⁴ Tale concetto è stato espresso anche in altra sede, cf. C. Ricci, *Maria di Magdala e le molte altre. Donne sul cammino di Gesù*, Napoli 2002³, 194.

¹⁵ Cf. M. Pesce, *L'esperienza religiosa di Paolo. La conversione, il culto, la politica*, Brescia 2012, 41-54.

¹⁶ Cf. A. Destro, M. Pesce, *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Milano 2014, 86-89: «Ciò che stupisce è la previsione della propria morte che Gesù fa avviandosi a Gerusalemme: le sue parole creano una cesura nel suo percorso. È tuttavia dubbio che siano autentiche. Sembra

denzione, che precede la risurrezione, in quanto momento soteriologico; il secondo, invece, basato sulla convinzione che la salvezza sarebbe avvenuta mediante la conoscenza (*gnosis*) di sé, «della propria origine spirituale e dei mezzi con i quali elevarsi sempre di più verso il regno spirituale». ¹⁷ Pertanto la risurrezione di Gesù sarebbe da intendersi come simbolo dell'ascensione alla vita pneumatica, prospettiva ultima ed essenziale dell'insegnamento di Gesù, ¹⁸ di cui pure la Maddalena sarebbe stata ascoltatrice, depositaria e annunciatrice, come emerge dalla letteratura apocrifia, alla cui analisi sono dedicati il III (pp. 29-69) e il IV capitolo (pp. 71-81) del libro.

I testi presi in considerazione sono raccolti per generi letterari (vangeli, dialoghi, racconti, ecc.) – anche se, come è noto, tali distinzioni non sono nette –, sorvolando sulla differenza, sostenuta da alcuni studiosi, ¹⁹ tra testi gnostici e non; questo perché *focus* dell'autrice è porre in luce, nei testi esaminati, gli elementi di contiguità e divergenza, da cui sono derivati i tratti peculiari della figura sfaccettata della Maddalena – sulla cui stessa univoca identità non v'è chiarezza ²⁰ –, riassunti nel IV capitolo: l'ascoltatrice attenta, la discepola, l'amata, l'apostola, la donna di luce, la prediletta e l'osteggiata.

La disamina inizia con il *Vangelo di Maria*, risalente probabilmente al II secolo, ²¹ scritto in lingua copta sahidica – riportato per intero in traduzione italiana in appendice (pp. 99-104) – contenuto nel Papiro berolinense 8502, datato al V secolo ²² e di cui sono riprodotte le foto (figg. 1-9). Si tratta di un vangelo di rivelazione post-risurrezione, costituito da due discorsi – uno di Gesù e l'altro di Maria –, racchiusi in una cornice narrativa con un intermezzo. Purtroppo, possediamo solo nove delle diciannove pagine del codice – in merito al quale la Ricci offre alcune significative ipotesi di ricostruzione (pp. 29-32) – e sono andati perduti, quindi, la maggior parte del racconto introduttivo, della rivelazione di Gesù e diverse pagine del discorso di Maria. L'autrice pone in evidenza il ruolo di Maria, descritta come una discepola esemplare, intenta a confortare ed esortare la “controparte” maschile, intimorita dalla dipartita del Maestro (9,7-12.14-20). Nella seconda metà del *Vangelo*, Maria diviene “rivelatrice” al posto di Gesù, rispondendo alla richiesta di Pietro (10,1-6). In seguito, però, alcuni tra i discepoli non accolgono la sua rivelazione: Andrea è il primo a obiettare che l'insegnamento di Maria non sarebbe coerente con quanto rivelato dal Salvatore, così come

vogliono legittimare la convinzione che la sua morte fosse un piano divino per la salvezza degli uomini, ma contrastano [...] con il comportamento dei discepoli, che sembrano ignari; sono disorientati e sopraffatti dalla sua uccisione [...]. Nei Vangeli i seguaci reagirono alla morte come se fosse stata contraria a quello che Gesù si aspettava. Per risolvere la contraddizione, i discepoli sono descritti come sopraffatti da eventi che a loro sembravano incoerenti [...]. I Vangeli sono stati scritti per rispondere ai problemi dei seguaci, per eliminare le dissonanze e le paure, le incomprensioni che l'evento della morte aveva generato».

