

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie

LA "DORMITIO MARIAE"
DAI SUOI ALBORI FINO AL VI SECOLO

TRADIZIONE, INTERPRETAZIONE E ORIGINE DEL DOGMA
NELLA LETTERATURA ASSUNZIONISTA, PATRISTICA
A RISCONTRO ARCHEOLOGICO, LITURGICO ED ICONOGRAFICO

Tesi per il Dottorato in teologia
Th.Lic. Monika I. Miriam Olejnik
Relatore: Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.

Teologia sistemática e filosofia cristiana

Specializzazione: Teologia dogmatica

Olomouc 2017

DICHIARAZIONE

Dichiaro di aver elaborato autonomamente questa tesi per il Dottorato in teologia.

Plzeň-Litice, 23. 3. 2017

INDICE

ABBREVIAZIONI - SIGLE	9
INTRODUZIONE	11
I. IL <i>SENSUS FIDEI</i> DELLA PRIMA CHIESA NEGLI SCRITTI DELLA "DORMITIO MARIAE". L'ALBORI DELLA TRADIZIONE: IL SUO AMBIENTE DI SVILUPPO E DOTTRINA	19
I.1 L'apocrifi come espressione del <i>sensus fidei</i> della prima Chiesa	23
I.1.1 Apocrifo: etimologia, significato e caratteristiche	24
I.1.2 "Dormitio Mariae" come espressione narrativa della fede	26
I.1.3 Nota conclusiva	27
I.2 L'origine biblica della terminologia della "Dormitio Mariae"	28
I.2.1 Il trinomio: dormizione-transito-assunzione nella letteratura assunzionista	29
I.2.2 La terminologia dell'assunzione nella tradizione biblica	30
I.2.3 Sintesi riguardo alla terminologia	35
I.3 La classificazione della letteratura assunzionista	36
I.3.1 Approccio dottrinale, la tipologia evolutiva di S. C. Mimouni	38
I.3.2 Approccio alla struttura narrativa di van Esbroeck e Shoemaker	42
I.3.3 Nota di sintesi conclusiva	45
I.4 Verso un'archetipo della tradizione assunzionista	46
I.4.1 Alcune ricerche significative per delineare un'archetipo di "Dormitio Mariae"	47
I.4.2 L'archetipo di "Dormitio Mariae" nell'antico scritto <i>Transito greco R</i> <i>cod. Vat. 1982 (Transito R)</i>	54
I.4.2.1 Le tracce d'escatologia giudeo-cristiana in <i>Transito R</i>	55

I.4.2.2 La simbologia della festa delle Capanne e il suo significato escatologico in <i>Transito R</i>	60
I.4.2.3 La base dottrinale sulla sorte finale di Maria in <i>Transito R</i>	67
I.4.3 Le vicende storiche della Chiesa-madre di Gerusalemme nell'epoca prenicena	69
I.4.3.1 Il protoscisma	69
I.4.3.2 La seconda separazione.....	72
I.4.4 L'influsso della rottura con i giudeo-cristiani sulle redazioni degli scritti della "Dormitio Mariae"	76
I.4.5 Note conclusive	83
I.5 La mariologia giudeo-cristiana dello scritto <i>Transito R</i>	86
I.5.1 Alcuni temi mariani in <i>Transito R</i>	86
I.5.1.1 La verginità di Maria in <i>Transito R</i>	87
I.5.1.2 La maternità universale di Maria in <i>Transito R</i>	88
I.5.2 Risonanza di alcuni titoli mariani in <i>Transito R</i>	90
I.5.2.1 Maria come "Nuovo Tempio" e "Arca dell'Alleanza" in <i>Transito R</i>	90
I.5.2.2 Maria come "Colomba senza macchia" in <i>Transito R</i>	92
I.5.2.3 Maria come "Nuova Eva" in <i>Transito R</i>	92
I.5.2.4 Maria come "Nuova Miryam" in <i>Transito R</i>	94
I.5.2.5 Maria "Sorella e Madre" in <i>Transito R</i>	94
I.5.3 Nota conclusiva sulla mariologia nel <i>Transito R</i>	96
I.6 Conclusione del primo capitolo.....	98
II. LA "DORMITIO MARIAE" NEGLI SCRITTI DEI PADRI FINO AL SECOLO VI. L'ASPETTI DELL'ESCATOLOGIA PATRISTICA	101
II.1 "Dormitio Mariae" nel contesto dell'escatologia dei Padri preniceni	103
II.1.1 Affinità con il giudeo-cristianesimo	104
II.1.2 Escatologia dei Padri apostolici.....	106

II.1.3	Attese millenaristiche	109
II.1.4	Escatologia degli Apologisti	111
II.1.5	Antropologia prenicena	114
II.1.6	Escatologia alessandrina	117
II.1.7	Escatologia asiatica	121
II.1.8	Note conclusive	124
II.2	"Dormitio Mariae" negli scritti dei Padri tra Nicea ed Efeso	126
II.2.1	"Dormitio Mariae" nella Chiesa di Gerusalemme	128
II.2.1.1	Considerazioni di Epifanio di Salamina sulla "Dormitio Mariae"	130
II.2.1.2	Nota di sintesi conclusiva	133
II.2.2	"Dormitio Mariae" nel contesto dell'escatologia della Chiesa siriana	134
II.2.2.1	Nota di sintesi conclusiva	137
II.2.3	"Dormitio Mariae" nel contesto dell'escatologia della Chiesa d'Alessandria	138
II.2.3.1	"Dormitio Mariae" nella Chiesa etiopica	139
II.2.3.2	Nota di sintesi conclusiva	140
II.2.4	"Dormitio Mariae" nel contesto dell'escatologia dei Cappadoci	140
II.2.4.1	"Dormitio Mariae" nella Chiesa armena	144
II.2.4.2	Nota di sintesi conclusiva	145
II.2.5	"Dormitio Mariae" nel contesto dell'escatologia della chiesa d'Occidente	145
II.2.5.1	Nota di sintesi conclusiva	149
II.2.6	Puntualizzazioni conclusive	150
II.3	"Dormitio Mariae" nelle prime omelie dei Padri dal Concilio di Efeso al secolo VI	151
II.3.1	Nella Chiesa Gerosolimitana	153
II.3.1.1	Maria assunta in cielo resta immortale	153

II.3.1.2 <i>Omelia sull'Assunzione della santa Madre di Dio</i> di Teotecno di Livia	154
II.3.1.3 Nota di sintesi conclusiva	158
II.3.2 Nella Chiesa precalcedonense Siro-occidentale	158
II.3.2.1 Nota di sintesi conclusiva	160
II.3.3 Nella Chiesa copta	161
II.3.3.1 <i>L'Istruzione sulla vita della Vergine</i> dello Pseudo Cirillo.....	161
II.3.3.2 Il <i>Sermone sulla morte e l'assunzione</i> di Pseudo Evodio	163
II.3.3.3 <i>Omelia sull'Assunzione</i> di Teodosio, patriarca d'Alessandria ...	165
II.3.3.4 Nota di sintesi conclusiva	168
II.3.4 Nell'Occidente	168
II.3.4.1 Nota di sintesi conclusiva	169
II.3.5 Puntualizzazioni conclusive.....	169
II.4 Lettura mariana di alcuni brani biblici messi dai Padri	
in relazione alla "Dormitio Mariae"	170
II.4.1 Parallelo antitetico Eva-Maria	171
II.4.2 Immagini e titoli veterotestamentari attinenti al trapasso di Maria	175
II.4.3 Brani neotestamentari che avvertono il mistero della "Dormitio Mariae"	176
II.4.4 Puntualizzazioni conclusive.....	177
II.5 Letteratura assunzionista ed omiletica: temi e titoli mariani	
a confronto	178
II.5.1 La Verginità di Maria	179
II.5.2 La maternità spirituale	179
II.5.3 <i>Analogia Christi</i> della fine terrena di Maria: morte-risurrezione-assunzione	180
II.5.4 Titoli di Sorella, Sposa e Signora.....	180
II.5.5 Puntualizzazioni conclusive.....	182

II.6 Legittimazione della letteratura assunzionista	182
II.7 Conclusione del secondo capitolo	184
III. RISCANTRO ARCHEOLOGICO, LITURGICO ED ICONOGRAFICO DELLA	
"DORMITIO MARIAE"	189
III.1 Riscontro archeologico	191
III.1.1 Testimonianze letterarie a confronto con gli scavi sul Monte Sion.....	192
III.1.2 Letteratura assunzionista a confronto con la tomba di Maria al Getsemani	201
III.1.3 Il ritrovamento della chiesa del Kathisma	205
III.1.4 Puntualizzazioni conclusive	211
III.2 Riscontro liturgico	212
III.2.1 Il culto dei martiri e la "Dormitio Mariae" nel periodo preniceno	212
III.2.2 "Dormitio Mariae" nel periodo tra Nicea ed Efeso	215
III.2.3 La celebrazione di "Dormitio Mariae" dopo Concilio di Efeso	216
III.2.4 La titolatura della festa e il mistero celebrato	218
III.2.5 La fissazione della data della festa	219
III.2.6 Puntualizzazioni conclusive circa l'origini della liturgia di "Dormitio Mariae"	222
III.3 Riscontro iconografico	224
III.3.1 L'immagini nella Chiesa fino all'iconoclastia	225
III.3.2 Le più antiche immagini della <i>Koimesis</i>	230
III.3.3 La composizione della <i>Koimesis</i>	234
III.3.4 Il significato della composizione	238
III.3.5 Puntualizzazioni conclusive	239
III.4 Conclusione del terzo capitolo	239

CONCLUSIONE GENERALE	245
APPENDICE 1	257
APPENDICE 2	260
BIBLIOGRAFIA	261
ESTRATTO	287
SUMMARY	289

ABBREVIAZIONI - SIGLE

- AAS *Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano 1909 ss.
- CANT *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, ed. M. Geerard, Brepols, Turnhout 1992.
- CCC *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992.
- CCL *Corpus Christianorum Series Latina*, Brepols, Turnhout 1953 ss.
- CPG *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout 1974 ss.
- CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Paris-Louvain 1903 ss.
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866 ss.
- DS *Enchiridion Symbolorum*, ed. H. Denzinger, EDB, Bologna 1996².
- DSBP Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, ed. S. A. Panimolle, Borla, Roma 1992 ss.
- EDB Edizioni Dehoniane Bologna
- EMP Edizioni Messaggero Padova
- EV *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1966 ss.
- GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig 1897 ss.
- GNO *Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger, I-VI vol., Brill, Leiden 1960 ss.
- LEV Libreria Editrice Vaticana
- LG *Lumen gentium*, Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla Chiesa.
- MC *Marialis cultus*, Esortazione apostolica di Paolo VI per il retto ordinamento e sviluppo del culto della Beata Vergine Maria.
- PAMI Pontificia Academia Mariana Internationalis
- PG *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, ed. J. P. Migne, Paris 1857-1866.

- PL *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, ed. J. P. Migne,
Paris 1844-1855.
- PO *Patrologia Orientalis*, ed. R. Graffin, Paris 1903 ss.
- PS *Patrologia Syriaca*, ed. R. Graffin, Paris 1894 ss.
- SC *Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris 1941 ss.
- TMPM *Testi Mariani del Primo Millennio*, ed. G. Gharib et al., I- IV vol.,
Città Nuova, Roma 1988-1991.
- TOB Traduction Oecuménique de la Bible
- UTET Unione Tipografico-Editrice Torinese

INTRODUZIONE

L'intento della presente ricerca è finalizzato ad una rilettura del dogma dell'assunzione di Maria al fine di offrire nuovi spunti interpretativi a livello teologico. Se la mariologia in generale ha un peso reale e fruttuoso nella vita ecclesiale e del singolo fedele, è necessario indagare e ripresentare alla luce dell'odierna teologia il significato dell'Assunta.

Per tale motivo in questo studio si è voluto soffermarsi ad analizzare gli albori della credenza partendo dall'ambiente originario nel quale è sorta e si è sviluppata nei primi secoli della vita delle comunità cristiane.

A livello personale, la scelta di questo tema non è solo dettata dal conseguente completamento degli studi mariologici precedentemente fatti presso la Pontificia Facoltà Teologica «Marianum», ma soprattutto è legata ad alcune circostanze che hanno impresso nel mio mondo interiore, religioso e conoscitivo un nuovo modo di vedere gli inizi della cristianità.

Il primo di questi avvenimenti fu il pellegrinaggio in Terra Santa nel 2004, durante il quale rimasi toccata e stupita dalla tomba vuota della Vergine, oggi custodita dagli ortodossi Greci e Armeni, che si trova al Getsemani. In quell'occasione, risalendo verso la basilica della Dormizione al Monte Sion, non potevo smettere di pensare del mistero della Dormizione di Maria, delle sue modalità storiche e del suo culto che fin dai tempi antichi veniva tramandato.

La "Dormitio Mariae", in fin dei conti fu davvero così importante nella vita di fede delle prime comunità cristiane?

La seconda circostanza è legata al cammino di comunione della mia comunità, *Koinonia Giovanni Battista*, con la comunità degli ebrei messianici, *The community of the Firstborn of the Lamb* di Ein Kerem. Proprio loro, ebrei messianici non avevano dubbi circa il mistero dell'Assunta; anzi per loro era un segno escatologico tipicamente intelligibile per un ebreo. Fu proprio il pastore ebreo messianico Benjamin Berger ad offrirmi una spiegazione del mistero in questione alla luce della festa delle Capanne, una festa ebraica carica di valenza escatologica che in Maria anticipa ciò che le Scritture annunciano e cioè il destino finale, non solo del singolo credente, ma la restaurazione dell'intero popolo di Dio di cui Israele è il primogenito. Quel mondo per me del tutto nuovo di esporre la Bibbia e le tradizioni giudaiche mi affascino a tal punto che sorse in me il pensiero che la festa ebraica di Sukkot potesse essere una chiave di lettura del mistero dell'assunzione di Maria. A ciò si aggiunse l'invito del fondatore della mia comunità, p. Ricardo Argañaraz, ignaro della mia intuizione, di approfondire la tematica della "Dormitio Mariae".

È così che cominciai ad indagare su tale argomento.

L'elaborato per la licenza fu un primo approccio scientifico al tema della "Dormitio Mariae", dove presi in esame gli studi degli autori contemporanei in modo tale da poter comparare le diverse conclusioni circa lo sviluppo della tradizione assunzionista apocrifia. Le acquisizioni a cui giunsi non fecero altro che confermarmi nella linea intrapresa, suscitando il desiderio di continuare la ricerca risalendo, per quanto possibile, fino agli albori della tradizione sulla "Dormitio Mariae" nelle prime comunità cristiane.

Al fine di giungere ad una reinterpretazione del dogma dell'Assunta che risalisse fino alle sue origini, mi sono proposta di comparare la letteratura assunzionista apocrifia e patristica con l'archeologia, la liturgia e l'iconografia fino ad ora disponibile dal I al VI secolo.

In tal modo, seguendo un metodo storico-dottrinale, ho così strutturato il pre-

sente lavoro: analisi dei testi apocrifi della "Dormitio Mariae" pubblicati e tradotti di recente, studio delle motivazioni circa il prolungato silenzio dei Padri sulla "Dormitio Mariae" e, infine, comparazione delle acquisizioni con i dati archeologici, liturgici ed iconografici relativi alla "Dormitio Mariae".

Tale impostazione si è resa necessaria per il fatto che all'indomani del promulgamento dogmatico si era a conoscenza di circa 30 scritti apocrifi sul trapasso di Maria, mentre oggi, invece, ne abbiamo a disposizione più di 70. Pertanto un approfondimento in tal senso si è reso necessario. Ciò che ho fatto nel primo capitolo.

In tale contesto ho cercato di rispondere alla questione se gli scritti apocrifi trasmettano un *sensus fidei* ortodosso della Chiesa primitiva sulla "Dormitio Mariae" e se contribuiscono ad identificare il loro ambiente sorgivo. Per tali analisi sono stati presi in considerazione solo gli studi sugli apocrifi di maggiore rilevanza, condotti verso gli ultimi trent'anni. Prendendo in esame tali ricerche, è emersa una nuova pista d'indagine particolarmente interessante circa l'individuazione di un probabile archetipo comune a tutti gli scritti della "Dormitio Mariae".

Si è posta quindi la domanda se tale archetipo sia in grado illuminare gli inizi della tradizione sulla "Dormitio Mariae" ed essere espressione della prima chiesa. Per l'analisi del testo in questione, il *Transito greco R cod. Vat. 1982*, e della sua simbologia mi sono avvalsa degli studi di alcuni autori che ho criticamente confrontato. Comparando la dottrina mariana dell'archetipo con l'insegnamento dei Padri della Chiesa, risulta che la credenza della "Dormitio Mariae" è profondamente ortodossa, seppur trasmessa con categorie di sapore gnostico-apocalittico a volte fantasioso tipico della Chiesa-madre giudeo-cristiana di Gerusalemme, la quale risulta essere l'origine di tutta la tradizione assunzionista.

Nel secondo capitolo mi sono proposta di cercare una risposta al prolungato silenzio dei Padri dei primi secoli sulla "Dormitio Mariae" di fronte ad un'ampia produzione apocrifia. Ciò non può se suscitare domande che esigono delle risposte

convincenti. In realtà dallo studio dei testi si trovano continui rimandi indiretti alla "Dormitio Mariae" espressi sotto le vestigia delle diverse problematiche escatologiche, fortemente sentite nei primi sei secoli. Mediante la ricerca delle fonti patristiche sulle credenze escatologiche dei primi secoli ed analizzando il dato dottrinale che ne emerge, ho cercato di trarre delle conclusioni riguardo alla credenza della "Dormitio Mariae". Dall'interpretazione dottrinale di questi fonti, ho constatato l'essenziale continuità tra il dato di fede trasmesso dall'archetipo e le affermazioni dei Padri. Le differenze che si possono scorgere risultano, invece, assai accidentali riferite più alla modalità espressiva con la quale i redattori posteriori hanno elaborato il testo originale che al contenuto dottrinale, operando così un'inculturazione in chiave degiudaizzante a fini apologetici in atto all'interno delle loro chiese locali.

Infine, il terzo capitolo fa da cornice archeologica, liturgica ed iconografica alla problematica del transito di Maria offrendo un supporto di conferma all'antichità del culto alla "Dormitio Mariae" e del suo ambiente originario. In particolare ho tentato d'investigare il campo dell'archeologia cristiana circa la presenza del culto della "Dormitio Mariae" a Gerusalemme effettuate nei luoghi legati al trapasso di Maria, cioè alla tomba al Getsemani e al sito del Monte Sion. Ne risulta che, a detta di importanti e qualificati ricercatori, suddetti luoghi furono occupati dai giudeo-cristiani almeno fino al IV secolo, nonostante non manchino studiosi che preferiscono negare tale presenza considerandola del tutto mitica.

Servendomi di alcuni studi recenti delle antiche fonti liturgiche riguardo al culto dei defunti presso i cristiani dei primi secoli, mi è stato possibile giungere all'origine della liturgia della "Dormitio Mariae", e cioè alla consuetudine ebraica di una commemorazione annuale dei defunti. Tale commemorazione veniva celebrata probabilmente dai giudeo-cristiani presso la tomba al Getsemani in concomitanza alla festa delle Capanne. Risalendo alle antiche fonti liturgiche della Chiesa di Gerusalemme, grazie all'aiuto che offrono gli studi di alcuni autori

contemporanei sulla festa di Sukkot, si può scorgere la presenza di alcune tracce di tale festa nel calendario liturgico di Gerusalemme per il mese di settembre-ottobre. Tutto questo poi mi ha portato a supporre che la festa delle Capanne potrebbe essere sia una chiave di lettura non solo dell'assunzione di Maria, ma anche del primo Concilio di Gerusalemme, sia la possibilità che Maria abbia concluso la sua vicenda terrena in concomitanza con questi due eventi.

Dall'altra parte l'analisi critica delle acquisizioni nel campo dell'arte cristiana antica e le recenti scoperte nelle varie sinagoghe di mosaici che rappresentano le scene bibliche ed extra-bibliche mettono in crisi l'ipotesi che le immagini della *Koimesis* non potessero sorgere in un ambiente giudeo-cristiano ancorato come si credeva fortemente nelle tradizioni giudaiche e quindi osservante del divieto di rappresentare figure umane.

Una difficoltà riscontrata a livello metodologico è stata la scarsa accessibilità alle fonti patristiche delle Chiese Orientali. Il patrimonio scritturistico-ecclesiastico di tali chiese viene edito nelle lingue moderne poco a poco; di conseguenza rimane ancora molto materiale da conoscere e studiare. Di fronte all'incertezza delle tradizioni scritte tardivamente circa la loro reale possibilità di trasmettere le credenze risalenti ai primi sei secoli, ho optato per quelle fonti che sono state già accertate dagli studiosi come antiche.

Inoltre, ho trovato che certi recenti studi di carattere archeologico accessibili in Israele, sono ancora poco conosciuti ed accolti presso i teologi. Pertanto, di fronte alla scarsità di documenti storici sulle vicende della chiesa giudeo-cristiana, ho ricorso a quelle acquisizioni condotti sul campo dai ricercatori dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme. A ciò si aggiunge poi la relativa giovinezza della ricerca sul giudeo-cristianesimo, che mi ha costretto ad usare le fonti, non sempre abbondanti, presenti nel campo della ricerca storico-dogmatica.

Un'altra difficoltà riguarda alcune acquisizioni di archeologia ed icono-

grafia che sono ancora in attesa di una attribuzione di valore; sta di fatto che il ritrovamento di certi reperti attualmente suscita più domande che risposte. Di fronte ad una sempre maggiore vastità dei reperti nuovi, troviamo interpretazioni non sempre certe e condivise; ho quindi optato per i dati il più possibile scientifici, in particolare per dedurre alcune soluzioni riguardo gli albori dell'immagine della *Koimesis*.

Nel presente studio mi sono limitata a proseguire la pista verso l'individuazione dell'archetipo delle tradizioni apocriefe dell'assunzione e così risalire all'origine delle tradizioni sulla "Dormitio Mariae" in base ai documenti a me accessibili. Un futuro approfondimento critico-testuale sugli altri scritti apocriefi potrebbe dare un apporto valido per una comprensione più ampia del fenomeno religioso della "Dormitio Mariae". Questo implica non solo avere la reale possibilità di avere a disposizione più documenti, ma pure una competenza scientifica ed una conoscenza delle lingue particolari come il siriano, il copto, l'etiopico, l'armeno. Per quanto riguarda gli interventi dei Padri mi sono limitata ad usufruire di quelli più conosciuti e studiati anche al tempo del promulgamento dogmatico dell'Assunta. Per di più uno studio approfondito delle relazioni tra gli scritti apocriefi ed i testi patristici potrebbe portare delle novità circa il loro sviluppo e proliferazione nelle chiese antiche.

Nel campo archeologico mi sono limitata solo ai tre luoghi legati al culto certo della "Dormitio Mariae" in Gerusalemme e d'intorni; gli studi di altri siti archeologici in Israele sono in continua evoluzione ed ogni anno vi sono novità a volte difficili da catalogare nel quadro della cristianità antica fino ad ora conosciuto. Le future acquisizioni potranno illuminare in modo molto più ampio sulle vicende della Chiesa primitiva in Terra Santa.

Inoltre anche gli studi successivi sulle fonti liturgiche, che vengono edite un poco alla volta, potranno offrire in futuro dati interessanti circa la conoscenza della

liturgia delle antiche chiese locali d'Oriente. Allo stato attuale della ricerca, molti sono gli interrogativi che rimangono aperti, come ad esempio la ragione della doppia festa della morte ed assunzione di Maria celebrata a distanza di 206 giorni una dall'altra nella chiesa copta ed etiopica.

Similmente per quanto riguarda le acquisizioni in campo dell'iconografia in Israele, le teorie di alcuni studiosi d'arte del secolo scorso, sottoposte all'odierna verifica scientifica, risultano molto probabili, se non in certi casi addirittura del tutto vere, come ad esempio il caso della teoria di Strzygowski, il quale considera l'arte orientale come matrice di quella cristiana e non più quella occidentale-bizantina. Tale teoria a suo tempo suscitò molte polemiche e contrasti; oggi, invece, risulta essere corretta.

In conclusione il limite della ricerca è dato proprio dal fatto dell'accessibilità alle fonti e della loro recuperabilità, fonti che rimangono ancora da studiare e, in certi casi, da scoprire. Tale limite diventa poi anche la difficoltà principale. Infatti tale studio richiederebbe un concordo di specialisti che va oltre il lavoro di indagine del teologo e lasci al futuro la possibilità di intraprendere un lavoro di sinergia dove teologi, liturgisti, critica d'arte, linguisti, archeologi e storici apportano il loro specifico contributo.

In questa ottica si può intravedere il valore del presente lavoro: il dogma dell'assunzione può diventare un campo di incontro scientifico extra-ecclesiale ed ecumenico con una ricaduta significativa per una sua reinterpretazione che sia più credibile ed attraente per l'uomo contemporaneo. Tale studio offre un possibile primo sviluppo tracciando delle possibili piste di approfondimento ed aggiornamento aperto alle nuove acquisizioni in campo apocrifo, patristico, archeologico, liturgico ed iconografico. Esso non pretende essere esauriente, ma piuttosto vuole cercare un approccio al mistero della "Dormitio Mariae" da una propria prospettiva giudeo-cristiana di Gerusalemme, suo luogo di origine e di

comprensione. Un ritorno a Gerusalemme della "Dormitio Mariae" potrebbe essere un ritorno del dogma alla sua attualità e significatività.

I. IL *SENSUS FIDEI* DELLA PRIMA CHIESA NEGLI SCRITTI DELLA
"DORMITIO MARIAE". L'ALBORI DELLA TRADIZIONE:
IL SUO AMBIENTE DI SVILUPPO E DOTTRINA.

Il percorso storico-teologico verso il pronunciamento dogmatico sulla sorte finale di Maria è stato un processo lento, che ha attraversato tutta la storia della Chiesa.

Il fervore mariano dopo la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione nel 1854, rafforzato dalle apparizioni di Fatima nel 1917, portò alla diffusione dell'opinione a favore della dogmatizzazione dell'assunzione¹. Tra gli studiosi di quel tempo, c'erano però delle forti perplessità circa la definibilità dell'Assunta dovuti specialmente alla mancanza di testimonianze a favore dell'assunzione nei primi cinque secoli². Si sosteneva che la questione circa il suo destino finale avesse preso consistenza al momento del Concilio di Efeso³.

¹ Cfr. A. AMATO, *Come la Chiesa cattolica è giunta alla definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio: significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*. Atti del 1° Forum Internazionale di Mariologia (Roma 30-31 ottobre 2000), PAMI, Città del Vaticano 2001, pp. 54-55. Il movimento assunzionista emerse con delle prime petizioni inviate alla Santa Sede antecedentemente al Concilio Vaticano I, durante il quale non furono considerate a causa della sospensione del Concilio stesso e per l'opposizione di alcuni padri e del Sant'Uffizio. Le richieste però continuarono senza sosta a pervenire ai successivi papi, allegando molte firme dei fedeli da tutto il mondo. Sembra che il primo a chiedere la definizione dogmatica dell'assunzione sia stato un Servo di Maria, Cesario Shguanin (1692-1769), in una lettera diretta a Clemente XIII. In seguito, dopo la definizione dell'Immacolata, nel 1863 Isabella di Spagna, sostenuta dal suo confessore, indirizzò a Pio IX una domanda simile. Seguirono altre petizioni che diedero inizio ad un movimento a favore del pronunciamento del dogma. Tra il 1921 e il 1940 pervennero alla Santa Sede ben 6.471.000 petizioni, che, insieme a quelle che erano arrivate dal 1863, furono raccolte e pubblicate in due enormi volumi nel 1942 (cfr. G. HENTRICH - R. G. DE MOOS (a cura di), *Petitiones de Assumptione corporea B.V. Mariae ad caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae, propositae secundum ordinem hierarchicum, dogmaticum, geographicum, chronologicum, ad consensum Ecclesiae manifestandum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1942). Il movimento assunzionistico ebbe una successiva ripresa così efficace che portò Pio XII a inviare nel 1946 l'enciclica *Deiparae Virginis Mariae* a tutti i vescovi per chiedere il loro parere circa la definibilità dell'assunzione e per sondare presso il popolo l'accoglienza di un tale pronunciamento dogmatico. Il risultato fu sorprendente: sui 1191 vescovi solo 22 risposero negativamente. Cfr. S. DE FIORES, *Assunta*, in *Maria Nuovissimo Dizionario*, I vol., EDB, Bologna 2006, pp. 78-80.

² Per una ricostruzione del dibattito teologico negli anni intorno alla definizione dell'Assunta, si rimanda a: G. A. ATIELLO, *Sviluppo del dogma e tradizione a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria*, Città Nuova, Roma 1979.

³ Cfr. B. SESBOÜÉ, *La Vergine Maria*, in B. SESBOÜÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, III vol.: *I segni della salvezza*, PIEMME, Casale Monferrato 2000², p. 522.

Poco prima del pronunciamento del dogma, il patrologo Berthol Altaner pubblicò un articolo, diviso in tre parti, circa il problema della sua definibilità, passando in rassegna le testimonianze bibliche, storiche e speculative a favore della credenza dell'assunzione⁴. Concluse che basarsi solo sul *sensus fidei* in assenza di prove della Scrittura, di una tradizione risalente agli apostoli, comprometteva la definizione stessa del dogma. Alla posizione di Altaner rispose Giuseppe Filograssi con una pubblicazione nel 1949, con la quale presentava il metodo seguito dalla Chiesa nella definizione dei dogmi richiamandosi al *factum Ecclesiae*: usare un procedimento regressivo partendo dalla coscienza attuale di fede della Chiesa per dedurre l'aspetto rivelativo di una data dottrina⁵. In questo modo Filograssi ricollegava l'Assunta con il dogma della divina maternità, riuscendo in tal modo a togliere gli ostacoli sulla strada verso la definizione dogmatica; egli diventò uno dei compilatori principali della bolla *Munificentissimus Deus*.

Il procedimento di Pio XII nella *Munificentissimus Deus*, quindi, fu quello di partire dal *sensus fidelium* espresso nelle petizioni, rifacendosi alla pietà mariana, alla liturgia, al consenso dei Padri e dei teologi ed infine al dato biblico della divina maternità, santità e verginità di Maria. Il primo novembre 1950 papa Pio XII dichiarò solennemente che:

«Madre di Dio sempre vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo»⁶.

Con questa definizione riconosceva il valore prezioso della costante fede della Chiesa nell'assunzione gloriosa della Madre di Dio, una credenza da sempre presente nella tradizione ecclesiastico-patristica. Il pronunciamento del Pontefice infatti «coronava una credenza, dagli inizi incerti e oscuri, da tempo universalmente professata da tutto il popolo di Dio»⁷.

⁴ Cfr. B. ALTANER, *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B.M.V.*, in *Theologische Revue* 44 (1948), pp. 129-140; 45 (1949), pp. 129-142; 46 (1950), pp. 5-20.

⁵ Cfr. G. FILOGRASSI, *Traditio divino-apostolica et assumptio B.M.V.*, in *Gregorianum* 30 (1949), pp. 443-489.

⁶ PIO XII, *Constitutio apostolica Munificentissimus Deus* (1 novembre 1950), in *AAS* 42 (1950), pp. 753-771.

⁷ E. PERETTO, *Il "compiersi della vita terrena" della Madonna e la sua glorificazione nella Dormizione dello Pseudo-*

A motivo della discussione tra coloro che sostenevano che l'assunzione fosse senza morte previa, ed altri che vedevano l'assunzione come un unico atto di morte, risurrezione e glorificazione, la bolla si attenne all'espressione generica designando con la parola l'"assunzione" il passaggio di Maria alla condizione della glorificazione, evitando in questo modo il termine della "risurrezione" impossibile da intendersi senza la morte⁸; la questione della morte venne lasciata al dibattito tra mortalisti ed immortalisti⁹. L'esplicita formulazione riguardo alla morte di Maria si deve al magistero ordinario di Giovanni Paolo II, il quale in una delle sue catechesi, fece la seguente riflessione: «È possibile che Maria di Nazaret abbia sperimentato nella sua carne il dramma della morte? Riflettendo sul destino di Maria e sul suo rapporto con il divin Figlio, sembra legittimo rispondere affermativamente: dal momento che Cristo è morto, sarebbe difficile sostenere il contrario per la Madre»¹⁰ e ne segue la ragione di ciò: «per essere partecipe della risurrezione di Cristo, Maria doveva dividerne anzitutto la morte»¹¹.

La testimonianza degli apocrifi assunzionisti non è stata direttamente citata nella Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*, anche se questi testi sono, con molta probabilità, la prima testimonianza di fede circa la sorte finale e il trapasso di Maria, Madre del Signore¹². La tradizione più antica, come emerge dallo studio storico-dottrinale, presenta la fede del popolo cristiano nell'assunzione della Madre di Dio dai primi scritti apocrifi del II secolo e dalle prime omelie patristiche del secolo VI, con un

Giovanni e nel Transito Romano (Dormizione e assunzione della vergine Maria?), in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri* (DSBP 45), Borla, Roma 2007, p. 384.

⁸ Ratzinger rimarca che il dogma non parla della risurrezione ma dell'assunzione, perché non vuole affermare un dato storico bensì quello teologico. Cfr. J. RATZINGER, *La Figlia di Sion. La devozione a Maria nella chiesa*, Jaca Book, Milano 1978, p. 70.

⁹ Cfr. S. DE FIORES, *Assunta*, in *Maria Nuovissimo Dizionario*, I vol., cit., p. 78.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *La catechesi sulla dormizione della Madre di Dio (Fil 1, 20b-21)* (25 giugno 1997), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX/1 vol., LEV, Città del Vaticano 2000, p. 1608.

¹¹ *Ibidem*, p. 1610.

¹² Cfr. C. BALIĆ, *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, I vol.: *Ex aetate ante Concilium Tridentinum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1948, pp. 14-65. L'autore considera queste testimonianze non anteriori al V-VI secolo.

comune trinomio: morte, risurrezione ed assunzione dell'intero composto umano¹³.

Le considerazioni sopra esposte inducono a risalire agli albori della tradizione della "Dormitio Mariae", in cui si colloca la letteratura apocrifa assunzionista, al fine di poter analizzare, dal punto di vista storico e teologico, quella che è la risposta più antica al problema della sorte finale di Maria, già data dalla Chiesa primitiva giudeo-cristiana. Per lungo periodo di tempo si è prestata poca attenzione al cristianesimo preniceno a motivo della sua pluralità dottrinale, tuttavia al giorno d'oggi si è a disposizione di un ricco materiale riguardo alla conoscenza della Chiesa primitiva. Avvalersi di tale materiale può portare ad una più ampia comprensione circa la portata del dogma dell'Assunta. Per risalire all'ambiente di sviluppo della tradizione sulla "Dormitio Mariae", sono state prese in considerazione le ricerche più significative degli studiosi contemporanei sugli apocrifi, che conducono verso la scoperta di un archetipo della tradizione antica e permettono un'analisi della dottrina primitiva.

Il primo paragrafo presenta le nozioni generali circa il termine "apocrifo" recuperandone il valore espressivo del *sensus fidei* nella chiesa primitiva. Nel secondo paragrafo si passa alla terminologia usata nella letteratura apocrifa assunzionista per designare la sorte finale di Maria, appresa dall'ambiente biblico ed extra-biblico. Nel terzo paragrafo, prendendo in considerazione la molteplicità degli scritti apocrifi tipo "Dormitio Mariae", si espone la modalità della loro classificazione. Il quarto paragrafo porge l'attenzione ad un testo apocrifo, chiamato *Transito greco R cod. Vat. 1982*, a causa della sua probabile vicinanza ad un archetipo delle tradizioni letterarie assunzioniste proveniente dall'ambito cristiano dei secoli II-III. L'analisi delle sue peculiarità porta verso il giudeo-cristianesimo della Chiesa prenicena; motivo per cui viene presentato un breve panorama storico di tale Chiesa con le annesse difficoltà di ordine teologico e culturale che ha dovuto affrontare in seguito alla separazione tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani. Nel quinto para-

¹³ Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol.: *Vangeli infanzia, Passione, Assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 412-416.

grafo, si espone la mariologia giudeo-cristiana con la propria specificità espressiva, che ebbe i suoi echi o modificazioni nell'omiletica artistica. Le note conclusive del sesto paragrafo sintetizzano le acquisizioni del primo capitolo.

I.1 L'apocrifi come espressione del *sensus fidei* della prima Chiesa

In questo paragrafo viene circoscritto il termine "apocrifo" e il suo significato storico-dottrinale in quanto espressione del *sensus fidei* della chiesa primitiva circa la sorte finale della Madre del Signore. Gli scritti apocrifi hanno avuto un ruolo considerevole nel rafforzamento della credenza nel mistero di Maria assunta in cielo e gli studiosi tutt'oggi continuano a nutrire interesse verso questo tipo di letteratura, anche a motivo delle circostanze che risvegliarono l'attualità del mistero. La rivisitazione del mistero dell'assunzione di Maria si verificò in occasione della definizione dogmatica del 1950, preparata e seguita da intense ricerche e da numerose pubblicazioni di studi; successivamente, intorno al Grande Giubileo del 2000, in occasione del 50° anniversario della definizione stessa, la PAMI decise di organizzare in prossimità del XX° Congresso mariologico-mariano internazionale un Forum internazionale di mariologia sul tema *Assunzione di Maria Madre di Dio, significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*.

La scarsità delle testimonianze antiche e storiche non permette di affermare con certezza l'esistenza di una tradizione apostolica esplicita ed universale circa la sorte finale della Madre del Signore, tuttavia sarebbe più esatto affermare che non esiste una tradizione orale apostolica che si è concretizzata in una dichiarazione di fede sul destino finale di Maria. Di conseguenza, accanto ad una tradizione storica, occorre ammettere una tradizione di fede apostolica, ed ecco qui che si situano i testi apocrifi assunzionisti¹⁴.

¹⁴ Cfr. L. GAMBERO, *Maria Assunta. Rilievi dell'escatologia patristica*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*. Atti del convegno di studi mariani (Mussomeli 9-12 aprile 1996), Ed. Monfortane, Roma 1998, pp. 119-140.

I.1.1 Apocrifo: etimologia, significato e caratteristiche

L'aggettivo greco traslitterato come "apocrifo", significa "occulto", "nascosto"¹⁵. L'origine dell'uso e la semantica appartengono con molta probabilità all'ambito pagano gnostico, dove gli gnostici indicavano qualcosa di «nascosto di grande valore, che non poteva essere conosciuto da tutti»¹⁶.

Nel tempo attuale gli apocrifi indicano quei libri che in materia del contenuto hanno molte affinità con la Bibbia, anche se non sono considerati canonici dalla Chiesa. Tuttavia essi presentano una notevole rilevanza dal punto di vista letterario, nella storia della letteratura antica, in quanto mostrano, in modalità diversa, il messaggio di Gesù e denunciano le varie eresie del tempo.¹⁷ Con grande probabilità questi testi oltre a contenere "i detti del Signore" tralasciati dagli evangelisti¹⁸, erano considerati ufficiali nelle comunità che ancora non erano, o per lo meno non così nettamente, separate dalla grande Chiesa nei secoli II-III. Gli autori di queste opere antiche non intendevano scrivere un falsario, piuttosto trasmettere le antiche tradizioni su Cristo in sintonia con i testi divenuti poi canonici, pertanto il loro intento era di esprimersi in materia di fede. Solo in un secondo momento il termine acquistò una connotazione negativa in senso di "falso", nata dal confronto con la letteratura canonica. Tra gli studiosi moderni si preferisce chiamare questi scritti "pseudepigrifi" o "testi della letteratura cristiana antica" oppure "apocrifi cristiani antichi", facendo emergere come questi

¹⁵ Cfr. E. PERETTO, *Apocrifi*, in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, pp. 96-113. IDEM, *La vergine Maria nella primeva letteratura apocrifa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa* (DSBP 41), Borla, Roma 2005, per l'etimologia e il significato della voce "apocrifo", si veda: pp. 231-234.

¹⁶ *Ibidem*, p. 96. Qualche studioso sosteneva che la semantica dell'apocrifo è legata alla pratica sinagogale, di mettere in un luogo chiuso (*genizah*) i codici che andavano in disuso pubblico per non essere profanati.

¹⁷ La dicitura "apocrifo" riferiamo ai libri che non sono entrati nel canone cattolico della Scrittura, invece nell'ambito protestante si considera apocrifi i libri deuterocanonici. Circa la maturazione di questi documenti non canonici all'interno della Chiesa, si veda: A. GILA, *La Vergine Maria negli antichi scritti apocrifi*, in AA. VV., *La Vergine Madre nella Chiesa delle origini (sec. I-V)*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1996, pp. 180-207.

¹⁸ Cfr. PERETTO, *Apocrifi*, in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., p. 97.

testi siano molto diversi tra di loro e pertanto non possono essere classificati in un blocco omogeneo con un unico termine¹⁹.

È possibile individuare alcune caratteristiche del testo considerato apocrifo. Prima di tutto esso richiama il tempo delle origini del cristianesimo e quindi concerne le persone e gli avvenimenti legati a Gesù, alla sua famiglia, ai suoi discepoli²⁰. In questo contesto si considera apocrifo un testo sul transito di Maria e non uno scritto che racconta il martirio di Policarpo (anche se considerato discepolo di Giovanni). L'altra caratteristica si riferisce al fatto che il testo accede ai fatti direttamente, senza la mediazione dei libri canonici, ed il suo autore si attribuisce un'autorevolezza, spesso presentandosi come un testimone oculare sotto nome di un discepolo o di un parente di Gesù (più raro invece come un anonimo credente). L'autorevolezza pretesa dall'autore non lasciava la comunità in un atteggiamento neutro, ma la impegnava in un processo di discernimento circa la sua autenticità e veridicità; ne consegue che la ricezione della letteratura apocrifa variava a seconda delle singole comunità che li accoglieva o li rifiutava. Fu proprio il grado della ricezione che distinse i testi apocrifi da quelli canonici.

Attinenti al nostro tema sono quei testi della letteratura cristiana antica che narrano la sorte finale della Madre del Signore, e vanno sotto il titolo di "Dormitio o Transitus Mariae". La titolatura "Dormitio Mariae" corrisponde propriamente alla "Koimesis", il termine che prevale nell'Oriente cristiano, invece nel cristianesimo occidentale di lingua latina si è optato più per "Transitus"²¹. In seguito, rispettando l'antichità di questa titolatura, per designare in modo generale tutti gli scritti apocrifi della tradizione antica che narrano il destino

¹⁹ Cfr. M. G. MARA, *Apocrifi*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I vol.: (A-E), Marietti, Genova-Milano 2006², coll. 394-403.

²⁰ Cfr. E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol.: *Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova-Marianum, Roma 2009, pp. 146-152.

²¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 206-207, si veda nota 119. La cristianità occidentale dal VIII secolo in poi, assunse il termine "transitus" per indicare il trapasso dell'anima nel mondo dell'aldilà, così ad esempio, il 3 ottobre, verso il tramonto, si celebra solennemente la commemorazione del transito di San Francesco d'Assisi.

finale di Maria, verrà usato il termine "Dormitio Mariae"²², oppure "letteratura o tradizione assunzionista"²³.

I.1.2 "Dormitio Mariae" come espressione narrativa della fede

Un recente documento della Commissione Teologica Internazionale *Il sensus fidei nella vita della Chiesa* (2014) definisce il *sensus fidei* come un istinto soprannaturale «per la verità del Vangelo» il quale permette ai fedeli di «riconoscere la dottrina e la prassi cristiane autentiche e di aderirvi», strettamente connesso con «l'istinto di fede della Chiesa stessa, per mezzo del quale essa riconosce il suo Signore e proclama la sua Parola»²⁴.

Pio XII nella *Munificentissimus Deus*, pur senza citare direttamente la testimonianza degli apocrifi, fonda l'argomento della tradizione sull'apporto del *sensus fidei* del popolo di Dio, il quale a sua volta si è nutrito e rafforzato, nel corso dei secoli, grazie anche alle narrazioni contenute negli apocrifi, spiegate e approfondite dai Padri della Chiesa nei loro interventi esegetici e catechetici²⁵. La lettura di questi testi arcaici ci mette a contatto diretto con il *sensus fidelium* dei primi cristiani. Siamo di fronte ad una teologia narrativa in quanto gli scritti vogliono

²² Testa preferisce chiamare gli scritti della "Dormitio Mariae" elogi funebri, in quanto legati alla liturgia commemorativa della Chiesa giudeo-cristiana. Questa comunità era solita, negli anniversari della morte di alcuni personaggi comporre degli elogi funebri, uno di questi veniva probabilmente letto per l'anniversario di Giuseppe a Nazaret ed altro per Maria a Gerusalemme. Cfr. E. TESTA, *Maria terra vergine*, I vol.: *I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità (Sec. I-IX)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1984, p. 45.

²³ Tale titolatura si riscontra in G. GHARIB (et al.), *Testi Mariani del Primo Millennio* (= TPM), II vol.: *Padri e altri autori bizantini (VI-XI sec.)*, Città Nuova, Roma 1989, p. 25. Cfr. anche: A. SERRA, *Alle origini della letteratura assunzionista. Uno studio di Frédéric Manns*, in *Marianum* 56 (1994), pp. 291-309. Una lista di questi scritti viene presentata in Appendice 1, seguendo la numerazione di M. GEERARD (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (= CANT), Brepols, Turnhout 1992. Invece, raggruppamento per le rispettive tradizioni linguistiche è proposto da: S. C. MIMOUNI, *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. XII-XVII.

²⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa* (2014), nn. 2-3, 48-50, in *Il Regno - Documenti* 19 (2014), pp. 633, 642.

²⁵ Cfr. E. PERETTO, *Il "compiersi della vita terrena" della Madonna e la sua glorificazione nella Dormizione dello Pseudo-Giovanni e nel Transito Romano (Dormizione e assunzione della vergine Maria?)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., p. 391.

"raccontare" e non argomentare, dando priorità all'esperienza di Maria rispetto al ragionamento sulla Madre di Dio²⁶. Questo genere narrativo è distinto dai racconti evangelici per la caratteristica propria nel presentare gli eventi con abbondanza di elementi prodigiosi e a volte fantasiosi secondo una tendenza popolare. Essi non si limitano però a completare i dati degli Vangeli, ma trattano le questioni teologiche, quando difendono la verginità di Maria, proclamano la sua maternità divina o attestano la credenza nella sua assunzione gloriosa. I contenuti dottrinali della letteratura assunzionista esprimono una profonda venerazione per la Madre del Signore e testimoniano la fede della Chiesa degli albori.

Gli apocrifi sulla "Dormitio Mariae" hanno alimentato la pietà popolare e diffuso ampiamente la credenza che la sorte della Madre di Dio dovesse seguire quella del suo Figlio al quale ella rimase legata per sempre²⁷. Il criterio di somiglianza tra la madre e il figlio percorre come filo conduttore tutta la letteratura assunzionista²⁸.

I.1.3 Nota conclusiva

Per lungo tempo si è definito "apocrifo", quasi esclusivamente, come l'inverso della categoria di "canonico", non prestando sufficientemente attenzione al cristianesimo preniceno considerato nella sua diversità e nel suo pluralismo. Gli autori assunzionisti, di fronte alla mancanza delle testimonianze esplicite nella Scrittura sulla sorte finale di Maria, si preoccuparono di esprimere in modo autorevole ciò che comunemente si credeva nelle rispettive comunità cristiane.

Se il pregio del promulgamento del dogma dell'Assunzione è stato lo sviluppo

²⁶ Sull'istanze teologiche espresse dagli apocrifi mariani, si veda: S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, pp. 78-84.

²⁷ Cfr. B. SESBOÜÉ, *La Vergine Maria*, in B. SESBOÜÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, III vol., cit., p. 523.

²⁸ Ad esempio come Gesù fu consolato dall'angelo nell'orto degli Ulivi, così Maria riceve la visita dell'angelo che le annuncia la prossima morte; come gli apostoli accompagnarono Gesù nelle sue ultime ore, così pure per Maria arrivano prodigiosamente gli apostoli dalle loro missioni; come l'ostilità dei giudei accompagna la vita di Gesù, così anche per la madre; infine come dopo la sepoltura di Gesù si assiste a qualcosa di prodigioso, così pure dopo la sepoltura di Maria. Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., pp. 414-415.

dello studio e la rivalutazione delle testimonianze apocrife, ridando valore circa un loro contributo per una migliore conoscenza della cristianità antica, si nota ancora una certa reticenza da parte dei teologi nei confronti di tale letteratura²⁹. Tuttavia, Giovanni Paolo II in una catechesi (1997) constatò:

«La prima traccia della fede nell'Assunzione della Vergine, è presente nei racconti apocrifi, intitolati "Transitus Mariae", il cui nucleo originario risale al II-III secolo. Si tratta di rappresentazioni popolari e talora romanzate, che però in questo caso recepiscono un'intuizione di fede del popolo di Dio»³⁰.

A tale conclusione si è giunti grazie ad un cambio di orientamento nella mariologia segnato dal capitolo VIII della *Lumen gentium*, il quale ha impostato la dottrina mariana in prospettiva storico-salvifica inserendola non solo nel contesto del mistero di Cristo ma anche quello della Chiesa³¹. Tale impostazione tipica della Sacra Scrittura e dei Padri, fece emergere il significato teologico della tradizione assunzionista apocrifa.

I.2 L'origine biblica della terminologia della "Dormitio Mariae"

Nel corso di questo paragrafo verrà presentata la terminologia usata negli scritti della letteratura assunzionista circa la sorte finale di Maria. Inoltre si cercherà di mostrare come il lessico dell'assunzione sia stato impiegato dalla Sacra Scrittura per le narrazioni dell'assunzione di alcuni personaggi significativi della storia della salvezza, come Elia, Enoc ed i giusti in generale. La ricerca esegetica, per trovare un fondamento biblico all'assunzione di Maria, fece ricorso ai cosiddetti

²⁹ La letteratura apocrifa a parere di Peretto è stata rivalutata dagli studi più recenti, sul piano del contenuto e su quello della testimonianza, specialmente in seguito ai ritrovamenti di Nag-Hammadi, ed è considerata una componente indispensabile per una più piena comprensione dei secoli II e III d.C. Cfr. E. PERETTO, *La vergine Maria nella primeva letteratura apocrifa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa*, cit., p. 230.

³⁰ GIOVANNI PAOLO II, *La catechesi sull'Assunzione di Maria, verità di fede (Lc 1, 46-49)* (2 luglio 1997), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX/2 vol., LEV, Città del Vaticano 2000, p. 1.

³¹ Riguardo alla storia del *de Beata* al Concilio Vaticano II, si rimanda al notevole studio di: E. M. TONIOLO, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della costituzione dogmatica "Lumen gentium" e sinossi di tutte le redazioni*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2004. Cfr. anche: S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella teologia. Percorsi mariologici dal Vaticano II a oggi*, Aracne, Roma 2015, pp. 53-84. IDEM, *L'insegnamento della mariologia ieri e oggi*, EMP, Padova 2012, pp. 219-222.

"modelli di sopravvivenza" presenti nel testo biblico e a degli accostamenti di alcuni concetti per far emergere lo sviluppo della fede nella risurrezione dei corpi.

I.2.1 Il trinomio: dormizione-transito-assunzione nella letteratura assunzionista

Gli scritti della "Dormitio Mariae" si riferiscono alla narrazione circa la sorte finale di Maria e costituiscono un grande complesso di testi apocrifi in cui Maria è la protagonista. La terminologia a questo riguardo varia. In greco abbiamo il trinomio: *κοίμησις* (dormizione), *μετάστασις* (migrazione o traslazione dalla terra al cielo, che corrisponde a morire), *ἀνάληψις* (assunzione); in latino c'è il trinomio: *dormitio* (dormizione), *transitus* (migrazione, passaggio), *assumptio* (assunzione)³². Tra i testi greci i termini *κοίμησις* (dormizione) e *μετάστασις* (migrazione) sono spesso associati, come ad es. nel *Transito greco R cod. Vat. 1982*³³. Il termine *ἀνάληψις/assumptio* proviene dal verbo *ἀναλαμβάνω* che in passivo significa "essere elevato", "essere preso in cielo". Il sostantivo è molto utilizzato nella letteratura cristiana antica, spesso in riferimento a Gesù; in questo caso prende allora il significato di "ascensione" con il suo valore attivo; ma qualche volta è impiegato anche per altri personaggi biblici e prende allora il significato di "assunzione" nel suo valore passivo, come è nel caso di Abramo, Maria, Mosè, Elia, Geremia³⁴.

³² Cfr. E. PERETTO, *Il "compiersi della vita terrena" della Madonna e la sua glorificazione nella Dormizione dello Pseudo-Giovanni e nel Transito Romano (Dormizione e assunzione della vergine Maria?)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 399-403.

³³ CANT 102. Verrà nominato in seguito: *Transito R*.