¹⁷ C. Pardee, “Discepola prediletta e annunciatrice di rivelazione: la Maddalena nella letteratura gnostica”, in: Lupieri (a cura di), *Una sposa per Gesù...*, 62.

¹⁸ Cf. B. Layton, “Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection”, in: B. Barc (éd.), *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi*, Québec 1981, 190-217; Pagels, *I Vangeli gnostici*, 45-75.

¹⁹ Cf. T.A. Rogers, “La Maddalena apocrifia: sviluppi e limiti della sua importanza”, in: Lupieri (a cura di), *Una sposa per Gesù...*, 37-58; Pardee, “Discepola prediletta e annunciatrice di rivelazione...”, 59-84.

²⁰ Nei testi presi in esame non è sempre chiaro se si tratti di Maria Maddalena, Maria la Madre o un'altra Maria: cf. S.J. Shoemaker, “Rethinking the ‘Gnostic Mary’: Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition”, *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001) 555-595; S.J. Shoemaker, “A Case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary”, in: F. Stanley Jones (ed.), *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, Leiden 2003, 5-30; A. Marjanen, “The Mother of Jesus or the Magdalene? The Identity of Mary in the So-Called Gnostic Christian Texts”, *ibidem*, 31-42; P. Piovaneli, “Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical”, in: W. Mayer, B. Neil (eds.), *Religious Conflict from Early Christianity to Rise of Islam*, Berlin 2013, 102-103.

²¹ Cf. E.A. De Boer, *Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*, London 2004, 12-14.

²² Per maggiori dettagli, cf. Ricci, *Maria Maddalena...*, 29 nota 2.

Pietro, il quale contesta Maria in qualità di donna, a differenza di Levi, che ne prende invece le difese (17,8–18,14).

Siamo in presenza, come è evidente, di un testo complesso che ha dato origine a molteplici interpretazioni: dalla rappresentazione del conflitto storico tra il cristianesimo petrino, rappresentato da Andrea e Pietro, e i cristianesimi ad esso opposti (personificati in Maria e Levi)²³ fino alla lettura in chiave “femminista”, sostenuta dalla Ricci, la quale individua nell’atteggiamento contraddittorio e ostile di Pietro diversi condizionamenti, tra i quali «quello che è più radicato, direi scritto nei codici arcaici profondi, è dipendente dallo schema gerarchico che Pietro introduce: una donna non può venire prima di me, prima dei discepoli maschi».²⁴

Pure nel *Vangelo di Tommaso* (II secolo)²⁵ composto da centoquattordici *logia* – numerosi dei quali assumono la forma di un dialogo abbreviato, tanto che Martin Krause aveva inserito tale testo tra i dialoghi della rivelazione²⁶ –, Pietro si oppone a Maria (114,1) per il suo genere, che, però, sarà mutato da Gesù in maschile. Maria potrà così essere degna del regno dei cieli (114,2-3). Va comunque ricordato che, anche in merito a questo brano, è stato formulato un gran numero di diverse ipotesi:²⁷ basti citare la constatazione che la condizione femminile, secondo la concezione gnostica, costituisce una metafora dello stato materiale destinato a mutare in spirituale e pertanto a divenire “maschile”;²⁸ un dato, questo, comprensibile anche alla luce della cultura mediterranea, in cui, sulla base di ciò che ha affermato pure Antti Marjanen, «il femminile rappresentava ciò che era incompleto, debole, terreno e passivo, mentre il maschile rappresentava il perfetto, lo spirituale, il potente, l’attivo».²⁹