³⁴ Cfr. S. C. MIMOUNI, *Dormition et assumption de Marie: histoire des traditions anciennes*, Beauchesne, Paris 1995, pp. 7-9.

I.2.2 La terminologia dell'assunzione nella tradizione biblica

La fede nella vita ultraterrena maturò col tempo nel popolo d'Israele³⁵. Nell'Antico Testamento si possono individuare alcuni cosiddetti "modelli di sopravvivenza" quali il "modello dello sheol" secondo il quale i morti scendono nel mondo del silenzio sotterraneo, il "modello del rapimento" della traslazione fisica al mondo divino senza passare per la morte (ad esempio: Enoc ed Elia), il "modello dell'esaltazione" secondo il quale il servo di Jhwh e i giusti vengono introdotti nell'immortalità e nella vita piena subito dopo la morte (cfr. Is 52,13; 53,8-12; Sap 3,1-10; 5,1-16), infine il "modello della risurrezione" concepito come certa speranza per i martiri (cfr. Dn 12,1-3 e 2 Mac 7,23.28-29)³⁶.

Inoltre l'espressione "giorno del Signore", ebbe una simile evoluzione religiosa, passando da una comprensione in cui un giorno Dio interverrà per punire i nemici d'Israele, ad una comprensione dell'intervento di Dio per punire chi è infedele all'Alleanza e premiare invece i giusti. Con il passare del tempo, dai profeti fino al secondo libro dei Maccabei e al libro della Sapienza, il termine acquistò un'impronta escatologica, aprendo la strada alla rivelazione neotestamentaria della risurrezione dei morti³⁷.

La Sacra Scrittura usa il lessico dell'assunzione quando racconta la sorte finale di Enoc, di Elia e dei giusti in generale. Nella Torah vengono nominati due Enoc: il primo si trova in Gn 4,17 è figlio di Caino e il padre di Irad, con il suo nome viene

³⁵ Per uno studio sullo sviluppo della credenza nell'immortalità dell'anima, la risurrezione, il giudizio, l'inferno e il paradiso nella cultura giudaica, si rimanda a: P. SACCHI, *L'escatologia negli scritti giudaici apocrifi fra IV sec. a.C e I sec. d.C*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia* (DSBP 16), Borla, Roma 1997, pp. 62-81.

³⁶ Cfr. J. M. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, *La Asunción de María en el debate actual sobre la escatología intermedia*, in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985), pp. 37-80 (per i modelli di sopravvivenza, si veda: pp. 40-43). IDEM, *La Asunción de María como paradigma de escatología cristiana*, in *Ephemerides mariologicae* 50 (2000), pp. 249-271 (per i modelli di sopravvivenza, si veda: pp. 252-262).

³⁷ Cfr. M. CIMOSA, *Il giorno del Signore e l'escatologia dell'Antico Testamento*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 20-61. Per uno studio circa la preparazione del tema della risurrezione nei testi veterotestamentari, si rimanda a: C. POZO, *Teología del más allá*, La Editorial Católica, Madrid 1968, pp. 82-95.

chiamata la prima città della terra³⁸. L'altro viene citato in Gn 5,18-24, è il figlio di Iered, settimo nella linea di Adamo dalla discendenza di Set³⁹, di cui il Pentateuco ebraico afferma che fosse "assunto/preso" (ebraico: *lāqah*)⁴⁰ come attesta il testo «Enoc camminò con Dio, poi scomparve perché Dio l'aveva preso» (Gn 5,24). Il motivo della sua assunzione è l'intima amicizia con Dio, ovvero l'amore libero di Dio e il suo intervento che va oltre e non dipende dall'osservanza dei comandamenti. Troviamo una rilettura più tardiva di questo brano nel libro del Siracide: «Enoc piacque al Signore e fu rapito» (Sir 44,16) a cui segue: «Nessuno sulla terra fu creato eguale a Enoc; difatti egli fu assunto dalla terra» (Sir 49,14). Occorre notare che con il libro del Siracide ci troviamo nell'ambiente del giudaismo del secolo II a.C., un periodo in cui il personaggio di Enoc era divenuto molto popolare e, sul quale, si era concentrata l'attenzione del giudaismo sia alessandrino che palestinese che gli attribuì alcuni scritti apocrifi apocalittici⁴¹.

Il tema dell'ascensione di Enoc o dell'assunzione del giusto è trattato nello scritto apocrifo di *1 Enoc* 70-71, appartenente all'apocalittica giudaica che va dal secolo I a.C. al secolo I d.C.⁴². Enoc viene portato nel luogo in cui dall'eternità dimorano gli eletti e i giusti, amici di Dio⁴³. Di lì sale nei cieli dove l'angelo Michele gli svela i segreti della misericordia e della giustizia; per poi arrivare "nel cielo dei cieli" dove si trova la casa di Dio, cioè Dio stesso circondato dagli angeli (tra questi

³⁸ La discendenza in Gn 4,17-18 sarebbe seguente: Adamo-Caino-Enoc-Israd-Mecuaël-Metusaël-Lamec il settimo.

³⁹ Invece la discendenza in Gn 5,1-24: Adamo-Set-Enos-Kenan-Maalalèl-Iered-Enoc il settimo.

⁴⁰ Ebr.: *lāqah* significa "essere preso", verbo in attivo in quanto Dio è il soggetto, in F. SCERBO, *Dizionario ebraico e caldaico del vecchio testamento*, Fiorentina, Firenze 1912, p. 151. Cfr. anche: H. SEEBASS, *lāqah*, in G. J. BOTTERWECK (et al.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, IV vol., Paideia, Brescia 2004, col. 844.

⁴¹ Cfr. F. MANNIS, *La risurrezione nel giudaismo antico*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nella Bibbia* (DSBP 44), Borla, Roma 2006, pp. 157-159.

⁴² Cfr. *1 Enoc* 70-71 (o *Enoc etiopico*), in M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch. A new edition in the light of the aramaic Dead Sea fragments*, I vol.: *Text and apparatus*, Clarendon Press, Oxford 1978, pp. 208-215; trad. inglese, II vol.: *Introduction, translation and commentary*, pp. 165-167. Il libro di Enoc (etiopico) è raggruppato in cinque scritti: la sezione introduttiva (cc. 1-5), il *Libro dei vigilanti* (cc. 6-36), il *Libro delle Parabole* (cc. 37-71), il *Libro dell'astronomia* (cc. 72-82), il *Libro dei sogni* (cc. 83-90), l'*Epistola di Enoc* (cc. 91-104), e le *Conclusioni* (cc. 105-108).

⁴³ Cfr. *1 Enoc* 70, 4, in M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch*, I vol., cit., p. 209; trad. inglese, II vol., cit., p. 165.

Michele, Raffaele, Gabriele e il "Capo dei Giorni") «che non dormono e custodiscono il trono della Sua gloria»⁴⁴. Nel Nuovo Testamento, nella Lettera agli Ebrei, si attesta la fede di Enoc come movente del suo rapimento: «Per fede, Enoc fu portato via, in modo da non vedere la morte; e non lo si trovò più, perché Dio lo aveva portato via. Infatti, prima di essere portato altrove, egli fu dichiarato persona gradita a Dio. Senza la fede è impossibile essergli graditi» (Ebr 11,5-6).

Contemporanea ai testi neotestamentari la rilettura giudeo-cristiana (c.a del secolo II d.C) della sorte finale di Enoc si trova nello scritto *Il libro delle rivelazioni* e si avvicina a quella dell'Antico Testamento: «Dio lo rapì alla terra della vita e lo stabilì intorno al paradiso nel paese dove non c'è morte» (§ 44)⁴⁵. I testi riportati tacciono sul fatto della morte di Enoc. Ne risulta che per lungo tempo la tradizione ebraica preferì considerare la sua immortalità. Nella riflessione giudeo-cristiana, probabilmente con l'emergere della rilettura cristocentrica circa la figura di Enoc, si cominciò a considerare l'ascensione come un simbolo di Cristo asceso al cielo⁴⁶. In reazione a ciò, la tradizione rabbinica preferì affermare solo la morte di Enoc e questo fino alla comparsa dell'islam, quando la polemica con il cristianesimo non era più così accentuata e si cominciava a riconsiderare l'idea originaria biblica dell'assunzione di Enoc⁴⁷.

Circa la sorte finale di Elia, la Scrittura in 2 Re 2,11-12 afferma che venne un carro di fuoco e «Elia salì nel turbine verso il cielo. Eliseo [...] non lo vide più». Il libro del Siracide parlando dell'assunzione di Elia aggiunge: «Tu sei

⁴⁴ *1 Enoc* 71, 5.7.10, in *Ibidem*, pp. 210-211; trad. inglese, II vol., cit., p. 166; trad. italiana da: P. SACCHI, *Gli apocrifi dell'Antico Testamento*, I vol., UTET, Torino 1981, pp. 570-571.

⁴⁵ Trad. italiana da: A. BATTISTA - B. BAGATTI, *La caverna dei tesori. Testo arabo con traduzione italiana e commento*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1979, p. 56. Questo testo contiene delle tradizioni datate al periodo che va dal 70 al 150 d.C., ma l'ultima redazione sarebbe tardiva del VII secolo.

⁴⁶ In questa ottica l'assunzioni di Enoc, Elia e dei santi di Mt 27,52 sarebbero delle anticipazioni dell'Ascensione di Cristo. Cfr. S. M. MANELLI, *Le "assunzioni bibliche" e l'Assunzione di Maria privilegio "singolare"?*, in AA.Vv., *Assunta al cielo perché Corredentrice sulla terra: nel 60° anniversario del dogma dell'Assunzione della Beata Vergine Maria al Cielo*. Atti del Simposio Mariologico Internazionale sull'Assunzione della Beata Vergine Maria al Cielo (Frigento 13-15 settembre 2011), Casa Mariana, Frigento 2013, pp. 107-141.

⁴⁷ Cfr. F. MANNS, *Il giudaismo e l'Israele di Dio. L'ambiente del Nuovo Testamento e le origini cristiane*, EDB, Bologna 2013, pp. 576-578.

stato assunto in un turbine di fuoco [...] è certo che anche noi vivremo» (Sir 48,9.11), esprimendo così la speranza d'Israele (nel secolo II a.C) nella risurrezione, ossia in una sopravvivenza nell'aldilà. Il Primo libro dei Maccabei (attorno al anno 100 a.C) precisa il motivo della sua assunzione: «Elia, poiché aveva dimostrato zelo ardente per la legge, fu assunto in cielo» (1 Mac 2,58). Il libro della Sapienza, che proviene dall'ambiente del giudaismo ellenistico alessandrino della seconda metà del secolo I a.C, parlando della sorte dei giusti usa i termini tipici dell'assunzione: «Il giusto, anche se muore prematuramente, si troverà in un luogo di riposo. [...] Divenuto caro a Dio, fu amato da lui e, poiché viveva fra peccatori, fu portato altrove. Fu rapito» (Sap 4,7.10-11).

Circa il grande liberatore d'Israele, l'Antico Testamento ne conferma la morte, ma lascia in sospeso il destino del suo corpo affermando: «Mosè, servo del Signore, morì in quel luogo, nella terra di Moab, secondo l'ordine del Signore. Fu sepolto nella valle, nella terra di Moab, di fronte a Bet-Peor. Nessuno fino ad oggi ha saputo dove sia la sua tomba» (Dt 34,5-7). Mosè ed Elia sono figure importanti in quanto, in modi diversi, precursori del Messia che precedono la venuta del giorno grande e terribile del Signore (cfr. Ml 3,22-24). Nel Nuovo Testamento appaiono poi insieme, nell'episodio della trasfigurazione, accanto a Gesù (cfr. Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36) con il quale conversano circa il suo esodo che stava per compiersi a Gerusalemme, come precisa Lc 9,31. Per Luca infatti, il cammino di Gesù verso la croce è un andare verso l'ascensione, descritta secondo le categorie del "rapimento" o dell'"assunzione" (cfr. At 1,2.11.22)⁴⁸.

Per gli autori dei Vangeli e degli Atti degli Apostoli la morte umana è vista come una realtà che tocca tutti gli uomini senza alcuna eccezione delle persone, siano pure le più giuste e sante della storia della salvezza, poiché anche Cristo, Figlio di Dio, non è stato esente da questa sorte e ha subito la morte⁴⁹. Quindi,

⁴⁸ Cfr. M. LÀCONI, *Il messaggio dottrinale dei sinottici e degli Atti*, in M. LÀCONI (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Elledici, Torino 1994, p. 568.

⁴⁹ Cfr. S. A. PANIMOLLE, *Morte e risurrezione nei Vangeli e negli Atti degli Apostoli*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-*

seguendo il criterio del Cristo come causa esemplare (cfr. Eb 9,27), tutti subiscono la morte anche se nei testi biblici dell'Antico Testamento, come sopraccitato, troviamo attestazioni circa assunzioni o rapimenti che non contemplano l'idea della morte. Secondo la riflessione cristologica, l'assunzione diventa semmai una conseguenza della risurrezione di Gesù, che porta la vita a tutti. Di conseguenza nel lessico del Nuovo Testamento l'idea di assunzione contempla la morte espressa con la parola *κοίμάω/κοιμᾶσθαι* per esprimere lo stato di chi si è addormentato in attesa del risveglio; in 1 Ts 4,13-15 Paolo parla dei "dormienti" mentre in 1 Cor 15,20 di coloro che sono in attesa della risurrezione⁵⁰.

La fede nella risurrezione dei corpi è maturata nel popolo dell'Alleanza attorno al secolo II a.C., in modo particolare questo emerge nel brano di 2 Mac 7,1-41 in cui la fede in Dio creatore è il fondamento della fede in Dio salvatore, in modo tale che la risurrezione dei morti diventa la prova della consolazione divina nel "giorno della misericordia". Gesù, nel Vangelo di Giovanni (cfr. Gv 14), consola i suoi discepoli annunciando la propria risurrezione e la venuta del Consolatore, il quale ci rende partecipi della risurrezione e della vita nuova del Cristo Risorto. In questo binomio risurrezione-consolazione, a parere di Aristide Serra, s'inserisce il racconto dell'assunzione di Maria del *Transito R*⁵¹. Maria riceve l'annuncio della sua prossima morte e si dirige al Monte degli Ulivi dove il grande Angelo-Gesù le promette che verrà a prenderla con sé «nel luogo dei giusti» (§ 5)⁵². Maria viene consolata dalla venuta di Giovanni e degli altri apostoli, ma, soprattutto, da Gesù stesso che adempie la sua promessa espressa a mo' di parafrasi nel brano del Vangelo di Giovanni:

risurrezione nella Bibbia, cit., p. 201.

⁵⁰ Cfr. C. MARCHESELLI-CASALE, *Morte e risurrezione nelle Lettere del Nuovo Testamento*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nella Bibbia*, cit., p. 289. L'espressione paolina dei "dormienti in Cristo" fu usata comunemente sulle lapidi cimiteriali, scritte sia in greco che in latino. Come esempio possono essere i cimiteri antichi precostantiniani a Roma. Cfr. S. MAGGIO, *Il mistero della morte nell'archeologia cristiana*, in S. FELICI (a cura di), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Roma 16-18 marzo 1984), LAS, Roma 1985, pp. 197-256.

⁵¹ Cfr. A. SERRA, *L'Assunta, segno di "speranza e consolazione" per il peregrinante popolo di Dio*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 203-246.

⁵² Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 466.

«Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede [...] "Vado a prepararvi un posto" [...] verrò di nuovo e vi prenderò con me, perché dove sono io siate anche voi» (Gv 14,1-3 parafrasato in *Transito R* 2,5,8,12,34,36). Portando la madre con sé, Gesù adempie perfettamente la consolazione nella partecipazione alla Sua risurrezione⁵³.

Se dunque l'assunzione è patrimonio biblico, rimane aperto il problema se in tale processo assunzionistico sia contemplata la morte fisica. Da una prima analisi sembra che i testi biblici dell'Antico Testamento, più che argomentare teologicamente la dinamica del fenomeno dell'assunzione, volessero sottolineare il fatto della possibilità dell'assunzione del giusto, amico di Dio, espressa in diverse modalità narrative. È invece l'argomentazione successiva del Nuovo Testamento in chiave cristologica che, abbandonando lo stile narrativo, ingloba l'idea di morte nel processo assunzionistico, nonostante l'uso dei termini nei diversi testi rimanga soggetto a diverse interpretazioni spesso in qualche modo sovrapponibili, come verrà spiegato nei paragrafi successivi.

1.2.3 Sintesi riguardo alla terminologia

La tradizione biblica ed extra-biblica conta numerosi casi di transito-assunzione come ad esempio quella di Enoc, Elia e dei giusti. Tale transito-assunzione dipende sempre dall'iniziativa di Dio, che si manifesta misericordioso e che decide di prendere con sé coloro che Egli vuole. Di pari passo assistiamo ad una lenta maturazione della credenza nella risurrezione fino all'evento definitivo della morte-risurrezione di Gesù Cristo che rivelerà come in Lui, unico Salvatore e Figlio di Dio, tutti i "dormienti" ricevono la vita. In questa chiave si può affermare come l'idea di transito-assunzione fosse un preludio e un'intuizione primitiva circa la risurrezione. Tale idea di risurrezione tuttavia non eliminò o soppiantò l'idea originaria di

⁵³ Per l'evangelista Giovanni il presente racchiude il futuro. In forza della risurrezione di Gesù, è già presente ciò che Lui ha promesso, ma si realizzerà in pienezza nella Gerusalemme celeste. Cfr. T. VETRALI, *L'escatologia dell'Apocalisse*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 172-194.

transito-assunzione, ma la fondò cristologicamente.

La definizione dogmatica fu preceduta da un dibattito teologico tra immortalisti e mortalisti; i primi insistevano sull'idea veterotestamentaria del transito-assunzione, mentre gli altri leggevano tale evento in una prospettiva cristologica. Ciò portò alla contrapposizione di diverse impostazioni della mariologia, la prima incentrata sui privilegi di Maria, che la isolò dalla Chiesa, l'altra storico-salvifica, concepiva la Madre del Signore come membro della Chiesa. Il trinomio: dormizione-transito-assunzione rispecchia quest'ultima impostazione storico-salvifica, profondamente radicata nel linguaggio biblico e patristico, con il risultato di presentare la Madre di Dio come colei che, partecipando al destino finale del Figlio, diventa "icona escatologica della Chiesa"⁵⁴ di cui è anticipazione gloriosa⁵⁵. È in questa prospettiva che si può proporre ai fedeli la figura di Maria come compagna di viaggio nel raggiungimento del traguardo finale da lei già raggiunto in pienezza.

I.3 La classificazione della letteratura assunzionista

La storia delle ricerche sulle tradizioni antiche relative alla sorte finale di Maria è stata condizionata dall'edizione dei testi e delle versioni ritrovate dopo la seconda metà del secolo XIX. È da notare che, nella prima metà del secolo XIX, per quanto riguarda gli scritti circa l'assunzione di Maria si accennava di solito solo allo *Transito latino dello Pseudo Melitone di Sardi*⁵⁶, ad un passo dello *Pseudo Dionigi*⁵⁷ e al racconto della *Storia Eutymiaca* inserito nell'Omelia II di Giovanni Damasceno⁵⁸. Lo

⁵⁴ Cfr. L. BOUYER, *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique*, in *Irenikon* 22 (1949), pp. 150-156. Il titolo "icona escatologica della Chiesa" attribuito a Maria dal teologo francese L. Bouyer è stato fatto proprio dal Concilio Vaticano II nella LG 68.

⁵⁵ Cfr. B. SESBOÜÉ, *La Vergine Maria*, in B. SESBOÜÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, III vol., cit., p. 528.

⁵⁶ CANT 111. Lo scritto più conosciuto in Occidente, datato per il VI secolo. Probabilmente a causa del suo influsso che la Chiesa di Roma verso la fine del VIII secolo, abbandonò il termine bizantino *koimesis* per *assumptio*. Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., pp. 492-498.

⁵⁷ CANT 164. Cfr. M. STAROWIEYSKI, *Dionigi Areopagita Ps., apocrifo*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I vol., cit., coll. 1442-1443.

⁵⁸ CANT 104. La *Storia Eutymiaca*, prese il nome da un monaco Eutimio, è un'interpolazione nell'omelia sull'as-

studio della letteratura assunzionista oggi, invece, dispone di testi in greco, latino, etiopico, arabo, armeno, georgiano, boharico, saidico, siriano, irlandese, slavo. Tra i più conosciuti vi sono gli studi e le edizioni di: W. Wright (1865), K. von Tischendorf (1866), A. Smith Levis (1902), M. Jugie (1926; 1944), A. Wilmart (1933), B. Capelle (1940; 1949), A. Wenger (1955), É. Cothlenet (1961), M. Haibach-Reinisch (1966), V. Arras (1973), B. Bagatti (1974), M. van Esbroeck (1981), E. Testa (1982)⁵⁹.

Su questo genere di studi influì notevolmente lo sviluppo dell'archeologia sul giudeo-cristianesimo sorta attorno al 1873 con la scoperta di varie testimonianze circa la vita dei primi cristiani⁶⁰. In seguito, la scoperta degli apocrifi gnostici di Nag-Hammadi (1945) suscitò l'interesse per la letteratura apocrifia relativa alla sorte finale di Maria. Negli anni 80 nasce *Association pour l'étude de la Litterature Apocryphe Chrétienne* (AELAC) ad opera degli studiosi di Ginevra e di Parigi che pubblicarono la *Series Apocryphorum* con l'intento di raggruppare, criticare, tradurre e interpretare il vasto campo degli apocrifi cristiani. Nel 1992 fu pubblicata la *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (CANT) per offrire agli studiosi uno strumento di lavoro parallelo a quello della già conosciuta *Clavis Patrum Graecorum* e *Clavis Patrum Latinorum*, con le migliori edizioni per ciascun scritto o manoscritto nel caso di testi e studi inediti a riguardo. Dal 1990 la casa editrice Brepols, con la collaborazione dell' AELAC, dà vita alla rivista *Apocrypha* dedicata allo studio della

sunzione di Damasceno, la quale racconta che l'imperatrice Pulcheria chiese a Giovenale, il patriarca di Gerusalemme le reliquie del corpo di Maria per una nuova chiesa di Blacherna a Costantinopoli. Giovenale, rispose richiamandosi non alla Sacra Scrittura ma, all'antica tradizione che, alla morte di Maria, furono presenti tutti gli apostoli, e Timoteo, primo vescovo di Efeso con Dionigi l'Aeropagita. Dopo tre giorni dalla sua sepoltura, alla richiesta di Tommaso arrivato in ritardo fu aperta la tomba ma il corpo non c'era più, trovarono solo i suoi vesti funebri. Queste vesti Giovenale mandava all'imperatrice, per essere poi deposte nel santuario di Blacherna. Tale scritto, ci informa che la prima chiesa dedicata a Maria fu quella al Getsemani. Cfr. M. STAROWIEYSKI, *Eutymiaca storia*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I vol., cit., col. 1873. L'interpolazione è datata al IX secolo da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., pp. 526-528.

⁵⁹ Cfr. E. NORELLI, *Maria negli apocrifi*, in C. M. PIASTRA (ed.), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*. Atti del Convegno della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di Storia dell'Università di Parma (Parma 7-8 novembre 1997), Sismel ed. del Galluzzo, Firenze 2001, pp. 35-63.

⁶⁰ Un breve excursus sullo sviluppo dell'archeologia giudeo-cristiana, viene tracciato da: I. MANCINI, *L'archéologie judéo-chrétienne*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1977.

letteratura omonima⁶¹.

Classificare la letteratura di "Dormitio Mariae" risulta difficile per la sua varietà e molteplicità; perciò non sorprende il fatto che siano state tuttora avanzate diverse proposte di catalogazione riguardo a questi scritti. Si possono distinguere principalmente due tipologie di classificazione che vengono presentate in questo paragrafo: l'una basata sul presupposto dello sviluppo evolutivo diacronico della dottrina assunzionista, l'altra segue invece la struttura narrativa partendo dall'assunto di un pluralismo del cristianesimo antico, che a sua volta suppone uno sviluppo sincronico delle tradizioni.

I.3.1 Approccio dottrinale, la tipologia evolutiva di S. C. Mimouni

Questo l'approccio tiene presente i criteri teologici dell'evoluzione della dottrina sulla sorte finale di Maria, affermando che la credenza nella dormizione preceda quella nell'assunzione. La simile catalogazione di tre raggruppamenti degli scritti apocrifi assunzionisti era stata avanzata da É. Cothenet (1961)⁶², ma la nuova ipotesi avanzata da Mimouni consiste nel mettere questi tre gruppi, antico, intermedio e recente, in una prospettiva diacronica.

Nei testi dei transiti, Mimouni, distingue tre diverse credenze fondate sulle differenti concezioni dottrinali circa il transito di Maria. La prima, quella antica, ammette la dormizione senza la risurrezione del corpo, ovvero il corpo rimane inanimato, separato dall'anima e collocato in un luogo più o meno ignoto, mentre l'anima si trova presso il Padre. In queste narrazioni si insiste sul fatto che il corpo di Maria non ha conosciuto la corruzione in quanto si può affermare che vive in uno

⁶¹ Cfr. A. J. J. CALVO, *Apócrifos y mariología a propósito del pretendido origen ebionita de la asunción*, in AA.VV., *De cultu mariano saeculo XX. Maria, Mater Domini, in mysterio salutis quod orientis et occidentis Ecclesiis in Spiritu Sancto hodie celebratur*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in sanctuario mariano Czestochoviensi (1996), IV vol., PAMI, Città del Vaticano 1999, pp. 43-64.

⁶² Cfr. É. COTHENET, *Marie dans les écrits apocryphes de l'Assomption*, in H. DU MANOIR (a cura di), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, VI vol., Beauchesne, Paris 1961, pp. 117-148 (per la classificazione).

stato dormiente in attesa della risurrezione universale. La seconda credenza, quella intermedia, è quella data dall'unione della credenza nella dormizione unitamente a quella dell'assunzione. La terza infine, quella recente, indica l'assunzione con o senza risurrezione, cioè si afferma che Maria sia uscita dal suo corpo, la sua anima sia salita al cielo e tre giorni dopo anche il suo corpo sia stato trasferito in cielo per riunirsi all'anima. Si può quindi affermare che in questo caso vi è "assunzione senza risurrezione" esplicitata, anche se vi sono altri testi in cui Maria, dopo la sua morte, viene trasferita (anima e corpo) in cielo; qui si può parlare di una "assunzione con risurrezione"⁶³. La specificità di questo terzo gruppo consiste nel fatto che si affermi la morte di Maria e quindi, di conseguenza, si necessita della sua risurrezione; ciò che nei gruppi antico e intermedio non è affermato esplicitamente.

Partendo dal presupposto evolutivo della credenza, gli scritti apocrifi e le omelie dei Padri sulla sorte finale di Maria sono stati classificati in base a dei criteri interni legati allo scritto (chiamati "dottrinali") e a dei criteri esterni rilevati dalla liturgia e dall'archeologia (chiamati "topologici"). Nella classifica dottrinale tra i testi più antichi ci sarebbero quelli che parlano solo della dormizione⁶⁴. Nel gruppo antico, a parere di Mimouni, si troverebbero prevalentemente gli scritti di tradizione siriana, ad esempio: la *Dormizione siriana detta dei «Sei Libri»* (Frammento D, CANT 123), la *Dormizione greca dello Pseudo Giovanni Apostolo* (CANT 101). Tali scritti contengono alcuni aspetti giudaici o giudeo-cristiani come ad esempio: il viaggio degli apostoli nell'oltre tomba in occasione della morte di Maria, la visita dell'inferno e del paradiso. In questi testi Maria viene risuscitata provvisoriamente da Gesù per partecipare a questo viaggio dove, visitando l'inferno, in compagnia degli apostoli, è soltanto una testimone spaventata dei tormenti subiti dai dannati. Il genere letterario sarebbe quello dell'apocalisse. Secondo il criterio topologico, sempre per quanto riguarda il primo gruppo, la casa di Maria si troverebbe a Bet-

⁶³ Cfr. S. C. MIMOUNI, *Dormition et assumption de Marie*, cit., pp. 17-21.

⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 57-62.

lemme, legata alla festa mariana della memoria di Maria, non della dormizione⁶⁵.

Il gruppo intermedio, invece, rappresenterebbe la fase transitoria nello sviluppo della dottrina dell'assunzione, affermando contemporaneamente sia dormizione che assunzione. Tra questi molteplici scritti si troverebbe prevalentemente la tradizione dei testi copti⁶⁶, incluso *Transito latino dello Pseudo Melitone di Sardi* e la Dormizione detta di Leucio (di cui l'originale, scomparso), datati da Mimouni alla prima metà del VI secolo, caratterizzati dalla localizzazione della casa di Maria a Gerusalemme, legata alla duplice festa della dormizione e dell'assunzione con 206 giorni di distanza l'una dall'altra.

Il gruppo recente, ossia assunzionista, per quanto riguarda i criteri topologici localizzerebbe, a parere dello studioso francese, la casa di Maria a Gerusalemme, e la sua tomba nella valle del Cedron ai piedi del Monte degli Ulivi e risalente al VI secolo⁶⁷. Le caratteristiche comuni a questo gruppo, dal punto di vista dottrinale, sono: l'annuncio a Maria della sua prossima morte da parte di un messaggero celeste, l'arrivo miracoloso di tutti gli apostoli presso Maria poco prima della sua morte, l'ostilità dei giudei verso il corpo di Maria⁶⁸. Tra questi scritti si troverebbe il *Transito R*, ritrovato da Wenger e pubblicato nel 1955⁶⁹, uno scritto che sarà di riferimento per gli studi successivi, perché contiene in sé un nucleo antico delle tradizioni assunzioniste, un probabile l'archetipo. Mimouni condivide l'opinione di Wenger che questo scritto apocrifo contenga l'originale della "Storia della dormizione e dell'assunzione di Maria"⁷⁰, un testo a livello letterario strettamente

⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 58.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 62-65. Mimouni nella datazione della tradizione copta, dipende dal *Sermone sull'assunzione della Vergine* attribuito a Teodosio di Alessandria che viene datato agli anni 565-566.

⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 65-69.

⁶⁸ L'episodio comune a tutte le tradizioni linguistiche, perciò potrebbe essere un filone antico. I giudei per sottrarre alla devozione cristiana il corpo di Maria, lo vogliono bruciare, allora il corpo viene nascosto, in modo miracoloso in un luogo sconosciuto.

⁶⁹ Cfr. A. WENGER, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI^e au X^e siècle* (Études et Documents), Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1955, pp. 31-67 (analisi e commento), pp. 210-240 (testo greco e traduzione francese).

⁷⁰ Cfr. S. C. MIMOUNI, *Dormition et assomption de Marie*, cit., p. 132.

legato allo scritto siriano *Libro delle Esequie di Santa Maria* (CANT 120). La datazione del *Transito R*, però, è ipotizzata alla prima metà del VII secolo per il fatto che nel testo viene affermata l'assunzione di Maria. La presunta provenienza dello scritto da Gerusalemme è messa in dubbio da Mimouni per il fatto che nel testo si insiste sulle "vesti funebri" di Maria, il che potrebbe addurre ad una provenienza da un ambiente vicino a Costantinopoli. Infatti a Costantinopoli, tra la fine del V secolo e l'inizio del VI secolo, si veneravano le reliquie delle vesti funebri della Vergine. In ogni caso, per Mimouni il dato topologico, cioè la casa di Maria a Gerusalemme, e il dato dottrinale, cioè l'assunzione di Maria, classificano l'apocrifo *Transito R* nel gruppo recente nonostante esso contenga il supposto originale antico della "Storia della dormizione e dell'assunzione di Maria".

Si potrebbe avanzare una critica a questa classificazione che suppone di fatto il passaggio dal meno complesso, la dormizione, al più complesso, l'assunzione. Infatti questa classificazione non rispecchia uno sviluppo storico delle tradizioni poiché si passerebbe dal racconto sul destino naturale di Maria a quello soprannaturale, quando invece nessuno dei testi attribuisce a Maria un destino comune a tutti gli altri mortali in attesa di una sua assunzione corporea posteriore, anzi tutti i transiti sono stati scritti per affermare, con modalità diverse, il destino soprannaturale del suo corpo contemporaneo a conclusione della sua vita terrena⁷¹. Assumendo a priori una posizione di ordine evolutivo dei testi, quindi separando il trinomio: dormizione-transito-assunzione inteso in ottica cristologica come morte-risurrezione-assunzione ha portato Mimouni a delle conclusioni senza aver effettuato un'analisi letteraria dei testi che metterebbe in dubbio la sua teoria. Un approccio corretto ai testi apocrifi assunzionisti che propone Norelli, sarebbe quello di stabilire i rapporti letterari tra i testi con una possibile loro genealogia in modo da individuare dove e quando sono state operate interpolazioni⁷².

⁷¹ Cfr. E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocriфа cristiana antica*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 225-234.

⁷² Cfr. *Ibidem*, p. 234.

I.3.2 Approccio alla struttura narrativa di van Esbroeck e Shoemaker

Il seguente approccio si basa sui criteri letterari relativi alla struttura narrativa degli scritti che trattano della "Dormitio Mariae". M. van Esbroeck ha proposto di classificare i transiti in due grandi famiglie: la "palma dell'albero di vita" ed il "Betlemme e gli incensamenti"⁷³. Questa catalogazione è stata accolta da molti studiosi. Vediamo alcune linee guida di questi raggruppamenti.

Lo schema narrativo della prima tradizione della "palma dell'albero di vita" si può così riassumere. Maria dimora a Gerusalemme dove viene visitata da un angelo (Cristo stesso), il quale le consegna un ramo di palma e le annunzia la morte che avverrà fra tre giorni. Maria va al Monte degli Ulivi dove riceve ulteriori rivelazioni; rientra a casa, si prepara, prega che Gesù stesso venga a prendere la sua anima, come le aveva promesso, convoca i parenti e i conoscenti perché vegliano con lei in attesa. Giunge misteriosamente l'apostolo Giovanni al quale Maria nella sua camera segreta consegna un libro sulle rivelazioni fattale da Gesù quando aveva cinque anni. Miracolosamente vengono presi dalle loro rispettive missioni anche gli altri apostoli e trasportati sulle nubi, a loro Maria consegna la palma. L'ultima notte è trascorsa in una veglia tenuta dalla predicazione di Pietro. Il mattino seguente giunge il Signore per prendere l'anima della Madre e l'affida a Michele, mentre raccomanda agli apostoli di deporre il corpo in una tomba, fuori dalla città. I giudei, volendo evitare la diffusione di una devozione mariana, vedendo il corteo funebre decidono di bruciare il corpo di Maria, ma vengono colpiti dalla cecità, tranne Iefonia che riesce a mettere le mani sulla barra, ma queste vi rimangono attaccate staccandosi dal corpo, egli confessa la sua colpa e professando la fede in Gesù viene guarito e riceve una parte della palma. Gli apostoli depongono Maria nella tomba e per tre giorni discutono su questioni dottrinali. Al terzo giorno viene Cristo con gli angeli per trasportare il

⁷³ Cfr. M. VAN ESBRÖECK, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle*, in F. BOVON (et al.), *Les Actes apocryphes apôtres. Christianisme et monde païen*, Labor & Fides, Genève 1981, p. 266.

corpo di Maria in paradiso sotto l'albero della vita dove l'anima vi viene reintrodotta. In alcuni testi segue la visita dell'altro mondo prima del rientro degli apostoli nelle loro rispettive missioni sulla terra⁷⁴.

La seconda grande famiglia del "Betlemme e gli incensamenti", a grandi linee si può così riassumere. Maria prega alla tomba di Cristo; questo irrita i capi dei giudei i quali convincono le autorità romane a mandare delle guardie per impedirle di continuare⁷⁵. Di fronte all'insistenza di Maria di pregare al sepolcro, i giudei chiedono che lasci Gerusalemme. Essendo stata precedentemente informata dall'angelo della sua imminente morte, Maria lascia la sua casa di Gerusalemme per andare a Betlemme, dove incontra gli apostoli arrivati dai confini del mondo in modo miracoloso. A Betlemme Maria compie guarigioni e questo fatto attira nuovamente l'attenzione delle autorità giudaiche di Gerusalemme, le quali inducono le autorità romane a mandare dei soldati contro Maria e gli apostoli a Betlemme. Prima che i soldati arrivino alla sua casa, Maria insieme agli apostoli viene trasportata di nuovo nella sua casa a Gerusalemme. I capi dei giudei trovano Maria e gli apostoli ora a Gerusalemme e tentano di bruciarne la casa. Successivamente il governatore romano organizza un dibattito tra i credenti e i non credenti, schierandosi dalla parte dei credenti. In alcune narrazioni, il governatore romano, dopo aver riconosciuto la verità della fede cristiana, ordina ai giudei di svelare il luogo in cui tenevano nascoste le reliquie: ovvero gli strumenti della crocifissione e la croce. Dopo la morte di Maria, gli apostoli proteggono il corpo della Vergine dai complotti dei giudei che lo volevano bruciare. Mentre essi accompagnano la salma alla tomba, vicino al Getsemani, uno dei giudei, Iefonia, attacca il feretro di Maria. Un angelo gli taglia le braccia e, solo grazie alla forza soprannaturale dell'intercessione della Vergine, viene guarito. Mentre gli apostoli

⁷⁴ Cfr. E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocriфа cristiana antica*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 217-220.

⁷⁵ Cfr. S. J. SHOEMAKER, *Ancient traditions of the Virgin Mary's dormition and assumption*, University Press, Oxford 2002, pp. 51-52.

vegliano presso la tomba di Maria, appare Cristo per ricevere l'anima di sua madre. Le narrazioni contengono preghiere liturgiche le quali, in alcuni racconti, concludono con il transito del corpo di Maria in paradiso dove attende la riunione con la sua anima alla risurrezione finale.

Seguendo la classificazione degli scritti sulla sorte finale di Maria proposta da van Esbroeck, Shoemaker distingue altre quattro famiglie minori: la tradizione copta (legata alla liturgia); le tradizioni atipiche (le quali hanno in comune l'episodio dell'assalto dei giudei al corteo funebre di Maria); la tradizione dell'apostolo arrivato in ritardo (spesso identificato dalla tradizione con Tommaso, che chiede di salutare Maria, e quando gli apostoli riaprono la tomba della Vergine non trovano il suo corpo, ma solo le reliquie della veste funebre e, nella tradizione più tardiva, la cintura, identificate con le famose reliquie di Costantinopoli); e infine le tradizioni di Costantinopoli ed Efeso (le quali focalizzano più sulle reliquie che sulla tomba vuota di Maria). A suo parere la tradizione della "palma dell'albero di vita" è la più antica, che data verso il secolo IV, alla quale apparterebbero gli scritti delle prime narrazioni della dormizione quali il *Libro del Riposo* etiopico (che riporta la versione completa dei frammenti siriaci del *Libro delle Esequie di Santa Maria*) e lo scritto *Transito R*, molto vicino al testo etiopico⁷⁶. Per la famiglia del "Betlemme e gli incensamenti" individua il più antico scritto nella *Dormizione siriana detta dei «Sei libri»* (CANT 123).

L'approccio alla struttura narrativa porta Shoemaker a vedere lo sviluppo sincronico delle tradizioni sulla "Dormitio Mariae". Le differenze tra i racconti indicherebbero la molteplicità delle fonti originarie e quindi una coesistenza sincronica

⁷⁶ Norelli condivide l'opinione di Shoemaker nell'identificare lo strato più antico delle tradizioni assunzioniste in tre testi: i frammenti siriaci (CANT 120), il *Libro del Riposo* etiopico (CANT 154) e i frammenti georgiani (CANT 171). I tre testi in questione costituirebbero la forma più antica dalla quale dipenderebbe il testo greco del *Transito R* (CANT 102), l'*Omelia sulla dormizione della Santa Vergine* di Giovanni di Tessalonica (CANT 103), anche il *Transito latino dello Pseudo Melitone di Sardi* (CANT 111). Cfr. E. NORELLI, *La letteratura apocrifa sul Transito di Maria e il problema delle sue origini*, in E. TONIOLO (a cura di), *Il dogma dell'Assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione*. Atti del XVII Simposio Internazionale Mariologico (Roma 6-9 ottobre 2009), Ed. Marianum, Roma 2010, pp. 121-165.

delle tradizioni e non un'evoluzione di qualche singolo tipo originario⁷⁷. Si potrebbe però avanzare una critica riguardo a questa teoria in quanto il filo conduttore è comune alle narrazioni apocrife e le differenze potrebbero essere state introdotte da elaborazioni successive su un testo originario. Senz'altro la diversità delle descrizioni del Paradiso e quindi anche una varietà delle espressioni relative alla condizione finale di Maria porta alla constatazione che il cristianesimo primitivo non fosse omogeneo per ciò che riguardava l'escatologia⁷⁸, tuttavia non si può escludere che lo sviluppo sincronico si potrebbe riferire piuttosto al proliferare delle redazioni di un testo originale. La non uniformità dell'escatologia dei primi secoli darebbe ragione alla supposizione che le varie comunità cristiane hanno voluto esprimere, con diverse modalità escatologiche, il mistero dell'assunzione della Madre del Signore, trasmessogli da una fonte originaria.

I.3.3 Nota di sintesi conclusiva

Attualmente grazie al ritrovamento dei manoscritti, si moltiplicarono nuove edizioni il che impone la necessità di una loro classificazione. La catalogazione evoluzionistica suppone un percorso evolutivo della credenza: dalla dormizione all'assunzione. Tale posizione, però, parte da un presupposto che vi sia un'evoluzione, non riuscendo pertanto a dare ragione alle incongruenze dei vari testi messi a confronto, concentrandosi soprattutto sull'evento della dormizione piuttosto che sul destino finale di Maria. Tale tesi evoluzionistica, seppure interessante e logica, trascura la molteplice presenza di tradizioni presenti nel cristianesimo primitivo oramai assodate ed accolte dagli studiosi. Il passaggio dalla dormizione all'assunzione pare seguire semmai più un percorso di sviluppo evolutivo dogmatico a ritroso compreso a partire dalla datazione, che non una vera analisi storica delle tradizioni primitive giudeo-

⁷⁷ Cfr. S. J. SHOEMAKER, *Ancient traditions*, cit., p. 168.

⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 179-204.

cristiane e bibliche alla ricerca di un possibile archetipo assunzionista. Per la Bibbia infatti la categoria dell'assunzione, seppur diversamente compresa, è originaria mentre non risulta così l'idea di dormizione, una posizione che con molta probabilità è influenzata da una successiva riflessione cristologica di stampo platonico. Alla luce dell'evento di Cristo emerge negli scritti del Nuovo Testamento il trinomio di morte-risurrezione-ascensione il quale applicato negli scritti apocrifi risulta come dormizione-transito-assunzione, un trinomio non separabile per una comprensione esatta del mistero sulla sorte finale di Maria.

La seconda classificazione incentrata sull'approccio dell'analisi della struttura narrativa offre una spiegazione esauriente alla varietà dei tipi narrativi e dei loro autonomi sviluppi. La diversità delle fonti si spiegherebbe grazie al fatto accertato che, nel cristianesimo dei primi secoli, sarebbero coesistite le diverse posizioni dottrinali sviluppatesi autonomamente e che, in seguito, si sarebbero influenzate reciprocamente. Quindi non ci si troverebbe in presenza di una teoria evolutiva dottrinale lineare, ma di una compresenza di tradizioni di matrice diversa che offrono soluzioni ai problemi teologici fondamentali. Sorge di conseguenza la domanda se queste tradizioni possano contenere un modello, un archetipo assunzionista che dia ragione ad una tesi sincronica e non diacronica evolucionista.

I.4 Verso un archetipo della tradizione assunzionista

Nel presente paragrafo vengono presentati alcuni studi circa un plausibile archetipo delle tradizioni apocrife assunzioniste. Diversi studiosi, basandosi sullo sviluppo letterario e teologico dei transiti e grazie ad alcune scoperte archeologiche, cercarono di risalire ad un archetipo e ad un possibile ambiente vitale dove questi scritti sarebbero potuti nascere⁷⁹. I risultati delle loro ricerche, in particolare

⁷⁹ Per un excursus sulla storia delle ricerche, si rimanda a: di S. C. MIMOUNI, *Histoire de la recherche relative aux traditions littéraires et topologiques sur le sort final de Marie*, in *Marianum* 58 (1996), pp. 111-182.

degli studiosi della Scuola Francescana di Gerusalemme, portarono all'individuazione di un credibile ambiente di sviluppo delle tradizioni più antiche, offrendo un'indicazione preziosa sui suoi albori giudeo-cristiani.

I.4.1 Alcune ricerche significative per delineare un'archetipo di "Dormitio Mariae"

La Scuola Francescana di Gerusalemme dello Studium Biblicum Franciscanum (SBF), rappresentata da grandi ricercatori come B. Bagatti, E. Testa, M. Piccirillo e F. Manns, fin dalla sua nascita nei primi anni del secolo scorso, si è dedicata allo studio dell'archeologia biblica, in particolare alla riscoperta dei luoghi santi del Nuovo Testamento, della Chiesa primitiva in Terra Santa e nel Medio Oriente e allo studio delle fonti letterarie antiche ed extra-bibliche⁸⁰.

Per quanto concerne il campo della letteratura assunzionista, il lavoro di Belarmino Bagatti sul sito della tomba di Maria è stato di grande importanza, perché confermò che la tomba era venerata e custodita dai cristiani di origine giudaica dalle origini fino al secolo IV quando la tomba passò in mano agli etnico-cristiani e venne isolata e racchiusa da una chiesa a croce. Questi lavori hanno dato la possibilità di confrontare il sito con i testi apocrifi dei transiti contenenti alcune indicazioni topografiche della tomba. In questo lavoro di confronto Bagatti notava che nel *Transito R* vi sono molte reminiscenze tipiche della teologia giudeo-cristiana⁸¹, in particolare la dottrina del Cristo-Angelo, accettata dai Padri preniceni dei secoli II-III⁸²; una dottrina che nel secolo IV viene soppiantata da una teologia greca dotata di un nuovo linguaggio e pensiero gentilizzato, non più biblico-semitico,

⁸⁰ Tra i più notevoli scavi archeologici dello SBF vanno ricordati: Nazaret, Cafarnao, Gerusalemme (Getsemani, Dominus Flevit, S. Sepolcro, Ascensione), inoltre Ain Karem, Betlemme, El-Qubeibeh/Emmaus, Herodion, Kafr Kanna, Macheronte, Magdala, Nebo, Tabgha, Tabor.

⁸¹ Cfr. B. BAGATTI, *Le due redazioni del "Transitus Mariae"*, in *Marianum* 32 (1970), p. 286.

⁸² Cfr. IDEM, *Alle origini della Chiesa*, I vol.: *Le comunità giudeo-cristiane*, LEV, Città del Vaticano 1985², pp. 174-176.

che rigettava le dottrine giudeo-cristiane considerate ambigue ed erronee⁸³. Un elemento a favore della posizione di Bagatti è il rilievo, presente nei testi, dato alla verginità di Maria come motivo principale per cui Gesù la risuscita (cfr. *Transito R* 16), elemento «che gli scrittori giudeo-cristiani del II secolo presero a cuore per ribattere le negazioni dei pagani, degli ebrei e degli ebioniti»⁸⁴.

Seguendo la stessa pista, L. Cignelli prende in considerazione in particolare tre scritti assunzionisti: il *Libro del Riposo* etiopico, il *Transito R* e la versione latina *Augiensis 229* (CANT 112)⁸⁵. Per il fatto che questi testi sono tra loro strettamente imparentati, al punto che non di rado concordano alla lettera, si può escludere l'ipotesi dell'esistenza di più archetipi assunzionisti a favore di un archetipo comune alle tre redazioni. Cignelli condivide l'ipotesi di Bagatti riguardo all'autore dell'archetipo: si tratterebbe di Leucio⁸⁶, proveniente dal circolo giovanico di Gerusalemme ortodosso, che officiava presso la tomba della Vergine al Getsemani, nel periodo preniceno. Il nucleo storico della narrazione consiste nella descrizione della morte di Maria a Gerusalemme, la sepoltura al Getsemani, l'assunzione del corpo nel paradiso, la risurrezione o rianimazione del corpo; il resto sarebbe per Cignelli un mero "elemento scenografico"⁸⁷.

⁸³ Cfr. IDEM, *S. Pietro nella "Dormitio Mariae"*, in *Bibbia e Oriente* 13/1 (1971), p. 45.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 47.

⁸⁵ Cfr. L. CIGNELLI, *Il prototipo giudeo-cristiano degli apocrifi assunzionisti*, in *Studia Hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti* (Studii Biblici Franciscani Collectio Maior 23), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1976, pp. 260-277.

⁸⁶ Leucio è un personaggio controverso, discepolo di Giovanni, ma considerato eretico e chiamato "discepolo del diavolo" dal così detto "decreto gelasiano". L'edizione critica del "Decreto di Gelasio" di E. von Dobschütz seguita da F. Manns, considera tale opera come eterogenea, i suoi cinque capitoli non sono da attribuire ad un unico autore (Papa Damaso o Papa Gelasio o Papa Ormisda). Infatti, si nota come nel quinto capitolo vengono elencati gli apocrifi "a memoria" senza nessun ordine specifico, né un criterio proprio, perciò potrebbe essere un'aggiunta ad un documento preesistente, così si spiegherebbero alcune contraddizioni, circa alcune opere di Origene e di Eusebio, che vengono considerate ortodosse nel capitolo quarto, ma nel quinto si trovano tra gli apocrifi (ad esempio: *La storia ecclesiastica* di Eusebio e il *Libro della penitenza* di Origene). Il "Decreto di Gelasio" nei manoscritti antichi si trova spesso tra le opere patristiche, vicino a Girolamo, e solo dal IX secolo che verrà incluso nelle collane canoniche accanto ai decreti pontificali o canoni conciliari. Il valore giuridico ed universale di tale scritto, è dubbio, ma attesta la diffusione dei scritti sulla "Dormitio Mariae" nel VI secolo in Galia. Cfr. F. MANNs, *Le récit de la dormition de Marie (Vatican grec 1982): contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1989, pp. 230-232.

⁸⁷ Cfr. L. CIGNELLI, *Il prototipo giudeo-cristiano*, cit., p. 269.

Basandosi sulla ricerca di Bagatti e Cignelli, M. Vallecillo in un suo articolo propose di situare il *Transito R* nel suo ambiente vitale giudeo-cristiano, indicando in esso alcuni elementi liturgici e le caratteristiche fraseologiche giudeo-cristiane: il tema delle palme, il paradiso e l'albero di vita, la dimensione della verginità, la tricotomia del corpo-anima-spirito, l'importanza di Pietro, la dottrina del Cristo-Angelo⁸⁸. La dottrina del testo sarebbe del tutto ortodossa nell'affermare l'assunzione completa dell'anima e del corpo di Maria unitamente alla sua risurrezione, e databile verso gli anni 150-200.

In seguito ad uno studio approfondito dello scritto del *Transito R*, mettendo a confronto il *Transito R* con altri due scritti simili, il *Libro del Riposo* etiopico e l'*Augiensis 229*, F. Manns giunge ad individuare un antico nucleo originario della tradizione della "palma dell'albero di vita"⁸⁹. Grazie al metodo diacronico della sinossi dei tre testi apocrifi, sopra citati, e sincronico dell'analisi di piccole unità del *Transito R*, Manns elabora interessanti conclusioni. Il *Transito R* si presenta fondamentalmente come il genere letterario del testamento, ispirato a Gv 19,27. È un testo di carattere liturgico usato per le commemorazioni che si svolgevano presso il sepolcro di Maria, proveniente da una comunità giovannea, risalente al tempo preniceno⁹⁰. Il testo contiene una ricca simbologia giudeo-cristiana che richiama la festa delle Capanne, intesa come festa della restaurazione messianica, esprimendo così la propria fede nell'assunzione di Maria. A sostegno della sua tesi, Manns sottolinea la matrice giovannea della comunità, profondamente radicata nel giudaismo, particolarmente nelle correnti apocalittiche, che usava una simbologia

⁸⁸ Cfr. M. VALLECILLO, *El "Transitus Mariae" según el manuscrito Vaticano G. R. 1982*, in *Verdad y Vida* 30 (1979), pp. 187-260.

⁸⁹ Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition de Marie*, cit., pp. 90-91.

⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 115-119. A parere di Manns, l'autore proviene dalla comunità giovannea, per il fatto che: *Transito R* insiste sui rapporti di Giovanni - Maria, e Giovanni - Pietro nella linea del Vangelo di Giovanni. Lo scritto del *Transito R* appartiene al genere di Testamento, con degli elementi giovannei: nelle preghiere (cfr. Gv 14-17), nell'immagine della vigna (cfr. Gv 15), nell'attestare la tensione con i giudei (cfr. Gv 16) e facendo emergere l'importanza del sommo sacerdote (cfr. Gv 18,15). Secondo Manns, la maggioranza dei simboli in *Transito R* proviene dall'Apocalisse, la quale integra le parti narrative e le preghiere come lo fa *Transito R*. La comunità giovannea sembra essere stata giudeo-cristiana, il brano di Gal 2,9 conferma che Giovanni aveva scelto la missione presso i circoncisi.

legata alla festa delle Capanne come una prefigurazione della risurrezione dei corpi. Il linguaggio teologico di questa comunità è molto vicino all'ermeneutica giudaica dei midrashim, caratterizzata da interpretazioni sapienziali ed inoltre la cristologia presente nell'apocrifo non presenta la problematica di Nicea; cosa per cui si desume essere un testo antecedente al 325. Contemporaneamente la presenza di comunità giudeo-cristiane in Israele è confermata sicuramente fino al IV-V secolo, nonostante le crisi degli anni 70 e 135⁹¹. La presenza dell'"arcano" nel *Transito R* non è dovuta all'influsso gnostico⁹², come si potrebbe pensare, ma all'influsso sapienziale; di fatto Maria non è privata della sua umanità, ma al contrario, ella ha paura della morte, piange e sente il bisogno di chiamare presso di sé i parenti e i vicini nell'ora che precede la sua dipartita. Questa maniera equilibrata di presentare Maria depone a favore della cattolicità del *Transito R* e della sua dottrina. Mentre lo gnosticismo privilegia una sola via di approccio al mistero di Cristo rigettando come false le altre proposte, il cattolicesimo cercherà di accogliere le differenti tendenze valide.

Inoltre l'ecclesiologia di *Transito R* si presenta molto vicina agli Atti degli Apostoli e alla teologia giovannea. Essa è caratterizzata dall'idea teologica dell'unità ad un duplice livello e presenta il pensiero che la missione della Chiesa sia quella dell'unità tra Israele e le nazioni e tra le varie espressioni teologiche degli apostoli. Ad esempio Paolo, apostolo dei gentili, anche se non conosce tutti i misteri che Cristo ha rivelato agli apostoli sul Monte degli Ulivi, è tuttavia elevato al rango di apostolo e ne è riconosciuta la validità del lavoro; Pietro esercita nella Chiesa il servizio dell'unità in quanto punto di riferimento universale riconosciuto da tutti. Tutti e due gli apostoli, pur nella loro diversità, sono chiamati all'unità nell'unica Chiesa-madre di Gerusalemme anche se tuttavia i due veri centri d'unità della

⁹¹ Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánšti židé a Mesiaš. V kontextu současné židovské rozpravy o Ježíši z Nazareta*, Univerzita Palackého v Olomouci 2014, pp. 126-136.

⁹² Norelli esclude la connessione dei racconti sul transito di Maria con gli ambienti gnostici. A suo parere essi contengono delle categorie giudaiche con le quali gli autori cercavano di costruire una teologia cristiana. Cfr. E. NORELLI, *La letteratura apocrifa sul Transito di Maria e il problema delle sue origini*, in E. TONIOLO (a cura di), *Il dogma dell'Assunzione di Maria*, cit., pp. 156-159.

Chiesa restano Cristo e la Vergine. Di fatto sembra che l'apocrifo cerchi di unificare il movimento giovanneo, petrino e paolino in un'unica unità d'insieme. Sempre a favore della datazione prenicena, si nota che nello scritto, quando si parla degli apostoli (cfr. *Transito R* 16), si ricorre ad un linguaggio desunto dai Vangeli che li designa come i dodici⁹³. Siffatta ricerca posiziona lo scritto apocrifo nella letteratura haggaddica giudaica piena di simboli ed espressioni propri, quando la Chiesa «si è inculturata nel mondo greco la haggadah giudeo-cristiana fu esclusa dal canone. Visto che questo cambiamento è avvenuto nel 135 si può dire che molte tradizioni dell'apocrifo sono anteriori al 135»⁹⁴.

L'effetto dell'attenzione degli studiosi sul *Transito R* risultò fruttuosa per le successive ricerche. L'interesse di scogliere i nodi di dipendenze tra le varie recensioni indusse ad accostare in particolare due scritti, la *Dormizione greca dello Pseudo Giovanni Apostolo*⁹⁵ e il *Transito R*, in quanto E. Peretto li considera vicini ai probabili due archetipi della tradizione⁹⁶. Per quanto si possono notare delle divergenze espressive tra i due testi ritenuti notevoli il *Transito R* per la sua antichità, l'altro per la sua popolarità, l'essenziale punto di convergenza, secondo la ricerca di Peretto, è che il corpo di Maria non subì la corruzione nel sepolcro, ma venne trasferito nel paradiso. Precisamente lo *Pseudo Giovanni* afferma la dormizione, e

⁹³ Cfr. A. G. HAMMAN, *Le prime comunità cristiane*, BUR Vite Quotidiane, Milano 2001, pp. 176-189. Alla fine del I secolo, dopo la morte di tutti gli apostoli, le comunità giudeo-cristiane hanno mantenuto per qualche tempo una direzione collegiale degli anziani o presbiteri, invece le comunità sorte in terre pagane usavano binomio: vescovo-diacono. Nel giudaismo gli anziani erano coloro che facevano parte del sinedrio o che dirigevano la sinagoga. Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 52-57. Al Concilio di Gerusalemme si radunarono gli apostoli e gli anziani (cfr. At 15,6) per decidere la questione dei convertiti gentili, quindi in modo naturale alla scomparsa dei Dodici subentrarono gli anziani o presbiteri.

⁹⁴ F. MANNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 181.

⁹⁵ Verrà citato in seguito: *Pseudo Giovanni*.

⁹⁶ Cfr. E. PERETTO, *Il "compiersi della vita terrena" della Madonna e la sua glorificazione nella Dormizione dello Pseudo-Giovanni e nel Transito Romano (Dormizione e assunzione della vergine Maria?)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., p. 442. Peretto propone datare lo *Pseudo Giovanni*, posteriore al decreto dell'Imperatore Maurizio (582-604), che fissò la festa della Memoria della Theotokos per il 15 agosto, invece per quanto riguarda il luogo della composizione dello scritto, indica Gerusalemme. Per il *Transito R*, ipotizzata la datazione posteriore ai grandi Concili di Efeso (431) e di Calcedonia (451), ammettendo che la credenza avrebbe preceduto sia la liturgia che la letteratura apocrifia.

non l'assunzione, in quanto mentre l'anima di Maria viene presa da Gesù e trasferita nei "tesori del Padre", il corpo viene deposto nel paradiso senza che si dica esplicitamente della riunione dell'anima con il corpo, in questo a livello dottrinale il *Transito R* attesta la credenza nella verginità e maternità di Maria e la sua assunzione col il trasferimento del corpo dal sepolcro al paradiso senza subirne corruzione.

Erbetta notava che gli scritti della letteratura apocrifia assunzionista sono una sola grande famiglia di testi e non di famiglie del tutto diverse, per questo suggeriva senza negare le divergenze tra di loro, di cercare di sciogliere i problemi circa la dipendenza di molteplici recensioni⁹⁷. In riferimento allo *Pseudo Giovanni* osservava che alcune sue caratteristiche sembrano distinguerlo dagli altri testi e porre come un secondo archetipo, un'origine di famiglia propria, indipendente. Non si tratterebbe però di un ceppo diverso quanto piuttosto di un ramo dello stesso ceppo, a sua volta con proprie ramificazioni⁹⁸. Alla problematica delle divergenze tra i due apocrifi assunzionisti, Gila, constata la loro comune radice che affonda nei primi secoli della Chiesa di origine giudeo-cristiana:

«Il dottrinale giudeo-cristiano suscitava sospetti e riserve in non pochi teologi ed esegeti [...] ora si comincia a prendere coscienza che la verbologia dei transitus antichi è chiaramente giovannea. L'ecclesiologia è quella degli Atti, dei Vangeli e delle Lettere paoline [...] si respira ancora l'atmosfera del cenacolo, quella dell'ultima cena e della Pentecoste»⁹⁹.

L'analisi dei due testi evidenzia la credenza ecclesiale che il corpo di Maria non rimase nella tomba, ma esso fu accolto in cielo. Anche se ciò è espresso con linguaggi diversi nel *Transito R* e nel *Pseudo Giovanni*, entrambi trasmettono un unico comune messaggio di fede. La riconsiderazione dell'ambiente vitale dell'archetipo della "Dormitio Mariae" ha stimolato gli studi sull'apocalittica giudeo-cristiana e

⁹⁷ Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., pp. 409-412. Secondo l'autore l'archetipo primitivo comune dovrebbe essere il *Transito* attribuito a Leucio dallo *Transito latino dello Pseudo Melitone di Sardi*.

⁹⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 409-416. Lo spartiacque sarebbe cosiddetta fonte P attribuita a Leucio, alla quale si avvicinano: *Transito R*, *Libro del Riposo* etiopico, *Transiti latini «A», «W» e «C»*, il *Transito latino dello Pseudo Melitone di Sardi*, *Libro delle Esequie di Santa Maria* siriane (CANT 120), l'*Omelia sulla dormizione della Santa Vergine* di Giovanni di Tessalonica.

⁹⁹ A. GILA, *Le più antiche testimonianze letterarie sulla morte e glorificazione della Madre di Dio*, EMP, Padova 2010, pp. 316-317.

haggadah giudaica, come già ha rilevato Manns. Lo studio di alcuni temi midrashici ed apocalittici presenti nel *Transito R*, portarono qualche anno fa, Cothenet a considerare l'esistenza di un'archetipo di origine giudeo-cristiana palestinese¹⁰⁰. Enrico Norelli è giunto ad una valutazione affine secondo cui l'origine della letteratura sul transito di Maria appartenga al genere dei viaggi nell'aldilà¹⁰¹, il che sarebbe nient'altro che quello apocalittico. Pertanto il possibile motivo sottostante ai racconti assunzionisti sarebbe il viaggio nell'aldilà e l'intercessione di Maria:

«Il motivo letterario e teologico dell'assunzione di Maria [...] sia stato sempre connesso con l'idea che il corpo della Vergine, trasferito in cielo dopo la sua morte, è stato rianimato per consentire a Maria di compiere, con gli apostoli, una visita nell'aldilà»¹⁰².

Ciò che accomuna alcune narrazioni è il viaggio ultraterreno e l'intercessione di Maria per i dannati, dove Maria è considerata come figura dell'intercessore per eccellenza e a lei viene affidata la preghiera per i defunti. Nei racconti della famiglia di "Betlemme", sempre in quest'ottica dei viaggi nell'aldilà, troviamo l'angoscia di Maria nell'affrontare le potenze che vogliono impossessarsi della sua anima dopo la morte; un motivo diffuso nel giudaismo e nel primo cristianesimo. Maria come modello del credente condivide l'incertezze ed i timori di fronte alla morte, ma ha piena fiducia in Gesù che non l'abbandonerà; proprio per il suo vittorioso superamento della morte, Maria è posta in una situazione d'incorruttibilità nel quale ogni credente spera come proprio destino ultimo.

Da questa breve analisi dei vari contributi dei diversi studiosi, risulta il fatto che essi concordino che alla base vi sia un archetipo della letteratura apocrifia assunzionista proveniente dagli ambiti giudeo-cristiani dei primi secoli che influenzerà gli scritti successivi di cui il *Transito R* è considerato come lo scritto più

¹⁰⁰ Cfr. É. COTHENET, *Traditions bibliques et apocalyptiques dans les récit anciens de la Dormition*, in J. LONGÈRE (a cura di), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, I vol., Médiaspaul, Paris 2004, pp. 155-175.

¹⁰¹ Cfr. E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocrifia cristiana antica*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 242-245. Un motivo presente nel *Libro delle Esequie di Santa Maria* siriane (CANT 120), nel *Libro del Riposo* etiopico, nella *Dormizione siriana detta dei «Sei Libri»* e nella *Dormizione siriana detta dei «Cinque Libri»* (CANT 124, chiamata anche: transito siriano C).

¹⁰² *Ibidem*, p. 243.

vicino all'archetipo originario. Tale archetipo non fa altro che testimoniare la diffusione della credenza assunzionista, seppure con modalità espressive diverse, nelle prime comunità cristiane. Infine, usando l'immagine di Erbetta, si può constatare che la giungla della letteratura assunzionista rappresenta nient'altro che i rami di unico tronco, un unico archetipo della tradizione sulla "Dormitio Mariae"¹⁰³.

I.4.2 L'archetipo di "Dormitio Mariae" nell'antico scritto:

Transito greco R cod. Vat. 1982 (Transito R)

L'importanza del *Transito R* come è stato visto in precedenza «è legata principalmente a due fattori: alle sue caratteristiche topologiche e dottrinali e alla sua rispettabile antichità. Nel documento vi sono visibili tracce di un originale, sul quale l'anonimo autore ha lavorato»¹⁰⁴. Il *Transito R* risulta arcaico per la sua originaria impronta giudeo-cristiana e, come tale, è stato legittimato dall'arcivescovo Giovanni di Tessalonica nella prima metà del VII secolo, il quale usò il racconto per la sua *Omelia sulla dormizione della Santa Vergine (CANT 103)*¹⁰⁵. Motivo per cui, di seguito vanno prese in considerazione le tracce dell'escatologia giudeo-cristiana ivi presente e la loro modalità espressiva circa la fede nel mistero sulla "Dormitio Mariae" attraverso la simbologia della festa delle Capanne.

¹⁰³ Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 413. I rami portanti del tronco, sono gli elementi che i testi apocrifi hanno in comune: un messaggero celeste annuncia a Maria che il suo transito è prossimo; Maria è presa dall'ansia per la morte vicina; arrivo degli apostoli in modo prodigioso per assisterla nel trapasso, mentre gli apostoli conducono il corteo funebre fino alla tomba, vengono disturbati dall'intervento giudaico, e infine qualcosa di straordinario accade al termine del racconto.

¹⁰⁴ E. PERETTO, *Il "comparsi della vita terrena" della Madonna e la sua glorificazione nella Dormizione dello Pseudo-Giovanni e nel Transito Romano (Dormizione e assunzione della vergine Maria?)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., p. 423.

¹⁰⁵ Cfr. M. JUGIE, *Homélies mariales byzantines II (PO 19)*, Firmin-Didot, Paris 1926, pp. 344-438; trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., pp. 512-522.

1.4.2.1 Le tracce d'escatologia giudeo-cristiana in *Transito R*

I punti caratteristici dell'escatologia giudeo-cristiana si possono notare, in primo luogo nella preghiera consegnata da Gesù a Maria; preghiera dove sono presenti alcuni tratti arcaici e tipici della cultura religiosa giudeo-cristiana a causa dei molti rimandi biblici in essa contenuti. Il testo non è di facile comprensione nei suoi significati, ragione per cui successivamente è stato depurato da tutti i connotati giudeo-cristiani, ad eccezione del *Libro del Riposo* etiopico (§ 37) che riporta la preghiera come in *Transito R*¹⁰⁶. La riportiamo di seguito nella recente traduzione di Norelli.

«Ti benedico, segno apparso dal cielo sulla terra prima di scegliermi e di abitare in me. Benedico te e quelli della mia stirpe, coloro che mi ricevono e che invisibilmente sono usciti prima di te per condurti. Ti benedico per il fatto che mi hai misurata con forza virile in rapporto con le membra del tuo corpo e per il fatto che sono stata trovata degna del bacio del tuo talamo, cosa che mi avevi promessa. Ti benedico affinché sia trovata degna di partecipare alla perfetta eucaristia e all'offerta del tuo profumo, la quale è un'elargizione per tutte le genti. Ti benedico affinché tu mi dia la veste che mi hai promessa dicendo: «Per mezzo di essa sarai distinta da quelli della mia stirpe», e affinché tu mi faccia condurre al settimo cielo perché io sia trovata degna del tuo perfetto profumo con tutti coloro che credono in te, affinché tu li riunisca con me nel tuo regno, perché tu sei nascosto con quelli che sono nascosti, tu scorgi quelli che non si vedono. Tu sei la stirpe nascosta e tu sei al tempo stesso la pienezza; tu sei la pienezza e io ho [partorito] in primo luogo te tutti coloro che sperano in te. Ascolta la preghiera di tua madre Maria che grida verso di te. Ascolta la mia voce e invia su di me la tua benedizione, e che nessuna potenza venga verso di me in quell'ora in cui uscirò dal mio corpo, ma compi ciò che da te è stato detto quando mi misi a piangere dinanzi a te dicendo: «Fa' che io sfugga alle potenze che vengono per insidiare la mia anima». E tu mi promettesti dicendo: «Non piangere, madre mia Maria: non verranno verso di te né angeli, né arcangeli, né cherubini né serafini né alcun'altra potenza, ma io stesso verrò per la tua anima». Ora dunque sono venute le doglie per colei che partorisce. Benedico te e i tuoi tre servitori inviati da te per il servizio delle tre vie. Benedico te e la luce eterna nella quale dimori. Benedico ogni piantagione delle tue mani, che rimane in eterno. Santo, santo tu che riposi tra i santi, ascolta la voce della mia preghiera!»¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 100-106.

¹⁰⁷ E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 246-247. Molte somiglianze a questa preghiera di Maria si trovano nella preghiera che San Giuseppe fece prima del suo transito, nell'apocrifo *Historia Iosephi Fabri Lignarii*. Il testo attuale anche se redatto nell'ambiente copto dell'Egitto e rimaneggiato nei secoli, ha mantenuto un'impronta giudeo-cristiana prenicena. «O Dio di ogni consolazione e Dio di ogni clemenza, [...] Dio della mia anima, del mio corpo e del mio spirito! Ti prego, o mio Signore e mio Dio: Se sono terminati i giorni della mia vita e la mia uscita da questo mondo è vicina, mandami Michele, il principe dei tuoi Angeli santi, perché stia con me fino a che la mia povera anima sia uscita da questo spregevole corpo senza sofferenza e senza paura né spavento. Grande paura infatti e molta tristezza sopravvengono ai corpi nel giorno della loro morte, e ciò sia per l'uomo che per la donna, sia per l'animale domestico che per la bestia feroce, rettile o volatile. [...] E ora, mio Signore e mio Dio, che il tuo Angelo di luce stia con me, con la mia anima e il mio corpo, fino alla separazione dell'una dall'altro. [...] Non permettere che si avvicinino alla mia anima le potestà delle tenebre con le loro facce multiformi, rabbiose e conturbanti. Non

Si percepisce come Maria preghi nel modo di una donna ebrea: la sua preghiera è di benedizione. Alcuni studiosi in essa trovano i termini cari alla gnosi del secolo II-III¹⁰⁸, anche se ciò non implica che siano gnostici.

Nella preghiera si parla delle potenze celesti, un motivo caratteristico che possiamo trovare nel giudaismo e nel cristianesimo antico. Queste potenze sono incaricate di accompagnare l'anima del defunto nel suo viaggio nell'aldilà e di difenderla dagli spiriti cattivi che vorrebbero impossessarsene¹⁰⁹. Ne fa cenno pure la Lettera di Giuda al versetto 9 dove si parla della contesa tra Michele e il diavolo per il corpo di Mosè¹¹⁰. La credenza giudaica e giudeo-cristiana ammetteva per alcuni eletti la possibilità di passare dopo la morte subito nei cieli dove vi è il trono di Dio, ma per arrivarvi bisognava attraversare i vari livelli dei cieli e superare delle difficoltà lungo il viaggio¹¹¹. Maria sembra esprimere proprio questa preoccupazione dell'attraversata delle regioni cosmiche, denominate come sette cieli; tale credenza venne abbandonata con lo sviluppo della dottrina sul purgatorio, lasciando sue tracce nelle preghiere per i defunti¹¹².

Il passaggio della morte viene paragonato alle doglie del parto, momento nel quale viene alla luce un nuovo essere, è un elemento caratteristico presente nella tradizione giovannea (cfr. Gv 16,21 e Ap 12,4)¹¹³. L'uscita da questo mondo

permettere ai tormentatori che sono sul cammino di torturare l'anima mia e impedirmi di venire a Te in pace. [...] E ora, o mio Dio, la tua misericordia mi rivesta e illumini il mio cammino davanti a Te, perché sei Tu l'origine di ogni bontà e la sorgente di ogni bene. A Te la gloria in eterno. Amen», in A. BATTISTA - B. BAGATTI (ed.), *Historia Iosephi Fabri Lignarii. Edizione critica del testo arabo della Historia Iosephi Fabri Lignarii e ricerche sulla sua origine*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1978, pp. 32-33.

¹⁰⁸ Cfr. S. J. SHOEMAKER, *Ancient traditions*, cit., pp. 252-253.

¹⁰⁹ Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition*, cit., pp. 196-199.

¹¹⁰ Cfr. TOB, *La Bibbia da studio*, Elledici - Leumann, Torino 1998, p. 2862, nota l. Ciò che viene affermato nel v. 9 rimanda a un testo giudaico non biblico di apocalittica ebraica, per alcuni si tratterebbe dell'*Assunzione di Mosè*, del inizio del I secolo d.C.

¹¹¹ Cfr. E. TESTA, *I novissimi e la loro localizzazione nella teologia ebraica e giudeo-cristiana*, in *Liber Annuus* 26 (1976), p. 156.

¹¹² Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV s.*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1982, p. 205. Cfr. anche: *Offertorio della messa dei morti* in *Enciclopedia dell'ecclesiastico*, III vol., Società Editrice, Napoli 1845, p. 74.

¹¹³ Cfr. A. SERRA, *Echi di Apocalisse 12 nel «Transitus Mariae»?*, in *Theotokos* 8 (2000), pp. 245-260.

comporta la nascita ad un'altra realtà e quindi la morte diventa il momento del passaggio ad un'altra condizione, o meglio la morte diventa un momento di massima concentrazione di vita¹¹⁴. Non a caso il giorno della morte veniva chiamato *dies natalis* per i cieli. I tre servitori e le tre vie sono un'altra indicazione tipica dell'escatologia giudaica. Per Norelli i tre servitori sarebbero i tre arcangeli, Gabriele, Michele e Rafaele, mentre le tre vie indicherebbero i tre livelli dell'universo per giungere a Dio¹¹⁵. Supposizione condivisa pure da Erbetta¹¹⁶ e Testa il quale propone una spiegazione riferendosi alla credenza sul buon viaggio mistico attraverso la scala cosmica che il defunto dovrebbe percorrere nella sua traversata nell'aldilà:

«Le tre regioni cosmiche: la tomba, l'aria e i sette cieli che si trovano nel Chenoma e nel Pleroma [...]. La triplice divisione del cosmo, secondo i loro [giudeo-cristiani] concetti cosmografici: la zona celeste nel Pleroma, e le due zone dell'aria e delle regioni inferiori della terra nel Chenoma»¹¹⁷.

Il viaggio verso Dio dopo la morte era contrassegnato da alcune tappe di ascesi: la prima quella della purificazione, la seconda dell'illuminazione e infine la terza di unione. Sono tappe che poi verranno riprese dai grandi mistici medioevali.

Un'altra tradizione giudaica, identificava i tre servitori nei tre gruppi di angeli, detti angeli del servizio, dediti ad andare incontro al giusto nel momento della sua morte, mentre nei confronti del malvagio si accostano tre gruppi di angeli distruttori¹¹⁸, così si spiegherebbe il perchè Maria, nella versione etiope dell'apocrifo, dice: «Benedico te e i tre tuoi servi inviati presso di te per servire nella via»¹¹⁹.

Il testo della preghiera nel suo insieme presuppone che chi la legge conosca il linguaggio specifico dell'escatologia giudeo-cristiana e ne condivida la

¹¹⁴ Cfr. R. CALÌ, *La tradizione del Transitus negli apocrifi del IV e V secolo. Aspetti teologici*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*, cit., p. 154.

¹¹⁵ Cfr. E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., p. 247.

¹¹⁶ Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 473, nota 18.

¹¹⁷ E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2004², pp. 117, 123.

¹¹⁸ Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition*, cit., pp. 196-197.

¹¹⁹ *Libro del Riposo 37*; trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 429.

stessa visione del mondo nell'aldilà¹²⁰. Emerge allora il fatto di considerare che la teologia giudeo-cristiana dei novissimi ha ereditato il linguaggio simbolico dalla Sinagoga, come osserva Testa:

«Dall'ultima decade del I sec. a tutto il II, la Chiesa Madre di Gerusalemme formulò, sotto l'influsso della Sinagoga, la sua teologia dei Novissimi. Secondo l'indole concreta dei Semiti la localizzò [...] lungo le due valli di Giosafat e della Geenna, nei pressi di Gerusalemme»¹²¹.

In questa localizzazione venne dato un significato particolare alla valle di Giosafat, fondandosi sui brani profetici di Geremia, Isaia, Ezechiele (cfr. Ger 7,30-34; Is 22,5; Ez 39) e di profeta Zaccaria 14 (e Gio 4,2) dove Jahve avrebbe giudicato tutti gli uomini della terra dal primo Adamo fino all'ultimo nato, giusti e peccatori¹²². Si deve attraversare questa valle se si vuole salire sul Monte degli Ulivi, ed essa si trova uscendo dalla città, sulla sinistra (cfr. *Transito R* 36), cioè nella parte settentrionale del Cedron. Queste indicazioni sono legate all'orientamento semitico che partiva sempre dall'oriente, ovvero si volgeva la faccia verso oriente, così che la destra indicava il sud e la sinistra il nord¹²³. Nella valle di Ennon o Geenna invece, già i rabbini avevano localizzato luogo della purificazione temporanea per coloro che dovevano scontare la propria cattiveria, al termine di questa giungeva Abramo per portarli su¹²⁴, dottrina di cui Origene era al corrente e di cui fece la ricerca circa

¹²⁰ Le simili credenze escatologiche presenta la *Historia Iosephi Fabri Lignari*, che narra il transito di San Giuseppe con i termini giudeo-cristiani preniceni del II secolo, come la scala cosmica con i suoi pericoli, il timore della morte, l'assistenza di arcangeli Michele e Gabriele nel viaggio dell'anima nell'aldilà, l'antropologia tricotomica dell'anima-spirito-corpo con accenno al millenarismo. Cfr. I. GREGO, *San Giuseppe e i giudeo-cristiani*, in *Asprenas* 3 (1982), pp. 301-312.

¹²¹ E. TESTA, *I novissimi e la loro localizzazione nella teologia ebraica e giudeo-cristiana*, cit., p. 165.

¹²² Cfr. *Breviarium de Hierosolyma* (VI secolo), in P. GEYER (et al.), *Itineraria et geographica. Itineraria et alia geographica. Itineraria Hierosolymitana. Itineraria Romana. Geographica* (CCL 175), Brepols, Turnhout 1965, pp. 107-112. Della valle di giudizio parla anche *1 Enoc* 27,1-4; in M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch*, I vol., cit., pp. 94-95; trad. inglese, II vol., cit., pp. 115-116.

¹²³ Cfr. E. TESTA, *I novissimi e la loro localizzazione nella teologia ebraica e giudeo-cristiana*, cit., p. 165, nota 1.

¹²⁴ Cfr. I. EPSTEIN (a cura di), *Babylonian Talmud: Erubin* 19a, Ed. Soncino, London 1989; trad. italiana da: B. BAGATTI - E. TESTA, *Corpus Scriptorum De Ecclesia Matre*, IV vol.: *Gerusalemme. La redenzione secondo la tradizione biblica*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1982, p. 100. Per la dottrina rabbinica del purgatorio, si rimanda a: E. TESTA, *I novissimi e la loro localizzazione nella teologia ebraica e giudeo-cristiana*, cit., pp. 128-132. Sul problema della vita nell'aldilà e possibilità della purificazione all'inferno fino al giorno del grande giudizio, si veda: P. SACCHI, *L'escatologia negli scritti giudaici apocrifi fra IV sec. a.C e I sec. d.C*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 74-76. Si nota la credenza che la salvezza non era destinata al giusto, ma al pentito.

le testimonianze bibliche a sua conferma (in Mt 3,2 e Zac 5,7)¹²⁵.

Contro la credenza dell'immortalità di sola anima e della sua immediata visione beatifica dopo la morte senza passare per la purificazione della Geenna, Ireneo alla luce di Cristo disceso negli inferi, ammetteva questo passaggio di purificazione come percorso obbligatorio per tutti prima della risurrezione di tutto il composto umano¹²⁶. All'entrata nella Geenna c'erano due palme "della Montagna di ferro" valide per fare il lulab (mazzo floreale purificante con il quale si entrava nel Tempio per celebrare la festa delle Capanne)¹²⁷. In questo modo la purificazione dopo la morte si ricollegava con la purificazione previa alla festa delle Capanne, dando un significato escatologico dell'entrata del fedele nel Tempio inteso come luogo dove dimora Dio. La Geenna inoltre sarebbe anche un luogo di eterna punizione per i malvagi.

Per quanto riguarda i luoghi di felicità ce ne sarebbero tre: il paradiso, poi la nuova città di Gerusalemme millenaristica e per alcuni privilegiati i cieli in cui sarebbero assunti in anima e corpo dopo la morte¹²⁸. Il paradiso veniva localizzato nelle vicinanze dell'Oliveto una piccola oasi chiamata il "Giardino dei re"¹²⁹, come attesta Ireneo facendo risalire questa credenza ai presbiteri della Chiesa di Gerusalemme, discepoli degli apostoli¹³⁰. In esso si troverebbero in anima e corpo Enoc, Elia ed altri giusti dell'Antico Testamento e vi sarebbero rimasti fino alla distruzione del mondo.

Alla venuta del regno millenario escatologico ma terreno avverrebbe la prima risurrezione con la rinascita del popolo eletto¹³¹. Per quanto riguarda l'ultimo perio-

¹²⁵ Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum* VI, 25-26; in M. BORRET (ed.), *Origène. contre Celse, Livres V et VI* (SC 147), Cerf, Paris 1969, pp. 240-245.

¹²⁶ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* V, 31, 2; in A. ROUSSEAU (et al.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésias, Livre V. Texte et traduction* (SC 153), Cerf, Paris 1969, pp. 392-397.

¹²⁷ Cfr. I. EPSTEIN (a cura di), *Babylonian Talmud: Sukkah 32b*, cit., p. 142.

¹²⁸ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* V, 36, 1-2; in SC 153, pp. 452-461.

¹²⁹ Cfr. *1 Enoch* 26, 1-6 in M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch*, I vol., cit., pp. 91-93; trad. inglese, II vol., cit., pp. 114-115.

¹³⁰ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* IV, 16, 2; in A. ROUSSEAU (et al.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésias, Livre IV* (SC 100/2), Cerf, Paris 1965, pp. 562-565. *Ibidem* V, 5, 1; in SC 153, pp. 60-67.

¹³¹ Cfr. *Ibidem* V, 34, 1; in SC 153, pp. 420-425. Cfr. anche: GIROLAMO, *In Ioelem* 3; in PL 25, 982. 985-986; anche in M. ADRIAEN (ed.), *Hieronymus. Commentarii in prophetas minores* (CCL 76), Brepols, Turnhout 1969, pp. 201-202, 205-207.

do della felicità eterna nei cieli dove c'è il trono di Dio, vi si arrivava progressivamente attraversando i vari cieli e difficoltà legate al viaggio. Giovanni contemplava l'albero della vita nella Gerusalemme celeste (cfr. Ap 22,2.14.19), e nel paradiso di Dio (cfr. Ap 2,7), il quale costituisce premio per gli eletti.

All'escatologia giudeo-cristiana era legata l'antropologia unitiva dell'uomo¹³², inteso come spirito, anima e corpo; i giudeo-cristiani rifiutavano ogni dicotomia ellenistica ed immortalità dell'anima separata¹³³.

I.4.2.2 La simbologia della festa delle Capanne e il suo significato escatologico in *Transito R*

Le peculiari caratteristiche del *Transito R* condussero vari studiosi a considerare la sua modalità espressiva prestando una maggiore attenzione alla simbologia giudeo-cristiana ivi presente. L'analisi del significato di quattro simboli quali la palma, la nube, la lampada e il profumo ci permettono di comprendere meglio il modo espressivo dell'apocrifo circa il mistero della sorte finale di Maria. I simboli individuati sono tipici della vita religiosa giudaica, tuttora attuale; simboli che si ritrovano nella festa liturgica ebraica delle Capanne. Essi hanno valenze polisemiche che li rendono capaci di essere utilizzati in chiave cristiana; per questo motivo abbondano negli scritti del giudaismo antico e nella letteratura cristiana anteriore a Nicea quando ancora non era avvenuta una netta divisione tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani¹³⁴.

La palma è albero della vita, segno di giudizio e di vittoria, emblema dei giusti e dei vergini. Rivelata al credente, diviene oggetto di adorazione e le sue foglie sono cariche di virtù terapeutiche. A Maria l'Angelo-Cristo consegna la palma da trasmettere agli apostoli; è questa palma ad operare i miracoli a Gerusalemme

¹³² Cfr. E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 250-255.

¹³³ Cfr. E. TESTA, *I novissimi e la loro localizzazione nella teologia ebraica e giudeo-cristiana*, cit., p. 165.

¹³⁴ Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition*, cit., pp. 121-151.

e «per chi crede essa sarà manifesta e nascosta a chi non crede» (§ 3)¹³⁵. La palma diventa così sinonimo di salvezza. Secondo Gila la palma si richiama a Lc 2,34¹³⁶, ma pure a Gv 3,16-18 e ad alcuni brani delle lettere di Paolo nelle quali apostolo parla della sapienza di Dio (Cristo) misteriosa, che è rimasta nascosta ma ora è rivelata dallo Spirito ai credenti (cfr. 1 Cor 1,24; 2,7-12; Rm 16,25-26). Nel linguaggio biblico la Sapienza è paragonata alla "palma di Engaddi" (cfr. Sir 24,14), che vicina a Dio conosce tutti i segreti della creazione (cfr. Pr 8,22-31; Sir 24,1ss.). Maria essendo vicina a Cristo (cfr. *Transito R* 15) ha ricevuto "il mistero", cioè la conoscenza dell'economia della salvezza. Questo parallelismo conduce Serra a vedere nel *Transito R* la figura di Maria: «descritta come la personificazione della Sapienza»¹³⁷. L'accostamento di palma-sapienza-salvezza-Cristo esprime il parallelismo tra la sorte di Maria e quella di suo Figlio¹³⁸. Così pure l'invito di Cristo a Maria di salire sul monte degli Ulivi sta ad indicare che Maria «localmente ripeterà l'evento pasquale di Cristo»¹³⁹. Maria riceve la palma dal Grande Angelo (§ 2), che, rievocando il libro del profeta Zaccaria 14,16-18, le ordina a recarsi al Monte degli Ulivi per prepararsi all'incontro con il Signore che avverrà nel giro di tre giorni.

Il secondo simbolo è la nube. Essa, oltre a ricordare la nube nel deserto, indica il mistico carro che trasporta Dio, il Messia ed il popolo; in *Transito R* è un mezzo di trasporto di Gesù, degli apostoli e del corpo di Maria. La *Didachè*, uno scritto giudeo-cristiano della fine di I secolo, parlando della seconda venuta del Signore afferma che: «Il mondo vedrà il Signore che viene sopra le nubi del cielo»¹⁴⁰

¹³⁵ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 465.

¹³⁶ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 86-88.

¹³⁷ A. SERRA, *Alle origini della letteratura assunzionista*, cit., p. 304.

¹³⁸ Cfr. *Transito R* 5. «Il Salvatore nostro difatti è risorto il terzo dì; io pertanto ti prendo su il quarto dì», trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 466.

¹³⁹ A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., p. 88.

¹⁴⁰ *Didachè* XVI, 8; in W. RORDORF - A. TUILIER (ed.), *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)* (SC 248 bis), Cerf, Paris 1998², pp. 198-199; trad. italiana da: A. QUACQUARELLI (a cura di), *I Padri Apostolici*, Città Nuova, Roma 1998⁹, p. 39. Cfr. anche: W. RORDORF, *Didachè*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I vol., cit., coll. 1400-1402.

sulla scia delle parole del libro degli Atti degli Apostoli al capitolo 1,9.

Il terzo simbolo è la lampada che veniva accesa a lato del defunto per significare le opere buone da lui compiute, in atto di accompagnare la sua anima al riposo eterno, inteso come estensione escatologica. La lampada, nella letteratura giudaica, divenne un segno distintivo del giusto che vive nella luce della Torah, figura dell'anima e componente delle cerimonie nuziali. L'intervento di Pietro che invita a tenere accesa la lampada a «tre lucignoli dell'uomo glorioso: il nostro corpo, la mente, lo spirito» (§ 31)¹⁴¹ per poter entrare al banchetto nuziale, sembra essere modellato sulla parabola di 10 vergini presente in Mt 25,1-13; il messaggio è infatti identico, quello di essere pronti, vigilanti perché il Signore viene¹⁴². Nella celebrazione della festa, il simbolo della lampada, usato da Pietro (§ 31) allude all'illuminazione del cortile delle donne nel primo giorno della festa¹⁴³.

Il simbolo del profumo, invece, è associato nella letteratura giudaica e cristiana al giardino dell'Eden, i cui alberi emanano soavi odori (§ 5). Esso ricorda i sacrifici culturali nella liturgia del Tempio (§ 6) ed è assimilato alla vita santa dei giusti, coronata dalla morte¹⁴⁴. Nel contesto dei profumi, Maria pone a Gesù una questione profondamente ebraica: se il Signore viene a prendere con se quelli che «si distinguono [...] per il profumo dei sacrifici che offrono [...] oppure [...] gli oranti che invocano il tuo nome» (§ 6)¹⁴⁵. Gila ipotizza che in questo punto forse Maria, da osservante della Legge mosaica, si chiede se alla fine della sua vita terrena siano necessari dei sacrifici particolari o se basta l'invocazione del nome del Signore per entrare nella gloria eterna; in risposta Gesù a conferma della nuova economia salvifica cristiana, le consegna una preghiera da recitare¹⁴⁶. Infine il

¹⁴¹ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 469.

¹⁴² Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 124-126.

¹⁴³ Cfr. F. MANNIS, *Il giudaismo e l'Israele di Dio*, cit., p. 128. Cfr. anche: R. VINCENT, *La festa delle capanne (Sukkot). Interpretazioni midrashiche nella Bibbia e nel giudaismo antico*, LEV, Città del Vaticano 2000, pp. 224-225.

¹⁴⁴ Cfr. IDEM, *Le récit de la dormition*, cit., pp. 144-149.

¹⁴⁵ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 466.

¹⁴⁶ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 90-95.

profumo, in particolare al momento della morte di Maria, ricorda l'etrog (il cedro), significato dalle buone opere.

I simboli sopra presentati sono caratterizzati da un forte entroterra giudeo-cristiano, inoltre c'è un legame tra i suddetti simboli e la festa della Sukkot, ossia delle Capanne, detta anche delle Tende o dei Tabernacoli¹⁴⁷. Tale festa è di origine agricola. La festa del raccolto d'autunno (cfr. Es 23,16) consisteva nell'esprimere la gioia e la gratitudine per la fine di un raccolto già realizzato¹⁴⁸. In seguito le fu assegnato come oggetto specifico il ricordo delle tende sotto le quali dimorò Israele nel deserto durante l'esodo egiziano (cfr. Lv 23,42-43). Alla festa si aggiunse, poi, il ricordo dell'inaugurazione del tempio (cfr. 1 Re 8), acquistando così un'ulteriore importanza culturale e storica¹⁴⁹. La festa di Sukkot veniva celebrata con solennità dal popolo ritornato dall'esilio (cfr. Esd 3,4; Ne 8,13-18) diventando così una delle feste principali connotata da un valore universale per il fatto che nell'occasione si offrivano i 70 buoi in sacrificio per il benessere di tutti i popoli¹⁵⁰.

Con il brano del libro del profeta Zaccaria (cfr. Zc 14,16-19) si assiste ad una reinterpretazione profetica della Sukkot in chiave spirituale ed escatologica di modo che la festa anticipa l'era messianica quando tutti i popoli sarebbero saliti a Gerusalemme. Il protagonista principale è il Signore, il re unico d'Israele, che fa il suo ingresso trionfale a Gerusalemme dal Monte degli Ulivi¹⁵¹; Gerusalemme diventa il luogo del raduno di popoli, come indicato nel libro del profeta Isaia dove le genti salgono a Sion per imparare la Torah (cfr. Is 2,2-4)¹⁵². In questo modo alla festa

¹⁴⁷ Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition*, cit., pp. 152-153.

¹⁴⁸ Cfr. R. VINCENT, *La festa delle capanne*, cit., p. 28.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 61-65.

¹⁵⁰ Cfr. Mishnah *Sukkah* 55b, 25, in: <http://www.sefaria.org/Sukkah.55b?lang=en&layout=block&sidebarLang=all>.

¹⁵¹ Eusebio di Cesarea nella sua *Demonstratio Evangelica*, attesta che dopo la distruzione di Gerusalemme e del Tempio, il Monte degli Ulivi è diventato il luogo del Signore, perché proprio lì Gesù prima dell'Ascensione ha rivelato agli apostoli i misteri della fine del mondo. Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio Evangelica* VI, 18, 20-26; in I. A. HEIKEL (a cura di), *Eusebius Werke*, VI vol.: *Demonstratio euangelica* (GCS 23), J. C. Hinrichs, Leipzig 1913, pp. 278-279.

¹⁵² Cfr. R. VINCENT, *La festa delle capanne*, cit., pp. 74-78.

delle Capanne viene vincolato un valore universale, una festa del compimento dove si celebra «la novità delle promesse di Dio, adesso aperte a tutti i popoli».¹⁵³

Giuseppe Flavio considerava Sukkot come la festa più grande e più santa¹⁵⁴. Il giudaismo ellenistico con Filone d'Alessandria aggiunge alla festa il significato del riposo e del compimento-conclusione del mondo materiale, per uno immateriale¹⁵⁵.

La festa aveva delle sue particolari prescrizioni quali il dimorare nella capanna, l'uso di quattro tipi di piante per le benedizioni rituali e la cerimonia dell'attingimento dell'acqua da Siloe. Durante la festa si dimora per sette giorni in una capanna in ricordo della permanenza degli israeliti nel deserto durante l'esodo; a ciò si aggiunge la convinzione dell'attesa della restaurazione e l'avvento dei tempi messianici ragione per cui la capanna indica un tempo che passa e il cui soffitto, fatto di rami di palma, non nasconde la volta celeste proprio per sottolineare l'attesa escatologica del compimento delle promesse. La letteratura rabbinica vedrà nelle tende la prefigurazione sia del giorno escatologico, sia la dimora dei giusti nell'aldilà¹⁵⁶. Nel Nuovo Testamento Paolo userà la tipologia della tenda in riferimento alla risurrezione dei corpi (cfr. 2 Cor 5,1) e similmente Pietro (cfr. 2 Pt 1,13-14). Nella lettera agli Ebrei e nell'Apocalisse la tenda invece si riferisce alla Gerusalemme celeste (cfr. Eb 8,2; 9,11; Ap 21,2-22,5). La festa durava sette giorni, ciò si rispecchia nell'apocrifo *Transito R*. Tre giorni prima Maria riceve l'annuncio della sua morte prossima, per tre giorni gli apostoli rimangono a vegliare presso il suo corpo mentre il Signore viene il quarto giorno; in totale sette giorni come simboleggiato dalla festa¹⁵⁷.

Il mazzo floreale è composto da un ramo di palma (Mab), dal frutto del cedro

¹⁵³ *Ibidem*, p. 78.

¹⁵⁴ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates judaicae* VIII, 100; in J. THACKERAY - R. MARCUS (a cura di), *Josephus in Nine Volumes*, V vol.: *Jewish Antiquities, Books V-VIII* (The Loeb Classical Library), William Heinemann Ltd - Harvard University Press, London - Cambridge, Massachusetts 1950, pp. 626-627.

¹⁵⁵ Cfr. FILONE D'ALESSANDRIA, *De specialibus legibus* II, 204-213 (II, 212 per il compimento); in S. DANIEL (a cura di), *De specialibus legibus. Livres I-II* (*Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, XXIV vol.), Cerf, Paris 1975, pp. 358-365.

¹⁵⁶ Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition*, cit., p. 151.

¹⁵⁷ Cfr. IDEM, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 169-182.

(etrog) e da rami di mirto e di salice¹⁵⁸, quest'ultimo veniva portato tutti i giorni solo al Tempio di Gerusalemme per essere agitato tre volte in direzione dei quattro punti cardinali, affermando la signoria di Dio sul mondo. Il mazzetto composto da elementi floreali, profumati e meno, simboleggia Israele che con il suo profumo contagia gli altri popoli con i suoi meriti¹⁵⁹. Origene usò il simbolismo della festa delle Capanne, in particolare nell'*Omelia sui Numeri*, per spiegare il significato della palma come simbolo della vittoria dello spirito sulla carne, dove l'albero dalle molte foglie è simbolo della vita eterna ed il salice della castità¹⁶⁰.

Circa la cerimonia dell'attingimento dell'acqua, il popolo con i sacerdoti scendeva fino alla piscina di Siloe per attingere l'acqua dove, secondo una credenza popolare, sarebbero scaturite le acque della profezia del profeta Ezechiele (cfr. Ez 40,48).

Nella preghiera ebraica si associa la risurrezione dei morti alla pioggia perché Dio rinnova la sua creazione per mezzo dell'acqua¹⁶¹. Durante la festa di Sukkot si chiedeva la pioggia per assicurare il ciclo agricolo per l'anno successivo. A questa preghiera la tradizione ebraica ha collegato un altro tema, quello della nuova creazione, identificato con la risurrezione dei corpi; il mazzetto (lulav) simboleggiava il corpo umano e l'acqua della piscina di Siloe, che veniva versata sull'altare, rimandava allo Spirito che ricrea, come si accenna anche nel Vangelo di Giovanni 7,2.37-39 così come nel brano della guarigione del cieco nato la piscina di Siloe evoca il rito della libagione praticato durante Sukkot (cfr. Gv 9,7)¹⁶².

Inoltre gli apostoli portando il feretro cantano l'hallel, il salmo (cfr. Sal

¹⁵⁸ Giuseppe Flavio scriveva che il mazzo floreale doveva essere composto di mirto, salice, e un ramoscello di palma con un frutto di pesco. Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates judaicae* III, 245; in J. THACKERAY - R. MARCUS (a cura di), *Josephus in Nine Volumes*, IV vol.: *Jewish Antiquities, Books I-IV* (The Loeb Classical Library), William Heinemann Ltd - Harvard University Press, London - Cambridge, Massachusetts 1961, pp. 434-435.

¹⁵⁹ Cfr. F. MANNS, *Il giudaismo e l'Israele di Dio*, cit., p. 127.

¹⁶⁰ Cfr. ORIGENE, *Omelia sui Numeri* 23, 11; in L. DOUTRELEAU (ed.), *Origène. Homélie sur les Nombres XX-XXIII* (SC 461), Cerf, Paris 2001, pp. 140-145.

¹⁶¹ Cfr. F. MANNS, *La risurrezione nel giudaismo antico*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nella Bibbia*, cit., pp. 151-184 (sulla liturgia ebraica, si veda: pp. 180-181).

¹⁶² Cfr. R. VINCENT, *La festa delle capanne*, cit., pp. 216-226.

118,25) che veniva cantato per la liturgia della festa di Sukkot¹⁶³.

Fra i Padri preniceni la riflessione più approfondita circa la festa delle Capanne viene offerta da Metodio d'Olimpo in chiave nettamente pasquale-resurrezionista¹⁶⁴. Nei dialoghi presenti nell'opera di Metodio, la vergine Tisiana, a partire dal brano del libro del Levitico 23,39-43, espone la propria interpretazione allegorica della festa secondo cui essa prefigura la futura risurrezione dei corpi, adombrati dalle tende¹⁶⁵. S'insiste sull'aspetto fisico della risurrezione, sottolineando l'identificazione della tenda con la carne in riferimento al libro del profeta Ezechiele 37. La prospettiva della risurrezione si rifà all'esegesi della festa delle tende: al settimo giorno (cfr. Gn 2,1) o al settimo mese (cfr. Lv 23,39), ossia al settimo millennio i tempi giungono al proprio compimento e vi è una nuova creazione per cui la terra si riposa; ma il riposo dei risorti sulla terra rinnovata non è la condizione definitiva dell'esistenza umana; la meta suprema è quella nei cieli dove si acquista grandezza e bellezza angelica¹⁶⁶. In questo modo l'immagine delle tende come *habitat* dei viaggiatori è unita a quella dei corpi risuscitati. La composizione del mazzo festivo è spiegata in chiave cristiana e simboleggia le opere buone per mezzo delle quali l'anima viene purificata ed abbellita. Le palme, che devono ornare le tende sono le pratiche, gli esercizi delle virtù e la pratica della meditazione delle Scritture; l'etrog (il cedro), il frutto dell'albero della vita, che il paradiso produceva una volta e che ora cresce nella Chiesa è la fede; i rami di palma sono asceti e meditazione delle Scritture; i rami folti significano l'amore che è carico di frutti; il salice simboleggia la giustizia, invece i rami di agnocasto – castità, che conferisce bellezza a tutto il resto¹⁶⁷. Essendo celebrata nel settimo

¹⁶³ Cfr. F. MANNS, *Il giudaismo e l'Israele di Dio*, cit., p. 128.

¹⁶⁴ Cfr. METODIO DI OLIMPO, *Symposium IX*, 1-5; in H. MUSURILLO - V. H. DEBIDOUR (ed.), *Méthode d'Olympe. Le Banquet* (SC 95), Cerf, Paris 1963, pp. 262-283. *Discorso IX*, 3: «Questa festa dei Tabernacoli corrisponda alla risurrezione e come i materiali per la costruzione di una tenda siano le opere della giustizia», trad. italiana da: N. ANTONIONO (a cura di), *Metodio d'Olimpo. La verginità*, Città Nuova, Roma 2000, p. 144.

¹⁶⁵ Cfr. M. MEJZNER, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011, pp. 57-58.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 84-102.

¹⁶⁷ Cfr. METODIO DI OLIMPO, *Symposium IX*, 4; in SC 95, pp. 274-279.

mese, la festa delle Tende corrisponde al settimo millenario e ne raffigura il riposo, il passaggio alla vita eterna. La risurrezione è paragonata alla costruzione della tenda caduta a terra, la quale si riprende di nuovo alla celebrazione della grande festa dei Tabernacoli nella nuova creazione¹⁶⁸.

Come si può dedurre, il simbolismo giudaico della festa di Sukkot si adatta perfettamente per illustrare l'idea principale dell'autore dell'apocrifo: la morte, la risurrezione e l'assunzione di Maria¹⁶⁹. A ciò si deve aggiungere che il genere letterario del *Transito R* è un genere molto usato nella letteratura giudaica, un misto di testamento, apocalisse e midrash, con i motivi dominanti del testamento¹⁷⁰, che si presta molto bene per dare ragione alle prime dottrine di stampo giudeo-cristiano della chiesa primitiva e quindi delle credenze assunzionistiche in relazione al destino finale di Maria.

1.4.2.3 La base dottrinale sulla sorte finale di Maria in *Transito R*

Il trionfo cristologico morte-risurrezione-assunzione espresso negli scritti apocrifi con dormizione-transito-assunzione è stato espresso nel testo del *Transito R* attraverso la simbologia escatologica della festa delle Capanne, come è stato appena esposto. La morte di Maria è un evento fortemente ecclesiale che avviene a Gerusalemme. La chiesa prenicena, radunata attorno a Maria unitamente a tre

¹⁶⁸ Cfr. *Ibidem* IX, 1; in SC 95, pp. 262-269. «La risurrezione e la costruzione della nostra tenda caduta a terra: quando l'avremo ripresa di nuovo nel settimo Millennio, immortale, celebreremo la grande festa dei Tabernacoli nella nuova creazione dove non ci sarà più dolore, i frutti della terra saranno completamente raccolti, gli uomini non procreeranno più e non ci saranno più nati, mentre Dio si riposerà dall'opera della creazione. Poiché infatti in sei giorni Dio dispose il cielo e la terra e portò a termine tutto l'universo e "nel settimo giorno si riposò dalle opere che aveva compiute, benedisse il settimo giorno e lo santificò", allora quando saranno stati raccolti i frutti della terra, nel settimo giorno siamo invitati a celebrare simbolicamente una festa al Signore», e prosegue «quando i tempi si saranno compiuti e Dio cesserà di operare su questa creazione nel settimo mese, nel grande giorno della risurrezione, sarà preparata per il Signore la festa dei nostri Tabernacoli, i cui simboli e figure sono contenuti nel Levitico», trad. italiana da: N. ANTONIONO (a cura di), *Metodio d'Olimpo*, cit., pp.141-142.

¹⁶⁹ Cfr. F. MANNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 181-182.

¹⁷⁰ Cfr. IDEM, *Le récit de la dormition*, cit., p. 119.

personaggi chiave: Giovanni, Pietro e Paolo, tutti preoccupati di mantenere l'unità della Chiesa, malgrado le tensioni. A Giovanni viene concessa un'attenzione prioritaria per il suo rapporto con la Madre di Gesù; Pietro, invece è "il padre e il vescovo" (cfr. *Transito R* 37) e come capo presiede la preghiera, interpreta le Scritture e a lui si rivolge il sommo sacerdote. La relazione fra Pietro e Paolo nel racconto è amichevole; un Pietro che si rallegra per la fede di Paolo in Cristo e per la sua presenza alla casa di Maria al pari degli altri apostoli. Nell'apocrifo Giovanni e Pietro rivestono un ruolo privilegiato e, nonostante vi sia tra di loro una certa tensione, Giovanni riconosce la superiorità di Pietro. Nell'apocrifo è espressa la preoccupazione d'unificare le differenti tendenze nella "piantagione di Cristo" (§ 12)¹⁷¹. Gli apostoli rimangono accanto al sepolcro di Maria per tre giorni discutendo fra loro sulla fede. Il testo sembra infatti presentare un Concilio di Gerusalemme attorno a Maria.