Se nel *Vangelo di Pietro* (I-II secolo)³⁰ Maria Maddalena è semplicemente definita come la discepolo del Signore (12,50), nel *Vangelo di Filippo* (III secolo)³¹ Maria di Magdala sarebbe indicata, inoltre, come la compagna del Maestro (59), da lui amata e baciata sulla bocca (63). Sul termine “compagna” e in merito al gesto del “bacio”, come la stessa Ricci ricorda, «si sono accese tante domande e tante polemiche».³² Innanzitutto, come è stato già notato, non è immediato a quale Maria si faccia riferimento,³³ poiché, subito dopo aver citato Maria di Magdala, è detto che Maria è il nome della madre, della sorella e della compagna del Signore (59), ma in proposito Carla Ricci asserisce: «Tre donne accompagnavano sempre Gesù, la madre e la sorella, che avevano con lui un legame di sangue, e Maria di Magdala che aveva con lui un legame affettivo, era la sua compagna, e lui l’amava manifestando questo amore con gesti affettuosi».³⁴

²³ Cf. Pardee, “Discepolo prediletta e annunciatrice di rivelazione...”, 70-72; 81-83.

²⁴ Ricci, *Maria Maddalena...*, 40.

²⁵ Cf. *ibidem*, 43 nota 33.

²⁶ Cf. M. Krause, “Der Dialog des Soter in Codex III von Nag Hammadi”, in: M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1977, 13-34.

²⁷ Cf. e.g. J. Jacobsen Buckley, “An Interpretation of Logion 114 in the Gospel of Thomas”, *Novum Testamentum* 27 (1985) 245-272.

²⁸ Cf. M.W. Meyer, “Making Mary Male: The Categories ‘Male’ and ‘Female’ in the Gospel of Thomas”, *New Testament Studies* 31 (1985) 554-570; Id., “Gospel of Thomas Logion 114 Revisited”, in: H.-G. Bethge, S. Emmel, K. King, I. Schletterer (eds.), *For the Children, Perfect Instruction: Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptischgnostische Schriften’s Thirtieth Year*, Leiden 2002, 101-111.

²⁹ A. Marjanen, “How Egalitarian Was the Gnostic View of Women? Mary Magdalene Texts in the Nag Hammadi and Related Documents”, in: M. Immerzeel, J. van der Vliet (eds.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium - Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies* (Leiden, 27 August - 2 September 2000), I, Leuven 2004, 784 (trad. it. di L. Eugenio, in Pardee, “Discepolo prediletta e annunciatrice di rivelazione...”, 79).

³⁰ Per maggiori dettagli, cf. Ricci, *Maria Maddalena...*, 46 note 44 e 46; Rogers, “La Maddalena apocrifa...”, 48-49.

³¹ In merito alla genesi e alla datazione, cf. e.g. Rogers, “La Maddalena apocrifa...”, 72.

³² Ricci, *Maria Maddalena...*, 47-48.

³³ Cf. A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Leiden 1996, 161; Shoemaker, “Rethinking the ‘Gnostic Mary’...”, 555-595; Id., “Jesus’ Gnostic Mom. Mary of Nazareth and the ‘Gnostic Mary’ Traditions”, in: D.J. Good (ed.), *Mariam, the Magdalene, and the Mother*, Bloomington 2005, 153-181.

³⁴ Ricci, *Maria Maddalena...*, 48.

Appare evidente qui, come in tutto il libro, la scelta dell'autrice di prediligere un tipo di esegesi che potremmo definire letterale, marginalizzando consapevolmente il dibattito critico e le interpretazioni di altri studiosi,³⁵ alcune delle quali definite «elaborazioni in chiave spirituale».³⁶ Si tratta, tuttavia, di interpretazioni che riteniamo degne di nota, come quella di Claudio Gianotto, secondo il quale «il bacio rappresenta presso questi gruppi gnostici, non soltanto un segno di lealtà e affetto, ma esprime concretamente la modalità con la quale i membri si trasmettono reciprocamente l'essenza divina; assume quindi un altissimo valore simbolico e probabilmente costituiva un vero e proprio gesto sacramentale»: il legame descritto tra Gesù e Maria di Magdala sarebbe, «dunque, di carattere profondamente spirituale».³⁷

Al di là di queste valutazioni, come messo in luce da Carla Ricci in chiusura del paragrafo dedicato ai vangeli, il ruolo predominante di Maria di Magdala risulta essere confermato anche dal *Vangelo arabo apocrifo dell'apostolo Giovanni* (49,3-4), riportato in un manoscritto arabo (E 96) del 1342, il cui testo originario in siriano, però, risalirebbe al II-III secolo.³⁸ La privilegiata centralità di Maria è analogamente attestata anche nella *Sapienza di Gesù Cristo* (14; 42), un dialogo del II-III secolo,³⁹ in cui ella è sì parte di un gruppo scelto di discepoli che conversano con Gesù, ma è l'unica, come sottolinea la Ricci, di cui è specificato il nome ed è «la sola [donna] che fa domande e si interessa ai discepoli e alla loro missione e destinazione».⁴⁰ Così pure nei brani riportati dall'autrice e tratti dal *Dialogo del Salvatore* (II secolo),⁴¹ Maria è presentata come discepola e interlocutrice desiderosa di conoscere, attraverso le domande sul senso della sua vita poste al Maestro, il quale, pertanto, la indica come colei che vede e comprende pienamente. Se Maria, nella sua individualità, risulta essere una figura positiva, altrove nel *Dialogo del Salvatore* (e.g. 144,14-22) non mancano affermazioni contrarie al genere femminile.⁴² Analogamente, l'annuncio della risurrezione di Gesù dato da Maria nella versione etiopica⁴³ della *Lettera degli Apostoli* (10) – datata al II secolo⁴⁴ – viene rifiutato dai discepoli, poiché non poteva essere tollerata una donna in qualità di apostolo: un ruolo che, pure secondo Elisabeth Schüssler Fiorenza,⁴⁵ non sarebbe stato riconosciuto in forza del tradizionale rifiuto ad attribuire ruoli di autorità e di catechesi alle donne.⁴⁶

In chiusura del paragrafo dedicato ai dialoghi, Carla Ricci si sofferma su alcuni brani tratti dalla *Pistis Sophia*, un testo di origine gnostica – traduzione in copto di un originale greco del III secolo – composto da quattro libri e contenente una serie di discorsi e dialoghi di rivelazione.⁴⁷ L'autrice evidenzia in maniera sintetica (tra le tante problematiche poste da tale testo)⁴⁸ i riferimenti alla presenza preponderante di Maria, della quale però, anche in questo

³⁵ Cf. R.M. Grant, "Mystery of Marriage in the Gospel of Philip", *Vigiliae Christianae* 15/3 (1961) 129-140; J. Jacobsen Buckley, "A Cult Myster in the Gospel of Philip", *Journal of Biblical Literature* 99/4 (1980) 569-581; Marjanen, *The Woman Jesus Loved...*, 152-153.

³⁶ Ricci, *Maria Maddalena...*, 48 nota 51.

³⁷ Gianotto, *I vangeli apocrifi*, 120. Cf. M.P. Penn, *Kissing Christian: Ritual and Community in the Late Ancient Church*, Philadelphia 2005, 37-43; 63-70.

³⁸ Cf. Ricci, *Maria Maddalena...*, 48 nota 53.

³⁹ Cf. *ibidem*, 50 nota 56. Molteplici sono le ipotesi formulate in merito a questo testo, cf. e.g. Pardee, "Discepola prediletta e annunciatrice di rivelazione...", 64-65.

⁴⁰ *Ibidem*, 51.

⁴¹ Cf. *ibidem*, 52 nota 62.

⁴² Oggetto di interessanti riflessioni, cf. Marjanen, *The Woman Jesus Loved...*, 92 e *passim*; R. Griffith-Jones, *Beloved Disciple: The Misunderstood Legacy of Mary Magdalene, The Woman Closest to Jesus*, New York 2008, 148-150 e *passim*.