Il corpo di Maria viene deposto nella tomba nuova sul Monte escatologico degli Ulivi, e non si decompone, quindi siamo di fronte all'affermazione dottrinale dell'incorruttibilità del corpo della Vergine. Al quarto giorno lo stesso Gesù viene a prenderla per trasferirla nel paradiso dove avviene la congiunzione con l'anima, quindi una gloriosa assunzione. Maria sperimenta una ri-creazione, essendo una persona risuscitata con delle caratteristiche psicosomatiche nuove¹⁷².

Possiamo concludere che il *Transito R*, attraverso la molteplicità dei simboli e dei titoli presenti nell'apocrifo, traccia le linee principali dottrinali basiche sul trapasso di Maria che saranno accolte ed elaborate dagli omileti e Padri nei secoli successivi. L'elaborazione dei Padri e le seguenti redazioni apocrife saranno fortemente condizionate dalle vicende della prima chiesa giudeo-cristiana, motivo per cui verrà presentato qui di seguito un breve panorama storico della Chiesa-madre di Gerusalemme nell'epoca prenicena.

¹⁷¹ Cfr. *Ibidem*, cit., p. 193.

¹⁷² Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 250-252.

I.4.3 Le vicende storiche della Chiesa-madre di Gerusalemme nel epoca prenicena

Da diversi recenti studi, il cristianesimo dei primi secoli nella terra d'Israele risulta caratterizzato da una compresenza di diverse correnti culturali e teologiche come del resto è anche il giudaismo del I secolo¹⁷³. Sarebbe infatti più corretto parlare dei "giudaismi" e dei "cristianesimi" dei primi secoli e non di un giudaismo e di un cristianesimo dando l'impressione di movimenti religiosi granitici e monodirezionali¹⁷⁴. Di conseguenza, anche la credenza assunzionista di Maria ha risentito di questo pluralismo teologico; ragione per cui non è secondario prendere in esame tale ambiente e le principali vicende storiche e teologiche della prima Chiesa, anche per il fatto che queste determineranno la ricezione dei testi sulla "Dormitio Mariae".

I.4.3.1 Il protoscisma

Nonostante le persecuzioni, i credenti in Gesù, dal discorso di Pietro nel giorno di Pentecoste in poi, si moltiplicarono velocemente. Per far fronte all'espansione della nuova fede, i capi del popolo ebraico, dopo la guarigione del paralitico (cfr. At 3), cercheranno d'impedire la predicazione degli apostoli. Pietro e Giovanni furono incarcerati (cfr. At 4), Stefano lapidato (cfr. At 7) e Giacomo, fratello di Giovanni, fu ucciso per mano di Erode Agrippa (cfr. At 12,3), Pietro fu messo in carcere un'ennesima volta, mentre Paolo perseguitava i fedeli (cfr. At 8,3).

In forza della persecuzione causata dal martirio di Stefano, gli ellenisti di

¹⁷³ Un excursus circa l'attuale *status quaestionis* circa gli studi sul cristianesimo primitivo, si rimanda a: F. MANNS, *Il giudaismo e l'Israele di Dio*, cit., pp. 247-262. L'autore presentando l'acquisizioni della scuola americana, tedesca, italiana, francese, spagnola ed israeliana nota un crescente interesse per lo studio sulle prime comunità cristiane. Cfr. anche: P. GRECH, *Giudeocristianesimo*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I vol., cit., coll. 2289-2294.

¹⁷⁴ Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánšti židé a Mesiáš*, cit., pp. 108-111. Bagatti elenca tra i giudeo-cristiani: i nazareni, gli ebioniti, gli elcesaiti, i sampsei, gli arconiti, gli audiani, i messaliani, gli ofiti. Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 35-44.

Gerusalemme (cfr. At 6,1-8,4), credenti ebrei di lingua greca, fuggirono da Gerusalemme e si diffusero nei dintorni, nelle regioni limitrofe. Forti della loro esperienza carismatica post-pasquale, cominciarono ad annunciare la salvezza in Gesù ai gentili (cfr. At 8)¹⁷⁵. Il successo missionario spinse gli ellenisti ad un ripensamento circa il valore salvifico della Legge mosaica, un ripensamento che la relegò ad un ruolo puramente pedagogico identificativo di cui Paolo, dopo la sua conversione, divenne un valido sostenitore (cfr. At 15,1-2). Vennero così a crearsi due correnti all'interno della Chiesa stessa: quella di Giacomo e dei giudeo-cristiani attaccati gelosamente alle tradizioni ebraiche (cfr. At 21,20-21) e quella di Paolo e degli etnico-cristiani (cfr. At 15,2)¹⁷⁶.

Attorno all'anno 58 si assiste al fenomeno di considerevoli conversioni sia tra i gentili che presso i giudei (cfr. At 21,20)¹⁷⁷.

Il fatto della morte dei tre apostoli più significativi della Chiesa, Giacomo, Paolo e Pietro scomparsi quasi contemporaneamente, e delle guerre giudaiche, del 66-70 e del 132-135, determinarono una separazione delle comunità giudeo-cristiane dal giudaismo di origine¹⁷⁸. Eusebio di Cesarea interpreta l'assedio di Gerusalemme come conseguenza della uccisione di Giacomo "il Giusto"¹⁷⁹; questi due eventi spinsero poi un grande gruppo dei credenti a fuggire da Gerusalemme a Pella con il rientro di alcuni dopo il 70¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Cfr. V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, EDB, Bologna 1997, pp. 198-215.

¹⁷⁶ Le prime comunità cristiane erano miste dei gentili convertiti e dei giudeo-cristiani, infatti negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di Paolo emerge l'immagine di un'unica Chiesa con intensa vita comune liturgica ed extra-liturgica. A Gerusalemme si presuppone che a motivo linguistico esistevano due gruppi distinti dei cristiani. Cfr. V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, cit., pp. 215-219.

¹⁷⁷ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 7-19.

¹⁷⁸ Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánšti židé a Mesiáš*, cit., pp. 108-111.

¹⁷⁹ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiasticae Historiae* II, 23, 19-20; in E. SCHWARTZ - T. MOMMSEN (ed.), *Eusebius Werke*, II/1 vol.: *Historia ecclesiastica* (GCS 9/1), J. C. Hinrichs, Leipzig 1903, pp. 172-173 (edizione ancor oggi fondamentale, che reca a fronte la traduzione latina di Rufino; invece la più recente è da: G. BARDY (ed.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique* (SC 31, 41, 55), Cerf, Paris 1952-1958); trad. italiana da: S. BORZÌ - F. MIGLIORE, *Eusebio di Cesarea. Storia Ecclesiastica I*, Città Nuova, Roma 2005², p. 129.

¹⁸⁰ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 12. Siti archeologici a Pella attestano la presenza dei cristiani organizzati in comunità.

A Giacomo succedesse Simone figlio di Cleopa (cugino del Signore), tuttavia è probabile che con questa scelta non concordasse un certo Tebutis, questo causò una scissione all'interno della comunità¹⁸¹. I seguaci di Tebutis presero il nome di ebioniti¹⁸². Al ritorno da Pella la comunità di Simone si insediò di nuovo sul Monte Sion¹⁸³. I tempi erano molto insicuri¹⁸⁴, la separazione delle comunità giudeo-cristiane da una parte del giudaismo si esplicitò successivamente di fronte al non riconoscimento del leader giudaico Simone Bar-Kokhbà come messia, durante la seconda guerra giudaica¹⁸⁵.

Il decreto di espulsione, promulgato dall'imperatore Adriano, degli ebrei dalla città di Gerusalemme, portò dei cambiamenti notevoli: la chiesa di Gerusalemme rimase costituita maggiormente dai pagani¹⁸⁶; è in questo periodo che a Gerusalemme viene insediato il primo vescovo etnico-cristiano, dopo una lunga successione dei quindici vescovi provenienti dalla circoncisione, come ci informa Eusebio¹⁸⁷.

¹⁸¹ Di questa scissione ci informa Eusebio, che a sua volta riporta la notizia attinta da Egesippo. Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiasticae Historiae* IV, 22, 4; III, 27; in GCS 9/1, pp. 370-371, 254-257.

¹⁸² Cfr. E. McNAMER - B. PIXNER, *Gesù e il cristianesimo. Il primo secolo a Gerusalemme*, EMP, Padova 2011, pp. 92-95. Cfr. anche: B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia. Luoghi della Chiesa primitiva alla luce delle nuove scoperte archeologiche*, EMP, Padova 2013, pp. 430-431. Pixner suppone che Tebutis fosse legato con degli esseni, o addirittura un sacerdote esseno che diventò in seguito cristiano e avrebbe accompagnato a Giacomo. Tebutis avrebbe sperato di essere lui eletto successore della cattedra di Giacomo. L'insuccesso lo portò a staccarsi dai nazorei per formare un'altra setta al interno dell'ebraismo.

¹⁸³ Cfr. *Ibidem*, pp. 102-105. Pixner sostiene che la zona del Cenacolo era un quartiere esseno.

¹⁸⁴ Secondo Eusebio l'imperatore Vespasiano emanò un decreto di condanna per tutti i discendenti della famiglia reale di Giudea, il quale avrebbe causato l'ostilità nei confronti di tutti discendenti di Davide e sotto l'imperatore Traiano, decreto non revocato avrebbe causato il martirio di Simone, figlio di Cleopa. Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiasticae Historiae* III, 12; III, 32; in GCS 9/1, pp. 228-229, 266-271.

¹⁸⁵ Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánšti židé a Mesiáš*, cit., p. 110. I nazareni sono stati rigettati dai propri connazionali per la loro professione di fede in Gesù-Messia, Figlio di Dio e perché non accettavano la "halakà" ebraica imposta a Jabne dopo il 70. Cfr. V. GROSSI, *Redenzione e salvezza nella letteratura cristiana antica*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Redenzione e salvezza nei Padri della Chiesa* (DSBP 56), Borla, Roma 2010, pp. 9-214.

¹⁸⁶ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiasticae Historiae* IV, 6, 4; in GCS 9/1, pp. 308-309.

¹⁸⁷ Cfr. *Ibidem* V, 12, 1-2; in GCS 9/1, pp. 454-455. «Ho appreso dai documenti che fino all'assedio dei Giudei che ebbe luogo al tempo di Adriano si succedettero quindici vescovi che, dicono, furono tutti Ebrei fin dall'inizio e conobbero davvero il Cristo, al punto da essere giudicati degni persino del ministero episcopale già da coloro che erano all'altezza di giudicare su siffatte cose: a partire dagli apostoli fino all'assedio in cui i Giudei, che erano in quel tempo in rivolta, furono massacrati in grandi battaglie dai Romani, contro i quali si erano ribellati, tutta la Chiesa di Gerusalemme era composta infatti di fedeli ebrei. Ma poiché cessarono da questo periodo i vescovi ebrei, è ora necessario elencarle a partire dal primo. Primo pertanto fu quel Giacomo che era detto fratello del Signore; secondo dopo di lui Simone, terzo Giusto, quarto Zaccheo, quinto Tobia, sesto Beniamino, settimo Giovanni, ottavo Mattia, nono Filippo, decimo Seneca, undicesimo Giusto, dodicesimo Levi, tredicesimo Efreim,

Gerusalemme viene ripopolata dai pagani e dai cristiani gentili, mentre il gruppo giudeo-cristiano si isolò sul Monte Oliveto e sul Sion, avendo ottenuto il permesso di rimanere non avendo partecipato alla rivolta¹⁸⁸, senza dover retribuire la tassa imposta da Vespasiano per il tempio di Giove Capitolino che obbligava i giudei a pagare in sostituzione a quella per il Tempio di Gerusalemme¹⁸⁹.

Da ciò si deduce che la prima divisione è stata tutta interna al popolo ebraico ed è di matrice cristologica: da una parte i giudei che non accolgono Gesù come Messia, dall'altra i credenti che credono in Gesù Messia, Figlio di Dio (cfr. At 6,56, *Transito R* 41-42); una rottura che si produsse, probabilmente, ad opera delle comunità giudeo-cristiane sia per sottolineare la propria originalità della fede in Gesù Messia sia in conseguenza al rifiuto di Israele di accogliere la predicazione degli apostoli che Gesù è il Cristo¹⁹⁰.

I.4.3.2 La seconda separazione

Dopo la seconda guerra giudaica i cristiani stessi accentuarono il distacco dal giudaismo, facendo nascere una terza identità: quella cristiana.

Fuori da Israele le comunità degli ellenisti, cioè giudeo-cristiani di lingua greca, come ad Antiochia e a Roma, erano composte sia da giudei che da gentili essendosi sviluppate fuori dal mondo giudaico come dimostrano le comunità fondate da Paolo in Galazia, a Filippi, a Tessalonica e a Corinto, che erano costituite soprattutto da coloro che provenivano dal paganesimo. In questo caso non si può

quattordicesimo Giuseppe; dopo tutti costoro quindicesimo Giuda», *Ecclesiasticae Historiae* IV, 5, 2-3; in GCS 9/1, pp. 304-307; trad. italiana da: S. BORZÌ - F. MIGLIORE, *Eusebio di Cesarea. Storia Ecclesiastica*, I vol., cit., pp. 196-197.

¹⁸⁸ Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV s.*, cit., pp. 39-43. I nazorei del Monte Sion dato che non hanno sostenuto la rivolta di Bar Kokhbà, forse hanno ottenuto il permesso di rimanere a Gerusalemme. Cfr. E. McNAMER - B. PIXNER, *Gesù e il cristianesimo*, cit., pp. 137-138; B. BAGATTI - E. TESTA, *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre*, IV vol., cit., p. 16.

¹⁸⁹ Cfr. G. JOSSA, *Le ragioni di una separazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 176.

¹⁹⁰ Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánšti židé a Mesidš*, cit., p. 159.

parlare di una loro separazione dalla sinagoga proprio perché si svilupparono indipendentemente dal giudaismo e fuori dalla sinagoga¹⁹¹. Ciò comportò talvolta una lettura del cristianesimo completamente staccata dalla radice ebraica, come il caso di Marcione di Sinope († 160) che distinse il Dio d'Israele (giudice cattivo) dal Padre di Gesù (misericordioso), eliminando l'Antico Testamento a favore di sole dieci lettere di Paolo e del Vangelo di Luca nella versione ridotta¹⁹².

In questo contesto si verificò la seconda separazione, quella fra i cristiani di ceppo giudaico e di quello gentile, in forza della diversa interpretazione circa gli obblighi della Legge mosaica, o più praticamente circa la convivenza tra i cristiani provenienti dal giudaismo e quelli provenienti dal paganesimo¹⁹³. Per risolvere tale questione, intorno all'anno 50, fu convocato il Concilio di Gerusalemme (cfr. At 15,5-6), ma la controversia non trovò facile soluzione e perdurò a lungo, aggravandosi in seguito con la discussione circa la celebrazione della Pasqua tra la nuova gerarchia ellenistica e i giudeo-cristiani legati alle tradizioni giudaiche del 14 di Nissan. Il sinodo di Cesarea del 196, al quale erano presenti solo i vescovi del ceppo gentile, decise per la celebrazione della Pasqua nel giorno di domenica, ma le opposizioni dei "quartodecimani" perdurarono presso i giudeo-cristiani¹⁹⁴.

¹⁹¹ Cfr. *Ibidem*, p. 111.

¹⁹² Cfr. E. NORELLI, *Il passaggio dal I al II secolo*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, Carocci, Roma 2011⁶, p. 207. Marcione volendo tagliare i ponti con l'eredità giudaica, fece emergere l'esigenza nella Chiesa di definire quali testimonianze scritte su Gesù Cristo e gli apostoli possono essere considerate autoritative e inoltre precisare i criteri ermeneutici per rifiutare altre interpretazioni della Scrittura. Le tradizioni su Gesù venivano trasmesse dagli apostoli missionari, come lo testimonia Paolo stesso (cfr. 1 Cor 11,2) e custodite nelle comunità, però con il tempo si moltiplicarono i scritti, come ad esempio i vangeli degli gruppi gnostici i quali si rifacevano ai nomi degli apostoli, interpretavano le Scritture a modo sia letterale che allegorico, ricavando però i contenuti differenti. Si rese necessario, nella seconda metà del II secolo, una formulazione di un canone degli scritti cristiani. Probabile che sia stato Marcione con il suo canone ristretto, delle lettere di Paolo e il Vangelo di Luca, a dare il modello negativo al quale le comunità cristiane si sono opposte, stabilendo il primo nucleo con i quattro vangeli, le lettere paoline e la tradizione giovannea. Il comune denominatore degli scritti neotestamentari è di carattere antimarcionita e antidoceta, inoltre il loro ancoraggio all'età degli apostoli andava contro il movimento montanista, che sosteneva la possibilità di accrescimento della Scrittura cristiana grazie all'azione incessante dello Spirito. Invece per il canone dell'Antico Testamento si impose nella Chiesa la versione dei LXX. Cfr. E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, cit., pp. 13-15, 47-50.

¹⁹³ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 69.

¹⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 84-85. I giudeo-cristiani fino alla metà del II secolo erano numerosi. Essi non avevano coscienza di tradire la loro religione confessando Gesù come Messia, vedevano il cristianesimo piuttosto come coronamento dell'attese giudaiche. Il Vangelo di Giovanni fa una distinzione tra "i giudei" e "gli israeliti", i primi

La controversia si accese dopo quel sinodo perché probabilmente i rappresentanti dei giudeo-cristiani non sono stati invitati o non hanno voluto intervenire, il che sarebbe poco probabile vista la loro successiva resistenza alle decisioni ivi prese. Il vescovo Narciso di Gerusalemme che partecipò al sinodo era comunque deciso per una data fissa e uguale per tutte le chiese. Le comunità giudeo-cristiane non accolsero le decisioni sinodali in particolare a motivo della credenza che la data della Pasqua fosse stata stabilita da Dio e quindi incambiabile, inoltre in questo modo veniva messo fortemente in discussione il predominio giudeo-cristiano nell'annunciare la luna e quindi la data della più grande festa cristiana¹⁹⁵. Il vescovo di Roma Vittore era pronto a scomunicare i "quartodecimani" nel 193, tuttavia Ireneo si era opposto a tale rigidità perché intendeva la tradizione apostolica non uniforme e preferiva una pacifica inclusione di una tradizione locale, anche se questa impediva un comune cammino liturgico¹⁹⁶.

Con il progredire del tempo, nella Chiesa si consolidò la posizione della maggioranza etnico-cristiana a scapito della minoranza giudeo-cristiana. Nel IV secolo, con l'editto di Costantino (del 313), il cristianesimo ebbe la vittoria sul paganesimo e ciò influì sull'ordinamento universale della Chiesa per ragioni d'unità¹⁹⁷. Ai cristiani, affascinati dai costumi giudei, chiamati giudaizzanti, fu proibito di seguire le pra-

rifutano Gesù come Messia, secondi invece lo confessano come il Messia d'Israele (cfr. Gv 9,22). Nonostante delle tensioni le conversioni sarebbero continuate ben oltre il IV secolo. Un decreto dell'imperatore Costantino raccomandava ai giudei di non molestare colui che si convertiva al cristianesimo (cfr. PL 8,384). L'autore della *Vita di San Basilio* testimonia conversione di un giudeo (cfr. PL 73,301). In Terra Santa invece Girolamo a Betlemme ebbe come maestro un giudeo convertito; Origene parla dei giudei convertiti, e Egeria nel suo *Diario di viaggio*, assistendo alla liturgia nella basilica di San Sepolcro nota alcune tradizioni giudeo-cristiane a testimonianza che la Chiesa di Gerusalemme integrando le tradizioni giudaiche nella liturgia esprimeva la sua identità di essere lei il vero Israele. Agostino anche osserva l'avvenimento dei giudei che passavano a Cristo (cfr. PL 33,895). Alcuni Padri della Chiesa avevano un'approccio positivo al giudaismo, altri meno. «La Chiesa, costituita *ex circumcissione ed ex gentibus*» avendo conosciuto una forte tensione interna dovette prendere una posizione in rapporto all'antico Israele. Cfr. F. MANN, *Il giudaismo e l'Israele di Dio*, cit., pp. 331-352.

¹⁹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 85.

¹⁹⁶ Cfr. E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, cit., pp. 15-19.

¹⁹⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 90-91. Dal 325 al 451 sono stati convocati per l'iniziativa dell'imperatore, i seguenti concili (o sinodi): Nicea nel 325, Serdica nel 343, Rimini, Seleucia, Costantinopoli tra 359 e 360, poi nel 381, Efeso nel 431 e nel 449, Calcedonia nel 451. Tra questi sono stati considerati ecumenici soltanto quello di Nicea (325), Costantinopoli (381), Efeso (431) e Calcedonia (451). Cfr. E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani*, cit., pp. 21-22.

tiche legali giudaiche; pertanto tutto ciò che sapeva di giudaismo venne proibito. Su questa linea troviamo il sinodo di Elvira (a cui furono presenti 19 vescovi della penisola iberica) del 306, che proibiva la celebrazione del sabato e certe forme di convivenza tra i giudei e cristiani¹⁹⁸. Poco dopo, il sinodo di Arles, nel 314, inviò una lettera al papa Silvestro chiedendo che fosse comunicata per tempo la data per la celebrazione della Pasqua uguale per tutti e non più celebrata a modo giudaico¹⁹⁹; in seguito il Concilio di Nicea decretò definitivamente l'abbandono dell'uso ebraico.

Per merito dell'imperatore Costantino gli etnico-cristiani iniziarono a costruire delle basiliche nei luoghi santi e sorse, così, una vera e propria lotta per il possesso di certi luoghi occupati fino ad ora dai giudeo-cristiani, come ad esempio il Cenacolo, la Tomba della Vergine al Getsemani²⁰⁰. Nel secolo IV a Gerusalemme erano presenti due centri: il monte Sion con dei giudeo-cristiani ed il San Sepolcro con i vescovi etnico-cristiani. Lo stesso vescovo Giovanni II (387-417) costruirà una basilica sul monte Sion probabilmente proprio in contrapposizione al Cenacolo dei giudeo-cristiani²⁰¹. Un altro segno di separazione fu l'introduzione del greco e del latino nelle celebrazioni liturgiche, quando fino al IV secolo nella liturgia si usava il siriano, per il fatto che era la lingua usata dal popolo²⁰².

Nonostante questi contrasti intra-ecclesiali, le comunità giudeo-cristiane persistettero fino al secolo IV in Giudea, precisamente a Betlemme, nei dintorni di Hebron e a Scefela, in Samaria, in Galilea a Nazaret e a Cafarnao, in Transgiordania, in

¹⁹⁸ Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánšti židé a Mesiáš*, cit., pp. 130-131. Si rimanda ai canoni del: SINODO DI ELVIRA, Canone 26: *Ut omni sabbato ieiunetur*, Canone 49: *De frugibus fidelium ne a Iudaeis benedicantur*, Canone 50: *De christianis qui cum Iudaeis vescuntur*, in A. BARON - H. PIETRAS (a cura di), *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, I vol., Domus editoria "Wydawnictwo WAM", Krakowia 2006, pp. 54-55, 57-58.

¹⁹⁹ Cfr. SINODO DI ARLES, *Canones ad Silvestrum (Incipit synodus Arelatensis)*, Canone 1: «Primo in loco de observatione Paschae dominicae: ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observaretur, ut iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas», in A. BARON - H. PIETRAS (a cura di), *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, I vol., cit., pp. 71-72.

²⁰⁰ Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánšti židé a Mesiáš*, cit., pp. 133-134.

²⁰¹ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 15.

²⁰² Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV s.*, cit., p. 42.

Siria, in Asia Minore, a Roma ed in Egitto²⁰³. La separazione intra-ecclesiale tra giudeo-cristiani ed etnico-cristiani portò alla scomparsa delle comunità *ex circumcissione* e alla condanna dei giudaizzanti. Tutto ciò contribuì ad influire sulle modifiche che verranno apportate nel testo originario giudeo-cristiano della "Dormitio Mariae".

I.4.4 L'influsso della rottura con i giudeo-cristiani sulle redazioni degli scritti della "Dormitio Mariae"

Con molta probabilità gli accenti originari giudeo-cristiani presenti nei testi dei transiti sono stati rielaborati o sostituiti da redazioni successive. Possiamo dire che i testi originali sono stati purificati da elementi giudaici ad opera degli etnico-cristiani. Cignelli supposeva che:

«Il prototipo assunzionistico dovette incominciare a subire adattamenti tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, quando cioè i santuari e il patrimonio letterario dei giudeo-cristiani palestinesi passarono alla Grande Chiesa composta in prevalenza di etnico-cristiani»²⁰⁴.

Oggi, grazie ai numerosi studi che sono stati fatti sul giudeo-cristianesimo dei primi secoli, questa ipotesi viene accolta piuttosto pacificamente dalla maggior parte degli studiosi. A parere di Testa, in questo processo di purificazione, si sarebbero susseguiti nel tempo rispettivamente tre ambienti vitali legati ai transiti: giudeo-cristiano, giovanneo filo-monofisita e siro-bizantino di Gerusalemme²⁰⁵.

Il primo ambiente è ricco di elementi dottrinali giudeo-cristiani, legato ai parenti di Maria, è datato verso II-III secolo²⁰⁶; qui incontriamo i testi quali il *Libro del Riposo* etiopico, il *Transito R*, e l'*Augiensis 229*²⁰⁷. Il secondo ambiente legato

²⁰³ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 19-34.

²⁰⁴ L. CIGNELLI, *Il prototipo giudeo-cristiano*, cit., p. 261.

²⁰⁵ Cfr. E. TESTA, *Lo sviluppo della "Dormitio Mariae" nella letteratura, nella teologia e nella archeologia*, in *Marianum* 44 (1982), pp. 316-389.

²⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 330-346. Testa considera che al interno della setta giudeo-cristiana degli ebioniti ci fossero adozionisti presso i quali sarebbe nato l'archetipo della "Dormitio Mariae".

²⁰⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 387. Da questi dipenderebbero le *Esequie di Maria* siriane, due *Frammenti georigani*, il *Racconto irlandese* e il *Transito* attribuito a Leucio.

ai giovanniti filo-monofisiti del Monte Oliveto risalirebbe al IV-V secolo²⁰⁸, mentre il terzo ambiente siro-bizantino della chiesa etnico-cristiana di Gerusalemme, inizialmente di tendenza irenistica²⁰⁹, risalirebbe al V-VII secolo. Questi tre gruppi letterari sarebbero sorti in polemica tra di loro dando origine a diverse correnti teologiche presenti nella "Dormitio Mariae".

A Gerusalemme i giudeo-cristiani risiedettero per lungo tempo nella zona del Getsemani; a parere di Testa questi formavano la comunità degli ebioniti²¹⁰, mentre Calvo basandosi su uno studio delle idee ebionite eterodosse, assenti negli scritti di questo primo ambiente, è propenso a considerarli come una comunità giudeo-cristiana ortodossa²¹¹, similmente Manns osservando che dagli scritti risulta che accettino Paolo al pari di altri apostoli, ne consegue che essi devono provenire solo dai Nazareni²¹². Solamente in seguito sarebbero arrivati da Efeso dei giovanniti, probabilmente monaci di tendenza monofisita²¹³, che avrebbero eliminato dallo schema dei "Transiti" i vari aspetti della teologia giudeo-cristiana quali l'uso di midrash, nel racconto dell'oltraggio contro il corpo di Maria da parte di Iefonia che venne punito a modo di Oza in 2 Sam 6,6, e la presenza dell'angeologia. La tricotomia semitica di anima, spirito e corpo viene di fatto sostituita dalla dicotomia tipi-

²⁰⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 349. In questa famiglia si troverebbe il *Transito latino dello Pseudo Melitone di Sardi*, con le sue due redazioni B¹ e B² dal quale deriverebbe latino *Transito Colbertiano*, le omelie di *Giovanni di Tessalonica*, di *Cirillo*, di *Evodio di Roma*, di *Teodosio d'Alessandria* e di *Ciriaco di Bahmasa*. D'altro canto il *Transito latino dello Pseudo Melitone di Sardi* dipende da *Transito R*. In tale scritto Bagatti notava i cambiamenti tra le due redazioni di B¹ e B², operati per eliminare gli elementi della mentalità ebraica, come ad esempio: il viaggio del defunto attraverso i sette cieli (la scala cosmica) ostacolato da parte dei demoni ma non senza un aiuto degli angeli Michele e Gabriele i quali avrebbero provveduto che anima arrivi alla destinazione. B¹ parla dei pericoli in questo viaggio ma l'autore del B² omette o modifica certe affermazioni. Ne risulta che il redattore del B¹ non ha paura di esprimere i concetti teologici di sfondo giudaico, anche se pure lui ha mutilato il documento originale, basti paragonarlo con il *Transito R* il quale ha conservato più elementi dottrinali giudeo-cristiani.

²⁰⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 323-324, 388-389. Questa tradizione sarebbe radicata nei testi siriani di «*Sei Libri*», di «*Cinque Libri*», e «*Sei Libri*» siro-arabe, siro-etioptiche, tramandata da un testo greco dello *Pseudo Giovanni*, e da uno latino dello *Pseudo Giuseppe di Arimatea*, medioevale.

²¹⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 330.

²¹¹ Cfr. A. J. J. CALVO, *Apócrifos y mariología a propósito del pretendido origen ebionita de la asunción*, in AA.VV., *De cultu mariano saeculo XX. Maria, Mater Domini*, cit., pp. 43-64.

²¹² Cfr. F. MANNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 181.

²¹³ Cfr. E. TESTA, *Lo sviluppo della "Dormitio Mariae"*, cit., p. 381.

ca ellenistica di anima e corpo e così la descrizione dei luoghi dell'aldilà visitati da Maria e dagli apostoli e la palma vengono sostituiti dal libro dei misteri²¹⁴, mentre si conservano alcune credenze giudeo-cristiane quali la considerazione della verginità come virtù angelica, l'anima asessuata del cristiano, in particolare di Maria che essendo in un corpo immacolato andrà con lei nel cielo²¹⁵.

In questo sviluppo dottrinale si arriverebbe così alla versione ortodossa della "Dormitio Mariae" dell'ultimo gruppo di tendenza irenistica, che affermò la dottrina dei concili di Nicea e Costantinopoli contro le correnti monofisite di Gerusalemme²¹⁶. Questa terza famiglia di scritti rilegge le tradizioni antiche eliminando i midrashim di matrice ebraica, la dottrina giudeo-cristiana del Cristo-Angelo²¹⁷ e la tricotomia semitica di spirito-anima-corpo a favore della dicotomia anima-corpo. Così pure scompare la palma e l'immagine dell'anima "bambina" viene sostituita dal concetto metafisico del principio vitale, mentre il libro dei misteri ora viene comunicato a tutta la Chiesa e le vergini che accompagnavano a Maria diventano simbolo della Chiesa celeste. Vengono introdotti nuovi motivi tipici del ambiente siro-bizantino di Gerusalemme quando verso la metà del V secolo la tomba di Maria, situata nella valle di Giosafat²¹⁸, passò sotto la giurisdizione del patriarca di Gerusalemme, al fine di rappacificare i diversi fedeli semiti, greci e latini del patriarcato, tra loro separati da discordie razziali e religiose²¹⁹. Secondo Erbetta,

²¹⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 330-346.

²¹⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 346-357.

²¹⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 357-369.

²¹⁷ La dottrina giudeo-cristiana di Cristo-Angelo applicava a Gesù il termine angelo considerato sotto l'aspetto della missione non della natura, in quanto inviato del Padre e Verbo preesistente all'incarnazione, però ai etnico-cristiani per i quali gli angeli erano di natura creata, si presentava come eresia e per questa ragione tale terminologia fu abbandonata. Cfr. I. MANCINI, *Un aspetto della teologia giudeo-cristiana*, in *Terra Santa* 42 (1966), pp. 72-76. La cristologia angelica cercava di mettere insieme due concetti fondamentali della fede: unicità di Dio e la divinità di Gesù. Non ebbe una larga diffusione né lunga considerazione, probabilmente finì verso la metà del II secolo, cedendo il posto alla dottrina del Logos (fondata sulla tradizione paolina e giovannea) e la cristologia sapienziale. Cfr. E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani*, cit., pp. 35-37.

²¹⁸ Si parla del «nuovo sepolcro nel Getsemani» in *Pseudo Giovanni* 48; trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 490.

²¹⁹ Cfr. E. TESTA, *Maria terra vergine*, I vol., cit., pp. 48-56.

a quest'ultima tradizione del patriarcato gerosolimitano facevano parte i santuari greci del Calvario, della basilica costantiniana di Betlemme e della Santa Sion²²⁰.

È in questo periodo che si assiste alla presentazione della Theotokos come modello dei pellegrini, una presentazione legata ad una tradizione mariana relativa ai luoghi sacri nominati nell'apocrifo di *Pseudo Giovanni*, il quale ebbe una grande diffusione, sia in Oriente che in Occidente, essendo l'unico apocrifo impiegato nella Chiesa greca come lettura liturgica per la festa della Dormizione del 15 agosto. Tale apocrifo, appartenente alla famiglia di "Betlemme e gli incensamenti", è stato datato verso il secolo VI. A giudizio di Peretto questo testo di origine gerosolimitana, seppur tardivo, contiene le tracce delle tradizioni più antiche²²¹, da «far credere all'esistenza di un duplice archetipo della leggenda. In realtà si tratta di elaborazione o sviluppo dell'originale dove sono stati tolti i motivi giudeo-cristiani e sono stati introdotti e svolti altri in relazione al nuovo ambiente, in cui il testo vide la luce»²²². Proprio in forza di tale affermazione, tale apocrifo merita una considerazione particolare nel nostro studio, come verrà esposto qui di seguito.

Nel testo in questione, lo *Pseudo Giovanni*, è presente con forti accentuazioni la polemica anti giudaica; già fin dalle prime righe dello scritto (§ 2), si sottolinea come agli ebrei dispiacesse che il sepolcro di Gesù fosse diventato oggetto di venerazione, una ostilità accresciuta ancora di più a causa dei prodigi e delle guarigioni operate da Maria a Betlemme fino al punto di cercare di provocare la sua uccisione. Come si nota, la narrazione sembra voler presentare la "passione di Maria" modellata su quella di Gesù, essa riceve addirittura l'annuncio della propria

²²⁰ Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 484.

²²¹ Cfr. E. PERETTO, *Il "comporsi della vita terrena" della Madonna e la sua glorificazione nella Dormizione dello Pseudo-Giovanni e nel Transito Romano (Dormizione e assunzione della vergine Maria?)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 420-421. Lo *Pseudo Giovanni* è conosciuto in Occidente grazie ad una traduzione in latino, ma ci è pervenuto anche in: arabo, georgiano, slavo, siriano, inoltre molte omelie bizantine dipendono da questo racconto.

²²² M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 484. Erbetta nota che nonostante la forma nuova l'apocrifo richiama il vecchio originale, perchè contiene seguenti avvenimenti: l'annuncio della morte a Maria da parte di un angelo, l'arrivo di Giovanni e degli altri apostoli, la presenza di Gesù alla morte di Maria, la veglia presso il sepolcro e il viaggio nell'aldilà.

morte proprio di venerdì al San Sepolcro²²³.

Il linguaggio dell'apocrifo in questione è un linguaggio biblico con molte reminiscenze lucane: l'annuncio della morte di Maria da parte dell'arcangelo Gabriele (cfr. Lc 1,13.28), il saluto di Giovanni al suo arrivo che allude al saluto dell'annunciazione, un legame tra Maria e Giovanni giustificato dal passaggio evangelico di Gv 19,26-27, Maria stessa che risponde con il Magnificat (§ 25), l'arrivo dell'esercito celeste come in Lc 1,13.20 dopo la preghiera di Maria con gli apostoli, la confessione del governatore che richiama quella del centurione (cfr. Lc 23,47), ed infine la voce dal cielo che riprende il saluto di Elisabetta: «Tu sei benedetta fra le donne» (§ 45)²²⁴.

Manns ha notato come gli apocrifi della tradizione siriana diano molta importanza alla presenza e all'opera dello Spirito Santo²²⁵. Infatti nel testo si pone un parallelo tra la presenza operante dello Spirito Santo che guida e anima la vita della Chiesa e l'evento del trapasso di Maria: è lui che porta gli apostoli, anche quelli defunti, dalle loro missioni fino a Maria (cfr. § 6,12-14,19-24), si fa udire come voce dal cielo (cfr. § 11,18,19,31,32) e avvisa gli apostoli dell'imminente trapasso di Maria (cfr. § 13,37).

La teologia "domenicale" in *Pseudo Giovanni 37* presenta come nella storia della salvezza gli eventi importanti siano avvenuti proprio nel giorno del Signore: l'annunciazione, la nascita di Gesù a Betlemme, l'entrata gloriosa di Gesù a Gerusalemme accompagnata dalla lode dei bambini che li vengono incontro con i rami di palma, la risurrezione di Gesù e il giudizio universale²²⁶. Allo stesso modo anche «nel giorno del Signore, deve venire dal cielo per glorificare e onorare con la sua presenza la partenza della vergine santa e gloriosa che lo generò» (§ 37)²²⁷. L'osservanza della festività del sabato veniva conservata negli ambienti giudeo-cristiani, era stata inve-

²²³ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., p. 181.

²²⁴ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 490.

²²⁵ Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition*, cit., p. 51.

²²⁶ Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 484.

²²⁷ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 489.

ce definitivamente abbandonata in quelle di origine pagana verso il V secolo²²⁸.

Da sottolineare la natura cultuale dell'apocrifo, ragione per cui vi troviamo molti accenni liturgici tipici del nuovo ambiente bizantino come le frequenti incensazioni prima della preghiera (§ 1,8,38), il baciare la destra del Salvatore (§ 40), le invocazioni a Maria «Santa Maria, che generasti Cristo nostro Dio, abbi pietà di noi» (§ 27)²²⁹. Interessante la preghiera di Maria (§ 5) che, messa in relazione a quella presente in *Transito* R 10-12, si limita a poche righe nelle quali Maria, facendo richiamo alla sua maternità divina, chiede la presenza di Giovanni e degli altri apostoli presso di lei a sottolineare la valenza ecclesiale dell'evento del transito glorioso della Theotokos, una nota che conferma il cambio avvenuto nella Chiesa oramai saldamente strutturata²³⁰.

L'apocrifo trasmette idea che il corpo di Maria sia incorruttibile (cfr. *Pseudo Giovanni* 10). Si narra che il corpo di Maria, una volta portato dagli apostoli in un nuovo sepolcro nel Getsemani, sprigionò un profumo soave e si sentirono voci angeliche che cantarono per tre giorni e solo al loro cessare si comprese che il corpo «immacolato e prezioso, era stato trasferito in paradiso» (§ 48)²³¹. Peretto nota come l'evento della traslazione si articola di fatto in tre avvenimenti: trasferimento dell'anima, del corpo e presenza di profumo e di soave melodia²³². Dopo la traslazione del corpo di Maria, gli apostoli vedono Elisabetta, la madre di Giovanni Battista, Anna, la madre di Maria, insieme ad Abramo, Isacco, Giacobbe e Davide con tutti i

²²⁸ Cfr. W. RORDORF, *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, SEI, Torino 1979, pp. IX-XXI. L'autore spiega il passaggio dall'osservanza della festività sabbatica a quella domenicale, basandosi sulle considerazioni pratiche. I cristiani probabilmente si radunavano al sabato sera dopo aver osservato la festività sabbatica, cioè partecipando al culto sinagogale, allora la sera del sabato sarebbe momento opportuno per il culto cristiano. Il modo giudaico di calcolare il tempo, indica inizio del nuovo giorno alla sera del giorno precedente, quindi il sabato sera sarebbe già la domenica. Il più tardi si avrebbe imposta la motivazione del ricordo della risurrezione di Gesù avvenuta all'alba della domenica.

²²⁹ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 487.

²³⁰ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 162-163.

²³¹ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 490.

²³² Cfr. E. PERETTO, *Il "compiersi della vita terrena" della Madonna e la sua glorificazione nella Dormizione dello Pseudo-Giovanni e nel Transito Romano (Dormizione e assunzione della vergine Maria?)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., p. 421.

santi nell'atto di venerare «la preziosa reliquia della madre del Signore» (§ 49)²³³. Non sembra che ci sia una riunione del corpo con l'anima la quale si trova invece nei cieli, nei tesori del Padre (§ 39) fino al giudizio finale²³⁴. Norelli suppone che questo si possa spiegare con la probabile elaborazione successiva a causa di soppressione del viaggio nell'aldilà dato che negli altri transiti, in cui è narrato tale viaggio, si parla del ricongiungimento dell'anima e del corpo di Maria senza dover attendere la fine dei tempi²³⁵.

Lo scritto associa strettamente il mistero della sorte finale di Maria con la sua divina maternità e verginità; proprio per questa stretta unità ella diventa l'intercetrice per eccellenza. È significativa la credenza che Maria svolga un compito di intercessione e di protezione a favore di tutta l'umanità; nella sua preghiera chiede al Signore: «Abbi pietà del mondo e di ogni anima che invoca il tuo nome» (§ 41)²³⁶. Così infatti troviamo nell'apocrifo *Pseudo Giovanni* in riferimento ad una richiesta di Maria al Signore per tutti coloro che celebrano la sua memoria: «Ogni qualvolta e ovunque si ricorderà il mio nome, santifica quel luogo e glorifica quelli che ti glorificano per mezzo del mio nome, accettando ogni loro offerta, ogni supplica e ogni preghiera» (§ 42)²³⁷. La fede nella sua intercessione viene espressa dagli apostoli in forma liturgica (§ 50), che rievoca la preghiera del *Sub tuum praesidium*²³⁸:

«La preghiera e l'intercessione di lei concedano a noi tutti la sua protezione, il suo soccorso e il suo aiuto, sia in questo che nel mondo futuro, mentre sempre e ovunque rendiamo gloria al suo Figlio unigenito insieme con il Padre e lo Spirito Santo, per tutti secoli del secoli. Amen»²³⁹.

Così pure nella seguente invocazione: «O santa Vergine, che hai generato Cristo,

²³³ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 490.

²³⁴ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 201-202.

²³⁵ Cfr. E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., p. 232.

²³⁶ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 489.

²³⁷ *Ibidem*, p. 489.

²³⁸ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., p. 200.

²³⁹ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 490.

nostro Dio, non dimenticare il genere umano» (§ 34)²⁴⁰ si nota lo stretto legame che esiste tra la sua maternità divina e la conseguente funzione di intercettrice per cui, il ricordarsi del genere umano ha la sua ragion d'essere nell'aver generato Cristo-Dio. Ne risulta che il nucleo della tradizione siro-giudeo-cristiana costituiva

«L'elemento popolare della Chiesa gerosolimitana: annuncio della morte di Maria da parte di un angelo, arrivo di Giovanni e degli altri apostoli, morte e dormizione della Madre presente il Cristo, doppia assunzione dell'anima e del corpo di Maria, veglia degli apostoli al sepolcro del Getsemani dopo l'accompagnamento funebre»²⁴¹.

Un elemento nuovo aggiunto, sarebbe l'arrivo in ritardo di Tommaso, grazie al quale viene confermata l'assunzione corporale di Maria presentata a modo di traslazione di Elia sul carro nel viaggio nell'aldilà. In seguito tutte queste credenze saranno ritenute dalla Chiesa non ortodosse²⁴².

I.4.5 Note conclusive

Dopo aver esaminato le ricerche dei vari autori, si possono trarre alcune conclusioni circa l'ambiente di sviluppo della tradizione su "Dormitio Mariae".

In primo luogo, le ricerche dell'archetipo delle tradizioni assunzioniste portarono gli studiosi verso la riscoperta dell'ambiente giudeo-cristiano della Chiesa-madre di Gerusalemme dei primi secoli. Lo scritto apocrifo del *Transito R* è quello che si avvicina maggiormente all'archetipo della letteratura assunzionista per il fatto che contiene gli elementi teologici arcaici risalenti al secolo II, sviluppatisi originariamente in ambienti giudeo-cristiani di Gerusalemme non necessariamente ortodossi. Risulta che la dottrina della "Dormitio Mariae" è debitrice in modo indiretto all'eterodossia, offrendoci una visione allargata del processo di formazione dei testi canonici e dell'ortodossia.

In secondo luogo, per comprendere la dottrina della "Dormitio Mariae" bisogna

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 488.

²⁴¹ E. TESTA, *Lo sviluppo della "Dormitio Mariae"*, cit., p. 365.

²⁴² Cfr. *Ibidem*, pp. 366-369.

necessariamente conoscere le categorie prossime al giudaismo con le quali la Chiesa-madre di Gerusalemme ha espresso la sua fede. La dottrina sulla "Dormitio Mariae" si articola nelle seguenti asserzioni: la morte di Maria, la separazione dell'anima dal corpo, la sepoltura, l'incorruttibilità corporea e la deposizione del corpo sotto l'albero della vita. Il concetto della risurrezione escatologica realizzata anticipatamente per Maria viene presentato attraverso la simbologia della festa dei risorti cioè, delle Capanne. Non si può se non accogliere che i tratti d'escatologia risalgono alle tradizioni apocalittiche giudaiche. Così come pure l'antropologia di fondo è quella semitica, tricotomica ed unitiva, che non ammette l'esistenza separata delle diverse parti dell'uomo, ma che sostiene l'esistenza dell'uomo tutto intero per cui l'evento escatologico non può se non coinvolgere l'uomo tutto completo²⁴³.

In terzo luogo, le vicende storiche dei giudeo-cristiani e la loro progressiva emarginazione dalla grande Chiesa hanno comportato una degiudaizzazione dei testi apocrifi assunzionisti fino al punto da far perdere il loro carattere originario arcaico ed alludere erroneamente ad una matrice bizantina del dogma circa l'assunzione di Maria²⁴⁴. Solo con la fine della teologia della sostituzione²⁴⁵ e con la riscoperta dell'ebraicità di Gesù, ad opera della terza ricerca cristologica, si è reso possibile anche un recupero dell'ebraicità di Maria²⁴⁶. Siamo dell'opinione che lo

²⁴³ L'escatologia antica si ricollegava fortemente alla protologia e quindi all'antropologia. Questo collegamento Norelli ha avvertito nel testo del *Libro del Riposo* etiopico al capitolo 17, in cui nel racconto della creazione di Adamo si parla di tre componenti dell'uomo: il corpo, l'anima e la gloria che può essere identificata con lo spirito divino. Cfr. E. NORELLI, *La letteratura apocriфа sul Transito di Maria e il problema delle sue origini*, in E. TONIOLO (a cura di), *Il dogma dell'Assunzione di Maria*, cit., pp. 134-148.

²⁴⁴ Cfr. E. PERETTO, *Apocrifi*, in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., p. 102. La conferma di ciò potrebbe trovarsi nel *Libro del riposo* etiopico, il quale ha raffinato la struttura del racconto, ma non ha eliminato le tracce della teologia giudeo-cristiana. Due scritti vicini al *Transito R*, la *Dormizione siriana detta dei «Cinque Libri»* e il *Libro del Riposo* etiopico, terminano la loro narrazione con l'aggiunta del viaggio nell'aldilà di Maria. La sua mancanza nel *Transito R* sarebbe causata da una rifinitura purificatrice del racconto dai residui giudaici per mano di un redattore posteriore.

²⁴⁵ Cfr. COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili" (Rm 11,29). Riflessioni su questioni teologiche attinenti alle relazioni cattolico-ebraiche in occasione del 50° anniversario di Nostra Aetate (n. 4)* (10 dicembre 2015), EDB, Bologna 2016.

²⁴⁶ Circa la condizione femminile nel giudaismo antico, si veda: A. SERRA, *E c'era la Madre di Gesù... Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Cens-Marianum, Milano-Roma 1989, pp. 512-588; IDEM, *Miryam Figlia di Sion. La donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Paoline, Milano 1997, pp. 19-72.

studio della dottrina degli odierni ebrei messianici, potrebbe essere di valido aiuto per un approccio diverso e più completo del dogma dell'Assunzione al fine di comprenderne la radice arcaica giudeo-cristiana e la sua portata per la teologia odierna. L'ecclesiologia che si riscontra nel *Transito R* infatti non è esclusiva, ma inclusiva secondo cui, pur essendo la missione dei giudeo-cristiani primariamente indirizzata a Israele, essa non esclude la missione universale conferita dal Signore (cfr. *Transito R* 16). Nonostante la persecuzione degli apostoli da parte dei giudei, *Transito R* 41 va oltre: Iefonia riconosce il peccato d'Israele e si converte, prospettando così per Israele un futuro positivo. Questa è una visione della Chiesa che è condivisa dal movimento contemporaneo degli ebrei messianici²⁴⁷. Per tale motivo avviare un dialogo di carattere ecumenico con gli ebrei messianici potrebbe ampliare il quadro di riferimento della mariologia e offrire così quella tensione escatologica che al momento attuale sembra scarseggiare. Maria assumerebbe un significato pienamente escatologico non solo in riferimento al destino ultimo di ogni singolo uomo, ma soprattutto in chiave universale: Maria unita ad Israele e all'umanità che abbraccia i vari popoli, tutti insieme chiamati a costituire la Chiesa di Cristo come Sposa dell'Agnello pronta per la Sua seconda venuta. Bruni rammenta che:

«Ogni Chiesa è innestata in quella giudeo-cristiana. Maria madre della Chiesa è memoria vivente della radice santa di Israele. Dimenticare questo è disattendere il proprio mistero di Chiesa di Cristo, radicate nella Chiesa madre di Gerusalemme e introdotte tramite essa nell'ambito del mistero di Israele. Mariologia, ecclesiologia ed ebraismo sono un capitolo del piano di Dio da riscoprire e ristudiare, alla luce del riemergere dell'ebraismo messianico»²⁴⁸.

È possibile trovare una traccia, in embrione, di tale prospettiva teologica in un documento, prodotto unitamente da teologi cattolici e protestanti, nel quale l'Assunta splende come il compimento della risurrezione del corpo, collocandola nella comunione dei santi come un paradigma dei redenti²⁴⁹.

²⁴⁷ Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánští židé a Mesiáš*, cit., pp. 168-171. Riguardo al significato dell'unità escatologica tra Israele e gentili, dalla prospettiva di un ebreo messianico, si rimanda a: B. BERGER, *Un solo gregge un solo pastore. La comunità dei credenti sulla via del compimento*, Ed. Beth-lehem, Cremnago 2003.

²⁴⁸ G. BRUNI, *Memoria d'Israele e profezia di comunione*, in *Theotokos* 8 (2000), p. 867.

²⁴⁹ Cfr. GRUPPO DI DOMBES, *Maria nel disegno di Dio e nella comunione dei santi*, Qiqajon, Magnano 1998. Bruni osserva una carenza strutturale di questo documento, il quale anche se sottolinea l'appartenenza di Maria a Israele,

I.5 La mariologia giudeo-cristiana nell'antico scritto *Transito R*

Gli scritti della letteratura sulla "Dormitio Mariae", ognuno dalla propria prospettiva e secondo il proprio peculiare stile, descrivevano con devozione il sentire della fede circa la sorte finale e la missione celeste della Madre del Signore. Nel seguente paragrafo si cercherà di esporre alcuni temi mariani presenti in *Transito R*, concordando con la tesi di Manzanares secondo il quale, come così pure attestano diversi studiosi, la mariologia non è sorta inizialmente in ambiente gentile, più o meno impregnata di paganesimo, ma è nata in ambienti giudaici da coloro che erano in diretto contatto con Gesù, Maria e i Dodici²⁵⁰.

Pertanto questo scritto apocrifo *Transito R*, seppure di stampo semplice e popolare (ma non per questo meno autentico) ci offre una mariologia giudeo-cristiana del I-II secolo e contribuisce ad arricchire non poco la dottrina mariana²⁵¹.

I.5.1 Alcuni temi mariani in *Transito R*

Il *Transito R* non è un trattato di mariologia; potrebbe essere definito come un approccio biblico popolare ai grandi temi mariani. Il suo autore, abituato al genere del midrash, rilegge la Bibbia e cerca in essa delle testimonianze che prefigurino Maria come vergine, sorella e madre dei dodici rami, Figlia di Sion, sposa del Cantico, Tempio di Dio, Porta del cielo, colomba, Nuova Eva, Nuova Miryam, vite fruttifera. Tutti questi attributi, messi nel loro contesto biblico, costituiscono il punto di partenza per una riflessione mariologica che verrà maggiormente alla luce

comunque la colloca in relazione con la Chiesa e non più con Israele. Si esprime quindi in un'ottica riduttiva della cosiddetta teologia della "sostituzione". Cfr. G. BRUNI, *Memoria d'Israele e profezia di comunione*, cit., pp. 861-871. Circa la lettura ecumenica con la Riforma, gli Anglicani, e la Chiesa ortodossa dei due dogmi mariani "cattolici", si rimanda a: S. PERELLA, *Immacolata e Assunta. Un'esistenza fra due grazie. Le ragioni del cattolicesimo nel dialogo ecumenico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011.