⁴³ Nella versione copta è Marta a dare la notizia.

⁴⁴ Cf. H. Koester, *Ancient Christian Gospel: Their History and Development*, Philadelphia 1992, 312; Ricci, *Maria Maddalena...*, 53 nota 74.

⁴⁵ Cf. E. Schüssler Fiorenza, "Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities", in: R. Radford Ruether, E. McGlaughlin (eds.), *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1979, 52 e *passim*.

⁴⁶ In merito a tale episodio sono state formulate varie ipotesi a seconda delle chiavi interpretative, cf. e.g. Rogers, "La Maddalena apocrifa...", 49; 55-56.

⁴⁷ Cf. C. Schmidt, *Pistis Sophia: ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptischen Übersetzt*, Leipzig 1925; Ricci, *Maria Maddalena...*, 54 nota 76.

⁴⁸ Cf. e.g. Pardee, "Discepola prediletta e annunciatrice di rivelazione...", 67-69; 79-81.

caso, non è semplice individuare l'identità: la stessa Ricci, infatti, non manca di segnalare che Maria Maddalena è indicata «con il nome di Maria o, qualche volta, con Mariaham, eccezionalmente con Maria di Magdala (cap. 96)».⁴⁹

Il paragrafo riguardante i *Racconti su passione e risurrezione* si apre con l'analisi delle "tracce" di Maria Maddalena rinvenute negli *Atti di Pilato* o *Vangelo di Nicodemo*, un testo dalla complicata genesi e discussa datazione,⁵⁰ in cui emerge un elemento originale rispetto alle fonti precedentemente citate: l'intenzione di Maria di recarsi a Roma dall'imperatore per denunciare il male commesso dal governatore Pilato (11.5). Il *Libro della Risurrezione di Cristo dell'apostolo Bartolomeo* (6,14-15), databile al V-VI secolo,⁵¹ cita in successione le nove donne che si sarebbero recate presso la tomba di Gesù e viene posto dalla Ricci in raffronto con il racconto dei sinottici (pp. 60-61): l'autrice qui sostiene, avendolo affermato anche in altre sedi,⁵² che il contenuto di questo testo avrebbe «una particolare valenza in relazione al travisamento esegetico di cui Maddalena è stata vittima» in quanto «identificata con una prostituta anche se ciò non è ricavabile dai testi evangelici». Sarebbe anche questo il motivo per cui Maria Maddalena sarebbe stata resa «inascoltata verità»,⁵³ al termine di un lungo processo di cancellazione – rinvenibile, secondo l'autrice, pure nel *Vangelo di Gamaliele* (V-VI secolo), con la frequente sostituzione della Maddalena con Maria la madre di Gesù⁵⁴ (pp. 62-63).

L'ultimo paragrafo del III capitolo è dedicato a fonti di diverso genere, a cominciare dalla *Prima apocalisse di Giacomo* (II secolo),⁵⁵ un testo frammentario che riportata due dialoghi, uno precedente e uno successivo alla risurrezione. Maria Maddalena⁵⁶ vi appare senza intervenire verbalmente nello scambio tra Gesù e suo fratello Giacomo il Giusto, il quale definisce le donne come «vasi senza forza» (p. 40). A seguire, vengono citati alcuni brani tratti dagli *Atti di Filippo* (IV-V secolo)⁵⁷ in cui è menzionata una certa Mariamne che, pur identificata con la Maria Maddalena dei vangeli, assume in sé alcuni tratti di Marta e della Madre di Gesù.⁵⁸ Mariamne/Mariahamne, inoltre, è il nome con cui viene identificata spesso nelle tradizioni siriane e manichee la Maddalena,⁵⁹ la quale è anche associata al fiume Giordano, presso cui, già negli *Atti di Filippo* (9,137), Gesù preannuncia che sarebbe stato deposto il corpo della donna. Nel *Salmo manicheo di Eraclide* (IV secolo),⁶⁰ infatti, Mariahamne appare come la discepola cui Gesù risorto affida il compito di diffondere il messaggio della risurrezione, portandolo agli altri undici discepoli maschi smarriti e riuniti sulla riva del Giordano, come si legge nel brano citato dalla Ricci (p. 65). L'intento missionario di Maria di Magdala emerge pure in un testo molto tardo come la *Lettera di Tiberio a Pilato*, risalente all'XI secolo ma costituito da tradizioni antiche:⁶¹ qui, infatti, la volontà di denunciare il male commesso da Pilato all'imperatore, già espressa nel *Vangelo di Nicodemo* (cf. *supra*), è portata a compimento