²⁵⁰ Cfr. C. V. MANZANARES, *María en la arqueología judeo-cristiana de los tres primeros siglos*, in *Ephemerides mariologicae* 41 (1991), pp. 353-364.

²⁵¹ Cfr. L. CIGNELLI, *Il prototipo giudeo-cristiano*, cit., pp. 270-272.

nei secoli successivi. Uno studio più accurato, che presenta delle linee teologiche principali nel *Transito R*, è stato offerto da Manns, il quale, ricorrendo al giudaismo antico e al cristianesimo dei primi secoli, ha mostrato quanto il pensiero teologico presente nell'apocrifo in questione sia ricco di categorie giudeo-cristiane provenienti dalla Chiesa dei primi secoli²⁵².

I.5.1.1 La verginità di Maria in *Transito R*

Nel prologo Maria viene chiamata "sempre vergine" (cfr. *Transito R* 1) e tra i misteri che vi sono elencati si trova la concezione verginale e la generazione senza corruzione. Il Signore stesso si rivolge a Maria: «mia perla, tesoro inviolato», «tesoro sigillato» (§ 36)²⁵³. La perenne verginità di Maria è abbinata con la maternità divina. Pietro chiede al sommo sacerdote di riconoscere Maria come «vergine Madre di Dio e madre pura» (§ 42)²⁵⁴; espressione che implica una confessione cristologico-mariologica della fede cristiana.

Inoltre il *Transito R* 33 menziona tre vergini che assistono al trapasso di Maria. L'impegno a vivere la castità a livello personale, non ancora strutturato, sembra abbia avuto una grande diffusione nel mondo cristiano dei primi tre secoli²⁵⁵. Di essa parla Paolo (cfr. 1 Cor 7,25) e anche si accenna in At 21,8-9 dove vengono menzionate le quattro figlie vergini del diacono Filippo. Da notare che nel successivo *Pseudo Giovanni* (§ 4) le tre vergini diventano semplicemente le tre fanciulle al servizio di Maria²⁵⁶.

²⁵² Cfr. F. MANNs, *Le récit de la dormition*, cit., pp. 155-199.

²⁵³ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 470.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 471.

²⁵⁵ Cfr. F. MANNs, *Le récit de la dormition*, cit., p. 194.

²⁵⁶ Cfr. trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 485.

I.5.1.2 La maternità universale di Maria in *Transito R*

Giovanni si rivolge a Maria chiamandola «sorella mia, divenuta la madre dei dodici rami» (*Transito R* 16)²⁵⁷. Il numero 12 evoca le 12 tribù d'Israele²⁵⁸. Gesù scelse 12 apostoli ai quali promise: «Nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele» (Mt 19,28; cfr. Lc 22,30). Il simbolismo dei 12 rami, dei quali Maria è divenuta madre, rinvia al testamento di Gesù morente alla madre: «Donna, ecco il tuo figlio!» (Gv 19,26) e al discepolo: «Ecco la tua Madre!» (Gv 19,27a). Gli altri apostoli salutano Maria in modo simile: «sorella nostra, madre di tutti salvati» (*Transito R* 28); qui si nota come la congiunzione dell'espressione familiare sia strettamente collegata con quella ecclesiale in una dimensione profondamente esperienziale²⁵⁹. Giovanni, il discepolo amato, che si prende cura della Madre del suo Signore, riconosce in lei la Madre della Chiesa, riassunta nei 12 apostoli.

Con la scena del raduno dei 12 attorno a Maria (cfr. *Transito R* 28-29) si congiunge il tema della "riunione dei dispersi figli di Dio"²⁶⁰. Questa tematica è tipica dell'escatologia post esilica (597/587-538 a.C.). Dio promise di radunare i suoi figli da tutti i luoghi in cui li aveva dispersi per ricondurli nuovamente alla loro terra, a Gerusalemme, presentata come una madre universale, dove ebrei e gentili saranno convocati entro il grembo delle sue mura²⁶¹. Giovanni dice esplicitamente che Gesù

²⁵⁷ La tradizione giudaica del I secolo a.C., ha sviluppato, accanto a quella dei "padri", la memoria delle "madri" d'Israele, che esercitavano un ruolo dell'intercessione fondata sui meriti. Tali madri sono un preludio della maternità spirituale di Maria. La linea delle madri tracciata da Serra è seguente: Lia, Rachele, Yokebed (madre di Mosè), Miryam, Debora, Rut, Anna (moglie di Samuele), Rizpa (concubina di Saul, madre di Armoni e Merib-Baal), la madre dei sette fratelli Maccabei, Giuditta. Cfr. A. SERRA, *Miryam Figlia di Sion*, cit., pp. 73-121; IDEM, *La Donna dell'Alleanza. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento*, EMP, Padova 2006, pp. 19-94.

²⁵⁸ Cfr. Es 24,4; 28,9-30; 48,30-35; Gs 4,9.

²⁵⁹ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., p. 273.

²⁶⁰ Per uno studio biblico e para biblico, sul tema del raduno dei dispersi figli di Dio e la maternità spirituale di Maria, si rimanda a: A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977, pp. 306-429; IDEM, *E c'era la Madre di Gesù*, cit., pp. 285-321.

²⁶¹ Il tema della maternità universale che percorre tra Gerusalemme e Maria, è stato studiato ampiamente da: A. SERRA, *E c'era la Madre di Gesù*, cit., pp. 502-506, IDEM, *La Donna dell'Alleanza*, cit., pp. 221-226; IDEM, *Miryam*

doveva morire per riunire i dispersi figli di Dio (cfr. Gv 11,52) la cui riunione si compirà nella morte e risurrezione di Gesù, che una volta innalzato da terra attirerà tutti a sé, ebrei e gentili (cfr. Gv 12,32-33)²⁶². Di questo fa eco pure il parallelismo usato da Paolo tra la maternità escatologica di Gerusalemme (raffigurata da Sara) e il Sinai (raffigurata da Agar) in Gal 4,22-27, concludendo che la Gerusalemme celeste è la "nostra madre", madre dei figli dispersi radunati nel suo grembo (cfr. Is 54,1 in Gal 4,27)²⁶³. Maria vedendosi circondata dagli apostoli, come vite feconda in mezzo a loro (cfr. Sal 127,3), benedice il Signore. Nel linguaggio biblico-giudaico, la vigna evoca la pienezza escatologica e simboleggia contemporaneamente l'intero popolo d'Israele (cfr. Is 5; Am 9,13-14), la sposa del Cantico (Ct 8,12), la Sapienza (Sir 24, 17) e successivamente la Gerusalemme ed il Tempio²⁶⁴.

La morte di Maria è paragonata ad un parto doloroso (cfr. *Transito R 12*), alludendo a Gv 12,24: «Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto!». La congiunzione della maternità universale e il parto-morte, insinua l'idea che anche Maria, sull'esempio di Gesù, mediante la sua morte, contribuisce alla generazione del popolo messianico²⁶⁵. Nella madre di Gesù si adempirebbero allora le profezie circa la "donna partoriente" che percorrono la storia della salvezza dal libro della Genesi (cfr. Gn 3,16) fino all'Apocalisse (cfr. Ap 12,1-5).

Attraverso espressioni quali "Madre dei dodici rami" e "Madre di tutti salvati" viene espressa la funzione unificante della maternità spirituale di Maria, basata sulla sua maternità divina, attorno alla quale si raduna la Chiesa degli apostoli.

Figlia di Sion, cit., pp. 219-224.

²⁶² Cfr. A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica*, cit., pp. 370-429 (riguardo alla riunione dei dispersi figli di Dio nella dottrina giovannea).

²⁶³ Cfr. *Ibidem*, pp. 344-349. «La maternità simbolico-figurativa di Gerusalemme aveva due termini di riferimento: Dio e il popolo. E sotto ambedue gli aspetti, essa costituiva una remota e perseverante profezia di Maria, madre di Gesù». IDEM, *La Donna dell'Alleanza*, cit., p. 221.

²⁶⁴ Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition*, cit., pp. 167-168.

²⁶⁵ Cfr. A. SERRA, *Alle origini della letteratura assunzionista*, cit., p. 301.

I.5.2 Risonanza di alcuni titoli mariani in *Transito R*

Nel testo del *Transito R* si scorgono certi titoli riferiti a Maria che hanno un entroterra biblico e rispecchiano la credenza circa il ruolo della Madre del Signore nella storia della salvezza. A Maria vengono attribuiti titoli non solo dagli apostoli, in particolare da Giovanni, e da Gesù stesso, ma pure dal sommo sacerdote Iefonia, a grande meraviglia degli apostoli stessi, come a sottolineare l'universalità di tale attributi.

I.5.2.1 Maria come "Nuovo Tempio" e "Arca dell'Alleanza" in *Transito R*

Maria viene professata come "Tempio di Dio e Porta del cielo". Il sommo sacerdote Iefonia, esortato da Pietro, «portò testi dalle Sacre Scritture e dai libri di Mosè, dove è scritto che Maria sarà chiamata tempio di Dio, porta del cielo» (§ 42)²⁶⁶. Questa confessione si riferirebbe al brano della Genesi 28,17. Nella tradizione giudaica la scala di Giacobbe diventò un simbolo profetico del monte Sinai e del Tempio di Gerusalemme²⁶⁷, due località strettamente legate con la presenza della *Shekhinà* di Dio: la gloria di Dio scese sul Sinai (cfr. Es 19,20) come poi nel Tempio (cfr. 1 Re 8). Con l'evento dell'incarnazione il grembo di Maria sarebbe diventato "Tempio di Dio e Porta del cielo"²⁶⁸.

Nel contesto dell'ostilità dei giudei nei confronti del corpo di Maria i capi del popolo ebraico non esitano a chiamarla come colei che «portò quel seduttore» (§ 38)

²⁶⁶ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 471. Iefonia usa la tecnica giudaica dei "testimonia" (che raggruppa i brani dell'Antico Testamento per temi costituendo un sistema d'interpretazione), per mostrare la loro realizzazione in Maria. Alcuni brani della Scrittura sono stati riuniti già prima di Gesù, in vista della prossima venuta del Messia. Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, cit., pp. 141-142. La scoperta di "Raccolte di testimonianze" nelle grotte di Qumran, mostra come il metodo esegetico dei "testimonia" non seguiva parola per parola il testo biblico, ma spesso lo interpretava, lo completava, lo correggeva secondo i temi prestabiliti, a modo di "midrashim" e "targumim". Queste raccolte sceglievano i temi legati a parole-chiavi, teologiche, messianiche e geografiche. Cfr. B. BAGATTI - E. TESTA, *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre*, IV vol., cit., p. 41.

²⁶⁷ Cfr. A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica*, cit., pp. 267-289.

²⁶⁸ Cfr. IDEM, *Echi di Apocalisse 12 nel «Transitus Mariae»*, cit., pp. 253-255.

ed il sommo sacerdote come la «dimora di colui che ha spogliato la nostra stirpe» (§ 39). Alcuni esegeti accostano questa scena al capitolo 12 dell'Apocalisse dove si parla della lotta del drago-satana contro la donna²⁶⁹. Satana entrò nei sommi sacerdoti, come prima in Giuda perché tradisse Gesù (cfr. Gv 13,27), per uccidere gli apostoli e bruciare il corpo di Maria. I capi del popolo escono contro di loro con le armi (cfr. *Transito R* 37; Gv 18,3), ma gli angeli li colpiscono con la cecità, come Michele e i suoi angeli che combattono e sconfiggono satana e i suoi angeli (cfr. Ap 12).

Maria è dichiarata quale teofora. Lei stessa, nella sua preghiera all'Angelo-Cristo, afferma che Gesù l'ha eletta per dimorare in lei (*Transito R* 10) e lo stesso Gesù chiama il corpo di Maria «mia dimora» (§ 36). Maria come portatrice di Dio è paragonata implicitamente all'arca vivente di Dio e quindi diventa una nuova Arca dell'Alleanza. Ciò sembra confermare, come già sopra accennato, l'incidente che accade a Iefonia, quando si lanciò contro il corpo di Maria le sue mani rimasero attaccate al feretro, staccandosi dai gomiti (§ 39) così come accadde a Uzzà quando «stese la mano verso l'arca di Dio e [...] l'ira del Signore si accese contro [di lui]; Dio lo percosse per la sua colpa» (2 Sam 6,6-7)²⁷⁰. Un simile procedimento midrashico si troverebbe nel Vangelo di Luca. Come l'arca era rimasta per tre mesi in casa di Obed-Edom (cfr. 2 Sam 6; 1 Cr 13) così Maria, come portatrice di Gesù, soggiornerà per tre mesi da Elisabetta; e come la nube che indicava la gloria del Signore e avvolgeva la tenda del convegno, così la potenza dello Spirito Santo adombrerà Maria per essere riempita della presenza del Figlio di Dio (cfr. Lc 1,35 e Es 40,34-35)²⁷¹. Con la sua assunzione, invece, Maria è insediata nel Tempio celeste, nel posto preparato per lei nella casa del Padre (cfr. Gv 14,2-3) così come nell'Antico Testamento Salomone insediò l'arca nel tempio di Gerusalemme²⁷².

La tradizione ebraica si rifiutava di pensare che l'arca fosse perduta; semmai

²⁶⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 249-252.

²⁷⁰ Cfr. F. MANNS, *Il giudaismo e l'Israele di Dio*, cit., pp. 321-322.

²⁷¹ Cfr. A. SERRA, *La Donna dell'Alleanza*, cit., pp. 158-174.

²⁷² Cfr. *Ibidem*, p. 172.

era ritenuto che essa fosse stata nascosta (cfr. 2 Mac,4-8)²⁷³; questo perché non poteva essere distrutta poiché conteneva la Torah, il segno dell'Alleanza eterna del Signore con il suo popolo. Pertanto l'arca doveva durare per sempre. La pietà cristiana trasferì questo significato alla sorte finale di Maria Madre di Dio, confessando che il suo corpo non poteva subire corruzione per aver ospitato il Figlio di Dio.

I.5.2.2 Maria come "Colomba senza macchia" in *Transito R*

Maria è chiamata anche «colomba senza macchia» (*Transito R* 43) probabilmente ispirandosi al libro del Cantico dei Cantici (cfr. Ct 2,14; 4,1; 6,9)²⁷⁴. Nelle sue riletture intertestamentarie l'autore indicherebbe la Madre di Gesù come la Figlia di Sion e la sposa tutta pura. In quanto «sposa», Maria ha diritto al bacio dell'Amato nella camera nuziale (cfr. *Transito R* 10)²⁷⁵. Cristo, suo Figlio, diventa anche il suo Sposo, il Diletto della Chiesa (cfr. *Transito R* 27).

I.5.2.3 Maria come "Nuova Eva" in *Transito R*

Il titolo di "Nuova Eva" non viene applicato direttamente a Maria, ma solo in maniera allusiva a modo di midrash. Troviamo un velato parallelismo tra la morte di Gesù "nuovo Adamo" e la morte di Maria "nuova Eva" (cfr. *Transito R* 5); il suo corpo viene deposto in paradiso, sotto l'albero della vita (§ 48), richiamando la figura di Eva (cfr. Gn 2,9; 3,22.24).

²⁷³ Cfr. F. MANNS, *Il giudaismo e l'Israele di Dio*, cit., pp. 317-322; A. SERRA, *E c'era la Madre di Gesù*, cit., pp. 507-509.

²⁷⁴ Nella letteratura intertestamentaria Israele è designato come "una casta colomba". Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition*, cit., pp. 163-164. Nella letteratura rabbinica Israele al Sinai era una sposa immacolata, tutta bella e senza macchia perché fedele alla Torah. Cfr. A. SERRA, *La Donna dell'Alleanza*, cit., pp. 142-150.

²⁷⁵ La tradizione ebraica sostiene che Dio baciò Israele, la sua Sposa al monte Sinai, perché parlò con lei faccia a faccia. I rabbini in questo modo cercavano di far emergere l'intimità tra Dio e il suo popolo. Alcuni Padri riferivano il brano di Ct 1,2 sia alla Chiesa che alla Maria, in quanto lo Sposo-Cristo baciò la Sposa-Chiesa-Maria all'annunciazione. Cfr. A. SERRA, *E c'era la Madre di Gesù*, cit., pp. 494-502.

Maria riceve da Cristo una veste (cfr. *Transito R* 11 e Gn 3,21) e porta una lampada la cui luce riempie l'universo e non si spegnerà se non sino alla fine dei tempi (cfr. *Transito R* 31). Ciò richiama ciò che avviene durante la liturgia domestica dello "shabat" dove la madre di famiglia accende il lume come contropartita del fatto che Eva ha provocato la morte di Adamo, la cui anima è luce del mondo²⁷⁶.

Alla "veste o pelli del paradiso" con cui furono creati Adamo ed Eva, si potrebbe alludere in *Transito R* 35, come il Signore prende l'anima di Maria e la riveste di "pelli" prima di consegnarla a Michele. Il testo suppone una certa materialità dell'anima che deve essere quindi rivestita. L'anima appare agli apostoli in forma umana, ma non è né di uomo né di donna²⁷⁷, rivestita di un splendore glorioso. Il *Libro del Riposo* etiopico (§ 69) dà una spiegazione collegando lo splendore con la situazione dell'uomo prima del peccato dei progenitori:

«A tutti gli eletti che sono qui e inviata un'anima simile. Essa esce dal luogo santo. I peccatori però, quando escono dal loro corpo, non sono più tali, non sono cioè candidi, che sono trovati diversi da come sono stati inviati. Avendo amato altre opere, la loro anima si è oscurata a causa dei molti peccati. Chi si custodirà come nei primi giorni - e vi ho dato un segno - uscendo dal corpo, sarà trovato egualmente candido [come Maria]»²⁷⁸.

Lo scritto giudeo-cristiano *Il libro delle rivelazioni* descrive il corpo di Adamo alla creazione «illuminato come le stelle conosciute con il nome di cristallo [...] la sua immagine illuminava di luce divina che era più stupenda della luce del sole» (§ 10)²⁷⁹. Tutto ciò cambiò dopo il peccato: «furono spogliati della loro bellezza, perdettero la loro gloria e rimasero spogli di quella luce di cui erano stati rivestiti» (§ 17)²⁸⁰.

²⁷⁶ Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition*, cit., pp. 170-171.

²⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 198-199. Il tema conosciuto dalla tradizione patristica, da Clemente d'Alessandria, Girolamo e Ambrogio che accettavano la teoria dell'anima asessuata.

²⁷⁸ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 436.

²⁷⁹ Trad. italiana da: A. BATTISTA - B. BAGATTI, *La caverna dei tesori*, cit., p. 41.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 44.

I.5.2.4 Maria come "Nuova Miryam" in *Transito R*

A proposito di questo titolo si troverebbero solo evocazioni allusive, a modo di midrash, alla figura di Miryam, sorella di Mosè, alla quale la tradizione rabbinica attribuisce la qualità di istruire le donne (cfr. *Transito R* 33) e la morte nel bacio di Dio (§ 35) senza conoscere la corruzione della tomba²⁸¹.

I.5.2.5 Maria "Sorella e Madre" in *Transito R*

Manns scoglie il binomio "sorella e madre", cercandone il significato veterotestamentario²⁸². L'appellativo di "sorella" viene rivolto a Maria sia da Giovanni (cfr. *Transito R* 16.21) sia dall'intero gruppo degli apostoli (cfr. *Transito R* 28). Manns ricorda che nel libro dell'Esodo Miryam è nominata come sorella di Mosè e che la tradizione giudaica aveva congiunto Es 2,4 ("la sorella del bambino") con Pr 7,4 ("Di' alla sapienza: Tu sei mia sorella")²⁸³. Maria sarebbe allora "la sorella-Sapienza". Un altro collegamento alla "sorella" lo troviamo nel Cantico dei Cantici (cfr. Ct 4,9.10.12; 5,1.2) dove l'Amato chiama l'Amata "sposa", quindi il termine "sorella" ha pure un senso nuziale nella Scrittura²⁸⁴, e così Maria risulterebbe la "sorella-sposa" del Cantico.

L'impiego del termine "sorella" sottolinea le relazioni familiari esistenti nella comunità cristiana primitiva²⁸⁵. Maria è attenta alle necessità specialmente delle vedove (cfr. *Transito R* 20) e condivide da vicino le sofferenze della Chiesa,

²⁸¹ Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition*, cit., pp. 171-172.

²⁸² Il duplice appellativo "sorella e madre" si trova anche in *Augiensis 229*, invece il *Colbertinus* ha solo "nostra sorella". Lo *Pseudo Giovanni* 47 e 49 usa solo il titolo di "Signora" con l'intento di esprimere oramai la Sua regalità accanto al Figlio.

²⁸³ Cfr. F. MANNS, *Le récit de la dormition*, cit., pp. 164-165.

²⁸⁴ Cfr. L. CIGNELLI, *Il rapporto Maria - Giovanni Evangelista nell'esegesi patristica (alle origini della devozione mariana)*, in AA.VV., *Maria corredentrice: storia e teologia*, Casa Mariana (Frigento 2008), IX vol., pp. 5-43, 13-17.

²⁸⁵ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 272-273.

divenuta oggetto di persecuzione (cfr. *Transito R* 17). Considerare Maria come sorella fa sì che essa diventi sul piano esistenziale come una di noi, anche se rimane sempre esemplare, "la donna per eccellenza" o meglio "la cristiana per eccellenza", la quale, pur trovandosi nelle condizioni di tutti, si è comportata meglio di tutti.

Il titolo di "madre" è rivolto a Maria dall'Angelo-Cristo (§ 7); Maria, a sua volta, dice a Gesù di se stessa "Tua madre" (§ 12). Giovanni parla di lei come di «Maria, nostra madre» (§ 26). I due titoli sorella e madre risultano abbinati. Giovanni è il primo degli apostoli a chiamarla «sorella, divenuta madre delle dodici palme» (§ 16) e «madre e sorella mia» (§ 21). Gli apostoli, entrando in casa sua, la salutano: «Maria, nostra sorella, madre di tutti quelli che sono salvati, la grazia del Signore sia con te» (§ 28).

L'appellativo di "sorella e madre" esprime una relazione esperienziale e familiare con Maria, percepita come Madre del Signore e «Come sorella vive al nostro stesso livello, come madre si dona tutta secondo il bisogno di ciascuno. Ella è insieme vicina e autorevole, uguale e superiore, al nostro fianco e di fronte a noi»²⁸⁶.

Calì preferisce non separare questo duplice appellativo "sorella e madre", per il suo significato profondamente ecclesiale²⁸⁷. Prima della Pentecoste Maria poteva essere considerata la madre di Gesù e sorella dei discepoli, alla discesa dello Spirito Maria pur rimanendo madre e sorella nei confronti degli apostoli, prolunga la sua maternità e il suo essere sorella alla Chiesa²⁸⁸. Così l'appellativo "sorella e madre" denota la maternità e sororità spirituale della Madre del Signore nei confronti dei credenti²⁸⁹, perciò il mistero della sua dormizione non ha un'unica connotazione mariana, ma acquista quella ecclesiale.

²⁸⁶ L. CIGNELLI, *Il prototipo giudeo-cristiano*, cit., p. 275.

²⁸⁷ Cfr. R. CALÌ, *La tradizione del Transitus negli apocrifi del IV e V secolo. Aspetti teologici*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*, cit., p. 156.

²⁸⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 145-147.

²⁸⁹ Cfr. C. MILITELLO, *Significato dell'assunzione nella cultura contemporanea*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 298-299.

I.5.3 Nota conclusiva sulla mariologia nel *Transito R*

La mariologia presente nel *Transito R* risulta ad essere fondata sulla Scrittura. È plausibile supporre che la Chiesa primitiva cominciò presto ad interrogarsi sulla Madre di Gesù, ancora vivente, nella comunità di Gerusalemme (cfr. At 1,14), avvertendo che nella sua persona confluivano diverse istanze collegate all'Antica Alleanza. Il ruolo di Maria di Nazaret e la sua l'identità sono state sempre legate al suo figlio Gesù e quindi ripensate a partire dalla rivelazione del mistero pasquale, risalendo retrospettivamente alle Sacre Scritture dell'Antico Testamento, nelle quali ella fu "profeticamente adombrata"²⁹⁰, per giungere ad una rilettura unitaria dell'Antico e del Nuovo Testamento.

L'antica tradizione apocrifia segue il principio di unità di tutta la Scrittura quando definisce Maria come Vergine, Sorella e Madre dei Dodici rami, eccelsa Figlia di Sion, Nuovo Tempo, la Dimora di Dio, Colomba senza macchia, la nuova Gerusalemme che raduna attorno a sé i suoi figli; si può dire che ella sia la "vite fruttifera". La giovane donna di Nazaret è stata presentata pertanto come il compimento di tutte le figure femminili dell'Antico Testamento. La mariologia post-conciliare fece un ritorno ai valori dell'antropologia biblica, la quale salvaguarda l'interezza globale dell'uomo; proponendo un'antropologia dove l'accento è posto sul corpo femminile glorificato come segno della completa redenzione, corpo compreso²⁹¹. L'Assunta perciò viene proposta dalle teologhe cattoliche come un paradigma dell'essere umano, in quanto, partendo dal principio dell'incarnazione, l'essere umano viene visto come «soggetto corporeo, un io corporeo, capace di dirsi, pensarsi, definirsi (...) autotrascendersi»²⁹². Di conseguenza, la spiritualità mariana viene rivestita di

²⁹⁰ Cfr. *LG* 55.

²⁹¹ Cfr. C. MILITELLO, *L'Assunzione nella carne: un approccio "con occhi di donna"*, in *Ephemerides Mariologicae* 51 (2000), pp. 221-247. Riguardo al nuovo percorso intrapreso dalla Chiesa verso il femminile dopo la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (1988) di Giovanni Paolo II, si rimanda a: S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella teologia*, cit., pp. 145-159.

²⁹² IDEM, *Significato dell'assunzione nella cultura contemporanea*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di),

un nuovo significato: il credente nella corporeità propria e degli altri può diventare come Maria, un segno di bellezza, gratuità, mutualità peculiarità iscritte nel divino piano di salvezza per uomo e donna.

Le riflessioni sulla corporeità di Maria e sulla reciprocità antropologica portarono ad un approccio diverso nei confronti di Maria con il risultato che la Madre di Dio diventa più vicina alla donna d'oggi²⁹³. Infatti Lei è «figlia, "sorella", sposa oltre che madre»²⁹⁴. Inoltre Maria, nel suo essere donna, è capace di esprimere ciò che va oltre la natura del sesso maschile, mentre con la sua glorificazione riassume gli aspetti femminili, verginali e materni del Padre²⁹⁵. Inoltre, Maria diventa la nostra Sorella maggiore dato che ha superato la prova della fede sotto la croce conformandosi al Padre, nell'autodonazione del Figlio, rivelando così anche la maternità universale della prima persona della Trinità²⁹⁶.

Con la categoria della "sororità"²⁹⁷ la Madre del Signore viene collocata nel contesto relazionale sia verticale con la Trinità, sia orizzontale con ogni donna e uomo. Pertanto diventa significativo e nuovo, per un'equilibrata spiritualità mariana, il paragone stabilito da Militello che accosta il corpo di Maria al corpo della Chiesa, facendo emergere la comune chiamata ad «una relazionalità teandrica, a una relazionalità antropologica, a una relazionalità cosmica»²⁹⁸. In tale ottica l'accento è posto sulla persona di Maria nella sua totalità indivisa: «vista

L'Assunzione di Maria Madre di Dio, cit., p. 274.

²⁹³ Cfr. IDEM, *Maria prototipo della donna. Linee di ecclesiologia*, in L. CROCIANI (a cura di), *Nuove prospettive della mariologia. L'"Immagine" della Madre di Dio*. Atti della "Due giorni" di studio (Firenze 29-30 maggio 1990), SS. Annunciata, Firenze 1993, pp. 137-156.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 298.

²⁹⁵ Maria come simbolo del femminile in Dio, cfr. A. M. GREELEY, *The Mary Myth. On the Femininity of God*, Seabury, New York 1977. Maria come volto materno di Dio, cfr. L. BOFF, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Queriniana, Brescia 1987². Maria come volto femminile della Chiesa, cfr. R. RADFORD RUETHER, *Mary the Feminine Face of the Church*, Westminster Press, Philadelphia 1977.

²⁹⁶ Cfr. C. V. POSPIŠIL, *Maria – mateřská tvář Boha*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, pp. 40-43.

²⁹⁷ Cfr. C. MILITELLO, *Maria prototipo della donna. Linee di ecclesiologia*, in L. CROCIANI (a cura di), *Nuove prospettive della mariologia*, cit., p. 155. La categoria della "sororità" dice parità, che caratterizza il rapporto Maria e le donne. IDEM, *Maria nostra sorella*, in *Ephemerides Mariologicae* 55 (2005), pp. 269-284.

²⁹⁸ IDEM, *Significato dell'assunzione nella cultura contemporanea*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 304.

come una persona [...]. La sua corporeità è pienamente assunta nella gloria. La sua Assunzione non è la rianimazione di un cadavere, ma piena realizzazione nell'assoluto di Dio, di tutta la donna Maria di Nazaret»²⁹⁹.

I.6 Conclusione del primo capitolo

Con il primo capitolo si è posta la questione se gli scritti apocrifi chiamati generalmente come "Dormitio Mariae" possono essere considerati un'espressione valida e più antica del *sensus fidei* della Chiesa primitiva circa la sorte finale e il transito di Maria, Madre del Signore. Dalla ricerca fin qui presentata si possono trarre alcune puntualizzazioni conclusive.

In primo luogo, la letteratura della "Dormitio Mariae" costituisce la prima testimonianza di fede che presenta un insegnamento relativo all'Assunzione di Maria. Essa converge in un punto fondamentale, che è il nucleo del dogma cattolico: il corpo di Maria non si decompose nel sepolcro, ma fu portato in cielo. Il mistero espresso sotto il trinomio della dormizione-transito-assunzione, affonda le sue radici nella tradizione biblica ed extra-biblica. La riflessione cristologica darà un apporto decisivo per spiegare l'evento assunzionistico di Maria.

In secondo luogo, la classificazione di questi scritti, seguendo la struttura narrativa, porta ad individuare un nucleo originario, ossia un archetipo delle tradizioni risalente all'ambiente della comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme del secolo II, interpretato alla luce della simbologia della festa delle Capanne intesa dai cristiani come festa della risurrezione. La Sukkot escatologica che raduna il resto d'Israele e i popoli nella valle di Giosafat, dove la tradizione giudaica apocalittica localizzava il luogo del giudizio finale.

In terzo luogo, l'incomprensione del linguaggio e della simbologia giudaica, presenti nei testi antichi e specialmente nel *Transito R* in un contesto dei "cristia-

²⁹⁹ I. GEBARA - M. C. BINGEMER, *Maria, Madre di Dio e Madre dei poveri*, Cittadella, Assisi 1989, p. 146.

nesimi" dei primi secoli, con il crescente problema dei giudaizzanti e la preoccupazione per l'ortodossia della fede, causarono un'inevitabile sostituzione di ciò che era strettamente legato alle tradizioni giudaiche. Di conseguenza anche i testi mariani furono rielaborati in chiave ellenica e anti-giudaica.

In quarto luogo, la mariologia del *Transito R*, è profondamente biblica ed ortodossa, le sue acquisizioni sono state sviluppate ed approfondite negli scritti omiletici dei Padri della Chiesa dei secoli successivi, mentre altri scritti giudeo-cristiani sono stati abbandonati o ignorati. In base a questo testo, contenente l'archetipo per l'assunzione di Maria, si giunge alla conclusione che tale credenza è un evento ecclesiale, originario e segnato cristologicamente: Maria, in un parallelismo cristologico secondario (il modello rimane sempre la vicenda del Cristo), in forza della sua maternità divina, non viene abbandonata nel sepolcro, ma il suo corpo, dopo essere stato deposto nella tomba, viene portato in cielo presso Dio dallo stesso Gesù per essere riunito alla sua anima. Si profila un trinomio segnato cristologicamente: morte, resurrezione e assunzione di Maria.

In ultima analisi, ravvisare l'arcaicità dei racconti dei transiti porta ad un riconoscimento della diffusione del culto mariano ancora prima del Concilio di Efeso del 431; un culto giudeo-cristiano arcaico, nato nella e dalla vita della prima comunità credente presente nella Città Santa dato che «Gerusalemme doveva esprimere in categorie giudaiche la sua fede nell'Assunzione di Maria»³⁰⁰. Per questa ragione E. Norelli suggerisce che i più antichi testi apocrifi su Maria non vengano studiati separatamente da quelli poi divenuti canonici per il fatto che «essi non sono necessariamente secondari rispetto ai canonici»³⁰¹. Nel loro insieme i testi canonici e quelli apocrifi testimoniano il *sensus fidei* della prima Chiesa circa la sorte finale di Maria, divenuto dogma solo nel secolo scorso.

³⁰⁰ E. PERETTO, *Il "comporsi della vita terrena" della Madonna e la sua glorificazione nella Dormizione dello Pseudo-Giovanni e nel Transito Romano (Dormizione e assunzione della vergine Maria?)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-resurrezione nei Padri*, cit., p. 392.

³⁰¹ E. NORELLI, *Maria nella letteratura apocriфа cristiana antica*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., p. 152.

Merita una particolare attenzione l'ecclesiologia presente nel *Transito R* perché rispecchia quella descritta negli Atti degli Apostoli. Lo scritto testimonia che nella Chiesa primitiva coesistevano pacificamente diverse tendenze, quelle di Pietro, di Paolo e di Giovanni. Nonostante le diversità delle convinzioni, tutta la chiesa si riunì per celebrare l'evento finale di Maria. Bisogna sottolineare che il concetto di unità non si deve intendere alla forma occidentale e cioè il pensare tutti in modo uguale, ma alla maniera orientale: l'unità si esprime nel celebrare insieme. L'unità quindi non è un fatto intellettuale, ma celebrativo. Tale prospettiva cambia radicalmente la visione dell'ecclesiologia e dell'ecumenismo, spostando l'accento dal trovarsi d'accordo circa la modalità espressiva delle verità di fede, alla comune celebrazione delle verità che si credono. Una tale visione celebrativa dell'ecclesiologia e dell'ecumenismo, nell'attuale società "liquida"³⁰², come è stata definita dal filosofo e sociologo Zygmunt Bauman (1925-2017), nella quale vi è una crisi del concetto di comunità che ha provocato un eccessivo sviluppo dell'individualismo, potrebbe ridare il valore della fratellanza in una società in cui l'altro non è più compagno di strada ma antagonista di ciascuno, qualcuno da cui bisogna difendersi. Il rimedio a questa liquefazione sarà dunque quello di costituire comunità nelle quali si celebra la comune fede in Gesù Cristo e dove la relazionalità viene vissuta in un'ottica fraterna, nella libertà e nel rispetto delle diverse opinioni. La celebrazione ricostruisce la comunione e ci pone in un'ottica di speranza di poter camminare insieme. Il transito di Maria è stato un fulgido esempio da ripetere.

³⁰² La società o modernità liquida, teorizzata da Bauman illustra l'assenza di qualunque riferimento "solido" per l'uomo di oggi, e tutto si dissolve in una sorta di liquidità. Il progresso tecnologico si è sviluppato velocemente lasciando indietro lo sviluppo delle coscienze, dei rapporti umani e uno dei primi effetti di questa nuova società è la paura della solitudine, il bisogno di non sentirsi soli. Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002; UMBERTO ECO, *La società liquida* (29 maggio 2015), in: <http://espresso.repubblica.it/opinioni/la-bustina-di-minerva/2015/05/27/news/la-societa-liquida-1.214625>.

II. LA "DORMITIO MARIAE" NEGLI SCRITTI DEI PADRI FINO AL SECOLO VI. L'ASPETTI DELL'ESCATOLOGIA PATRISTICA.

Risalendo agli albori della tradizione circa la "Dormitio Mariae" non si può condurre una ricerca storico-teologica e critica senza un riferimento rassicurante ed indicativo agli scritti dei Padri della Chiesa, i quali hanno accolto, approfondito e tramandato la tradizione circa il trapasso di Maria³⁰³. I Padri occupano una posizione del tutto speciale nella storia della Chiesa, essendo testimoni degli albori della liturgia e delle prime definizioni dogmatiche; a loro va il merito di aver messo per iscritto quelle verità di fede che in molti casi presero forma proprio grazie al loro contributo³⁰⁴.

Nell'attuale periodo di atomizzazione teologica il riferimento alla teologia patristica, in particolare alla mariologia, porta ad una comprensione unitaria del mistero dell'assunzione di Maria. Proprio per questo nel capitolo VIII della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* viene proposto il ritorno alle fonti come pista metodologica per riscoprire il patrimonio mariano³⁰⁵. Tale investigazione mariologica deve essere intesa, però, non come una semplice rivisitazione storica, ma, mediante una memoria innovativa, come un rinnovato impulso nel cammino di fede. Pertanto, più che mai, l'Assunta diventa una speranza certa nella nostra sequela di Gesù.

Al tempo della preparazione del dogma dell'Assunta si considerava che Epifa-

³⁰³ Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale* (10 novembre 1989), in *AAS* 82 (1990), pp. 607-636.

³⁰⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Patres Ecclesiae*. Per il XVI centenario della morte di San Basilio (2 gennaio 1980), in *AAS* 72 (1980), I vol., pp. 5-22, per n. 1, p. 5.

³⁰⁵ Cfr. LG 67. Sul rinnovato percorso della mariologia conciliare e post-conciliare, si rimanda a: S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991, pp. 108-200; S. M. PERRELLA, *L'immagine teologica di Maria, oggi*, in AA. VV., *La Vergine Maria dal rinascimento a oggi*. Atti del 19° Convegno mariano per operatori pastorali (Roma 28-30 dicembre 1998), Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1999, pp. 103-168.

nio di Salamina fosse stato il primo a porsi la questione sulla morte di Maria e che solo dopo il Concilio di Efeso si fosse sviluppato il culto della "Dormitio Mariae". In questo campo la "scuola romana di teologia"³⁰⁶ contribuì significativamente alla riscoperta e alla valorizzazione della tradizione patristica, in particolare quella greca. Dato che il dogma non è esplicitamente presente nella Scrittura, la tradizione patristica e teologica dell'*analogia fidei* è diventata la fonte principale per l'indagine e la ricerca teologica circa la sorte finale di Maria.

I Padri della Chiesa si sono espressi piuttosto tardivamente circa la sorte finale e il trapasso di Maria. A tale riguardo si possono avanzare varie spiegazioni. Tre sono quelle che riscontrano più assensi tra i teologi: lo scarso interesse dottrinale per le verità escatologiche, il silenzio delle Scritture ed il poco credito dato ai testi apocrifi³⁰⁷. Nel corso del presente capitolo queste obiezioni verranno rivalutate alla luce degli scritti patristici in questione, col fine di far emergere il problema che sta alla radice, non è tanto teologico quanto piuttosto storico: ovvero la degiudaizzazione intrapresa dalla grande Chiesa dal III-IV secolo. Il silenzio prolungato dei Padri potrebbe far supporre che fosse già presente una credenza nella "Dormitio Mariae", circoscritta alla Chiesa-madre di Gerusalemme fino al V secolo. I Padri cercarono di appropriarsi della credenza degiudaizzandola, infatti quando il giudeo-cristianesimo finì per essere giudicato come pericolo per i neofiti, i Padri cominciarono a fare ampio uso delle nozioni prese dall'archetipo delle tradizioni assunzioniste.

In questo capitolo cercheremo di colmare questo silenzio analizzando l'ambiente in cui hanno vissuto i Padri, per scoprire se nelle loro chiese locali si trovassero istanze escatologiche della "Dormitio Mariae". Partendo dai risultati

³⁰⁶ Di questa scuola fanno parte eminenti teologi dell'Università Gregoriana come: Giovanni Perrone, Carlo Pasaglia, Johannes Baptist Franzelin, considerato seguace di questa scuola anche Heinrich Denzinger. Cfr. A. AMATO, *Come la Chiesa cattolica è giunta alla definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 59-62; IDEM, *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza*, LEV, Città del Vaticano 2011, pp. 199-212.

³⁰⁷ Cfr. L. GAMBERO, *La Dormizione di Maria: Testimonianze di antichi Padri Orientali e celebrazione liturgica*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 183-184.

già acquisiti dagli studiosi cercheremo di risalire all'ambiente in cui sono nate le prime affermazioni dei Padri circa la "Dormitio Mariae", ma soprattutto alle istanze escatologiche vigenti a quell'epoca. Il ponte tra gli apocrifi e i Padri è l'ambiente delle chiese locali impregnato di escatologia. Per tale ragione nel primo paragrafo si presenterà il contesto dell'escatologia prenicena, da cui si possono ricavare i primi accenni casuali circa il mistero della "Dormitio Mariae"; il secondo paragrafo contiene la riflessione escatologica nel periodo storico tra i due grandi concili di Nicea ed Efeso, da cui emerge come significativo, ma non unico, l'apporto di Epifanio riguardo alla sorte finale di Maria; nel terzo paragrafo invece ci si soffermerà sulle prime omelie riguardanti la "Dormitio Mariae"; mentre nel quarto paragrafo, si affronterà il silenzio delle Scritture riguardo alla "Dormitio Mariae" colmato dai Padri con una rilettura mariana di alcuni brani biblici. Nel quinto paragrafo verrà messo in evidenza il nucleo centrale circa il mistero della dormizione di Maria nella letteratura assunzionista ed omiletica, mentre, infine, nel sesto paragrafo verrà preso in considerazione l'atto di auto-legittimazione della tradizione assunzionista ad opera dei Padri per concludere, nel settimo paragrafo, con le acquisizioni ottenute dal capitolo.

II.1 "Dormitio Mariae" nel contesto dell'escatologia dei Padri preniceni

Il periodo patristico preniceno è di grande valore in quanto contiene i semi del successivo sviluppo del pensiero teologico-mariano. Grazie alle sfide esterne ed interne nasce l'apologetica cristiana, vengono così poste le fondamenta per la teologia e l'esegesi cristiana.

Nel presente paragrafo ciò che emerge è che gli scritti preniceni che sviluppano una tematica escatologica non parlano di proposito circa la dormizione di Maria; di conseguenza si ricavano poche nozioni a riguardo. Il tema del destino finale di Maria è inserito nel contesto cristologico e in quello della morte dei marti-

ri. Generalmente possiamo affermare che presso i cristiani la morte fu percepita, già dagli inizi, come un passaggio da una vita ad un'altra forma di vita, come una nuova nascita³⁰⁸.

Per tracciare un quadro generale dell'escatologia dei Padri preniceni, in questo paragrafo si seguirà un percorso storico circa lo sviluppo del pensiero teologico che ha inizio nel giudeo-cristianesimo per articolarsi poi nelle due grandi tradizioni alessandrina ed antiochena. Le loro diverse impostazioni metodologiche si scontrano ed incontrano negli scritti di alcuni Padri fino a formare due tipi di antropologia ed escatologia che, verso il VII secolo, una volta divenute rigide ed intransigenti, si scomunicarono a vicenda.

II.1.1 Affinità con il giudeo-cristianesimo

Agli albori della Chiesa il problema predominante che necessitava di una soluzione era quello dell'osservanza o meno della Legge mosaica, risolto con un'apertura da parte dei giudeo-cristiani e con la rinuncia ad alcuni dei precetti mosaici importanti, ma non più considerati essenziali per la fede cristiana (cfr. At 15). Nei primi decenni del II secolo la comunità cristiana era impegnata a risolvere il problema del rapporto con la comunità giudaica con la quale era legata in origine, ma dalla quale si stava progressivamente distanziando a causa delle numerose conversioni di coloro che provenivano dal paganesimo. Di questa tensione risente per esempio la *Lettera di Barnaba*³⁰⁹. Il conflitto si riaccese con la controversia quarto-

³⁰⁸ Cfr. E. PIZZOLATO, *Il "grande problema" della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., p. 52.

³⁰⁹ Cfr. *Lettera di Barnaba*; in R. A. KRAFT - P. PRIGENT (ed.), *Épître de Barnabé* (SC 172), Cerf, Paris 1971. Lo scritto del fine del I secolo e inizio del II, probabilmente proviene da Antiochia; ha per autore un certo Barnaba, non compagno di Paolo, ma comunque un giudeo-cristiano interessato soprattutto al problema giudaico con lo scopo di dissuadere i credenti dal praticare i costumi giudaici. L'autore afferma che: «[i giudei] perdettero completamente l'alleanza ricevuta da Mosè» (IV, 7; in SC 172, pp. 96-99) a causa d'inganno di "un angelo cattivo" (IX, 4; SC 172, pp. 144-145); l'alleanza quindi passa "al popolo erede" (XIV, 4-5; in SC 172, pp. 178-179), «Noi, avendo capito esattamente i precetti, li esprimiamo come ha inteso il Signore. Per questo ha circonciso le nostre orecchie e i nostri cuori, per comprendere queste cose!», X, 12; in SC 172, pp. 158-159; trad. italiana da: A. QUACQUARELLI (a cura di), *I Padri Apostolici*, cit., pp. 187-214. Riguardo l'autore della lettera, si veda: B. BAGATTI, *Alle origini*

decimana dopo il sinodo di Cesarea nel 196, al quale probabilmente i rappresentanti dei giudeo-cristiani non furono invitati. La loro successiva resistenza alle decisioni ivi prese fa supporre che chi avrebbe potuto farne le veci, ovvero il vescovo Narciso di Gerusalemme, preferì invece, per la celebrazione della Pasqua, optare per una data fissa ed uguale per tutte le chiese secondo l'uso di Roma e non quello giudaico. I cristiani d'Asia continuarono a praticare l'osservanza quartodecimana della Pasqua al modo giudaico celebrando la passione e morte di Cristo, cosiddetta Pasqua di crocifissione, invece a Roma e ad Alessandria si celebrava la risurrezione nella domenica successiva, cosiddetta Pasqua di risurrezione³¹⁰.

Il legame con il giudaismo ha posto i credenti, già fin dagli inizi, in una controversia con quei giudei che non riconoscevano in Gesù il Messia. A livello apologetico si impose la necessità di conciliare il carattere divino di Gesù Cristo con la fede giudaica in un unico Dio. Il punto di partenza per la teologia degli inizi per i seguaci di Gesù di Nazaret era la convinzione della sua relazione privilegiata con Dio e la sua funzione salvifica; entro questo orizzonte si muoveranno le successive riflessioni della bassa cristologia, della cristologia angelica e della dottrina di Cristo Logos³¹¹. È proprio il giudeo-cristianesimo che farà da ponte tra la predicazione apostolica e le prime espressioni del cristianesimo proveniente dal paganesimo; ciò rende insostenibile l'affermazione che la dottrina cristiana nasca dall'incontro del Vangelo con la filosofia greca³¹².

I giudeo-cristiani proposero ai loro connazionali³¹³ ed anche ai pagani i mi-

della Chiesa, I vol., cit., pp. 141-142, 202-204; E. NORELLI, *Il passaggio dal I al II secolo* in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, cit., pp. 216-217.

³¹⁰ Nell'ambiente quartodecimano durante la liturgia si leggeva Es 12 e nell'omelia si dava l'interpretazione cristiana della pasqua ebraica come ad esempio nell'omelia sulla Pasqua (*De Pascha*) di Melitone di Sardi. Cfr. M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, EDB, Bologna 2010, pp. 104-107.

³¹¹ La cristologia bassa insisterà soprattutto sull'umanità di Cristo, invece la cristologia angelica cercherà di conciliare la divinità di Gesù con l'assoluto monoteismo giudaico. Servendosi del linguaggio filosofico, la dimensione sovrumana di Gesù sarà esposta dai Padri apologeti con la dottrina del Cristo Logos. Cfr. E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, cit., pp. 9-12.

³¹² Cfr. B. SESBOÜÉ, *I primi discorsi cristiani e tradizione della fede*, in B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *Storia dei dogmi*, I vol.: *Il Dio della salvezza*, PIEMME, Casale Monferrato 2000², pp. 21-23.

³¹³ Il primo apologeta, Aristone di Pella, trasmetteva la fede cristiana usando gli scritti ebraici dell'Antico Testamento.

steri della fede nelle loro categorie semitiche veicolate da una tipologia apocalittica. La visione cosmologica dell'apocalittica si esprime con l'immagine dei sette cieli e con l'uso delle categorie dell'angeologia riferita al Cristo e allo Spirito di modo da porre entrambi in relazione a Dio in una trascendenza assoluta rispetto agli altri angeli. La cristologia angelica sopravvivrà fino al III secolo³¹⁴. Il linguaggio del giudeo-cristianesimo usa la denominazione angelica per parlare del Figlio di Dio e per esprimere la divinità di Cristo, adopera anche la teologia del Nome di Dio, che nell'Antico Testamento veniva espresso con il tetragramma YHWH. In quest'ottica l'incarnazione viene vista come una discesa del Figlio di Dio attraverso i diversi cieli per nascere misteriosamente dalla Vergine Maria, mentre l'ascensione è una risalita vittoriosa dalla morte verso il cielo divino (cfr. Ef 4,7-9); in questo modo la croce diventa un segno di vittoria, una croce di gloria. Il simbolismo cosmico della croce di Gesù veniva interpretato come una croce escatologica in quanto profezia circa la fine dei tempi, che sfocerà verso il pensiero millenarista, mai recepito dalla grande Chiesa, anche se più volte riapparirà in diverse forme nel corso della storia.

II.1.2 Escatologia dei Padri apostolici

I Padri apostolici appartengono a regioni molto diverse e lontane dell'impero romano come l'Asia Minore, la Siria, Roma eppure, nonostante questo, presentano un insieme unificato d'idee della dottrina cristiana. Gli scritti di quest'epoca hanno il tratto tipico dell'attesa di un fine prossimo, della vicina parusia del Signore Gesù alla quale ogni cristiano deve prepararsi, vigilando sulla propria condotta.

mento, mostrava come le profezie che si riferivano al Messia si sono adempiute in Gesù di Nazaret. L'opera con titolo *Discussione tra Giasone e Papisco a proposito di Cristo* è andata perduta, la conosciamo da Origene, che difese lo scritto dagli attacchi di Celso. Giasone è un giudeo-cristiano e Papisco un ebreo di Alessandria. Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum* IV, 52; in M. BORRET (ed.), *Origène. Contre Celse, Livres III et IV* (SC 136), Cerf, Paris 1968, pp. 318-321). Singolare che alla fine della discussione, l'ebreo riconosce Gesù come Figlio di Dio e chiede il battesimo. L'opera sarebbe composta verso il 140. Cfr. J. QUASTEN, *Patrologia*, I vol.: *Fino al Concilio di Nicea*, Marietti, Casale Monferrato 1980, p. 187.

³¹⁴ Cfr. B. SESBOÜÉ, *I primi discorsi cristiani e tradizione della fede*, in B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *Storia dei dogmi*, I vol., cit., pp. 23-28.

Il pensiero teologico è centrato sull'annuncio del kerygma, carico della tensione escatologica del "già" e "non ancora". I primi cristiani avevano una forte coscienza di essere stranieri su questa terra e cittadini del cielo³¹⁵. La loro parola chiave era la formula liturgica aramaica: "Maranatha" (cfr. 1 Cor 16,22)³¹⁶. Lo testimonia la *Didachè*, che termina proprio con il richiamo alla vigilanza per un'imminente venuta del Signore³¹⁷ e, per di più, presenta una visione della risurrezione eminentemente collettiva, vicina agli scritti di tutto il Nuovo Testamento (soprattutto delle lettere di Paolo, cfr. 1 Tes 4,15-17 e 2 Tes 2,7-12). In seguito, a causa dell'influsso dell'individualismo filosofico, all'orizzonte emerge gradualmente l'idea della sorte del singolo individuo dopo la morte³¹⁸.

Tra i Padri antichi non troviamo un trattato completo di escatologia, ma i riferimenti a questo tema sono numerosi, per il fatto stesso che la fede in Cristo è legata alla fede nella risurrezione. I Padri apostolici non hanno sviluppato un'escatologia sistematica, ma hanno raccolto l'essenziale del messaggio dei Vangeli sulla salvezza definitiva dell'uomo, senza la pretesa di formulare una dottrina rigida. Questa salvezza integrale significava raggiungere Dio per mezzo di Gesù Cristo, precisamente è grazie alla sua risurrezione che tutti noi speriamo di essere risorti³¹⁹. L'escatologia dei Padri apostolici è di tipo apocalittico, alimentata dall'attesa della

³¹⁵ Cfr. *Lettera a Diogneto* V, 8-9; in H. I. MARROU (ed.), *À Diognète* (SC 33 bis), Cerf, Paris 1965, pp. 62-64.

³¹⁶ Cfr. *Didachè* X, 6; in SC 248 bis, pp. 182-183. L'acclamazione viene posta alla fine della seconda "preghiera eucaristica", conferendo alla Cena del Signore un rilievo escatologico.

³¹⁷ Cfr. *Didachè* XVI, in SC 248 bis, pp. 194-199. «Sorvegliate la vostra vita. Le vostre lampade non si spengano, e non si sciolgano i vostri fianchi, ma siate pronti. Non sapete l'ora in cui nostro Signore viene [...]. Negli ultimi giorni aumenteranno i falsi profeti e i corruttori, le pecore si cambieranno in lupi e l'amore si muterà in odio. Crescendo l'iniquità, gli uni odieranno gli altri, si perseguiteranno e si tradiranno. Allora comparirà il seduttore del mondo come figlio di Dio e farà segni e prodigi. La terra sarà nelle sue mani, e farà cose scellerate che mai avvennero dal principio del mondo. Allora il genere umano perverrà al fuoco della prova, si scandalizzeranno molti e periranno. Quelli, invece che perseverano nella fede saranno salvati dalla maledizione di lui. E allora appariranno i segni della verità; prima il segno dello squarcio nel cielo, poi il segno del suono della tromba, in terzo luogo la risurrezione dei morti. Non di tutti, ma secondo quanto fu detto: "Verrà il Signore e tutti i santi con lui". Allora il mondo vedrà il Signore che viene sopra le nubi del cielo», trad. italiana da: A. QUACQUARELLI (a cura di), *I Padri Apostolici*, cit., p. 39.

³¹⁸ Cfr. E. PRINZIVALLI, *La risurrezione nei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 176-183.

³¹⁹ Cfr. L. F. LADARIA, *Destino dell'uomo e fine dei tempi*, in B. SESBOÜÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, II vol.: *L'uomo e la sua salvezza*, PIEMME, Casale Monferrato 1997, pp. 362-366.

realizzazione delle promesse contenute nelle Scritture. Il susseguirsi delle persecuzioni mette alla prova la fede dei cristiani suscitando lo scandalo o il vanto di confessare Gesù Figlio di Dio e Dio³²⁰. Proprio nel contesto del martirio, il destino ultraterreno di Maria poteva sembrare come quello dei grandi martiri della fede i quali hanno conseguito una glorificazione nel Regno del Signore³²¹. Il contesto delle persecuzioni focalizzerà l'attenzione dei Padri apostolici sull'attività pastorale e liturgica, per risolvere delle difficoltà presenti *ad intra*, come mantenere l'unità nelle comunità ed esortare alla forza di fronte ad un possibile martirio.

L'imminenza della venuta del Signore, la certezza del giudizio e del premio della risurrezione può essere notato negli scritti di Clemente Romano († 95 ca.)³²², il quale afferma che coloro che hanno dato la loro testimonianza con il martirio giungono al posto loro assegnato nella gloria. Martiri come Pietro, Paolo³²³ ed alcune donne³²⁴ hanno già raggiunto il luogo santo e il loro destino diventa fonte di speranza per tutti coloro che vengono perseguitati. Fondandosi sull'osservazione dell'universo, Clemente vede la risurrezione come un evento naturale preavvisato dall'alternanza del giorno alla notte, il disfarsi del seme e la sua nuova crescita, la vicenda della fenice che risorge dalle sue proprie ceneri. Un evento, quello della risurrezione, che sembra essere riservato agli eletti³²⁵. Alla fine della sezione sulla risurrezione l'autore cita il brano del libro di Giobbe 19,26 usando la parola "carne" (in gr. τὴν σάρκα)³²⁶ attorno alla qua-

³²⁰ Cfr. A. GILA, *Mariologia patristica*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa*, cit., pp. 24-27.

³²¹ Cfr. L. GAMBERO, *Morte e risurrezione di Maria nell'insegnamento dei padri della Chiesa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 335-337.

³²² Clemente Romano, terzo vescovo della chiesa di Roma, di probabile origine ebraica; dei suoi scritti si conosce la *Prima lettera di Clemente* indirizzata a nome della chiesa di Roma alla chiesa di Corinto. Gli vengono attribuite la cosiddetta *Seconda lettera di Clemente*, che è in realtà un'omelia, e le *Pseudo Clementine* che contengono due scritti, le *Omellerie* e i *Riconoscimenti*.

³²³ Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Ai Corinti* 5, 4-7; in A. JAUBERT (ed.), *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* (SC 167), Cerf, Paris 1971, pp. 108-109.

³²⁴ Cfr. *Ibidem* 6, 2; in SC 167, pp. 108-110.

³²⁵ Cfr. *Ibidem* 24-26; in SC 167, pp. 142-145.

³²⁶ Cfr. *Ibidem* 26, 3; in SC 167, pp. 144-145; trad. italiana da: A. QUACQUARELLI (a cura di), *I Padri Apostolici*,

le nei secoli successivi si svilupperà una lunga disputa; questa risulta essere la più antica attestazione patristica del nesso tra risurrezione e il lemma "carne"³²⁷.

Sulla stessa linea di un' imminente escatologia si posiziona la *Lettera di Barnaba* la quale parla della risurrezione generale e del giudizio universale alla prossima venuta di Gesù³²⁸. A motivo delle continue persecuzioni anche Policarpo di Smirne († 155)³²⁹ nella sua *Seconda lettera ai Filippesi* esprime la fede nella ricompensa per i martiri, i quali, dopo aver sofferto si troveranno presso il Signore con il quale hanno patito insieme³³⁰. Più tardi Cipriano di Cartagine († 258)³³¹ affermerà la fede che, oltre ai martiri, anche coloro che hanno vissuto con fermezza la fede e il timore di Dio godono già alla presenza di Dio a partire dal momento della morte. Pertanto, quanti seguono Cristo sono da lui onorati insieme ai martiri³³².

II.1.3 Attese millenaristiche

Le riflessioni escatologiche dei primi Padri erano molto influenzate dal giudaismo; solo a partire dalla metà del secolo II a causa della polemica antiggiudaica il pensiero dei Padri attingerà molto di più dalla cultura ellenistica³³³. Si verificherà il

cit., p. 67.

³²⁷ Cfr. E. PRINZIVALLI, *La risurrezione nei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 176-183.

³²⁸ Cfr. *Lettera di Barnaba* V, 6-7; in SC 172, pp. 108-109.

³²⁹ Policarpo di Smirne, nacque dai genitori cristiani attorno al 65, scelto come vescovo di Smirne, subì il martirio dopo il 155. Tra i suoi scritti sono le due lettere *Ai Filippesi*.

³³⁰ Cfr. POLICARPO DI SMIRNE, [II] *Ai Filippesi* IX, 2; in P. T. CAMELOT (ed.), *Ignace d'Antioche. Lettres – Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne* (SC 10), Cerf, Paris 1969⁴, pp. 188-189.

³³¹ Tascio Cecilio Cipriano di Cartagine era di elevata classe sociale, grande oratore. Convertitosi attorno al 240, divenne presbitero e subito vescovo dal 248 al 258, quando fu decapitato durante la persecuzione di Valeriano. Di lui conosciamo le opere: *De unitate ecclesiae*, il *corpus* epistolare e *Testimonia ad Quirinum*. Si attribuiscono a Cipriano pure *Adversus Iudaeos* e *De duobus montibus*; opere oggi considerate Pseudo Cipriane, con un forte accento antiggiudaico, che sostengono l'idea della sostituzione dell'antico Israele con la Chiesa.

³³² Cfr. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Fortunato* XII, in R. WEBER (et al.), *Cyprianus. Opera I* (CCL 3), Brepols, Turnholti 1972, pp. 211-214.

³³³ Cfr. G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ipbona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 202-204.

passaggio da una concezione escatologica di tipo apocalittico, la quale poneva al centro il destino collettivo del popolo di Dio, ad una preoccupazione per il destino dell'anima individuale dopo la morte e le qualità del corpo risuscitato nel giudizio finale. La prima concezione nutriva una forte tensione temporale circa una parusia imminente e che si perse a partire dagli apologisti della seconda concezione escatologica ellenistica.

Un esempio rilevante dell'eredità giudaica presente nell'escatologia dei Padri apologisti è il millenarismo³³⁴. Tale dottrina escatologica era diffusa fra i cristiani nel II secolo. Essa professava che la risurrezione generale e il giudizio sarebbero stati preceduti dal regno di Cristo in terra con i giusti ancora in vita e con quelli risorti in una prima risurrezione per godere di un periodo di mille anni di gioia nella nuova Gerusalemme. Non tutti condividevano questa visione, dottrina che invece Giustino († 165)³³⁵ ritenette del tutto cristiana ed ortodossa³³⁶ e che difese con insistenza. A suo parere il regno millenario terrestre precederà l'evento della risurrezione universale, del giudizio finale e della seconda venuta di Gesù. Quindi solo al termine di mille anni si potrà godere "dell'incorruttibilità, dell'immunità dal dolore e dell'immortalità"³³⁷. Questo pensiero era condiviso anche da Ireneo († 202)³³⁸ il quale unì al tema del regno terrestre i sei giorni della creazione per indicare la durata del mondo di sei millenni. Partendo dalla Scrittura, nel passo in cui si afferma

³³⁴ Il millenarismo (gr. *chiliasmo*) è una concezione escatologica che si appoggia sull'interpretazione di Ap 20-21. Il pensiero millenarista ebbe grande diffusione in ambiente asiatico. Cfr. C. NARDI, *Il millenarismo nel cristianesimo primitivo. Cronografia e scansione del tempo*, in A. N. TERRIN (ed.), *Apocalittica e liturgia del compimento*, EMP, Padova 2000, pp. 145-183. Cfr. anche: M. C. PACZKOWSKI, *Gerusalemme negli scrittori cristiani del II-III secolo*, in *Liber Annuus* 45 (1995), pp. 165-202.

³³⁵ Giustino martire, di origine greca di Nablus, l'antica Sichem in Samaria. Diventò cristiano dopo aver incontrato ad Efeso un anziano che gli annunciò Cristo e gli spiegò le Scritture. Giustino pose la sua educazione filosofica al servizio del Vangelo. Fu attivo a metà del II secolo in Asia Minore e a Roma, dove fu martirizzato. Tra le opere più conosciute sono due: *Apologiae* e il *Dialogus cum Tryphone Judaeo*.

³³⁶ Cfr. GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 80-81; in P. BOBICHON (a cura di), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon, édition critique*, I vol.: *Introduction, texte grec, traduction* («Paradosis» 47/1), Academic Press, Fribourg 2003, pp. 404-410.

³³⁷ Cfr. *Ibidem* 45, in P. BOBICHON (a cura di), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, cit., pp. 294-296.

³³⁸ Ireneo di Lione originario di Smirne in Asia Minore, scrisse in greco. Divenne vescovo di Lione in Gallia. Tra le sue opere più conosciute sono *Demonstratio praedicationis apostolicae* e cinque libri *Adversus Haereses*, pervenuti integralmente in traduzione latina.

che per Dio un giorno è come mille anni e mille anni come un giorno (cfr. 2 Pt 3,8; Sal 90,4), stabilì l'equivalenza fra un giorno e mille anni prospettando una durata di seimila anni per il mondo e la storia³³⁹. Alle sei epoche succederà il settimo millennio dei giusti i quali risorgeranno prima della parusia per regnare con Cristo in una Gerusalemme rinnovata, come compimento delle promesse fatte da Dio ai patriarchi e come ricompensa per quanti avevano patito per Cristo. Dopo il settimo millennio ci sarebbe il giudizio universale al quale sarebbe seguita la discesa della Gerusalemme celeste per essere la dimora di Dio con gli uomini³⁴⁰. È da notare come l'interpretazione originale di circa il regno millenario, concepita come cammino di preparazione alla visione beatifica finale, sia vicina alla concezione giudaica del progressivo avvicinamento a Dio.

Origene negherà il millenarismo in funzione della sua escatologia di tipo spiritualistico³⁴¹; in seguito Agostino farà una critica radicale a questa concezione riferendo i mille anni non al regno terrestre dei giusti ma al tempo della Chiesa³⁴².

II.1.4 Escatologia degli Apologisti

Dalla metà del secolo II, fa la sua comparsa la letteratura apologetica in difesa della fede cristiana dagli attacchi esterni sia dei giudei e dei pagani che degli eretici³⁴³. Il clima teologico di quel tempo era dominato dal fatto che venisse messo in discredito l'evento dell'Incarnazione ritenuto frutto di un'invenzione cristiana.

³³⁹ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* V, 31-36; in SC 153, pp. 388-467.

³⁴⁰ Cfr. E. PRINZIVALLI, *La risurrezione nei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 204-211.

³⁴¹ Cfr. M. C. PACZKOWSKI, *Gerusalemme negli scrittori cristiani del II-III secolo*, cit., pp. 180-181, 187-202.

³⁴² Cfr. C. NARDI, *Il millenarismo nel cristianesimo primitivo. Cronografia e scansione del tempo*, in A. N. TERRIN (ed.), *Apocalittica e liturgia del compimento*, cit., pp. 172-177.

³⁴³ Giustino ha scritto il *Discorso ai Giudei* e il *Discorso ai pagani*; Taziano il *Discorso ai Greci*; Atenagora di Atene inviò a Marco Aurelio e a suo figlio Commodo la *Supplica intorno ai cristiani*. Inoltre la lettera *A Diogneto* anch'essa è un'apologia del cristianesimo e Origene ha scritto *Contro Celso*. Contro gli eretici scrisse Giustino un *Libro contro tutte le eresie* e *Contro Marcione*, invece Ireneo di Liona scrisse *Contro le eresie*. Cfr. B. SESBOÛÉ, *I primi discorsi cristiani e tradizione della fede*, in B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Storia dei dogmi*, I vol., cit., pp. 37-41.

Così pure il concepimento verginale era considerato alla stregua di un mito³⁴⁴. I Padri apologisti nei loro scritti faranno fronte a queste accuse. All'inizio del III secolo cominciarono così a formarsi le prime formulazioni dottrinali relative alla Trinità, il dogma-madre che condiziona tutti gli altri dogmi cristiani. I Padri preniceni pur parlando del mistero della Trinità, lo fecero senza l'uso di formulazioni che progressivamente si resero necessarie a causa del sorgere delle molteplici eresie.

Nella polemica con il mondo non cristiano i Padri apologisti cercarono di rispondere alle problematiche che si ponevano di volta in volta offrendo le ragioni della fede circa la risurrezione dei morti e l'escatologia cosmica del fine del mondo. Nel secolo II il dato di fede nella risurrezione doveva essere difeso dallo gnosticismo che inficiava il credo nella risurrezione della carne ed in particolare sulla continuità fra il corpo terreno e il corpo glorioso. Troviamo la prima trattazione sistematica in Atenagora († 190 ca.)³⁴⁵, nello scritto *La risurrezione dei morti*. Atenagora giustifica la fede nella risurrezione dei corpi³⁴⁶, attingendo da Giustino³⁴⁷ il principio dell'onnipotenza creatrice di Dio. Di fronte alle obiezioni razionaliste di matrice pagana circa il futuro del corpo che viene sbranato o disperso o incenerito, Atenagora difende la tesi di una restaurazione integrale del corpo: gli elementi essenziali dei corpi umani, anche se diventati cadaveri, non si disperderanno perché Dio, conoscendo ciascun uomo prima della creazione del mondo, farà sì che il corpo si ricomponga con gli stessi elementi. L'anima essendo immortale si trova in un sonno di attesa fino al ri-

³⁴⁴ Celso verso 178 in un suo scritto *Discorso veritiero* metteva in discussione la messianicità di Gesù e lo presentava come impostore, mago, nato da adulterio. Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum* I, 28-32; in M. BORRET (ed.), *Origène. Contre Celse, Livres I et II* (SC 132), Cerf, Paris 1967, pp. 150-165). Per di più Celso considerava la concezione verginale di Gesù come mitica (*Ibidem*, VI, 73; in SC 147, pp. 362-365).

³⁴⁵ Atenagora di Atene apologista. Delle sue opere si conoscono la *Supplicatio pro Christianis* e *De resurrectione*.

³⁴⁶ Cfr. ATENAGORA, *De resurrectione* III, 1; in B. POUDERON (ed.), *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens et Sur la Résurrection* (SC 379), Cerf, Paris 1992, pp. 224-225. «Quanto alla potenza di Dio, che essa sia sufficiente alla risurrezione dei corpi, lo dimostra l'origine dei medesimi. Se infatti, secondo la prima costituzione, egli creò i corpi degli uomini che non esistevano e i loro principi, una volta disciolti - in qualunque maniera in cui ciò avvenga - li risusciterà con uguale facilità: allo stesso modo anche questo gli è possibile», trad. italiana da: C. BURINI (a cura di), *Gli apologisti Greci* (CTP 59), Città Nuova, Roma 1986, p. 423.

³⁴⁷ Cfr. GIUSTINO, *I Apologia* 18-19; in C. MUNIER (ed.), *Justin. Apologie pour les chrétiens* (SC 507), Cerf, Paris 2006, pp. 178-185.

congiungimento al corpo³⁴⁸, il quale alla risurrezione verrà trasformato in meglio, in quanto non conoscerà la corruzione, fame, sessualità, sofferenza e malattia³⁴⁹. L'Apologista sottolinea l'individualità irripetibile del singolo individuo nella sua identità proveniente dalla peculiare unione di corpo ed anima, che verranno trasformati nella risurrezione. L'ateniese, però, in questo passaggio non si appella alla risurrezione di Cristo, a differenza di Ireneo che invece l'assume come fondamento teologico per sostenere la risurrezione della carne.

Contro la gnosi che riduceva la salvezza dell'uomo all'anima, Ireneo insisteva che, anche se l'anima si separa dal corpo dopo la morte e soggiorna in un luogo invisibile in attesa della risurrezione, essa si rivestirà di esso definitivamente³⁵⁰. Ambedue gli apologisti quindi, insistono sulla continuità dell'identità del corpo perché se non si rinascesse con gli stessi corpi, allora non sarebbe la stessa persona a rinascere³⁵¹. Inoltre si può affermare, che per Ireneo

«La vita divina dell'uomo risorto consiste così nella partecipazione alla vita della Trinità. Questa vita si riferisce all'uomo risorto tutto intero e, in modo del tutto speciale, alla sua corporeità. È la carne che è deificata, l'uomo vede Dio nella sua carne»³⁵².

Tuttavia la promessa della salvezza definitiva presuppone la morte sull'esempio dello stesso Cristo.

Dall'Africa occidentale, Tertulliano († 220)³⁵³ per quanto riguarda l'escatologia si avvicina a Ireneo di Lione, in quanto pone come fondamento del discorso la risurrezione di Cristo incarnato; egli predilige il termine "carne" quando si riferisce alla risurrezione del corpo umano. La risurrezione, per Tertulliano, significa ricomposizione

³⁴⁸ Cfr. ATENAGORA, *De resurrectione* XV, in SC 379, pp. 272-277.

³⁴⁹ Cfr. *Ibidem* XII, 9; in SC 379, pp. 264-265.

³⁵⁰ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* V, 31, 2; in SC 153, pp. 392-397.

³⁵¹ Cfr. *Ibidem* V, 13-14; in SC 153, pp. 162-195.

³⁵² L. F. LADARIA, *Destino dell'uomo e fine dei tempi*, in B. SESBOÛÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, II vol., cit., p. 373.

³⁵³ Tertulliano nacque a Cartagine, in una famiglia pagana, si convertì al cristianesimo probabilmente grazie alla testimonianza dei martiri. Presbitero, è uno dei primi scrittori cristiani di lingua latina. Passò dal catolicesimo al montanismo. Autore di molti scritti tra i quali: *Apologeticum*, *De praescriptione haereticorum*, *Ad Scapulam*, *Ad martyras*, *Adversus Hermogenem*, *Adversus Marcionem*, *Adversus Praxean*, *De carne Christi*, *De baptismo*, *De cultu foeminarum*, *De pudicitia*, *De resurrectione mortuorum*, *De virginibus velandis*.

dell'essere umano che la morte ha separato, la cui la vita sta nell'unione dell'anima e del corpo³⁵⁴; la "carne" viene valorizzata in quanto è "fondamento della salvezza"³⁵⁵. Riguardo all'escatologia intermedia, dalla quale sono esenti i martiri in quanto hanno la possibilità di dimorare subito presso il Signore nel paradiso, egli afferma l'esistenza degli inferi come il soggiorno delle anime in attesa del giudizio finale³⁵⁶.

II.1.5 Antropologia prenicena

Di fronte alle controversie circa la natura del corpo risorto, emerge così la pluralità di opinioni presenti presso i Padri dei primi secoli nel campo dell'antropologia, che si andava definendo man mano la riflessione cristiana approfondiva tale tematica. In modo particolare coesistevano due tipi di antropologia, una asiatica e l'altra alessandrina. La prima, di matrice biblica, tricotomica, riteneva che l'uomo fosse dotato del soffio divino trasmessogli da Dio, come dono, al momento della creazione, dell'anima come elemento vitale e del corpo³⁵⁷. La seconda, di matrice plato-

³⁵⁴ Cfr. TERTULLIANO, *De resurrectione mortuorum* XXVIII, 6; in A. GERLO (et al.), *Tertullianus. Opera II. Opera montanistica* (CCL 2), Brepols, Turnhout 1954, p. 957; trad. italiana da: C. MICAELLI (a cura di), *Tertulliano, La resurrezione dei morti*, Città Nuova, Roma 1990, p. 112: «Se è vero che l'uccidere consiste nello strappare l'anima alla carne, e che il dar vita, al contrario, consiste nel ricondurla, è necessario che risorga la carne, alla quale deve essere restituita, con la vivificazione, l'anima che le fu strappata nell'uccisione».

³⁵⁵ Cfr. *Ibidem* VIII, 1-3; in CCL 2, p. 931.

³⁵⁶ Cfr. *Ibidem* XLIII, 4; in CCL 2, pp. 978-979.

³⁵⁷ Questa affermazione è presa da 1 Ts 5,23 e ripresa poi da Ignazio di Antiochia (cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Philadelphenses* XI, 2; in SC 10, pp. 130-131), e da Ireneo per cui l'uomo è composto di tre realtà: carne, anima e spirito il quale conduce l'uomo alla perfezione (cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* V, 9, 1; in SC 153, pp. 106-109). Lo spirito donato all'uomo è una anticipazione della risurrezione finale, nella quale la carne continuerà ad esistere: «Ma ora riceviamo solo una parte del suo Spirito per essere predisposti e preparati all'incorruttibilità, abituantoci a poco a poco ad accogliere e portare Dio: l'Apostolo lo definisce pegno, cioè parte di quell'onore che ci è stato promesso da Dio, dicendo nella lettera agli Efesini: In lui anche voi, dopo aver udito le parole di verità, il vangelo della vostra salvezza; in lui, dopo aver creduto, avete ricevuto il sigillo nello Spirito santo della promessa, che è pegno della nostra eredità (Ef 1,13s). Se dunque questo pegno che abita in noi già ci rende spirituali e ciò che è mortale è assorbito nell'immortalità (2 Cor 5,4) - voi, infatti, dice, non siete nella carne ma nello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi (Rm 8,9), se d'altra parte ciò avviene non per il rifiuto della carne ma per la comunione dello Spirito - infatti coloro ai quali scriveva non erano senza carne, ma uomini che avevano ricevuto lo Spirito di Dio, nel quale gridiamo: Abba, Padre (Rm 8,15); se dunque fin d'ora, avendo ricevuto il pegno dello Spirito, gridiamo: Abba, Padre, che cosa accadrà quando, risuscitati, lo vedremo faccia a faccia, quando tutte le membra faranno zampillare abbondantemente un inno di esultanza, glorificando colui che li avrà risuscitati dai morti e avrà donato loro la vita eterna?», IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* V, 8, 1; in SC 153, pp. 92-97; trad. italiana da: E. BELLINI, *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1979, p. 423.

nica, dicotomica, pensava che l'uomo fosse dotato di un'anima creata, ma immortale (la parte divina, fatta a immagine e somiglianza di Dio), ed il corpo mortale³⁵⁸.

Il punto centrale di contrapposizione tra due tipi di antropologia verte sulla diversa esegesi dei racconti della Genesi circa la creazione dell'uomo³⁵⁹. Gli asiatici di tradizione antiochena³⁶⁰, avevano assunto piuttosto l'interpretazione letterale, considerando il brano di Gn 2,7 un chiarimento di Gn 1,26, e quindi identificavano l'uomo creato a immagine di Dio con l'uomo plasmato dalla polvere della terra. Inoltre essi sottolineavano che il mistero dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio si manifestasse solo con il Logos incarnato³⁶¹. In questo modo veniva valorizzato il corpo come l'immagine di Dio. Gli antiocheni insistevano molto sulla risurrezione della carne, intesa come seconda creazione, in cui tutto l'uomo sarà ricongiunto all'armonia originaria; per l'anima invece non c'è risurrezione in quanto essa è immortale, c'è solo un ritorno al corpo³⁶².

Gli alessandrini, per contro, interpretavano distintamente i due racconti, separando la creazione dell'elemento spirituale dell'uomo (della sua anima in Gn 1,26), da quella del corpo di Gn 2,7. Questo sdoppiamento della creazione rispecchiava un'antropologia divisiva di tipo platonico. Ne risultava che soltanto la parte superiore dell'uomo, la sua anima, fosse ad immagine di Dio (del Logos preesistente, il Verbo); di conseguenza ascrivere la stessa prerogativa al corpo significhe-

³⁵⁸ Cfr. G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ipbona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 217-218.

³⁵⁹ Cfr. M. MEJZNER, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, cit., pp. 151-163.

³⁶⁰ La tradizione asiatica non va intesa in senso geografico ma culturale; ed indica il centro propulsivo della sua influenza nell'Asia Minore. Cfr. E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, cit., p. 263.

³⁶¹ L'immagine di Dio è il Figlio e secondo la sua immagine è stato fatto l'uomo. Afferma Ireneo: «In tempi passati, è vero, l'uomo fu detto essere stato fatto secondo l'immagine di Dio, ma non fu rivelato come tale. Infatti il Verbo, secondo la cui immagine l'uomo fu creato, era ancora invisibile. Pertanto anche l'uomo perse facilmente la sua somiglianza. Ma quando il Verbo di Dio fu fatto carne, egli confermò sia l'immagine che la somiglianza. Infatti, da una parte mostrò nella realtà l'immagine; dall'altra stabilì fermamente la somiglianza per mezzo della co-assimilazione dell'uomo al Padre invisibile attraverso il Verbo visibile», IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses V*, 15, 1; in SC 153, pp. 196-203; trad. italiana da: A. LOUTH (a cura di), *La Bibbia commentata dai Padri, Antico Testamento, I/1 vol.: Genesi 1-11*, Città Nuova, Roma 2003, p. 59.

³⁶² Cfr. S. ZINCONI, *L'antropologia nei Padri antiocheni. Creazione uomo-donna. Parte seconda: negli scritti dei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Creazione uomo-donna negli scritti dei Padri (DSBP 11)*, Borla, Roma 1995, pp. 143-162.

rebbe, per gli alessandrini, cadere nell'antropomorfismo³⁶³. Così veniva fatta una distinzione fra l'immagine e la somiglianza: l'uomo è creato secondo l'immagine di Dio, ma va verso la somiglianza asservendo le proprie libere scelte a Dio³⁶⁴.

Le differenze tra le due tradizioni in campo antropologico, e di conseguenza anche in quello escatologico, si può riassumere essenzialmente con il pensiero di Prinzivalli:

«L'impostazione asiatica si pone il problema rappresentato da Gn 1,26 nei termini dinamici di come l'uomo possa essere a immagine di Dio, mentre l'impostazione alessandrina si pone, ontologicamente, il problema di cosa nell'uomo è a immagine di Dio. La prima impostazione parte dalla constatazione che l'uomo è un'unità psicofisica e in quanto tale deve esprimere l'immagine e la somiglianza con Dio (1,26s), la seconda, sulla base di un'impostazione di fondo platonica, non ravvisa in nulla che sia corporeo l'immagine di Dio, quindi esclude questa dal corpo e la pone nell'anima»³⁶⁵.

Ambedue le culture o tradizioni, asiatica ed alessandrina, si scontreranno in campo interpretativo nel corso dei secoli culminando in momenti di grandi tensioni dottrinali, dando avvio a dispute teologiche in gran parte incomprensibili per gli occidentali. Presso gli asiatici prevarrà una concezione "materialista", mentre lo spiritualismo platonico sarà favorito dagli alessandrini. La cultura asiatica era influenzata dalla concezione giudaica la quale non accoglieva la contrapposizione tra realtà materiale e quella spirituale, così come era concepita dai platonici. Questo influsso giudaico sfocerà nella sua sistemazione teoretica, nella filosofia stoica. La

³⁶³ Di fatto immagine è considerata spirituale: «Quindi questo uomo, che [la Scrittura] dice fatto a immagine di Dio, non lo intendiamo in quanto corporeo: giacché non la figura del corpo contiene l'immagine di Dio, né è detto dell'uomo corporeo che è stato fatto, bensì plasmato, come sta scritto in seguito. Dice infatti: E Dio plasmò l'uomo, cioè lo modellò, dal fango della terra (Gn 2,7); questo poi, che è stato fatto ad immagine di Dio, è il nostro uomo interiore, invisibile, incorporeo, incorruttibile, immortale: in tali aspetti, infatti, si vede più conveniente l'immagine di Dio. Se invero qualcuno ritiene che sia stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio questo uomo corporeo, sembra indurre che Dio stesso sia corporeo e di forma umana: concetto di Dio manifestamente empio», ORIGENE, *Omèlie sulla Genesi* 1,13; in L. DOUTRELEAU (ed.), *Origène. Homèlies sur la Genèse* (SC 7), Cerf, Paris 1943, pp. 79-80; trad. italiana da: A. LOUTH (a cura di), *La Bibbia commentata dai Padri*, cit., p. 59.

³⁶⁴ Origene spiega la distinzione fra immagine e somiglianza: «Nel riferire la creazione dell'uomo, Mosè prima di ogni altro dice: E Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza. Poi di seguito aggiunge: E Dio fece l'uomo; a immagine di Dio lo fece; maschio e femmina, e li benedisse. Il fatto che egli dica: a immagine di Dio lo fece, mentre non fa menzione della somiglianza, non ci suggerisce altro che questo, cioè che l'uomo ricevette l'onore dell'immagine di Dio nella sua prima creazione, mentre la perfezione della somiglianza a Dio era riservata a lui solo alla fine dei tempi. Lo scopo di ciò è che l'uomo acquisisca tale somiglianza per mezzo dei suoi sforzi di imitare Dio, in modo che, mentre la possibilità di raggiungere uno stato di perfezione gli era stata data fin dal principio grazie all'onore dell'immagine, egli possa però alla fine, per mezzo delle opere da lui compiute, ottenere per sé la perfetta "somiglianza"», ORIGENE, *De principiis* III, 6, 1; in H. CROUZEL - M. SIMONETTI (ed.), *Origène. Traité des principes, Livres III et IV, texte critique et traduction* (SC 268), Cerf, Paris 1980, pp. 235-239; trad. italiana da: A. LOUTH (a cura di), *La Bibbia commentata dai Padri*, cit., pp. 57-58.

³⁶⁵ E. PRINZIVALLI, *La risurrezione nei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., p. 216.

tradizione asiatica non ebbe un unico centro, come fu la scuola di Alessandria, ma i suoi rappresentanti ebbero ugualmente in comune una serie di dati che, considerati globalmente, qualificano unitamente questo ambiente: la loro concezione antropologica che considerava il corpo come principio d'individualità dell'uomo e l'anima come principio che dà vitalità al corpo; la concezione cristologica che valorizzava la dimensione umana di Cristo; un tipo di esegesi che, accanto all'allegoria tipologica, apprezzava l'interpretazione letterale della Scrittura. Infine, nel campo dell'escatologia, si privilegiava il millenarismo con un accento materialista³⁶⁶.

II.1.6 Escatologia alessandrina

La Chiesa alessandrina prenicena era circondata da una molteplicità di correnti di pensiero d'ispirazione faraonica, neoplatonica, giudaica, magica, gnostica, manichea ed apocrifa³⁶⁷. In un'ambiente culturale aperto e pluralista la dottrina autentica della Chiesa in Egitto sarà soggetta ad una forte contestazione così che pure la figura di Maria verrà criticata dai non cristiani³⁶⁸. La reazione apologetica dei maestri cristiani porterà pertanto alla formulazione di alcuni asserti mariologici come la santità di Maria, contro coloro che la consideravano un'adultera; la sua verginità, per affermare il concepimento di Gesù per opera dello Spirito Santo; la maternità naturale, contro i doceti, per sottolineare la sua reale natura umana che diede al Figlio un reale corpo all'incarnazione e, per questa ragione, sottoposta alla morte. La maternità divina verrà proclamata con il titolo di Theotokos ed infine la

³⁶⁶ Cfr. C. NARDI, *Il millenarismo nel cristianesimo primitivo. Cronografia e scansione del tempo*, in A. N. TERRIN (ed.), *Apocalittica e liturgia del compimento*, cit., p. 149.

³⁶⁷ Cfr. G. GIAMBERARDINI, *Il Culto mariano in Egitto*, I vol.: *sec. I-VI*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975², pp. 8-9.

³⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 13: «Maria venne offuscata sotto ogni aspetto. Dai neoplatonici e dai giudei fu calunniata nella sua onestà. Dagli eretici Carpocrate e Cerinto le fu negato il privilegio della verginità. Dai doceti fu compromessa la sua maternità naturale. Dai razionalisti che culminarono con l'arianesimo le fu sottratta la maternità divina. Per finire, fu messa in discussione la stessa originalità cristiana della vocazione di Maria, riducendola ad un povero plagio del mito isidiaco».

mediazione di Maria sboccherà nella preghiera del *Sub tuum praesidium*³⁶⁹.

La scuola alessandrina³⁷⁰ dell'epoca prenicena portava avanti una visione escatologica influenzata dall'ellenismo ed era quindi focalizzata preferibilmente sul destino dell'anima individuale. I grandi rappresentanti di quel tempo sono Clemente ed Origene. Clemente († 215)³⁷¹ il quale afferma l'immortalità ed l'incorruttibilità dell'anima che, dopo la morte, deve passare per una purificazione in attesa della risurrezione della carne³⁷². La morte è intesa come un passaggio verso una vita superiore nella quale si potrà vedere Dio. Dato che la morte è stata inchiodata alla croce di Cristo e divenne vita, per Clemente, c'è una continuità nella vita percepita come un progresso che va dal vivere ad un vivere bene e, infine, al vivere sempre alla presenza di Dio³⁷³. In questa prospettiva l'immortalità è recepita come un seme depositato nell'uomo il quale si sviluppa progressivamente attraverso una costante purificazione che inizia già in questa vita.

Per quanto riguarda invece Origene († 254 ca.)³⁷⁴, l'escatologia viene trattata nei suoi *I principi* dove espone la propria visione di salvezza universale, intesa come restaurazione finale dell'ordine, dell'armonia e dell'unità iniziali della creazione. Tutte le creature verranno restaurate nell'unità con Dio per mezzo dell'assoggettamento

³⁶⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 14-15.

³⁷⁰ La scuola dei catecumeni in Alessandria era diretta inizialmente dal suo primo maestro Panteno, poi Clemente ed Origene fino al suo trasferimento in Cesarea. Cfr. J. QUASTEN, *Patrologia*, I vol., cit., pp. 283-286.

³⁷¹ Tra i scritti di Clemente Alessandrino (150-215) sono: *Protrepticus*, *Paedagogus* (in 3 libri), *Stromateis* (in 8 libri), *Excerpta ex Theodoto*, *Eclogae propheticae*.

³⁷² Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *In epistola Petri prima catholica; 1 Pt 1, 9*; in O. STÄHLIN (a cura di), *Clemens Alexandrius*, III vol.: *Stromata, Buch VII-VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmenta* (GCS 17), J. C. Hinrichs, Leipzig 1909, p. 203.

³⁷³ Cfr. M. G. BIANCO, *Clemente Alessandrino: il farmaco dell'immortalità (Protr. X, 106, 2)*, in S. FELICI (a cura di), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, cit., pp. 63-73.

³⁷⁴ Origene nacque intorno al 185 ad Alessandria in una famiglia cristiana. Il padre Leonida subì il martirio, quando Origene aveva 17 anni. Maggiore di sette fratelli doveva provvedere alla famiglia, alla quale furono confiscati i beni. Da laico svolgeva un'attività catechetica, riconosciuta dal vescovo Demetrio. Fece vari viaggi, anche in Terra Santa dove conobbe i vescovi Teoctisto di Cesarea e Alessandro di Gerusalemme i quali successivamente lo ordinarono presbitero. Ciò fu causa di rottura con Demetrio, e lo spinse a trasferirsi a Cesarea. Tra i suoi scritti più conosciuti sono: *Contra Celsum*, *Commentarii in Iohannem*, *Commentarii in Matthaeum*, *In epistolam Pauli ad Romanos libri quindecim*, *Disputatio cum Heracleida*, *Exortatio ad martyrium*, *In Genesim homiliae*, *In Exodum homiliae*, *In Leviticum homiliae*, *In Numeros homiliae*, *In Iesu Naue homiliae*, *In Ieremiam homiliae*, *De oratione*, *De principiis* (in 4 libri), *Fragmenta in epistolam ad Hebraeos*, *Fragmenta in Iohannem*.

al Cristo; questa è la famosa teoria dell'apocatastasi o restaurazione universale del mondo e degli uomini³⁷⁵. Egli asserisce la tesi dell'immortalità dell'anima, contro alcuni cristiani asiatici presso i quali circolava la convinzione che l'anima muoia insieme col il corpo e con esso resti nella tomba, attendendo insieme la risurrezione (lo *tneopsichismo*)³⁷⁶. Per l'alessandrino invece solo il corpo subisce la morte comune o fisica inevitabile, la quale consiste nella sua temporanea separazione dall'anima³⁷⁷. Circa l'immortalità afferma la teoria della grazia che elimina la morte spirituale dovuta al peccato, partecipata già attraverso il battesimo, come un dono di Cristo³⁷⁸. Riguardo alla concezione dello stato intermedio, Origene, così come pure gli altri padri, identificava l'ade come luogo in cui soggiornano i morti prima dell'evento dell'incarnazione, da dove Cristo li ha tratti portandoli nel seno d'Abramo, identificato col paradiso, luogo dove si riceve l'istruzione sui misteri, una scuola delle anime³⁷⁹. L'anima salirebbe attraverso le sfere planetarie giungendo fino alla dimora dei beati in attesa di ereditare il Regno dei cieli³⁸⁰. I martiri svolgono un ministero

³⁷⁵ Cfr. ORIGENE, *De principiis* I, 6, 2; in H. CROUZEL - M. SIMONETTI (ed.), *Origène. Traité des principes, Livres I-II, introduction, texte critique et traduction* (SC 252), Cerf, Paris 1978, pp. 197-202. La teoria dell'apocatastasi ha come fondamento il brano paolino di 1 Cor 15,20-28 dove si afferma che Cristo consegna al Padre il Regno affinché Dio sia tutto in tutti; allora si pone la domanda se sia possibile che i demoni si convertano, senza affermare una salvezza del diavolo. Ammettendo una purificazione escatologica del fuoco in riferimento al 1 Cor 3,11-15, chi lo subisce potrà contemplare il Padre stesso. In definitiva sembra che Origene abbia lasciato aperta la speranza di un riscatto risolutivo delle creature, basandosi sulla somma bontà di Dio creatore. Cfr. G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ipbona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 250-252.

³⁷⁶ Cfr. ORIGENE, *Disputatio cum Heracleida* 10, in J. SCHERER (ed.), *Origène. Entretien d'Origène avec Héraclide* (SC 67), Cerf, Paris 1960, pp. 76-79; EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiasticae Historiae* VI, 37; in E. SCHWARTZ - T. MOMMSEN (a cura di), *Eusebius Werke*, II/2 vol.: *Historia ecclesiastica* (GCS 9/2), J. C. Hinrichs, Leipzig 1908, pp. 592-593. Lo *tneopsichismo* è una dottrina secondo la quale l'anima muore congiuntamente alla morte del corpo per risorgere infine con esso al momento del giudizio universale. Sostenuta nel II secolo da Taziano il Siro e, diffusasi in età tardoantica (il termine specifico fu coniato da Giovanni Damasceno).

³⁷⁷ Sottostante alla teologia di Origene si trova la morale stoica che lo porterà ad inquadrare la morte secondo una distinzione tripartita tipica stoica: del bene, del male e dell'indifferente. Quindi una buona morte è quella al peccato (il principio è la morte fisica di Cristo), che avviene nel battesimo e ci conforma a Cristo in particolare con il martirio; la morte cattiva è quella del peccato e infine quella indifferente è quella fisica in quanto fa parte della natura umana ed è comune a tutti gli esseri viventi. Cfr. H. CROUZEL, *Morte e immortalità nel pensiero di Origene*, in S. FELICI (a cura di), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, cit., pp. 41-44.

³⁷⁸ Cfr. ORIGENE, *Disputatio cum Heracleida* 24-27; in SC 67, pp. 100-109.

³⁷⁹ Cfr. IDEM, *De principiis* II, 11, 6; in SC 252, p. 408.

³⁸⁰ Cfr. *Ibidem* II, 3, 7. Passate le sfere si giunge al «beatorum statio», (trad. di Rufino) in P. KOETSCHAU, *Origenes Werke, De Principiis* (GCS 22), J. C. Hinrichs, Leipzig 1913, pp. 125-126; anche in SC 252, pp. 270-275.

a loro riservato d'intercessione per i vivi³⁸¹. Tra il corpo terrestre e il corpo risorto vi è identità ed alterità in quanto è un corpo trasfigurato. Inoltre tra i risuscitati non vi è uguaglianza perché la bellezza del corpo spirituale dipende dai meriti che, in qualche modo, saranno visibili nelle qualità dei corpi trasformati³⁸². Nella comprensione del corpo risorto Origene propende per l'idea di un corpo piuttosto spirituale, anche se ammette una certa identità corporale (espressa con i termini di *eidos* o *lógos spermatikós*), la quale consente un riconoscimento del proprio corpo fisico nonostante i mutamenti dell'età, anche se, come il seme non è la spiga, così il corpo corruttibile non è il corpo incorruttibile³⁸³.

Origene purtroppo non fa cenno circa il mistero dell'assunzione di Maria³⁸⁴, ma allude solo brevemente al fatto della sua morte: ella rimase vergine fino alla morte³⁸⁵, parlando poi della morte di Gesù afferma che avendo egli ricevuto il corpo da una donna mortale, fu egli pure soggetto alla morte, sottolinea di conseguenza come questa sia comune a tutti, indicando in questo modo che anche Maria subì la

³⁸¹ Cfr. ORIGENE, *Exhortatio ad martyrium* 30. 38; in P. KOETSCHAU (a cura di), *Origenes Werke*, I vol.: *Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV Gegen Celsus* (GCS 2), J. C. Hinrichs, Leipzig 1899, pp. 26-27, 35-38.

³⁸² Cfr. IDEM, *De principiis* III, 6, 4-5; in SC 268, pp. 243-247; *De principiis* II, 10, 3; in SC 252, p. 380.

³⁸³ Cfr. IDEM, *Contra Celsum* VI, 24; in SC 147, pp. 238-241.

³⁸⁴ Origene nei suoi scritti presenta una figura teologica di Maria come la Vergine profetizzata da Isaia, santa nell'anima e nel corpo, primizia della verginità fra le donne, che ha concepito verginalmente il Cristo e rimase vergine per sempre. Probabilmente per la prima volta Origene conia per Maria il titolo di Theotokos. Maria è una donna che ha pellegrinato nella fede per configurarsi anche lei a Cristo e insieme agli apostoli subì lo scandalo della croce (la "spada" del dubbio ha trafitto il suo cuore) e venne meno la sua fede di fronte all'incomprensibile morte di Dio. Ella è il modello dell'uomo spirituale e dell'apostolo.

³⁸⁵ Cfr. ORIGENE, *In Joannem*, in E. PREUSCHEN (a cura di), *Origenes Werke*, IV vol.: *Commentarius in Iohannem* (GCS 10), J. C. Hinrichs, Leipzig 1903, *Fragm. 31* (Bruchstücke aus Catenem), p. 506: "Μαριας μέχρι τελευτης παρθένου διαμεινάσης"; μέχρι "fino a", τελευτης "morte" ("fino alla morte" in Mt 2,15); cfr. μέχρι, τελευτης in C. BUZZETTI, *Dizionario Base del Nuovo Testamento greco-italiano*, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1989, p. 103, 161. Invece, in un altro luogo parlando della verginità di Maria Origene usa l'espressione: "fino alla fine", cfr. *Commento a Matteo*, X, 17; in R. GIROD (ed.), *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu, Livres X et XI* (SC 162), Cerf, Paris 1970, p. 216. L'affermazione della morte di Maria nel *Commento a Giovanni*, è accolta pacificamente dai teologi, si veda: C. BALIĆ, *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, I vol.: cit., p. 6; A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., p. 54; L. GAMBERO, *Maria Assunta. Rilievi dell'escatologia patristica*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*, cit., p. 123; M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale* (Studi e testi 114), Città del Vaticano, Roma 1944, pp. 56-57. Da questa opinione dista Giamberardini sostenendo che Origene non parla propriamente della morte, ma solo del fine, si veda: G. GIAMBERARDINI, *Il Culto mariano in Egitto*, I vol., cit., p. 169.

morte³⁸⁶. Nel contesto dell'escatologia il destino di Maria è legato intrinsecamente al destino di ogni uomo e al destino del suo Figlio. La morte è solo un passaggio obbligatorio verso l'eternità alla presenza di Dio.

II.1.7 Escatologia asiatica

Nei primi secoli della cristianità la riflessione sull'anima fu influenzata dal platonismo e dallo stoicismo: il primo le attribuiva preesistenza, immaterialità ed immortalità (convinzione della scuola alessandrina), il secondo invece la considerava il principio vitale dell'uomo, di origine materiale, che quindi si dissolveva nella materia (Aristotele e la tradizione asiatica)³⁸⁷. Riguardo alla natura del corpo risorto, in generale, si nota che gli antiocheni insistono sulla continuità e sull'identità tra il corpo morto e quello risorto, gli alessandrini invece sottolineano piuttosto l'aspetto della trasformazione e quindi della discontinuità³⁸⁸.

Metodio di Olimpo († 311)³⁸⁹ cercò di unire la tradizione asiatica con quella alessandrina³⁹⁰. L'originarietà dell'escatologia del vescovo di Olimpo, sta nel partire dall'antropologia unitiva tipica della tradizione asiatica, con una variante dualista dove l'uomo è inteso come un'unione di anima e corpo in un'unica forma di bellezza³⁹¹. Metodio ammette l'immortalità dell'anima³⁹², ma non la sua sussistenza senza

³⁸⁶ Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum* I, 69; in SC 132, pp. 268-271; trad. italiana da: G. GHARIB (et al.), *Testi Mariani del Primo Millennio* (= TMPM), I vol.: *Padri e altri autori greci*, Città Nuova, Roma 1988, p. 198.

³⁸⁷ Cfr. M. MEJZNER, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, cit., pp. 178-195.

³⁸⁸ Cfr. E. PRINZIVALLI, *La risurrezione nei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 250-253.

³⁸⁹ Metodio di Olimpo, vescovo di Olimpo in Licia, morì durante l'ultima persecuzione in 311. Egli ha scritto molte opere, tra queste *Symposium* e *De resurrectione mortuorum* che trattano una tematica escatologica.

³⁹⁰ Paczkowski osserva che Metodio pur aver preso le distanze dal metodo origeniano, ancora presenta evidenti analogie con l'alessandrino. Cfr. M. C. PACZKOWSKI, *Gerusalemme negli scrittori cristiani del II-III secolo*, cit., p. 182.

³⁹¹ Cfr. METODIO DI OLIMPO, *De resurrectione mortuorum* I, 34, 4; 55, 4; in G. N. BONWETSCH (a cura di), *Methodius Olympius Werke* (GCS 27), J. C. Hinrichs, Leipzig 1917, pp. 273, 314. «L'uomo [...] viene detto per natura né un'anima senza corpo, né un corpo senza anima ma un tutt'uno da un'unione [systasis] di anima e corpo in un'unica forma di bellezza. Donde sembra che l'uomo sia stato fatto immortale, esente da ogni corruzione e malattia», I, 34, 4; trad. italiana da: M. MEJZNER - B. ZORZI, *Metodio di Olimpo, La risurrezione*, Città Nuova, Roma 2010, p. 117.

³⁹² Cfr. M. MEJZNER, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, cit., pp. 178-195. Metodio considera l'anima immortale,

il corpo, se non quella temporanea, cioè fino alla risurrezione della carne, perché il progetto originario di Dio è l'immortalità dell'uomo intero³⁹³. Nell'anima, inoltre, si trova la forma esterna del corpo umano, gli elementi materiali che costituiscono l'identità del corpo e quindi dell'uomo, che non si disperdono dopo la morte. Il corpo alla risurrezione sarà pertanto ricomposto dagli stessi elementi personali ed avrà la stessa forma che aveva in terra³⁹⁴. I corpi risorti saranno come quelli degli angeli in quanto incorruttibili, quindi spirituali, ma non uguali agli angeli perché ciò comporterebbe un cambio sostanziale; rimane quindi un'identità tra il corpo terreno e quello risorto, ognuno rimane nella propria natura così come il grano e la spiga che ridiventa un chicco di grano cambiando solo la forma. La preoccupazione del vescovo di Olimpo era quella di affermare l'aspetto fisico della risurrezione; ragione per cui identificava "la capanna" della festa di Sukkot con la carne, basandosi sul brano del profeta Ezechiele 37 che narra la riunificazione delle ossa aride³⁹⁵, sottolineando così la bontà ontologica del creato che alla fine dei tempi verrà trasformato in incorruttibile e glorioso³⁹⁶.

Metodio era sostenitore di un millenarismo spiritualizzato, come si nota nel *Symposium*, richiamandosi all'interpretazione allegorica della festa ebraica delle Ca-

ma non preesistente, e corporea. Si tratta però di un corpo intelligibile, in quanto l'anima conserva la forma umana esteriore (la conferma scritturistica Metodio la trova nei racconti biblici dell'apparizione di Samuele, Mosè ed Elia) sia nella vita terrena che dopo la morte; per questo l'uomo risorto sarà di questa forma.

³⁹³ Cfr. *Ibidem*, pp. 139-151. La morte opera un cambio esistenziale, ma essendo un dato esteriore (simboleggiata dalle tuniche di pelle di Gn 3,21), non muta la natura dell'uomo che rimane immortale. Gli alessandrini, lo gnosticismo, l'encratisimo e pure Origene interpretavano le tuniche di pelle con i corpi terrestri, Metodio invece con la morte. Di conseguenza vescovo d'Olimpo, affermando l'immortalità originaria dell'uomo (si richiama al brano di Sap 2, 23, poco usato presso i Padri), ammette che questa sia macchiata e mutilata dal peccato, ma purificata attraverso la morte, quindi salvata e restituita nella risurrezione della carne. Solo Dio è l'Immortalità assoluta, l'uomo partecipa ad essa; quindi l'immortalità dell'uomo è relativa o derivata. Cfr. METODIO DI OLIMPO, *De resurrectione mortuorum* I, 34-35; in GCS 27, pp. 271-275.

³⁹⁴ Cfr. METODIO DI OLIMPO, *De resurrectione mortuorum* I, 3, 5; in GCS 27, pp. 222-223. Per il vescovo di Olimpo la compiutezza di tutti gli elementi che costituiscono il corpo si trova nell'embrione umano; alla morte avviene il processo reversibile nel senso che dagli elementi separati Dio potrà ricomporre lo stesso corpo. Cfr. *De resurrectione mortuorum* II, 20, 7; in GCS 27, p. 373.

³⁹⁵ Cfr. IDEM, *Symposium* IX, 2; in SC 95, pp. 268-271.

³⁹⁶ Cfr. IDEM, *De resurrectione mortuorum* I, 48, 1-2; in GCS 27, pp. 300-301. Metodio riprende l'idea stoica della conflagrazione, cioè la dottrina dell'eterno ritorno: la materia, dopo la fase di formazione e diversificatasi in vari elementi, verrà sciolta un giorno nell'incendio cosmico, ritornando alla primitiva unità e per ricominciare il processo di formazione.

panne, in cui le capanne rappresentano i corpi risorti e la festa stessa rappresenta il settimo e ultimo millennio sulla terra, un tempo di riposo e di compimento, preceduto dall'incendio dell'universo e dalla distruzione dei figli di satana³⁹⁷. I tempi giungono a compimento nel grande giorno della risurrezione che è il giorno della parusia di Gesù Cristo, un evento escatologico del Salvatore il quale porrà fine al male e al peccato nel mondo e sarà innanzitutto un giorno per la risurrezione degli uomini e del loro giudizio³⁹⁸. Tale evento, di dimensione universale e cosmica, tipica della tradizione asiatica, però non è privo di una prospettiva individualistica che contempla l'incontro finale dell'uomo con il Salvatore ed il Giudice in persona, a modo di nozze con Cristo³⁹⁹. In questo contesto nuziale la vita ascetica appare come la preparazione all'incontro con lo Sposo, ragion per cui la tenda del corpo deve essere adornata di virtù, in particolare della verginità. Si risente qui un'impronta encratica.