⁴⁹ Ricci, *Maria Maddalena...*, 54. Cf. A.G. Brock, "The identity of Blessed Mary: Representative of Wisdom in Pistic Sophia", in: S. Matthews, C. Briggs Kittredge, M. Johnson-DeBaufre (eds.), *Walk in the Ways of Wisdom: Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Harrisburg 2003, 122-135; Id., "Setting the Record Straight. The Politics of Identification: Mary Magdalene and Mary the Mother in Pistic Sophia", in: Stanley Jones (ed.), *Which Mary?...*, 48-52.

⁵⁰ Cf. J.K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993, 164-166; Ricci, *Maria Maddalena...*, 57 nota 84.

⁵¹ Cf. Ricci, *Maria Maddalena...*, 61.

⁵² Cf. Id., "Mary Magdalene, a woman of light", *The Journal of European Society of Women in Theological Research* 16 (2008) 126-127; 133-134; Id., "Maria Maddalena, donna di luce", *Auctores Nostri. Studi e testi di Letteratura Cristiana Antica* 8 (2010) 359-360; 368-369.

⁵³ Id., *Maria Maddalena...*, 60.

⁵⁴ Tuttavia neppure nel *Libro della Risurrezione di Cristo dell'apostolo Bartolomeo* è definita la distinzione tra le due Marie, cf. e.g. Rogers, "La Maddalena apocrifa...", 51-53.

⁵⁵ Cf. Ricci, *Maria Maddalena...*, 63 nota 104.

⁵⁶ Pure per questo testo, però, l'identificazione con la Maddalena è solo ipotizzabile, cf. e.g. Marjanen, *The Woman Jesus Loved...*, 131-132.

⁵⁷ Cf. Ricci, *Maria Maddalena...*, 64 nota 107.

⁵⁸ Cf. F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler (eds.), *Acta Philippi*, II, Turnhout 1999, 312.

⁵⁹ Cf. E. Fiori, "Da discepola prediletta ad albero della vita: le trasformazioni di Maria Maddalena nel mandeismo e nel manicheismo", in: Lupieri (a cura di), *Una sposa per Gesù...*, 102ss.

⁶⁰ Cf. Ricci, *Maria Maddalena...*, 65 nota 112.

⁶¹ Cf. *ibidem*, 68 nota 118; Rogers, "La Maddalena apocrifa...", 43.

con la condanna del governatore da parte di Tiberio, che crede alle parole di Maria Maddalena, discepolo del Nazareno e testimone degli avvenimenti.

Se nel IV capitolo, come abbiamo già detto, sono individuate le tematiche prevalenti sulla Maddalena, rivenienti dalle fonti considerate nel capitolo precedente, negli ultimi due capitoli, “La ‘memoria di lei’, una tradizione di Miriam di Magdala” (pp. 83-89) e “I piedi nudi, le mani aperte” (pp. 91-96), Carla Ricci esprime quale sia il contributo che il suo lavoro intende offrire al dibattito scientifico su questa figura femminile così enigmatica, di cui la letteratura apocrifia accentua per esempio il ruolo di prima discepolo nel gruppo di donne itineranti, di testimone della passione e della risurrezione e di destinataria del messaggio del Risorto, senza stemperare i contrasti con Pietro e altri. È proprio l’ampiezza di tali contenuti che la Ricci ha inteso porre in luce, privilegiando quegli aspetti emotivi, affettivi e relazionali che le hanno permesso di «cogliere sempre più, la soggiacente presenza negli scritti di una “memoria di lei”, una “memoria del cuore”, nata, custodita e trasmessa da Maddalena e dalle donne discepolo».⁶²