Il movimento ideologico dell'encratismo, molto forte nei primi secoli del cristianesimo, trovò il nesso tra la continenza e la risurrezione di modo tale da considerare la continenza un'anticipazione della futura incorruttibilità. L'encratismo ha così condizionato la concezione della risurrezione fino a farla dipendere dalla vita continente; tale pensiero era comune presso i cristiani sia in Oriente che in Occidente⁴⁰⁰.

L'escatologia di Metodio si congiunge con la protologia: l'uomo non ascende i cieli, ma farà ritorno al paradiso a lui riservato fin dall'inizio. Il vescovo di Olimpo non parla di Maria; la stessa interpretazione del brano della trasfigurazione lo mette in difficoltà non riuscendo a spiegare se Elia e Mosè siano visibili come anime

³⁹⁷ Cfr. IDEM, *Symposium IX*, 1; in SC 95, pp. 262-269. Sembra che Metodio si riferisce non al millennio del regno terreno, ma lo fa coincidere con la risurrezione dei corpi e quindi con la parusia. Cfr. M. MEJZNER, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, cit., pp. 92-97.

³⁹⁸ Cfr. M. MEJZNER, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, cit., p. 65.

³⁹⁹ Cfr. METODIO DI OLIMPO, *Symposium VI*, 3-4; in SC 95, pp. 169-175. Metodio legge la parabola delle dieci vergini (Mt 25, 1-13) alla luce escatologica del brano di 1 Ts 4,16-17, perciò nell'esegesi allegorica della parabola interpreta: le lampade con la carne, il ritardo dello sposo con l'intervallo fino alla parusia, il sonno delle vergini con la morte, la mezzanotte con il regno dell'anticristo, il grido notturno con una voce celeste al momento della parusia, il risveglio delle vergini con la risurrezione dei morti. Cfr. M. MEJZNER, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, cit., p. 61).

⁴⁰⁰ Cfr. E. PRINZIVALLI, *La risurrezione nei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 183-188.

corporee o come già risorti.

Con la grande persecuzione, particolarmente cruenta, sotto l'imperatore Diocleziano (244-311), ricomparvero le attese escatologiche a sfondo millenaristico. La spiritualità del martirio da Ignazio di Antiochia in poi si poneva fortemente contro il docetismo al fine di esaltare l'eroismo dei martiri, i quali imitavano l'effettiva passione di Gesù nella carne. Proprio per questo nell'ultima fase della persecuzione il tema della risurrezione della carne ritornerà con forza presso gli scrittori cristiani. Nel contesto delle persecuzioni, Metodio sosteneva la diretta transizione presso Dio delle anime degli eroi della fede, quali martiri e vergini⁴⁰¹; Lattanzio († 325)⁴⁰² invece si è servito delle profezie pagane rielaborate a conferma delle profezie bibliche, per creare un profetismo escatologico universale⁴⁰³. La storia della salvezza va verso un compimento della restaurazione universale attraverso l'instaurazione di un regno millenario, nel quale si realizzerà concretamente l'immortalità, un ritorno alla perfezione paradisiaca dell'origine⁴⁰⁴.

II.1.8 Note conclusive

Dalla breve analisi fin qui condotta circa le peculiarità dell'escatologia prenicena, emerge come le divergenze tra i Padri siano legate alle due diverse tendenze teologico-culturali coesistenti nella Chiesa per alcuni secoli: una semitica, l'altra

⁴⁰¹ Cfr. METODIO DI OLIMPO, *De resurrectione mortuorum* III, 17-18; in GCS 27, pp. 414-416.

⁴⁰² Lattanzio, nacque intorno al 250, di origine nord-africana, ricevette la formazione cristiana probabilmente in Asia Minore. Il suo scritto principale è *Divinae institutiones* in 7 libri.

⁴⁰³ Cfr. G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ipbona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 252-256.

⁴⁰⁴ Cfr. LATTANZIO, *Divinae institutiones* VII, 14; in S. BRANDT (a cura di), *Lactantius. Opera Omnia* (CSEL 19), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1890, pp. 627-630. Il millennio di anticipazione della beatitudine eterna è stato preannunciato nell'Antico Testamento dall'esodo, e così il tempo della fine sarà segnato dalla caduta dell'impero romano e la lotta per il potere, dopo di che i giusti risorgeranno (prima risurrezione) per vivere nel regno instaurato dal Messia, in questo periodo l'anticristo sarà incatenato. Solo alla fine dei mille anni satana verrà liberato per combattere la sua ultima lotta. Dio invierà contro gli empi vari cataclismi e li sconfiggerà, allora in quel tempo il Signore rinnoverà il mondo creando i cieli nuovi e la terra nuova nei quali ci sarà la seconda e definitiva risurrezione con un giudizio finale. Cfr. LATTANZIO, *Divinae institutiones* VII, 26; in CSEL 19, pp. 665-667.

ellenica. Mentre la tradizione antiochena porterà avanti sia un'antropologia che un'escatologia unitiva, la scuola alessandrina si preoccuperà maggiormente della sorte dell'anima, in quanto l'anima è la parte migliore dell'uomo, pur senza avere un'accezione negativa del corpo, in quanto creato da Dio. Da un lato quindi si parla di una risurrezione di "questa" carne (visione semitico-antiochena), dall'altro di una risurrezione del corpo trasformato, quindi spirituale (visione ellenico-alessandrina). Dai primi testi cristiani emerge così che la risurrezione veniva affermata piuttosto che spiegata. Negli scritti di questo primo periodo si nota come all'evento della risurrezione fosse legato il concetto di retribuzione. Di fatto, la risurrezione risultava essere un bene esclusivo dei cristiani o, in prospettiva etica, era considerata un premio per i giusti, essa veniva altresì vista come condizione indispensabile per accedere al giudizio finale⁴⁰⁵.

Riguardo alla credenza sulla "Dormitio Mariae", sia in Oriente che in Occidente, è testimoniata la comune convinzione circa la necessità della morte per una risurrezione. Inoltre, ragionando secondo le categorie sopra presentate, si può dedurre che per gli asiatici, considerato il fatto della morte e della successiva scomparsa del corpo di Maria, non essendoci traccia delle sue reliquie e di una loro venerazione, vengano a confermare che sia avvenuta una risurrezione finale per la Madre del Signore e tutta la sua persona sia stata assunta in cielo. Per gli alessandrini, invece, la ragione che segue è più teologica che di prova storica; per loro non c'è dubbio circa il fatto della morte di Maria e dell'incorruttibilità del suo corpo a motivo della verginità, condizione questa indispensabile per poter giustificare il transito di Maria presso Dio subito dopo la morte.

Il successivo dibattito medioevale spostò l'interesse sul concetto di corruzione. Le divergenze tra Tommaso e Duns Scoto non furono circa la vera morte di Maria, ma se tale morte vada identificata o meno con la corruzione⁴⁰⁶. Per Tommaso con la

⁴⁰⁵ Cfr. G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ipbona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., p. 206.

⁴⁰⁶ Cfr. M. FAGGIONI, *La morte fra scienza e dogma*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di*

morte inizia il processo di corruzione, Scoto invece difendeva la tesi della morte personale di Maria, ad imitazione di Cristo, ma preservata dalla corruzione del sepolcro.

Ad ogni modo nel periodo preniceno persisteva una visione della morte come dipartita o migrazione, una morte intesa come sonno o come ristoro (*refrigerium*)⁴⁰⁷. Generalmente vigeva il pensiero della bontà della morte in quanto condizione e tragitto verso la futura risurrezione. Recuperare tale sguardo positivo, peraltro neotestamentario della "morte nel Signore" (cfr. Ap 14,13), potrebbe essere un antidoto al tormento dell'uomo di una distruzione definitiva, sorto come conseguenza dell'esistenzialismo e della ragione emancipata dalla religione. La prospettiva di vita in comunione con Cristo ordinata alla comunione eterna fa percepire la morte come un passaggio naturale verso una pienezza in Dio.

II.2 "Dormitio Mariae" negli scritti dei Padri tra Nicea ed Efeso

Con la svolta politica di Costantino, la Chiesa riceve ufficialmente la cittadinanza nell'Impero ed entra in una nuova tappa religiosa, culturale e culturale. Questa nuova situazione spinge la riflessione dei Padri sulla provvidenziale azione di Dio nella storia, facendo nascere una storiografia cristiana e l'interesse si sposta sulla memoria del passato⁴⁰⁸. Si nota una crescente rilevanza data alle Sacre Scritture e lo sforzo di formulazioni dottrinali per rispondere ai nuovi movimenti ereticali che toccavano l'identità di Cristo, messa di nuovo in discussione in modo molto più complesso che non nei secoli precedenti. Il IV secolo è un'epoca aurea della letteratura cristiana, rappresentata dai grandi Padri della Chiesa d'Oriente, quali Atanasio, Epifanio, Cirillo di Gerusalemme, Efrem, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa, Giovanni

Maria Madre di Dio, cit., pp. 375-376.

⁴⁰⁷ Cfr. S. MAGGIO, *Il mistero della morte nell'archeologia cristiana*, in S. FELICI (a cura di), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, cit., pp. 204-205.

⁴⁰⁸ Cfr. G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ipbona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 256-257.

Crisostomo e della Chiesa d'Occidente, tra cui spiccano Ilario, Girolamo, Ambrogio ed Agostino. Questi personaggi dominano tutto questo secolo segnato dalla controversia ariana che porterà a prestare una maggiore attenzione alle relazioni intradivine.

In Occidente, sempre nel IV secolo, con la fine del periodo dei martiri, prende vigore la letteratura agiografica nelle sue diverse espressioni biografiche circa la vita dei santi, ora identificati nel nuovo ideale rappresentato dal monaco. Il monaco diventa l'asceta per eccellenza e modello d'imitazione di cui si narrano le gesta dalla nascita alla morte⁴⁰⁹. Questo sviluppo agiografico ha comunque le sue radici già nel secolo antecedente, il III secolo, con le storie dei martiri trasformate in racconti epici e leggendari, in particolare in ambiente africano, dove venivano lette pubblicamente nel giorno del *dies natalis* del martire. Ora al martire subentra il monaco asceta.

Sii nota pure una crescente devozione per i luoghi santi, dando così valore al pellegrinaggio, appaiono così i primi itinerari e diari redatti dei viaggi in Terra Santa. Il clima teologico di allora, a parere di Gambero, non era dominato dalle questioni escatologiche e sembrerebbe che «le verità ultime della vita dell'uomo non provocassero grande interesse, né sollevassero problemi particolari, tali da spingere verso approfondimenti dottrinali»⁴¹⁰ anche se dagli scritti dei Padri si trova un costante ritorno all'argomento escatologico.

Nei paragrafi successivi si passerà pertanto ad esaminare le diverse tracce circa l'escatologia mariana presenti nelle varie chiese cristiane iniziando, secondo la tradizione antica della fondazione dei patriarcati, dalla Chiesa di Gerusalemme, per poi proseguire alla Chiesa siriana, legata al patriarcato di Antiochia, ed infine alla terza sede patriarcale di Alessandria fino a giungere al patriarcato di Costantinopoli ed alla Chiesa occidentale latina.

⁴⁰⁹ Cfr. M. SIMONETTI - E. PRINZIVALI, *Storia della letteratura cristiana antica*, cit., pp. 520-525.

⁴¹⁰ L. GAMBERO, *Morte e risurrezione di Maria nell'insegnamento dei padri della Chiesa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., p. 337.

II.2.1 "Dormitio Mariae" nella Chiesa di Gerusalemme

La Chiesa-madre di Gerusalemme nel IV secolo risultava spiritualmente molto vivace e religiosamente pluriforme, come testimonia Gregorio Nisseno durante il suo pellegrinaggio in Terra Santa nel 381. Il Nisseno ricava un'impressione piuttosto negativa dei cristiani ivi residenti divisi in molte sette; da alcuni di loro non fu considerato come un vero cristiano perché non credeva nelle tre risurrezioni, nel millenarismo e nella restaurazione del tempio, dottrine queste, tutte giudeo-cristiane⁴¹¹. Epifanio di Salamina e Girolamo erano al corrente di siffatte credenze e criticavano l'eccessivo attaccamento dei giudeo-cristiani alla Legge mosaica⁴¹². Ambedue i Padri identificavano i giudeo-cristiani con i nazareni o nazorei, non considerati eretici alla stregua degli ebioniti che professavano l'adozionismo. Di fatto Girolamo attaccava i nazareni non in quanto alla dottrina, ma perché essi volevano essere contemporaneamente giudei e cristiani, cosa che per lui era inconcepibile⁴¹³. Sempre Girolamo annota dolorosamente il clima di continua tensione che si era venuto a creare a Gerusalemme tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani fino al punto di creare una vera e propria divisione sottolineata maggiormente da un diverso uso di calendari e di riti⁴¹⁴.

Tra la metà del IV secolo e la metà del V i giudeo-cristiani venivano considerati, dalla gerarchia locale della grande Chiesa, un vero e proprio problema a causa della forza attrattiva dei costumi giudaici da loro usati nei confronti dei numerosi neofiti. A causa di questo giudaizzare, i rispettivi vescovi intervennero fino a condannare tutto ciò che sapeva di giudaismo⁴¹⁵. Di questa ferma posizione, a difesa

⁴¹¹ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Epistulae* 2-3; in P. MARAVAL (ed.), *Grégoire de Nysse. Lettres* (SC 363), Cerf, Paris 1990, pp. 106-147. Cfr. anche: B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 15.

⁴¹² Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánští židé a Mesiáš*, cit., pp. 126-127.

⁴¹³ Cfr. GIROLAMO, *Epistula CXII Ad Augustinum* 13, in I. HILBERG (a cura di), *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. Pars II: Epistulae LXXICXX* (CSEL 55), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae 1996², pp. 381-382.

⁴¹⁴ Cfr. IDEM, *In Ezechielem* V, 16; in PL 25, 239.

⁴¹⁵ Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánští židé a Mesiáš*, cit., pp. 129-130.

dell'ortodossia nei confronti della tendenza giudaizzante presente nelle comunità giudeo-cristiane, sono testimoni i diversi scritti dei Padri, quali Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Epifanio, Cirillo di Gerusalemme, Agostino.

Il periodo storico tra due grandi concili, di Nicea e di Efeso, è un secolo d'oro per l'iniziazione cristiana; è in questo tempo che compaiono numerose catechesi prebattesimali che hanno il merito di aver trasmesso il patrimonio escatologico tradizionale. Cirillo di Gerusalemme († 387)⁴¹⁶, nella sua ultima catechesi dedicata al tema della risurrezione della carne e della vita eterna, presenta la speranza della risurrezione come la radice di ogni opera buona, in quanto l'attesa della ricompensa rafforza chi la compie⁴¹⁷. Per quanto si possa obiettare contro la risurrezione, nulla vale di fronte all'onnipotenza divina la quale essendo stata capace di creare i corpi sarà anche in grado di ricostruirli. Si sofferma sulla natura dei corpi risuscitati, che saranno, a suo parere, di natura spirituale rivestiti "d'immortalità", incorruttibili e liberi dalle costrizioni della materia⁴¹⁸. La credenza spiritualista, fu accettata nella Chiesa di Gerusalemme; il soggiorno di Origene a Cesarea lasciò una forte impronta alessandrina nella regione, causa per cui nascerà un conflitto tra il successore di Cirillo, Giovanni II (387-417), ed Epifanio. Da parte di Epifanio si schiererà Girolamo, scagliandosi contro la distinzione che gli origeniani avrebbero fatto fra corpo e carne, i quali affermano la risurrezione di un corpo diverso, spirituale, in quanto la carne sarebbe assente⁴¹⁹. In questa controversia, il vescovo di Salamina considerò la posizio-

⁴¹⁶ Cirillo di Gerusalemme, vescovo tra il 348 e il 387, antiariano e per tale ragione fu costretto all'esilio per ben tre volte. Fece parte degli omeousiani, i quali avversavano sia gli ariani che i niceni. Al Concilio di Costantinopoli in 381 ottenne la piena riabilitazione. La sua opera più importante, le *Catechesi* sono una raccolta di prediche tenute per i catecumeni. Tramite le sue catechesi si conosce il simbolo della Chiesa di Gerusalemme, anteriore a quello niceno, come lo è anche il Simbolo di Cesarea.

⁴¹⁷ Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses illuminandorum* XVIII, 1; in G. C. REISCHL - J. RUPP (a cura di), *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, II vol., Lentner, München 1860 (rist. anast. Georg Olms, Hildesheim 1967), pp. 298-299. Cfr. anche: G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ippona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 273-275.

⁴¹⁸ Cfr. *Ibidem*, XVIII, 18: «Il Signore che opera la risurrezione: risorgerà questo stesso corpo, ma non quale vive nel tempo bensì quale rimarrà in eterno, senza aver più bisogno per vivere dei cibi di quaggiù, senza aver più bisogno per salire di scale materiali; si spiritualizzerà in un modo meraviglioso che non siamo capaci di esprimere adeguatamente», trad. italiana da: C. RIGGI (a cura di), *Cirillo di Gerusalemme. Le catechesi*, Città Nuova, Roma 1993, p. 421.

⁴¹⁹ Cfr. E. PRINZIVALI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, cit., pp. 352-354.

ne origeniana eretica; a motivo di una predica antiorigenista Epifanio si scontrerà con il vescovo di Gerusalemme, Giovanni, presso il quale, la posizione di Origene trovò accoglienza⁴²⁰. L'episodio ebbe una brusca conclusione con l'immediata partenza di Epifanio per la sua isola. Il malanimo reciproco fra i due vescovi perdurò a lungo; ne è prova il fatto che l'anno dopo, nel 394, Epifanio senza l'autorizzazione del vescovo Giovanni, come esige la prassi canonica del tempo, conferì l'ordinazione sacerdotale al fratello di Girolamo, Paoliniano. Di questa campagna anti-origeniana approfittò Teofilo di Alessandria per far condannare i monaci origenisti, e Origene stesso, già da molto tempo morto, in un sinodo di Alessandria nel 400⁴²¹.

Alla già tesa atmosfera di Gerusalemme si aggiunse anche il crescente flusso di pellegrini provenienti da tutte le parti dell'impero desiderosi di conoscere i luoghi santi e pregare nelle splendide basiliche che Costantino fece costruire nei siti di venerazione, occupati anche con forza, nella terra d'Israele⁴²².

II.2.1.1 Considerazioni di Epifanio di Salamina sulla "Dormitio Mariae"

L'unica riflessione articolata sulla sorte finale di Maria, in questo periodo storico, ce la offre Epifanio di Salamina († 403)⁴²³. L'autore non dà risposte; preferisce invece assumere un atteggiamento di meraviglia di fronte alla grandezza del mistero sulla fine terrena della Madre di Dio, rispettando così il silenzio delle Scritture⁴²⁴. Così egli si esprime:

«Giovanni la prese con sé (cf. Gv 19, 27), ma ella non rimase a lungo presso di lui. Se qualcuno pensa che siamo in errore, scruti le indicazioni delle Scritture e non troverà alcun accenno alla

⁴²⁰ Cfr. E. PRINZIVALLI, *La risurrezione nei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 260-262.

⁴²¹ Cfr. M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, cit., pp. 354-358.

⁴²² Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánšti židé a Mesiáš*, cit., pp. 133-134.

⁴²³ Epifanio di Salamina nacque a Gaza verso il 315. Trascorse un tempo nei monasteri d'Egitto per rientrare in seguito nella terra d'Israele fondando un monastero che lui stesso diresse per circa trent'anni. Nel 367 fu eletto vescovo di Salamina di Cipro (Costanza) e metropolita dell'isola di Cipro. Si distinse come eresiologo; tra le sue opere significanti si conosce l'*Ancoratus* e il *Panarion*.

⁴²⁴ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 57-60.

morte di Maria, vale a dire se morì o non morì, se fu sepolta o no. Certo è che quando Giovanni si recò in Asia, da nessuna parte si dice che egli abbia preso con sé la Vergine Santa. La Scrittura ha serbato in proposito il silenzio più completo a causa della grandezza del prodigio; per non suscitare uno stupore eccessivo nell'animo degli uomini. Personalmente non oso parlarne; preferisco impormi un atteggiamento di riflessione e di silenzio. A mala pena troviamo da qualche parte delle informazioni sulla santa e beata Maria e tanto meno è possibile raccogliere a proposito della sua morte. Simeone dice di lei: "Una spada trapasserà la tua anima, affinché siano svelati i pensieri di molti cuori" (Lc 2, 35). Nell'Apocalisse Giovanni scrive: "Il dragone si affrettò a scagliarsi contro la donna che aveva generato il figlio maschio; ma a lei furono date ali di aquila con le quali volò in un luogo deserto, affinché il dragone non la raggiungesse" (Ap 12, 13-14). Forse è possibile che questo si sia verificato in lei. Non lo affermo però in modo assoluto né pretendo sostenere che ella sia rimasta immortale. Però non sosteniamo neppure che ella sia morta. Infatti la Scrittura si è mantenuta al di sopra della mente umana e ha lasciato questo punto nell'incertezza, affinché la Vergine, questo vaso onorabile ed eminentissimo, non divenisse oggetto di sospetti da parte di qualcuno in riferimento agli eventi che riguardano la carne di lei. Se dunque morì, non lo sappiamo; e se anche fu sepolta, tuttavia non ebbe nessun connubio carnale. Lontano da noi un simile pensiero»⁴²⁵.

Epifanio, essendo vissuto nella terra d'Israele, con molta probabilità era al corrente delle tradizioni legate ai luoghi mariani di Gerusalemme relativi alla morte e alla sepoltura di Maria. Di fatto, enumerando i luoghi della passione del Signore, nomina il Getsemani⁴²⁶, dove si trova la tomba di Maria, a quel tempo in possesso della comunità giudeo-cristiana⁴²⁷. Si può supporre che, per ragioni dottrinali, non volesse approvare una tradizione giudeo-cristiana, preferendo così generalizzare il fatto con l'affermazione che Maria sarebbe stata coinvolta in un evento troppo grande e al di sopra della comune comprensione⁴²⁸. Tuttavia, egli ci fornisce due informazioni storiche circa la vita di Maria: ella non ha coabitato a lungo con l'apostolo Giovanni e non è andata con lui ad Efeso, escludendo così tradizioni contrarie. Le due citazioni neotestamentarie usate da Epifanio propongono due diverse modalità circa la morte di Maria: la spada preannunciata da Simeone indicherebbe il martirio, mentre invece il capitolo 12 del libro dell'Apocalisse sottolineerebbe piuttosto una scomparsa misteriosa da questo mondo ed il suo trasferimento in un luogo scon-

⁴²⁵ EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 78, 11; in K. HOLL (a cura di), *Epiphanius*, III vol.: *Panarion haer. 65-80. De fide* (GCS 37), J. C. Hinrichs, Leipzig 1933, pp. 461-462; trad. italiana in *TMPM*, I vol., cit., pp. 395-396.

⁴²⁶ Cfr. IDEM, *Anchoratus* 40, in K. HOLL (a cura di), *Epiphanius*, I vol.: *Ancoratus und Panarion haer. 1-33* (GCS 25), J. C. Hinrichs, Leipzig 1915, pp. 50-51.

⁴²⁷ Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV s.*, cit., pp. 39-43.

⁴²⁸ Epifanio era a conoscenza dei giudeo-cristiani, delle loro credenze, Scritture ed usanze. Cfr. A. GRAMMATICA, *Mesiánšti židé a Mesiáš*, cit., pp. 126-127. B. Pixner suppone che Epifanio stesso proveniva dalla famiglia giudeo-cristiana. Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., p. 427.

sciuto, senza passare attraverso la morte⁴²⁹.

Dal discorso appare che l'intento di Epifanio sia quello di affermare l'integrità verginale di Maria, e, a motivo di questo, preferisce attenersi alle poche ma sicure nozioni riguardanti la sua vita che offrono i libri del Nuovo Testamento, evitando così interpretazioni troppo facili ed incerte:

«Anche se la Vergine Santa morì e fu sepolta, la sua morte è circondata da grande onore e la sua fine avvenne nella castità; la sua corona fu la verginità. Se fu uccisa, secondo quanto sta scritto: "E una spada trapasserà la tua anima" (Lc 2,35), la sua gloria è tra i martiri e tra i beati è il suo santo corpo, dal quale ebbe inizio la luce per il mondo. Oppure ella è realmente rimasta in vita, giacché a Dio non è impossibile fare tutto quello che Egli vuole; nessuno conosce infatti con esattezza la fine di lei. I santi non devono essere venerati oltre il lecito, ma bisogna onorare il loro Signore. Cessi dunque l'errore degli sbandati. Maria infatti non è Dio né ricevette un corpo dal cielo ma fu concepita da un uomo e da una donna, anche se in seguito ad una promessa, come avvenne per Isacco. Nessun altro offra sacrifici in nome di lei, perché rischierebbe di perdersi»⁴³⁰.

Questo suo atteggiamento è comprensibile in un contesto di esagerazioni del culto mariano per cui, da una parte «Gli uni disprezzavano la santa Vergine, gli altri la onoravano al di là del lecito»⁴³¹; gli antidicomarianiti negavano la perpetua verginità della Madre del Signore, altri invece la veneravano ed offrivano del pane nel nome di Maria.

Il vescovo di Salamina non risolve la questione della dormizione di Maria, tuttavia afferma che questo fu un prodigio grandioso e fuori del comune, di cui non si conoscono i dettagli in quanto la Scrittura non lo spiega. In riferimento al testo dell'Apocalisse nel capitolo 12, l'autore lascia una porta aperta ad una probabile interpretazione circa l'immortalità di Maria. Ad ogni modo, la testimonianza di Epifanio attesta che nel suo tempo erano sorte alcune discussioni sulla sorte finale di Maria: alcuni affermavano che ella non fosse morta, altri invece ne commemora-

⁴²⁹ Cfr. L. GAMBERO, *Morte e risurrezione di Maria nell'insegnamento dei padri della Chiesa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 342-346.

⁴³⁰ EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 78, 24; in GCS 37, pp. 474-475; trad. italiana in TMPM, I vol., cit., p. 401.

⁴³¹ *Ibidem* 79, 1; in GCS 37, pp. 475-476; trad. italiana in TMPM, I vol., cit., p. 402. Epifanio combatte l'eresia dei colliridiani. La setta delle colliridiane, era costituita di maggioranza delle donne arabe che in qualità di sacerdotesse offrivano a Maria una focaccia (*kollyris*) come a una dea. Cfr. S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, cit., p. 46; J. GALOT, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1991², pp. 298-299. Inoltre Epifanio è l'unico ad informarci dell'esistenza di cosiddetti, antidicomarianiti i quali sostenevano che Maria dopo la nascita di Gesù ha avuto normali rapporti coniugali con il suo sposo Giuseppe.

vano trapasso presso la sua tomba vuota al Getsemani⁴³².

Un'altro breve testo di Epifanio, sotto forma di domanda, potrebbe essere interpretato a favore dell'assunzione corporea di Maria al cielo:

«Come non possederà santa Maria il regno dei cieli con la propria carne, lei che non fu impudica, né dissoluta, che non commise adulterio, che non fece nulla di male per quanto concerne le azioni carnali, ma rimase intemerata?»⁴³³.

Alla luce della grande ammirazione di Epifanio per la Madre del Signore⁴³⁴, si potrebbe tentare di affermare la convinzione del vescovo circa la beatitudine della gloria celeste corporea di Maria come un premio per la sua verginità perfetta.

II.2.1.2 Nota di sintesi conclusiva

La Chiesa-madre di Gerusalemme godeva di una pluralità di opinioni in campo escatologico, come ai tempi di Gesù stesso. Una testimonianza importante sulla dormizione di Maria è rintracciabile nello scritto di Epifanio di Salamina, il quale, conoscendo le tradizioni gerosolimitane riguardo al destino ultimo di Maria, evita una loro legittimazione, anche se attesta la coesistenza di credenze sulla morte e sepoltura di Maria, legate al luogo della sua tomba, e la credenza nella sua immortalità legata all'interpretazione del brano di Apocalisse 12. Lo scritto fornisce una conferma circa il grande interesse dell'epoca verso il trapasso di Maria e la venerazione del popolo nei confronti della Madre del Signore. Riteniamo che le ragioni possano essere dovute soprattutto a motivo della localizzazione dell'evento, la presenza fisica della tomba di Maria a Gerusalemme e dei testimoni coetanei di Maria che, con molta probabilità, hanno dato vita ad un culto particolare.

⁴³² Cfr. E. NORELLI, *La letteratura apocriфа sul Transito di Maria e il problema delle sue origini*, in E. TONIOLO (a cura di), *Il dogma dell'Assunzione di Maria*, cit., pp. 163-165.

⁴³³ EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 42, 12; in K. HOLL (a cura di), *Epiphanius*, II vol.: *Panarion haer. 34-64* (GCS 31), J. C. Hinrichs, Leipzig 1922, p. 158; trad. italiana da: L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p. 132.

⁴³⁴ Cfr. L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, cit., pp. 134-136.

II.2.2 "Dormitio Mariae" nel contesto dell'escatologia della Chiesa siriana

L'escatologia della Chiesa siriana si distingue per la sua fedeltà all'eredità biblica legata profondamente alle tradizioni giudeo-cristiane e poco influenzata dalle concezioni ellenistiche. In Afraate ed Efrem si nota un'antropologia di matrice biblica. L'uomo è cuore, cioè anima intesa come principio vitale del corpo, e spirito inteso come dono divino ricevuto alla creazione. Da questa antropologia dipende l'escatologia di Afraate († c. 345)⁴³⁵, per il quale dopo la morte il composto psicofisico e lo spirito avranno un destino diverso. Lo spirito dei giusti ritornerà alla sfera divina⁴³⁶, in attesa di vivificare definitivamente il corpo risorto; nel frattempo ricorda i meriti acquisiti presso Dio⁴³⁷. La parte psicofisica, cioè l'anima, entra invece in un sonno (teoria dell'ipnopsichia) di sospensione temporanea in attesa della liberazione definitiva. Ne consegue che non c'è un giudizio particolare dell'anima dopo la morte, né un'attesa purificatrice. Tutti, sia i giusti che i malvagi, attendono nello sheol, cioè nel sonno, il loro destino. Di conseguenza la risurrezione coincide con la vittoria definitiva sulla morte perché il Salvatore scendendo negli inferi⁴³⁸ sconfigge satana con il suo esercito⁴³⁹, la morte⁴⁴⁰, e libera tutte le genti dalla schiavitù⁴⁴¹. Uscendo dal regno della morte, i risorti entrano nel giardino edenico o paradiso dei giusti; in questo modo l'inizio e la fine del mondo vengono congiunti e la voce del Signore eleverà i morti per una seconda e definitiva

⁴³⁵ Afraate, chiamato il "saggio Persiano", visse nelle regioni della Siria sotto il dominio persiano nella prima metà del IV secolo. Era un monaco e probabilmente anche vescovo e martire. Di lui sono giunti 23 testi unificati dal titolo di *Expositiones* o *Demonstrationes*.

⁴³⁶ Cfr. AFRAATE, *Demonstratio* VIII, 3 (*De resurrectione mortuorum*); in R. GRAFFIN, *Aphraatis Demonstrationes I-XXII* (PS 1), Firmin-Didot, Paris 1894, pp. 363-366; trad. francese da: M. J. PIERRE (ed.), *Aphraate le Sage persan. Exposés, tome I* (SC 349), Cerf, Paris 1988, pp. 443-444.

⁴³⁷ Cfr. *Ibidem* VIII, 23; in PS 1, 403-404; trad. francese in SC 349, p. 469.

⁴³⁸ Cfr. *Ibidem* XIV, 31 (*Exhortatoria*); in M. J. PIERRE (ed.), *Aphraate le Sage persan. Exposés, tome II* (SC 359), Cerf, Paris 1989, pp. 652-654.

⁴³⁹ Cfr. *Ibidem* XI, 12 (*De Circumcisione*); in SC 359, pp. 567-568.

⁴⁴⁰ Cfr. *Ibidem* XXII, 4 (*De Morte et Novissimis temporibus*); in SC 359, pp. 844-845.

⁴⁴¹ Cfr. *Ibidem* XXI, 10 (*De Persecutione*); in SC 359, pp. 822-824.

creazione⁴⁴². La risurrezione è quindi un risveglio e riunificazione definitiva con lo Spirito divino, nella quale scomparirà pure la differenza sessuale⁴⁴³. L'impostazione unitiva dell'antropologia antiochena si riflette di conseguenza nell'escatologia con la convinzione che anima e corpo ricevono insieme premio o castigo dato che hanno sempre vissuto e agito unitamente.

Al centro dell'escatologia di Efrem Siro († 373)⁴⁴⁴ vi è il tema del paradiso recepito come centro dell'universo. Il nisibeno identifica il paradiso edenico con quello escatologico. Questo paradiso è descritto con l'immagine di una montagna circolare, custodita dai cherubini. Nelle alture del paradiso si trova l'albero della conoscenza; più su ancora, nel Santo dei Santi, c'è l'albero della vita, e all'apice si trova la gloriosa presenza di Dio, la *Shekhinà*⁴⁴⁵. Con la morte l'anima va nello sheol mantenendo la propria memoria nonostante entri in uno stato di sonno⁴⁴⁶. Alla risurrezione, cioè alla riunificazione definitiva di tutto il composto umano, si verificherà il giudizio finale⁴⁴⁷ e la nuova situazione dell'uomo sarà quella di possedere un corpo glorioso⁴⁴⁸, il quale manterrà una differenziazione sessuale⁴⁴⁹. Efrem sembra alludere alla possibilità anche per i malvagi di gustare la misericordia e la bontà di Dio⁴⁵⁰.

⁴⁴² Cfr. *Ibidem* VIII, 15 (*De resurrectione mortuorum*); in PS 1, pp. 387-392; trad. francese in SC 349, pp. 460-461.

⁴⁴³ Cfr. G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ippona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 276-279.

⁴⁴⁴ Efrem Siro nacque a Nisibi, intorno al 306, in una famiglia cristiana. Diacono a vita, "monaco in casa". Quando la città cadde per opera dei Persiani, nel 363 egli trasferì la scuola catechetica, chiamata "la scuola dei persiani", ad Edessa dove morì. Scrisse molte opere in prosa e in poesia; perciò fu chiamato "la cetra dello Spirito Santo".

⁴⁴⁵ Cfr. G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ippona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 279-282.

⁴⁴⁶ Cfr. EFREM SIRO, *Carmina Nisibena* XXXVI, 11-14; XLVII, 6; in E. BECK (a cura di), *Des Heiligen Ephraem des Syrers. Carmina Nisibena* (CSCO 240), L. Durbecq, Louvain 1963, pp. 12-13, 59; trad. tedesca in CSCO 241, pp. 9-10, 49.

⁴⁴⁷ Cfr. IDEM, *Hymnen De Paradiso* VIII, 9. 11; in E. BECK (a cura di), *Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* (CSCO 174), L. Durbecq, Louvain 1957, p. 35; trad. francese da: F. GRAFFIN - R. LAVENANT (ed.), *Éphrem de Nisibe. Hymnes sur le Paradis. Traduction seule* (SC 137), Cerf, Paris 1968, pp. 116-117.

⁴⁴⁸ Cfr. *Ibidem* VII, 12; in CSCO 174, p. 28; trad. francese in SC 137, p. 100.

⁴⁴⁹ Cfr. *Ibidem* XII, 5; in CSCO 174, p. 51; trad. francese in SC 137, pp. 156-157.

⁴⁵⁰ Cfr. EFREM SIRO, *Carmina Nisibena* LIX, 8; in CSCO 240, p. 90; trad. tedesca in CSCO 241, p. 79.

Il nisibeno non scrive di proposito sul trapasso di Maria, afferma solamente la sua verginità⁴⁵¹ perpetua precisando che è stata conservata intatta da Maria fino al termine della propria vita⁴⁵². In un sermone per la festa del Natale, Efrem ribadisce che Maria fu introdotta in cielo da Gesù perché lui stesso veniva dal cielo⁴⁵³; in un altro sermone, però, in occasione della medesima celebrazione, fa dire a Maria che ella si trova in attesa di entrare nel giardino verdeggiante del paradiso, là dove Eva è caduta⁴⁵⁴. Non sembra che in questi due passi si parli dello stesso luogo, perché uno sarebbe un cielo eterno mentre l'altro invece un paradiso terrestre. Gambero osserva che presso alcuni padri orientali vigeva la convinzione che dopo la morte le anime dei giusti andassero nel paradiso terrestre in attesa della risurrezione dei corpi; per questo, negli scritti di Efrem, ci si trova in difficoltà nel localizzare Maria nell'aldilà⁴⁵⁵. La Chiesa siriana era molto legata alle credenze giudaiche; la scala cosmica giudaica si avvicina molto all'immagine della montagna paradisiaca di Efrem, da ciò risulterebbe che anche Maria salendo passò varie tappe quali il paradiso terrestre ed i diversi cieli per giungere a Cristo e alla dimora divina.

Una menzione esplicita sul destino di Maria lo troviamo invece in Severiano di Gabala († 408 ca.)⁴⁵⁶, il quale testimonia lo stato ultraterreno di Maria quando commenta il brano del Vangelo di Luca 1, 68 «mi diranno beata tutte le generazioni»:

⁴⁵¹ La Chiesa siriana di tendenza encratica (dal gr. continenza) esaltava la verginità. Cfr. E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, cit., pp. 224-226; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, cit., pp. 118-120.

⁴⁵² Cfr. EFREM SIRO, *Hymni et sermones* XV, in T. J. LAMY (ed.), *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, II vol., Dessain, Malines 1886, p. 584; IDEM, *Hymni de Beata Maria* XV, 2; in T. J. LAMY (ed.), *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, II vol., cit., p. 582. La paternità di inni sulla Vergine è stata messa in dubbio da: G. GHARIB (et al.), *Testi Mariani del Primo Millennio (= TPM)*, IV vol.: *Padri e altri autori orientali*, Città Nuova, Roma 1991, p. 204.

⁴⁵³ Cfr. IDEM, *In Natalem Domini* 4, in E. BECK (a cura di), *Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Nativitate* (CSCO 186), L. Durbecq, Louvain 1959, pp. 25-45; trad. francese da: F. CASSINGENA-TRÉVEDY - F. GRAFFIN (ed.), *Éphrem de Nisibe. Hymnes sur la Nativité* (SC 459), Cerf, Paris 2001, pp. 77-113.

⁴⁵⁴ Cfr. IDEM, *Sermones de diversis*, Sermo I, in D. CASAGRANDE (a cura di), *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum*, Mariologia Patristica-Patres Syri, «Cor unum», Roma 1974, p. 208.

⁴⁵⁵ Cfr. L. GAMBERO, *Morte e risurrezione di Maria nell'insegnamento dei padri della Chiesa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 338-339.

⁴⁵⁶ Severiano di Gabala originario di Siria orientale, di formazione antiochena, fu eletto vescovo di Gabala intorno al 400.

«E che le giova - potrebbero obiettare qualcuno - se non ode? Ma certo che ode, perché si trova in uno splendido luogo, perché è nella regione dei vivi, lei che è la madre della salvezza, lei che è la sorgente della luce percettibile: percettibile a motivo della carne intelligibile a motivo della divinità. Così dunque è detta universalmente beata. Ma mentre ancora viveva quaggiù era detta beata: udì infatti la beatitudine quando ancora era nella carne»⁴⁵⁷.

In questo brano Maria sembra vivere in un luogo splendido, senza precisare se si tratti del cielo o del paradiso. La difficoltà d'interpretare il pensiero sta nel fatto che la condizione di Maria è particolare in quanto ella è "la madre della salvezza" e vive nella "regione dei vivi", ma rimane aperta la questione del destino del suo corpo⁴⁵⁸. Il fatto singolare è che Maria oda le voci di suppliche dei fedeli e quindi intervenga con l'intercessione in loro favore⁴⁵⁹.

II.2.2.1 Nota di sintesi conclusiva

La Chiesa siriana, d'impostazione antiochena, unisce l'escatologia alla protologia, quindi il destino di Maria sarebbe quello della Nuova Eva che ritorna alla condizione paradisiaca. Non si è certi se Efrem prevedesse per Maria uno stato di attesa in vista della risurrezione universale, seguendo il destino comune di tutti gli uomini, oppure se si trovi già in cielo seguendo il suo Figlio, venuto proprio dal cielo. L'espressione di Severiano di Gabala porta luce sulla credenza circa la posizione privilegiata di Maria: essa non è in uno stato di sonno, sente le preghiere dei fedeli e intercede essendo in un luogo dei vivi. Maria è contemporaneamente unita a Cristo ed alla condizione umana ed il destino della sua anima è del tutto diverso: la madre sta con il Figlio, ma riguardo al corpo non c'è nessuna chiara asserzione. Il contesto dell'escatologia siriana fa intendere che la Madre del Signore non si trovi in uno stato passivo di sonno d'attesa, perciò richiamandosi all'antropologia ed escatologia unitiva della Chiesa siriana, si potrebbe dedurre che se Maria vive, allora ella vive

⁴⁵⁷ SEVERIANO DI GABALA, *De mundi creatione. Oratio VI*, 10; in PG 56, 497; trad. italiana in TMPM, I vol., cit., p. 428.

⁴⁵⁸ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 56-57.

⁴⁵⁹ Cfr. SEVERIANO DI GABALA, *Homilia de legislatore*, in PG 56, 397-410.

insieme al suo corpo.

Merita attenzione, che la Chiesa siriana includa nella salvezza universale i giudei credenti, come testimonia il riapparire del millenarismo con una variante filogiudaica in Apollinare di Laodicea († 392)⁴⁶⁰. Apollinare prevedeva una prima riedificazione di Gerusalemme ad opera del profeta Elia, che costituirebbe un primo compimento delle speranze di Israele, così i giudei che avrebbero creduto in Cristo sarebbero entrati nel millennio facendo parte della gioia dei santi. Nella risurrezione avrebbero marciato insieme i giudei credenti in Cristo e la Chiesa dei gentili, come attesta il passo del Salmo 85,11 «misericordia e verità si incontreranno», dove la verità indica le promesse di Dio fatte a Israele portate a compimento dalla sua misericordia⁴⁶¹. Ciò che di positivo vi è in questo pensiero è come viene presentata la visione unificante della Chiesa, composta dai giudeo-cristiani ed etnico-cristiani, con tutto questo intende richiamare il significato escatologico della festa delle Capanne.

II.2.3 "Dormitio Mariae" nel contesto dell'escatologia della Chiesa d'Alessandria

In questo periodo, nella Chiesa di Alessandria, circa la "Dormitio Mariae" non si trova nessun'omelia; solo accidentalmente, riflettendo sulla verginità perpetua di Maria, Atanasio, patriarca di Alessandria († 373)⁴⁶², giunge ad una conclusione simile a quella di Origene: Maria perseverò nella verginità fino alla fine⁴⁶³.

Nessun documento attualmente disponibile può indicare con certezza le ori-

⁴⁶⁰ Apollinare nacque a Laodicea intorno al 315. Sostenitore della fede nicena, dal 360 capeggiò la comunità nicena di Laodicea. La sua dottrina cristologica fu condannata a Costantinopoli nel 381.

⁴⁶¹ Cfr. APOLLINARE DI LAODICEA, *Fr.* 139, in H. LIETZMAN (ed.), *Apollinaris von Laodicea und seine schule*, Mohr - Siebeck, Tübingen 1904, pp. 240-241. Cfr. anche: E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, cit., p. 322.

⁴⁶² Atanasio nacque ad Alessandria attorno al 295. Ordinato diacono dal vescovo Alessandro, del quale fu segretario al Concilio di Nicea, nel 328 succedette ad Alessandro come vescovo. Esiliato più volte dagli ariani, rientrò nel 366 ed esercitò il suo ministero fino alla morte avvenuta nel 373.

⁴⁶³ Cfr. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De virginitate*, in L. TH. LEFORT (ed.), *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte* (CSCO 150), L. Durbecq, Louvain 1955, pp. 73-99; (la citazione sulla p. 77).

gini della doppia commemorazione dell'escatologia mariana nella Chiesa egiziana, che celebra la dormizione e l'assunzione di Maria a distanza di 206 giorni l'una dall'altra. Giamberardini, partendo dal dato sicuro dei testi ufficiali della liturgia egiziana della prima metà del VI secolo, suppone che la loro istituzione potrebbe risalire al secolo V⁴⁶⁴.

II.2.3.1 "Dormitio Mariae" nella Chiesa etiopica

Gli inizi del cristianesimo in Etiopia si collegano all'evangelizzazione dell'Eunuco (cfr. At 8,27) il quale, grazie all'annuncio di Filippo, avrebbe portato la propria testimonianza di fede nel suo paese⁴⁶⁵. Tuttavia in questi primi secoli non si conservarono tracce scritte del cristianesimo; una tradizione meglio documentata annota come data della fondazione della Chiesa etiopica la prima metà del secolo IV ad opera di Frumenzio, un mercante di Tiro, che divenne vescovo nel 341 per mano di Atanasio, patriarca d'Alessandria. Ciò che è certo è che nel secolo IV in Etiopia si trovano già le comunità cristiane fondate grazie all'opera di missionari greci e siriani. Su questa Chiesa esercitò un forte influsso il giudaismo o giudeo-cristianesimo che, fino al giorno d'oggi, permane in alcune tradizioni giudaiche quali ad esempio l'osservanza del sabato⁴⁶⁶. Verso la fine del V secolo, con la venuta dei monaci monofisiti siriani, la Chiesa etiopica diventerà monofisita, e, a causa dell'invasione dell'islam, allaccerà stretti legami con la Chiesa copta.

Riguardo alla "Dormitio Mariae" nella Chiesa etiopica, del suo primo periodo di produzione letteraria, dominato dalle traduzioni principalmente dai testi greci, ci è pervenuto solo lo scritto del *Libro del Riposo* etiopico, affine all'*Esequie siriane* di

⁴⁶⁴ Cfr. G. GIAMBERARDINI, *Il Culto mariano in Egitto*, I vol., cit., p. 169.

⁴⁶⁵ Cfr. O. RAINERI, *Etiopia*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I vol., cit., coll. 1797-1808. Cfr. anche: G. GHARIB (et al.), *Introduzione alla Chiesa etiopica*, in *TMPM*, IV vol., cit., pp. 833-846.

⁴⁶⁶ Nei secoli V-VI i monaci etiopi, grazie ai pellegrinaggi a Gerusalemme, ebbero contatti con diverse comunità cristiane della Città Santa. Fino ad oggi si contano circa 835 monasteri maschili e femminili in Etiopia.

Santa Maria ed al *Transito R*, di cui risulta essere una versione più lunga⁴⁶⁷. Degno di nota, a testimonianza dell'antichità del *Libro del Riposo*, è il fatto che tra la morte e l'assunzione di Maria il racconto non pone un tempo di 206 giorni, come invece conservato nella liturgia etiopica, sotto influsso copto, secondo cui si celebrano due feste distinte, quella della Dormizione di Maria (*Erafta*) il 16 gennaio, e quella della sua Assunzione (*Felsata*) il 22 agosto.

II.2.3.2 Nota di sintesi conclusiva

La Chiesa di Alessandria, non offre il materiale in merito al nostro studio; solo un'espressione laconica del patriarca Atanasio, il quale segue in linea generale l'opinione origeniana affermando la verginità di Maria "fino alla fine".

Diversamente, in base ad un scritto della letteratura assunzionista, il *Libro del Riposo*, si è sviluppata la credenza della Chiesa etiopica circa la "Dormitio Mariae", una credenza inficiata da molteplici ascendenze giudaico-cristiane, siriane e greche, che articola il mistero della dormizione nel trinomio della morte, risurrezione e ri-congiungimento dell'anima e corpo.

II.2.4 "Dormitio Mariae" nel contesto dell'escatologia dei Cappadoci

Il cristianesimo cappadoce, in Asia Minore è di data molto antica (cfr. At 2,9; 1 Pt 1,1); esso si riallaccia alla tradizione apostolica di Pietro e Paolo. Fu un cristianesimo che ebbe periodi di grande fervore religioso come testimonia la presenza di numerosi martiri, i quali favorirono le conversioni al Vangelo nella vi-

⁴⁶⁷ Il *Libro del Riposo* inizia con l'annuncio del Grande Angelo a Maria circa la sua prossima morte. Sul Monte degli Ulivi continua la rivelazione del libro dei misteri: viene inserito l'episodio di fuga in Egitto, la spiegazione della strage dei primogeniti egiziani, la storia delle ossa del patriarca Giuseppe. Maria ritorna dal Monte degli Ulivi e si prepara, arrivano gli apostoli e all'arrivo di Gesù, Maria muore. Durante il corteo funebre avviene l'oltraggio di Iefonia; poi presso il suo sepolcro mentre gli apostoli discutono, in particolare Paolo, viene il Signore per prendere il corpo della Madre ed insieme agli apostoli fanno viaggio nell'aldilà, dal quale ritornano solo gli apostoli, mentre Maria viene condotta nel paradiso, al terzo cielo su un trono di gloria.

cina Armenia⁴⁶⁸. Nel IV secolo emersero tre personaggi legati tra loro da vincoli di sangue e d'amicizia: Basilio, il fratello Gregorio di Nissa e l'amico di ambedue, Gregorio di Nazianzo. I tre Cappadoci riprenderanno molte idee di Origene nel campo dell'escatologia. Secondo il loro pensiero, infatti, dopo la morte i giusti, in attesa della risurrezione finale, intesa come salvezza di tutto l'essere umano, riceveranno la ricompensa per aver operato il bene. Il cielo è luogo della comunione con Dio, quindi della piena divinizzazione. Basilio († 378)⁴⁶⁹, in forza d'istanze pastorali, prediligeva il tema della retribuzione individuale e quindi sottolineava maggiormente la responsabilità personale del singolo per il destino ultraterreno⁴⁷⁰.

Gregorio di Nissa († 394)⁴⁷¹, invece, propende verso la restituzione finale, l'*apokatastasi*. La sua visione di Dio si stacca da quella classica del Sommo Bene preferendo quella di Dio come bellezza, nella quale il bene e il bello si identificano, e quindi il rapporto tra l'anima e Dio è un rapporto d'amore⁴⁷². Il disegno di Dio di ristabilimento dello stato paradisiaco dell'uomo si realizzerà in tutti⁴⁷³, in quanto il paradiso non è un luogo, ma Dio stesso perché Dio è la beatitudine⁴⁷⁴; la morte, simboleggiata dalle tuniche di pelle di Gn 3,21 sarà vinta, dopo aver compiuto

⁴⁶⁸ Cfr. L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, cit., pp. 152-161. Sulla mariologia dei Cappadoci, si veda: J. KRÓLIKOWSKI, *Maryja w perspektywie prawdy o Ojcu kilka uwag o mariologii Ojców kapadockich*, in *Salvatoris Mater* 1/2 (1999), pp. 198-209; C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci, storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008.

⁴⁶⁹ Basilio di Cesarea di Cappadocia nacque intorno al 330; dopo un'esperienza monastica, fu nominato vescovo di Cesarea nel 370. Riordinò la vita monastica ritmata da preghiera e lavoro; svolse un'intensa attività caritativa e fondò "Basiliade", un complesso di monasteri, ospedali ed ospizi.

⁴⁷⁰ Cfr. G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ippona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., p. 257.

⁴⁷¹ Gregorio di Nissa, fratello di Basilio, nacque intorno al 335; maestro di retorica, si sposò, ma più tardi si dedicò alla vita monastica insieme al fratello Basilio dal quale fu ordinato vescovo nel 371/372. Esiliato da filoariani, dopo la morte dell'imperatore Valente, rientrò a Nissa. Fu uno dei protagonisti al Concilio di Costantinopoli nel 381.

⁴⁷² Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Omelia 13 su Ct 5, 8*; in F. DÜNZL (ed.), *Gregor von Nyssa, In Canticum Canticorum Homiliae III* (Fontes Christiani 16/3), Herder, Freiburg 1994, pp. 663-675; trad. italiana da: C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa. Omelie sul Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 289-309.

⁴⁷³ Cfr. IDEM, *De anima et de resurrectione* 72, in A. SPIRA (ed.), *Gregorii Nysseni, De anima et resurrectione* (GNO III/3), Brill, Leiden 2014, pp. 114-115; trad. italiana da: C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nissa. Opere Dogmatiche (testo greco a fronte)*, Bompiani, Milano 2014, pp. 476-477.

⁴⁷⁴ Cfr. A. G. HAMMAN - E. GIANNARELLI (a cura di), *L'Uomo immagine somigliante di Dio*, Paoline, Milano 1991, p. 51.

la sua funzione medicinale sull'uomo creato per l'immortalità⁴⁷⁵. Per il Nisseno il male è la privazione dell'essere, di conseguenza l'inferno e la punizione non possono essere eterne; per tale ragione il fuoco del giudizio ha solo una funzione medicinale e purificatrice⁴⁷⁶. Per Gregorio è inconcepibile un'eterna non comunione con Dio dato che un'eterna punizione comprometterebbe in qualche modo l'infinita bontà del Creatore.