Si tratta, insomma, di un saggio appassionato, che va ad arricchire ulteriormente la già cospicua bibliografia magdalénica, e “parziale”, come ammette la stessa studiosa, non solo perché sintetizza una tematica tanto ampia quanto complessa, ma anche «perché è riferito a lei, alla donna, a Miriam, all’Amata di Gesù e, infine, soprattutto perché è la parte che mancava da oltre milleseicento anni»: ⁶³ una parte che Carla Ricci ha avuto il coraggio di attraversare «a piedi nudi e con le mani aperte, cioè vuote». ⁶⁴

Mario Resta
Dipartimento di Studi Umanistici (DISUM), Università di Bari Aldo Moro
Scuola Superiore di Studi Storici, Università della Repubblica di San Marino
resta.mario@gmail.com

Corrado Martone (a cura di), *Scritti di Qumran* (“Studi biblici”, 177), I, Brescia, Paideia, 2014, 251 pp.; (“Studi biblici”, 187), II, Brescia, Paideia, 2016, 330 pp.

I due volumi curati da Corrado Martone ricollocano gli scritti di Qumran al centro dell’interesse degli studiosi italiani attuali e futuri. Certo, ricollocano: da una parte, perché in Italia l’interesse e lo studio del “fenomeno” Qumran non si è mai sopito (e Corrado Martone ne è esempio tra i più illustri); ma dall’altra, ricollocano, perché (forse) la tendenza negli ultimi anni in Italia è stata quella di occuparsi più di (importantissimi) aspetti storico-sociali e archeologici relativi al sito di Qumran (si pensi ai libri di Simone Paganini) che delle fonti letterarie da esso provenienti.

Nel 1996 lo stesso Martone aveva curato, sempre per Paideia, l’edizione italiana dei *Textos de Qumrán* di Florentino García Martínez. Rispetto all’originale, quell’ancora oggi imprescindibile edizione italiana dei manoscritti di Qumran (Martone aveva completamente ritradotto i testi in base all’originale ebraico e aramaico, seguendo però le scelte ricostruttive e le inclinazioni semantiche di Martínez) era arricchita da note ai testi (esplicative di difficoltà filologiche, semantiche, storiche e teologiche), ma anche da brevi introduzioni ai singoli manoscritti tradotti (dati paleografici, struttura e contenuto dei testi). Tutti questi sono elementi che si ritrovano anche in questa edizione, che di fatto è una completa revisione di quella del ’96 (e che ne rimane totalmente complementare).

Nei due volumi degli *Scritti di Qumran*, per ogni testo tradotto, il lettore troverà una piccola introduzione (non più relegata alla prima nota, come nel caso dell’edizione del ’96, ma premessa al testo stesso) che inquadra sinteticamente (si tratta di mezza pagina per ogni manoscritto) questioni materiali e contenutistiche: nome del testo (aspetto non banale, visto che di fatto ad ogni manoscritto di Qumran è stato attribuito un doppio nome: uno “tecnico” – lo ricordo – con finalità d’archiviazione e corrispondente alla grotta in cui il rotolo è stato ritrovato, cui segue un’attribuzione numerica o una sigla, e un titolo in senso “moderno” che corrisponde al contenuto del testo stesso), datazione paleografica del manoscritto tradotto, struttura e contenuto. Chiude l’introduzione un’essenziale bibliografia aggiornata.

⁶² *Ibidem*, 94.

⁶³ *Ibidem*, 95-96.

⁶⁴ *Ibidem*, 48.