In campo antropologico, il Nisseno è piuttosto asiatico, in quanto sostiene che la creazione dell'uomo avvenga in un unico atto creativo, nel quale l'uomo assume da subito l'aspetto attuale e quindi tale si ricomporrà come corpo risorto. C'è una continuità fra il corpo terreno e quello risorto grazie all'anima che è principio di vita⁴⁷⁷. L'influsso del platonismo, invece, traspare nella dottrina sull'anima, secondo la quale essa è immateriale ed incorporea⁴⁷⁸ e svolge una funzione di trasmettere l'energia vitale a tutti gli organi corporei⁴⁷⁹. Essendo l'anima di natura semplice è presente in tutte le varie parti del corpo ed essendo intelligibile non è soggetta alle proprietà dei corpi; la morte non rompe il suo rapporto con il corpo e quindi alla risurrezione l'anima potrà facilmente richiamare a sé gli elementi corporei⁴⁸⁰. Nella parte finale della sua opera *De anima et de resurrectione* Gregorio segue il pensiero di Metodio nell'interpretare la festa delle Capanne come la raccolta di tutte le genti alla fine dei tempi. Gregorio di Nissa vede la festa come la raccolta

⁴⁷⁵ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna* 8, 4; in E. MÜHLENBERG (ed.), *Opera dogmatica minora, Oratio catechetica* (GNO III/4), Brill, Leiden 1996, pp. 29-30; trad. italiana da: C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nissa*, cit., pp. 240-243.

⁴⁷⁶ Cfr. G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ippona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., pp. 264-269.

⁴⁷⁷ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De anima et de resurrectione* 70, in GNO III/3, pp. 111-113; trad. italiana da: C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nissa*, cit., pp. 472-475.

⁴⁷⁸ Cfr. *Ibidem* 8, in GNO III/3, pp. 14-15; trad. italiana da: C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nissa*, cit., pp. 356-359. La concezione platonica, condivisa da Gregorio di Nissa, attribuiva all'anima le qualità d'incorporeità, sostanzialità e razionalità, che sono gli stessi predicati di Dio perciò l'anima veniva considerata divina. Cfr. E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 76-82.

⁴⁷⁹ Cfr. *Ibidem* 16, in GNO III/3, pp. 27-28; trad. italiana da: C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nissa*, cit., pp. 370-373.

⁴⁸⁰ Cfr. *Ibidem* 33, in GNO III/3, pp. 52-54; trad. italiana da: *Ibidem*, pp. 400-403.

di tutte le creature che avverrà con l'*apocatastasis*, ovvero la risurrezione sarà una restaurazione dello stato primitivo dell'unione paradisiaca di anima e corpo⁴⁸¹. La vita beata sarà una partecipazione al Bene infinito e non mancherà di nulla in quell'esistenza nella quale vi sarà inesausto amore per l'autentica bellezza⁴⁸².

Gregorio di Nazianzo († 390)⁴⁸³ si è espresso poco sulle tematiche escatologiche. Riguardo alla natura del corpo risorto sottolinea che la trasformazione del corpo sarà successiva al giudizio finale, quando avverrà la risurrezione finale, cioè la congiunzione dell'anima con il corpo per costituire una sola cosa, perché ciò che è mortale sarà inghiottito dalla vita. Nazianzeno segue quindi la tendenza spiritualista, alessandrina, riguardo alla trasformazione del corpo⁴⁸⁴.

Basilio ha lasciato solo un breve riferimento mariano legato al suo lavoro pastorale del riordinamento della vita monastica, in cui esalta Maria come Sempre Vergine⁴⁸⁵. Similmente lo farà Nazianzeno valorizzando la Verginità di Maria nella sua esemplarità ed ascesi, presentando in assoluto la superiorità della verginità⁴⁸⁶; testimonia la fede popolare nell'efficacia dell'intercessione di Maria⁴⁸⁷ e ne difende la maternità divina, espressa con il titolo di Theotokos, ancora prima della dichiarazione efesina⁴⁸⁸.

⁴⁸¹ Cfr. *Ibidem* 62-64, in GNO III/3, pp. 99-104; trad. italiana da: *Ibidem*, pp. 458-465.

⁴⁸² Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De mortuis*, in PG 46, 531-532. Cfr. anche: G. FILORAMO, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ippona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia*, cit., p. 273.

⁴⁸³ Gregorio di Nazianzo nacque in Cappadocia da una famiglia di alta condizione sociale. Fu consacrato vescovo di Sasima per volere politico di Basilio, ma si rifiutò di raggiungere la sede sperduta; nel 379 divenne vescovo della piccola comunità dei niceni di Costantinopoli. In seguito Teodosio lo proclamò vescovo della capitale, ma a causa di forti opposizioni, si dimise e si ritirò ad una vita appartata. Tra i suoi scritti troviamo i testi di oratoria e le due lettere a Cledonio contro Appolinare di Laodicea.

⁴⁸⁴ Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 7, 21; in M. A. CALVET-SEBASTI (ed.), *Grégoire de Nazianze. Discours 6-12* (SC 405), Cerf, Paris 1995, pp. 232-237.

⁴⁸⁵ Cfr. BASILIO MAGNO, *In sanctam Christi generationem* 5, in PG 31, 1468B-1471; anche in: L. GAMBERO, *L'omelia sulla generazione di Cristo di Basilio di Cesarea (testo e traduzione)*, Univeristy of Dayton, Dayton (Ohio) 1981-1982, pp. 188-193.

⁴⁸⁶ Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Poemata moralia: I. In laudem virginitatis* 189-208; in PG 37, 537-538.

⁴⁸⁷ Cfr. IDEM, *Oratio* 24, 9-11; in J. MOSSAY (ed.), *Grégoire de Nazianze. Discours 24-26* (SC 284), Cerf, Paris 1981, pp. 54-65.

⁴⁸⁸ Cfr. L. GAMBERO, *Maria negli antichi concili*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 470-471.

Dai due non si distanzia nemmeno il Nisseno, affermando che la morte di fronte alla Vergine Maria:

«Si trovò come di fronte ad una roccia e si frantumò contro di lei. Alla stessa maniera, in ogni anima che attraversa questa vita corporale mettendosi sotto la protezione della verginità, la forza della morte è in qualche modo spezzata e annientata, perché non trova appigli sui quali fissare i suoi aculei»⁴⁸⁹.

Il Nisseno, seguendo il pensiero encratico, avrebbe allora unito verginità con risurrezione considerando la continenza un modo di vivere la futura incorruttibilità; ne consegue che la morte di Maria viene intesa come un passaggio verso la vita in cielo da cui intercede.

II.2.4.1 "Dormitio Maria" nella Chiesa armena

La Chiesa armena ebbe una storia complessa e subì molte persecuzioni. I suoi inizi sono legati all'apostolato di Taddeo, un discepolo siriano Addai (II secolo), e a Gregorio Illuminatore (260-328), che venne dalla Cappadocia per stabilirsi come vescovo. La letteratura armena a partire dai secoli IV-V si arricchì grazie alla traduzione delle Scritture dal greco e delle opere patristiche dal siriano. La liturgia è affine a quella di rito antiocheno, ma rivela anche un influsso gerosolimitano e dalla Cappadocia⁴⁹⁰. Per quanto riguarda il periodo di nostro interesse, non sono pervenute opere riguardo alla tradizione della "Dormitio Mariae", anche se presso la Chiesa armena la festa della Dormizione del 15 agosto è una delle maggiori, preceduta da un lungo digiuno e seguita da una novena. Gli scritti della tradizione assunzionista in armeno sono datati dopo il IX secolo; il più antico è il *Lezionario armeno* che riporta molte tradizioni della Chiesa di Gerusalemme del V secolo ed

⁴⁸⁹ GREGORIO DI NISSA, *De Virginitate* XIV, 1; in M. AUBINEAU (ed.), *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité* (SC 119), Cerf, Paris 1966, pp. 432-437; trad. italiana in TPM, I vol., cit., pp. 322-323. Il Nisseno, nell'omelia *Sul Natale* ha impiegato a sostegno della verginità in parto di Maria la fonte apocrifia: *Il Protovangelo di Giacomo*. Cfr. C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci, storia, letteratura, teologia*, cit., p. 114.

⁴⁹⁰ Cfr. S. J. VOICU, *Armeno* (rito liturgico), in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I vol., cit., coll. 552-553. Cfr. anche: G. GHARIB (et al.), *Introduzione alla Chiesa armena*, in TPM, IV vol., cit., pp. 535-546.

offre alcune nozioni interessanti per la liturgia, che nel presente lavoro verranno prese in considerazione nel capitolo terzo.

II.2.4.2 Nota di sintesi conclusiva

I Padri Cappadoci nelle concezioni riguardanti l'escatologia furono influenzati da Origene e dalla scuola alessandrina, senza però rinunciare alla tradizione antiochena. Essi condividono l'ideale encratico dell'epoca, nel quale Maria risplende come Vergine ed interceditrice. Divergono sulla questione del corpo risorto: Nazianzeno segue la scuola alessandrina della trasformazione del corpo, Nisseno, invece, la tradizione asiatica della risurrezione della carne. Circa il transito di Maria solo Gregorio di Nissa afferma che la morte "si frantumò" di fronte alla sua Verginità. Dal contesto della sua concezione escatologica unita all'ideale encratico, la dormizione di Maria si potrebbe articolare nel trinomio della morte, risurrezione ed assunzione in anima e corpo al cielo dove Maria svolge l'intercessione.

II.2.5 "Dormitio Mariae" nel contesto dell'escatologia della Chiesa d'Occidente

In Occidente, Ilario di Poitiers († 368)⁴⁹¹ sviluppa un'escatologia in cui dà preferenza alla risurrezione finale intesa come partecipazione dell'uomo alla vita di Gesù risorto; perciò la sua attenzione è centrata sulla conformazione a Cristo, nel senso che la trasformazione del corpo risorto glorioso di Gesù ha dato avvio alla conformazione dei credenti a lui. Con ciò Ilario sosterebbe che la risurrezione dei

⁴⁹¹ Ilario di Poitiers nacque intorno al 315; fu vescovo di Poitiers, nell'Aquitania. Al sinodo di Bezières nel 356 contrastò Saturnino di Arles, filoariano; ciò gli causò la deposizione e l'esilio in Frigia, durante il quale venne a contatto con ambienti omeousiani. Prese parte al sinodo di Seleucia nel 359 tra le file degli omeousiani. Tornò in Gallia e capeggiò il sinodo antiariano a Parigi nel 361. Lo scritto composto prima dell'esilio è *Commentarius in Matthaëum*, nel quale enfatizza il tema dell'inimicizia dei giudei verso Cristo e verso la Chiesa nascente, l'abolizione della vecchia economia della Legge e la predicazione del Vangelo ai pagani. In questo testo emerge la sua concezione materialista della corporeità dell'anima. Altri scritti più tardivi: *Tractatus in Psalmos*, *De trinitate*, *De synodis*.

fedeli si è già realizzata, in qualche modo, in quella di Cristo⁴⁹². La trasformazione, quindi, si riferisce di preferenza al corpo del giusto il quale diventerà un corpo spirituale in quanto configurato a Cristo⁴⁹³. La sottomissione a Cristo e la consegna del Regno al Padre significano una consegna di tutta l'umanità glorificata, cioè il corpo di Cristo, la Chiesa glorificata che vedrà Dio⁴⁹⁴. Ilario condivide la visione origeniana di trasformazione e di salvezza universale, ma neutralizza la finalità apocatastatica rimanendo sul piano ecclesiologico, universale del compimento.

Tra i Padri vigevano due concezioni riguardo allo stato intermedio: una di sonno e una di vita ossia di un'attività dell'anima separata dal corpo.

Ambrogio di Milano († 397)⁴⁹⁵, afferma che l'anima gode dei sette gradi di benessere: la gioia di avere vinto la carne; la tranquillità ottenuta; la sicurezza della propria sorte nel giudizio finale; la visione della gloria che attende; la gioia della libertà; la luce che fa risplendere; la sicurezza certa di vedere per l'eternità il volto di Dio⁴⁹⁶. Egli sostiene che la vita non è annullata, ma continua nell'attività o nel sonno trovandosi così in una certa condizione di felicità. Il vescovo di Milano in campo escatologico segue il pensiero origeniano e quello dei Padri Cappadoci ed essenzialmente la sua escatologia rimanda alla cristologia. Nel campo mariologico, invece, Ambrogio respinge l'ipotesi del martirio di Maria, perché «Né la scrittura né

⁴⁹² Cfr. E. PRINZIVALLI, *La risurrezione nei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 255-258.

⁴⁹³ Cfr. ILARIO DI POITIERS, *Commento a Matteo* 10, 19; in J. DOIGNON (ed.), *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu, Chap. 1-13, introduction, tome I* (SC 254), Cerf, Paris 1978, pp. 238-239. Cfr. anche: A. G. HAMMAN - E. GIANNARELLI (a cura di), *L'uomo immagine somigliante di Dio*, cit., pp. 45-54.

⁴⁹⁴ Cfr. L. F. LADARIA, *Destino dell'uomo e fine dei tempi*, in B. SESBOÜÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, II vol., cit., pp. 382-383.

⁴⁹⁵ Ambrogio di Milano nacque intorno al 334, da una famiglia di alta condizione sociale. Alla morte di Ausenzio nel 374 fu acclamato vescovo di Milano, quando era ancora laico ed inoltre catecumeno. Nel giro di pochi giorni fu battezzato e percorse tutto l'itinerario gerarchico nonostante che i canoni vietassero tale procedura. Tra i suoi numerosi scritti vanno ricordati: *De fide*, *De spiritu sancto*, *Expositiones in Lucam*, *De incarnationis dominicae sacramento*, *De paradiso*.

⁴⁹⁶ Cfr. AMBROGIO, *De bono mortis* 11, 48; in C. SCHENKL (a cura di), *S. Ambrosii opera. Pars I* (CSEL 32/1), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vienna 1896, pp. 743-745 (Ambrogio cita il *Libro IV di Esdra*, un apocrifo considerato a quel tempo rivelato). Cfr. anche: E. PIZZOLATO, *Il "grande problema" della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 160-161.

alcuna tradizione dicono che Maria sia passata da questa vita per morte violenta»⁴⁹⁷. Nello stesso periodo storico nell'ambiente romano appare lo scritto *Ambrosiaster*, che attesta la persistenza del millenarismo spiritualizzato, al quale in un primo tempo ha aderito anche Agostino⁴⁹⁸.

L'escatologia di Agostino († 430)⁴⁹⁹ ebbe un grande influsso in Occidente e costituisce una sintesi originale dei temi e delle riflessioni precedenti, organizzati in una prospettiva escatologica biblica essenzialmente interessata al destino di tutta la Chiesa come popolo di Dio. La Chiesa, per Agostino, rappresenta il regno dei giusti sulla terra che regneranno con Cristo per mille anni; questa sarebbe la "prima risurrezione" che avviene attraverso il battesimo, ma devono ancora giungere la risurrezione definitiva ed il giudizio finale⁵⁰⁰. In questa terra i cristiani pellegrinano verso la speranza sicura dei beni futuri ed il destino finale di ogni uomo si deciderà al momento della parusia e della risurrezione dei morti. Sembra che Agostino ammetta una possibilità circa la purificazione dopo la morte per alcuni⁵⁰¹, e quindi la preghiera per i defunti sia di aiuto in questo percorso⁵⁰²; tuttavia ad una qualche perfezione i martiri sono già giunti. I santi, dopo la loro morte, gioiscono in qualche modo della presenza di Dio, ma non in pienezza, questa è riservata solo al tempo della parusia⁵⁰³ dato che la vita eterna appartiene pienamente ai risorti. La risurrezione finale e il giudizio hanno un posto centrale nella teologia di Agostino. Ogni essere umano tende verso la consumazione finale per essere conformato a Cri-

⁴⁹⁷ AMBROGIO, *Expositio in Lucam* 2, 61; in G. TISSOT (ed.), *Ambroise de Milan. Traité sur l'Évangile de S. Luc, tome I* (SC 45 bis), Cerf, Paris 1971, p. 99; trad. italiana in G. GHARIB (et al.), *Testi Mariani del Primo Millennio* (= TPM), III vol.: *Padri e altri autori latini*, Città Nuova, Roma 1990, p. 189.

⁴⁹⁸ Cfr. E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, cit., pp. 351-352.

⁴⁹⁹ Agostino di Ippona nacque a Tagaste nel 354, seguì il manicheismo dal quale si convertì; fu battezzato a Milano da Ambrogio nel 387. Ritornato in Africa, nel 391 fu eletto vescovo di Ippona.

⁵⁰⁰ Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei* XX, 7-8; in B. DOMBART - A. KALB (ed.), *Augustinus. De civitate dei. Libri XI-XXII* (CCL 48), Brepols, Turnhout 1955, pp. 708-712.

⁵⁰¹ Cfr. IDEM, *De civitate Dei* XXI, 13; in CCL 48, pp. 778-780.

⁵⁰² Cfr. IDEM, *Sermones de Scripturis de Novo Testamento, Serm. 159*, 1; in PL 38, 867.

⁵⁰³ Cfr. IDEM, *In Iohannis Evangelium* 49, 10; in R. WILLEMS (ed.), *Augustinus. In Iohannis evangelium tractatus CXXXIV* (CCL 36), Brepols, Turnhout 1954, p. 425.

sto Risorto⁵⁰⁴. Dio creatore restaurerà i corpi, ragion per cui è necessaria l'identità del corpo attuale con il corpo risorto dato che saremo noi stessi⁵⁰⁵. Agostino non condivide l'ipotesi origeniana della restituzione e considera eterno l'inferno e le pene dei dannati⁵⁰⁶. L'apocatastasi dei origenisti, più che Origene stesso, la reintegrazione dei demoni e degli empì sarà condannata dal sinodo di Costantinopoli nel 543⁵⁰⁷.

Nell'escatologia agostiniana viene integrata anche l'antropologia; egli infatti opta per una visione unitiva dell'uomo dove il corpo viene inteso come strumento dell'anima nei confronti della quale è inferiore⁵⁰⁸. L'anima indica la totalità della vita spirituale e svolge una funzione vivificante del corpo. Agostino respinge ogni dualismo fra intelligibile e corporeo, fra anima e corpo. Nega la doppia creazione alessandrina considerando i due testi genesiaci uno stesso ed unico racconto visto da due prospettive diverse e sostiene la dottrina della creazione simultanea⁵⁰⁹. L'uomo è voluto da Dio corporeo e sessuato: maschio e femmina. Di conseguenza la specificazione dell'uomo in due sessi appartiene all'originaria natura umana e tale deve mantenersi nella risurrezione⁵¹⁰.

Agostino non ha nessun dubbio sulla morte della Madre di Dio, poiché lei è una creatura mortale⁵¹¹ e come tale non può sottrarsi alla comune sorte di tutti gli uomini:

⁵⁰⁴ Cfr. IDEM, *De Trinitate* XIV, 18, 24; in W. J. MOUNTAIN - F. GLORIE (ed.), *Augustinus. De trinitate libri XV. Libri XIII-XV* (CCL 50A), Brepols, Turnhout 1968, pp. 455-456.

⁵⁰⁵ Cfr. IDEM, *De civitate Dei* XXII, 30; in CCL 48, pp. 862-866.

⁵⁰⁶ Cfr. *Ibidem* XXI, 17; in CCL 48, p. 783.

⁵⁰⁷ Cfr. L. F. LADARIA, *Destino dell'uomo e fine dei tempi*, in B. SESBOÛÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, II vol., cit., pp. 389-390.

⁵⁰⁸ Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei* X, 6; in B. DOMBART - A. KALB (ed.), *Augustinus. De civitate dei. Libri I-X* (CCL 47), Brepols, Turnhout 1955, pp. 278-279.

⁵⁰⁹ Cfr. IDEM, *De Genesi ad litteram* VI, 7.12; in I. ZYCHA (ed.), *Sancti Aureli Augustini* (CSEL 28/1), Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae, Vienna 1894, pp. 178, 185-187.

⁵¹⁰ Cfr. E. PRINZIVALLI, *La risurrezione nei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 269-276. Nel IV secolo emerse un problema escatologico riguardo alla risurrezione delle donne. Agostino affermò che la risurrezione avverrà nel rispetto della natura maschile o femminile e nell'età della piena efficienza fisica, cioè nello stato in cui il corpo è predisposto in potenza dalla nascita.

⁵¹¹ Agostino prendeva in considerazione la possibilità che prima del peccato c'era l'immortalità corporale. Cfr. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram* VI, 27; in CSEL 28/1, pp. 198-199.

«Il Signore prese la carne da quella massa stessa che aveva meritato la morte a causa del peccato. Infatti, per parlare senza giri di parole, Maria, figlia di Adamo, è morta a causa del peccato; e la carne del Signore, nata da Maria è morta per cancellare i peccati»⁵¹².

Maria doveva passare per la morte come lo stesso Gesù: «Egli che stava per morire prima di lei e che sarebbe risorto prima che ella morisse»⁵¹³. Affermando la sua perpetua verginità scrive: «vergine ha partorito ed è morta vergine»⁵¹⁴. Pur senza voler toccare il tema del mistero del destino ultraterreno di Maria, Agostino suppone che ella abbia dovuto passare attraverso la morte per entrare nella vita eterna. Per deduzione si può affermare che Maria, così come i santi, goda già in qualche modo la presenza di Dio. Il suo insistere sulla verginità di Maria potrebbe suggerire il pensiero dell'incorruttibilità del suo corpo, ma Agostino non si è espresso sul destino del corpo di Maria.

II.2.5.1 Nota di sintesi conclusiva

Nella Chiesa occidentale, in campo escatologico prevale il pensiero della conformazione a Cristo Risorto; di conseguenza riguardo al transito di Maria Agostino ne afferma la ovvia ma non violenta morte ed Ambrogio esclude ogni supposizione del suo martirio. D'altra parte l'esclusione della morte come martire di Maria, offre un'importante indicazione, ovvero che il suo culto godeva lo stesso valore di quello dei martiri, ragion per cui l'intervento di Ambrogio sarebbe stato rivolto a coloro che presumevano credere che il destino della Madre di Gesù fosse come quello dei martiri.

⁵¹² AGOSTINO, *Enarratio in Psalmum 34*, Serm. II, 3, 13; in E. DEKKERS - J. FRAIPONT (ed.), *Augustinus. Enarrationes in Psalmos I-L* (CCL 38), Brepols, Turnhout 1956, p. 314; trad. italiana da: L. GAMBERO, *Morte e risurrezione di Maria nell'insegnamento dei padri della Chiesa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., p. 340.

⁵¹³ IDEM, *In Evangelium Ioannis* 8, 9; in CCL 36, p. 88; trad. italiana in TMPM, III vol., cit., p. 343.

⁵¹⁴ IDEM, *De catechizandis rudibus* 22, 40; in M. P. J. VAN DEN HOUT (et al.), *Augustinus* (CCL 46), Brepols, Turnhout 1969, p. 164; trad. italiana da: L. GAMBERO, *Morte e risurrezione di Maria nell'insegnamento dei padri della Chiesa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., p. 340.

II.2.6 Puntualizzazioni conclusive

Nel periodo storico tra i concili di Nicea ed Efeso si nota in tutta la Chiesa uno sviluppo della riflessione escatologica e, a causa della controversia ariana, viene posta una maggiore attenzione alle relazioni intradivine. Di riflesso viene coinvolta anche la persona di Maria, qui emerge il primo tentativo dei Padri di porre Maria in relazione alla Trinità. In quel modo i Padri intendevano reagire alle esagerazioni riguardo la figura di Maria: dagli ebrei era considerata una peccatrice che ebbe figlio da un soldato romano, Pantera; dagli ebioniti ed anticomarianiti era vista come una donna comune, sposata con Giuseppe mentre per contro dai colliridiani veniva esaltata come potenza divina.

Le antiche affermazioni ebraiche oggi compaiono nuovamente presso alcuni scrittori ebrei quali, per nominare alcuni, J. G. Klausner, G. Vermès, D. Flusser, Ben Chorin. Essi non riconoscono la messianicità di Gesù e di conseguenza la concezione verginale di Maria viene negata. Tuttavia tali asserzioni si trovarono anche in alcuni esegeti e teologi cristiani influenzati dalla demitizzazione bultmaniana; tra questi E. Schillebeeckx e H. Küng, che preferiscono considerare Maria come una donna e moglie comune ed interpretare il concepimento verginale di Maria come un *theologu-meno*, cioè non come un fatto storico. Di fronte a tali dibattiti è sorta l'esigenza di impostare in modo solido la concezione circa la figura di Maria. Questo ha provocato uno spostamento della riflessione teologica verso una visione trinitaria e pneumatologica della realtà di Maria⁵¹⁵, come è testimoniato dall'orientamento seguito dall'Esortazione apostolica *Marialis cultus* di Paolo VI⁵¹⁶. Un approfondimento successivo ha imposto un risvolto personalistico all'odierna mariologia, ponendo Maria in una prospettiva relazionale con la Trinità intera, cioè in un libero dialogo di fede,

⁵¹⁵ Cfr. PAMI, *La madre del Signore. Memoria presenza speranza*, Città del Vaticano 2000, nn. 39-42, pp. 49-58. In questa connotazione trinitaria, Bruno Forte parla di Maria come l'icona materna della paternità di Dio. Cfr. B. FORTE, *Maria la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, pp. 205-212.

⁵¹⁶ Cfr. MC 25.

speranza e carità: da una parte Dio interpella e dall'altra Maria risponde⁵¹⁷. Suddetta impostazione dialogico-personalista ha reso Maria antropologicamente esemplare.

Con ciò possiamo dire che la tradizione fin dai primi secoli ha colto la relazione Maria-Trinità, una relazione espressa attraverso alcuni titoli di matrice giudeo-cristiana come Nuova Eva, Arca dell'Alleanza, Colomba senza macchia, Sorella e Madre; solo in un secondo momento si aggiunse il titolo per eccellenza: Theotokos. Le acquisizioni antiche sono state rivisitate ed approfondite dall'odierna mariologia che si trova in una posizione di perfetta continuità con gli albori della teologia mariana.

II.3 "Dormitio Mariae" nelle prime omelie dei Padri dal Concilio di Efeso al secolo VI

L'età tardoantica, un periodo storico che va dal IV al VI secolo, spesso è stata definita come età di decadenza, mentre invece è stata piuttosto un'epoca di trasformazioni e di contrasti⁵¹⁸. Circa l'attività letteraria cristiana del V-VI secolo si nota un venir meno dell'esegesi, ma un proliferare dell'omiletica contenente comunque un'interpretazione della Scrittura. Circa lo sviluppo del culto mariano in questo tempo ebbero un grande influsso gli avvenimenti storici della Chiesa, come il Concilio di Efeso e di Calcedonia. Il clima di forte polemica tra la scuola alessandrina e la tradizione antiochena si manifestò apertamente nella vicenda del Concilio di Efeso. A livello dottrinale sia con il titolo mariano di Christotokos che di Theotokos i Padri volevano difendere lo stesso dogma delle due nature in Cristo⁵¹⁹. La contrapposizione era sorta non tanto in campo teologico, quanto

⁵¹⁷ Cfr. A. AMATO, *La SS. Trinità e Maria. Sintesi teologica*, in AA. VV., *Come collaborare al progetto di Dio con Maria*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1985, pp. 28-48.

⁵¹⁸ Cfr. M. SIMONETTI - E. PRINZIVALI, *Storia della letteratura cristiana antica*, cit., pp. 260-263.

⁵¹⁹ Cfr. L. GAMBERO, *Maria negli antichi concili*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 472-479.

piuttosto in quello politico al fine di difendere il prestigio e l'autorità del patriarcato di Alessandria. Oggi non si avrebbe difficoltà nell'attribuire a Maria il titolo di Christotokos, forse teologicamente più preciso di quello di Theotokos⁵²⁰.

La definizione della dottrina cristologica e mariana hanno dato un nuovo impulso alla devozione mariana⁵²¹. Nell'area occidentale Maria viene presentata, tradizionalmente oramai, come esempio di virtù da imitare. Inoltre l'irruzione dei popoli barbarici in Occidente suscitò incertezza e la credenza di una imminente prossimità della fine dei tempi. Dopo una forte critica del millenarismo da parte di Agostino, si rimase senza una speranza certa della retribuzione. Con Gregorio Magno († 604) riappare il tema della risurrezione, anche se in un contesto di forte confutazione delle tesi sostenute da Eutichio patriarca di Costantinopoli⁵²². Gregorio affermava la risurrezione della carne basandosi sul concetto della continuità fra il corpo terreno e quello risorto, invece per Eutichio la visione della risurrezione si basava sul concetto della trasformazione e quindi il corpo risorto sarebbe stato sottile e non palpabile⁵²³. La disputa fece emergere come nelle aree cristiane di Oriente ed Occidente si fossero sviluppati diversi linguaggi che portarono ad una essenziale difficoltà di comunicazione e comprensione delle rispettive posizioni.

Riguardo alla "Dormitio Mariae" nelle prime omelie dei Padri di quest'epoca si nota come essi veicolarono le informazioni desunte dagli scritti apocrifi legittimando, in questo modo, il contenuto dottrinale ivi espresso sul destino finale di Maria. Nel paragrafo successivo verranno quindi espone le prime omelie scritte sulla sorte finale di Maria in occasione della festa che ne commemorava il trapasso.

⁵²⁰ Cfr. E. PERETTO, *Maria nell'area culturale greca: da San Giustino (†165 ca) a San Giovanni Damasceno († 749)*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 286-287.

⁵²¹ Cfr. M. MARITANO, *Maria nell'area culturale latina: da Tertulliano († 240 ca) a Sant'Ildefonso di Toledo († 667)*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., p. 322.

⁵²² Cfr. E. PRINZIVALLI, *La risurrezione nei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri*, cit., pp. 278-288.

⁵²³ La disputa viene raccontata da Gregorio stesso. Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia* XIV, 72-74; in M. ADRIAEN (ed.), *Gregorius Magnus, Moralia in Iob. Libri XI-XXII* (CCL 143A), Brepols, Turnhout 1979, pp. 743-745.

Anche se provenienti da diverse chiese locali si può notare un nucleo comune originario dell'antica tradizione.

II.3.1 Nella Chiesa Gerosolimitana

Nel V-VI secolo nella Chiesa Gerosolimitana la festa dedicata a Maria, chiamata con vari nomi «Dormizione», «Translazione» o «Assunzione» tendette ad assumere una sempre maggior importanza; essa veniva celebrata presso la tomba di Maria al Getsemani ed era in occasione di queste celebrazioni che vennero composte apposite omelie. Il pellegrino di Piacenza (560-570), nella sua visita ai luoghi santi, descrive la basilica di Santa Maria al Getsemani come il luogo dove Maria «de corpore sublatam fuisse»⁵²⁴, che un'altra versione del testo riporta «de qua eam dicunt ad caelos fuisse sublatam»⁵²⁵.

II.3.1.1 Maria assunta in cielo resta immortale

Non si è certi dell'esistenza reale di un personaggio nominato Timoteo di Gerusalemme (VI s.), ma la tradizione manoscritta ne riporta l'omelia per la festa della Presentazione nella quale, per la prima volta, sembra che si voglia affermare l'immortalità della Vergine⁵²⁶. L'autore interpreta la profezia di Simeone riguardo alla spada che trafiggerà l'anima di Maria staccandosi dalla classica esegesi origeniana sul dubbio di fede:

«Alcuni credettero che la Madre del Signore fosse morta da martire trafitta da un colpo di spada. Ma le cose non stanno così. Infatti, la spada costruita da un fabbro divide, sì, un corpo, ma non si può tagliare l'anima; per cui anche la Vergine fino al presente resta immortale per mezzo di colui che abitò in essa, il quale, assumendola con sé, la portò nelle dimore celesti»⁵²⁷.

⁵²⁴ Antonini Placentini *Itinerarium* 17, in CCL 175, pp. 137-138.

⁵²⁵ Antonini Placentini *Itinerarium. Recensio altera* 17, in CCL 175, p. 163.

⁵²⁶ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., p. 284.

⁵²⁷ TIMOTEO DI GERUSALEMME, *Omelia su Simeone*, in PG 86, 246-247; trad. italiana in TMPM, II vol., cit., p. 46.

Maria non è morta martire, spiega l'autore, perché il suo Figlio l'ha assunta in cielo, dove resta immortale. Timoteo non sembra di voler spiegare se a tale immortalità Maria giungesse passando per la morte naturale⁵²⁸. Alcuni teologi preferiscono giungere alla conclusione che qui viene affermata l'assunzione in anima e corpo di Maria senza il passaggio attraverso la morte⁵²⁹; questo pensiero verrà ripreso successivamente in epoca medioevale dalla corrente immortalista.

II.3.1.2 *Omelia sull'Assunzione della santa Madre di Dio di Teotecno di Livia*

Teotecno, vescovo di Livia, piccola cittadina nei pressi di Mar Morto e Gerico († VI/VII secolo), scrisse un'omelia *sull'Assunzione della santa Madre di Dio* dove, accanto alle fonti bibliche, utilizza anche i racconti apocrifi⁵³⁰. La presenza degli apostoli attorno a Maria è giustificata con l'argomento della convenienza: «Conveniva a Maria d'essere assistita dai santi Apostoli. Ella, infatti, è la Madre di tutti, poiché il Figlio unico e Verbo di Dio chiamò fratelli i suoi discepoli» (§ 9)⁵³¹; a loro inoltre viene affidato il trasporto del corpo di Maria al sepolcro (§ 9)⁵³². Mentre gli apostoli (tra cui Paolo) portavano il corpo di lei dal monte Sion verso la tomba al Getsemani (§ 18)⁵³³, intervennero dei giudei «atei e omicidi del Signore» (§ 19)⁵³⁴ che volevano profanare e bruciare il corpo di Maria, ma vennero colpiti da cecità

⁵²⁸ Cfr. C. BALIĆ, *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, I vol., cit., p. 10.

⁵²⁹ Cfr. M. MARITANO, *Maria nel cuore della parola custodita dalla tradizione vivente della chiesa: i dogmi "mariani"*, in AA. VV., *Maria nel cuore della Parola di Dio donata accolta trasmessa*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 2009, p. 134.

⁵³⁰ Cfr. TEOTECNO DI LIVIA, *Omelia sull'Assunzione della Santa Madre di Dio*; in A. WENGER (ed.), *L'Assomption de la Très S. Vierge dans la Tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, Archives de l'Orient Chrétien 5, Paris 1955, pp. 271-291 (testo e versione); trad. italiana in TMPM, II vol., cit., pp. 81-87.

⁵³¹ Trad. italiana in TMPM, II vol., cit., p. 82.

⁵³² *Ibidem*, p. 82: «Conveniva che il suo santissimo corpo, quel corpo che aveva portato e contenuto Dio, divinizzato, incorruttibile, illuminato dalla luce divina e pieno di gloria, fosse trasportato dagli Apostoli in compagnia degli angeli e affidato per poco tempo alla terra, e fosse assunto in cielo in gloria con l'anima accetta a Dio».

⁵³³ *Ibidem*, pp. 83-84: «Luogo detto Getsemani, là dove ebbe luogo il tradimento del Salvatore e dove si farà il giudizio [...] luogo dove saranno giudicati tutti i popoli della terra».

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 84.

e, mentre uno di loro riuscì ad afferrare il feretro, gli vennero troncate le mani. Di fronte a tale castigo, i giudei confessarono che Maria è la Madre di Dio e furono immediatamente guariti: le mani di colui che tentò il sacrilegio alla bara vennero risanate. «Tutti allora credettero in Cristo, che esiste prima di Maria, che è nato da lei, che è con lei, il Cristo, che è della discendenza di Davide secondo la carne» (§ 20)⁵³⁵. Teotecno spiega che questi miracoli avvennero in forza del fatto che il corpo di Maria sia «restato vergine ed esente dalla corruzione» (§ 21)⁵³⁶. A conferma di ciò riporta l'argomento della convenienza, usando il paragone tra l'Arca dell'Alleanza, che respinse gli stranieri da cui veniva insultata, e l'arca spirituale del corpo di Maria, in cui si ripete similmente lo stesso prodigio. Il medesimo procedimento mi-drashico viene usato in *Transito R* 39. Ne consegue che per il vescovo di Livia Maria essendo «l'arca, il trono e il cielo. Ha meritato di ricevere la rivelazione dei misteri ineffabili. Ha meritato di conoscere i misteri nascosti e sigillati dalla profezia di Daniele» (§ 22)⁵³⁷. Gli apostoli vegliano sulla tomba della Vergine esortandosi a vicenda con parabole fino al tuono ed al terremoto, avvenimenti teofanici che precedono l'assunzione: «Videro che la Vergine santa saliva al cielo, affinché là dove il Figlio le aveva preparato un posto si rallegrasse presso di lui» (§ 24)⁵³⁸.

Per quanto riguarda i contenuti dottrinali nell'omelia si parla di Maria che sperimentò la morte: «Benché il corpo della Santa che aveva portato Dio abbia gustato la morte, tuttavia rimase incorrotto: fu infatti preservato dalla corruzione, fu custodito intatto e venne assunto in cielo dai santi arcangeli e dalle potenze celesti insieme con l'anima pura e immacolata» (§ 15)⁵³⁹. Il corpo di Maria non subì la corruzione come il corpo di Cristo, soggiornò nella tomba per un breve lasso di

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 84.

⁵³⁶ *Ibidem*. «Questo conveniva all'arca spirituale che racchiudeva il vaso della manna e la verga di Aronne che fiori (cfr. Nm 17,23). La prima arca respinse gli stranieri che l'insultavano. Con quanta maggior ragione l'arca spirituale respinse coloro che fin da principio lottarono contro Dio e contro il bel nome invocato su di noi (cfr. Ger 14,9)».

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 84.

⁵³⁸ *Ibidem*, pp. 84-85.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 83.

tempo; «Il corpo immacolato della santissima e la sua anima amata da Dio e pura furono assunti al cielo tutt'e due insieme, scortati dagli angeli [...] è sostenuta dalle potenze celesti, una volta diventata il tempio del Signore» (§ 11)⁵⁴⁰.

La ragione dell'assunzione della Vergine per il vescovo Teotecno si trova nella scelta libera di Dio in quanto Maria piacque alla Trinità e ne godette il privilegio (§ 12-15):

«La Santa piacque a Dio Padre; la Vergine piacque al Verbo sussistente, generato dal Padre prima dei secoli; la Vergine piacque allo Spirito Santo vivificante, che illumina tutto e ci rende tutti cittadini del cielo. Se infatti Enoch fu assunto da questo mondo, perchè piacque a Dio e non vide la morte (cf. Gn 5,24; Eb 11,5), a maggior ragione Dio, assume Maria in corpo e anima al paradiso di delizie, dove splende senza fine la luce divina. Se egli comandò a Elia, che non era che un profeta, di salire al cielo su un carro di fuoco (cf. 2 Re 2,11), con maggior ragione vi fece salire colei che fu proclamata beata tra i profeti e annunciata da essi, e che risplende e si distingue in mezzo ai profeti e agli Apostoli, come la luna in mezzo alle stelle.[...] Ora ella dimora più in alto di Enoch e di Elia, più su dei profeti e di tutti gli Apostoli, più in alto dei cieli, inferiore soltanto a Dio, il quale, nella sua divina benevolenza, tutto ha disposto in vista della nostra salvezza»⁵⁴¹.

L'accento anti giudaico non è del tutto negativo perché anche se i sacerdoti, gli scribi ed i dottori della legge «non hanno voluto rendere gloria a colei che è della loro stirpe [...] restarono senza grazia e nemici di Dio» (§ 26)⁵⁴², comunque un giorno comprenderanno e glorificheranno colei che è della loro stirpe, confesseranno Cristo riportando "i testimonia" circa la Madre di Dio, Vergine (§ 29)⁵⁴³. Il *Transito R 42* presenta la stessa convinzione.

Il mistero non ha una base scritturistica diretta; per questo i Padri cercarono riferimenti indiretti per sostenere la verità dell'Assunzione di Maria. Teotecno richiama il brano del Vangelo di Giovanni 14,2 nel quale Gesù promette agli apostoli che preparerà loro un posto in cielo; a maggior ragione questa promessa doveva essere realizzata per la Madre di Gesù (§ 10). Altri argomenti usati nell'omelia ri-

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁴¹ *Ibidem*, pp. 82-83.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 85.

⁵⁴³ Cfr. *Ibidem*: «Uno di loro disse: «Scenderà come la pioggia sull'erba» (Sal 71,6): «Ecco, la vergine concepirà» (Is 7,14). È ancora: «Sulle tue labbra è diffusa la grazia» (Sal 44,2). E Ezechiele: «Porta che guarda verso l'Oriente» (Ez 44,1-4). Un altro: «Montagna santa, dalla quale si staccò una pietra ma non per mano di uomo» (Dn 2,43). Un altro ti paragonò alla luna dicendo: «Si levò il sole e la luna restò al suo posto» (Ab 3,11), cioè Cristo uscì da te e la verginità rimase intatta».

portano una stessa analogia biblica: la sorte finale di Enoc e di Elia saliti in cielo, tanto più doveva salire in anima e corpo la Vergine (§ 13-14); se Gesù con una parola fece entrare in paradiso il ladrone, non poteva far meno per sua madre (§ 3); l'attacco dei giudei al feretro di Maria (§ 21) richiama l'evento narrato in 2 Sam 6 circa la sorte di Uzzà dopo aver toccato l'arca; come la vita di Gesù fu segnata dalla sofferenza e dalla gloria così anche Maria è stata trafitta dalla spada del dolore (cfr. Lc 2,35) per godere la gioia della glorificazione finale (§ 7). Infine con il parallelismo Eva-Maria (§ 4; 25) si ribadisce il concetto tradizionale che Maria sconfisse il serpente collaborando così alla salvezza dell'umanità; inoltre se Eva è stata espulsa dal paradiso, Maria doveva rientrare come garanzia di salvezza per tutti.

Maria è "nostra sorella e sovrana" (§ 35) perché ha prodotto il frutto per eccellenza che è Cristo. Ella svolge una missione celeste: come infatti sulla terra «vegliava su tutti, era come una provvidenza universale per tutti i suoi sudditi. Assunta in cielo, costituisce per il genere umano una fortezza inespugnabile, intercedendo per noi presso suo Figlio e Dio» (§ 36)⁵⁴⁴, ed è chiamata "ambasciatrice di tutti" (§ 31).

Per argomentare il mistero dell'Assunzione Teotecno si fonda sull'analogia cristologica della maternità divina, della verginità e sulla logica della convenienza⁵⁴⁵. Maria ha dato un corpo al Figlio di Dio, diventando così l'arca, il tempio dove Dio ha preso la natura umana (§ 9). La verginità, invece, abbinata alla santità, presso gli scrittori cristiani, diventa l'argomento a favore dell'incorruttibilità del corpo della Sempre Vergine (§ 21). Infine, la logica della convenienza risultava ai fedeli assai ovvia, di immediata comprensione ed illuminante per il mistero dell'Assunzione della Madre di Dio.

Per il vescovo di Livia l'Assunzione di Maria era considerata una verità incontestabile, probabilmente per il fatto che la Chiesa di Livia nei pressi di Gerusalemme, dove già dai primi secoli si venerava la tomba di Maria al Getsemani e

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 87.

⁵⁴⁵ Cfr. L. GAMBERO, *La Dormizione di Maria: Testimonianze di antichi Padri Orientali e celebrazione liturgica*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 195-198.

dove la "festa delle feste" (§ 31) veniva celebrata da tempo. A questo riguardo, Gambero sottolinea che «Talvolta una chiesa locale può avere, per quanto riguarda una determinata verità di fede, una visione di maggior chiarezza e sicurezza che non l'insieme della Chiesa universale»⁵⁴⁶.

II.3.1.3 Nota di sintesi conclusiva

Nella Chiesa di Gerusalemme si attesta che Maria non sia morta martire, ma che sia stata assunta dal suo Figlio in cielo, dove resta immortale. Più articolata risulta omelia di Teotecno di Livia, il quale presenta delle verità che a suo tempo erano incontestabili quali la morte e sepoltura di Maria con la sua risurrezione ed assunzione in anima e corpo al cielo; questo era il nucleo della tradizione celebrata nella sua chiesa nelle vicinanze di Gerusalemme. In seguito, Modesto di Gerusalemme († 634), si espresse riguardo al mistero celebrato alla festa della Dormizione, con simili termini: la morte, la sepoltura al Getsemani (considerato luogo del giudizio finale di Cristo), l'incorruttibilità del corpo, risurrezione ed assunzione corporea in cielo, tutto ciò in ragione della maternità divina di Maria⁵⁴⁷.

II.3.2 Nella Chiesa precalcedonense Siro-occidentale

Per quanto si conosca gli scritti della Chiesa siriana⁵⁴⁸, l'omelia sulla morte di Maria di Giacomo di Sarug († 521)⁵⁴⁹ risulta di essere una delle prime⁵⁵⁰. Per il vescovo di Sarug la morte di "Yoldat Aloho", corrispondente in siriano alla Theotokos, assistita

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 201.

⁵⁴⁷ Cfr. MODESTO DI GERUSALEMME, *Omelia sulla Dormizione della Madre di Dio*, in PG 86, 3277-3312; trad. italiana in TMPM, II vol., cit., pp. 123-137.

⁵⁴⁸ Per la storia della Chiesa Siro-occidentale, si rimanda a: G. GHARIB (et al.), *Introduzione alla Chiesa Siro-Occidentale*, in TMPM, IV vol., cit., pp. 45-58.

⁵⁴⁹ Giacomo di Sarug nacque nel 451 a Curtam sull'Eufrate, nel distretto di Sarug. Ricevette la formazione teologica a Edessa; a 22 anni divenne monaco ed eremita e dal 519 fu vescovo della città di Sarug.

⁵⁵⁰ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., p. 65.

dagli apostoli, e la sua assunzione al cielo ne rappresentano l'esaltazione a cui partecipa l'universo intero. L'intestazione che precede l'omelia offre già delle informazioni sull'oggetto della festa: «Omelia festiva ottantunesima che fu detta quando ne fu fatta richiesta del sinodo, mentre stava nella chiesa del santo Mar Ciriaco, martire, nella città di Nisibi. Sulla sepoltura ossia della morte della Vergine Santa Genitrice di Dio Maria, e come fu sepolta dagli Apostoli. Mercoledì 14 del mese di agosto»⁵⁵¹.

Il vescovo di Sarug presenta la morte di Maria come un emigrare verso il mondo pieno di beni, un destino comune a tutti i giusti dell'Antico Testamento da Adamo fino ai profeti e a Gesù stesso, con il quale la Madre condivide lo stesso destino "perché il calice suo gustasse". La sepoltura ha un carattere liturgico ed alla festa sono presenti gli angeli "serafini di fuoco", i "Giusti ed i Patriarchi della remota antichità", i sacerdoti ed i leviti, i dodici apostoli, Nicodemo, i pastori per cantare gloria e infine viene il Signore stesso⁵⁵². Giacomo fa un parallelo tra la sepoltura di Gesù e quella di Maria:

«Il corpo del figlio suo, seppellì Nicodemo il giusto, ed il virgineo corpo di costei, l'eletto figliuol del tuono [...]. In una caverna di pietra, nel sepolcro nuovo di Nicodemo, introdussero, posero il Figlio di questa Beata. Ed ancor questa Madre pura del Figlio di Dio nella caverna, nel sepolcro di una caverna rocciosa introdussero, la deposero»⁵⁵³.

La sepoltura della Madre di Dio è paragonata anche a quella di Mosé:

«Come il Signore discese per seppellire il servo suo Mosé, così, con essi, egli seppellì la Madre secondo il corpo. Sul vertice del monte, tra nuvole splendenti, Mosé, il profeta, da Dio fu sepolto. Ed anche la stessa Maria sopra quel monte dei Galilei [monte degli Ulivi], seppellirono i Vigili anche gli angeli con Dio»⁵⁵⁴.

In un'unica liturgia, che abbraccia la terra e il cielo, tutta la creazione si raduna quando Cristo seppellisce la sua Madre, alla presenza degli arcangeli Gabriele e Michele con le loro schiere, mentre i demoni fuggono all'espandersi di un "gio-

⁵⁵¹ CANT 125; trad. italiana da: C. VONA, *Omellerie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*, in *Lateranum* 19 (1953), pp. 187-194.

⁵⁵² Cfr. M. NIN, *L'omelia di Giacomo di Sarug per la Dormizione di Maria. Spalancatevi porte entra la Madre del Re*, in *L'Osservatore Romano*, Commenti 2011, <http://w2.vatican.va/content/osservatore-romano/it/comments/2011/documents/187q01b1.html>.

⁵⁵³ Trad. italiana da: C. VONA, *Omellerie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*, cit., p. 190.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 190.

condo odore". L'anima di Maria non scende nello sheol, ma sale verso i cieli, in accordo con la concezione del paradiso come una salita sul monte, descritta nel paragrafo precedente. La Madre del Signore passa per il luogo in cui abitano i morti, i quali al vederla si rallegrano per il compimento delle profezie. Nell'ultima tappa del suo percorso si aprono le porte del cielo davanti a lei, e:

«Circondarono l'anima che emigrò, i Serafini di fuoco, e grande voce di loro giubili levarono. E gridarono e dissero: "Sollevate o porte i vostri capi, perché la Madre del Re nel talamo di luce entrar desia". Di dolce canto degli angeli fu ripieno il cielo»⁵⁵⁵.

Sarughense conclude con l'invocazione a Cristo e l'intercessione di Maria per tutto il mondo. Nell'omelia non si parla della riunificazione dell'anima con il corpo; si può però affermare che Maria è introdotta in cielo per stare con il suo Figlio. La concezione del paradiso in Giacomo sembra seguire quella di Efrem Siro, per il quale chi si trova presso Dio è già in uno stato di glorificazione. Non è certo se nel caso di Maria questa è una glorificazione corporea, cosa che comunque si potrebbe supporre in base alla concezione antropologica unitiva dell'uomo nella tradizione asiatica, per la quale si vive insieme con il corpo nel mondo dell'aldilà, altrimenti si è in uno stato passivo d'attesa.

II.3.2.1 Nota di sintesi conclusiva

La Chiesa precalcedonense Siro-occidentale segue il pensiero dei secoli precedenti, in particolare la visione del paradiso di Efrem Siro. In questo contesto l'omelia di Giacomo di Sarug usa delle espressioni più chiare sul trapasso di Maria. Come dato della tradizione apostolica viene trasmesso l'evento della morte e sepoltura di Maria; non si parla della riunificazione dell'anima con il corpo, ma della sua entrata in cielo per stare con il Figlio. Maria quindi gode di uno stato di glorificazione senza che venga precisato se questa sia anche corporea, ma il contesto dell'escatologia siriana porta ad alludere ad una glorificazione corporea per la Madre del Signore.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 194.

II.3.3 Nella Chiesa copta⁵⁵⁶

Il culto mariano in Egitto si basava sull'eminente dignità di Maria, in cui la maternità divina e la verginità perpetua ne costituiscono l'essenza, e le sue singolari virtù la rendono un modello da imitare per tutta la Chiesa e per tutte le donne, in particolare per le vergini⁵⁵⁷. La prima festa mariana fu inserita nel ciclo natalizio già dal II-III secolo, commemorando la maternità divina abbinata alla natività del Figlio. In seguito, tra il V-VI secolo, appariranno le due feste mariane escatologiche della Dormizione e dell'Assunzione di Maria celebrate con 206 giorni di distanza l'una dall'altra, probabilmente di antica tradizione antecedente al Concilio di Efeso⁵⁵⁸.

Le due omelie in copto di Pseudo Cirillo e di Pseudo Evodio, scritte per la festa della "Dormitio Mariae" e che risalgono al secolo VI o al tardo V secolo, sono pseudoepigrafiche⁵⁵⁹ in quanto l'autore usa il nome di un Padre conosciuto per dare maggior accreditato al proprio scritto (non si tratta di una falsificazione dell'opera in sé), essi contribuiscono così ad una comprensione più ampia della tradizione copta.

II.3.3.1 L'Istruzione sulla vita della Vergine dello Pseudo Cirillo

Datata verso il VI secolo, questa sarebbe un'omelia in copto attribuita a Cirillo di Gerusalemme (CANT 132); in realtà è una composizione egiziana sulla vita e la morte della Beata Vergine. Erbetta è propenso ad asserirla come contemporanea al patriarca Teodosio, anche se sicuramente contiene alcune tradizioni antiche⁵⁶⁰, a

⁵⁵⁶ La Chiesa copta sorse dalla scissione del Patriarcato Alessandrino avvenuta dopo il Concilio di Calcedonia del 451. I monofisiti formarono una loro gerarchia come "copti" (il nome deriva dal gr. "aigyptios"), invece i calcedonesi quella "melchita" (imperiali). Cfr. G. GHARIB (et al.), *Introduzione alla Chiesa copta*, in TPM, IV vol., cit., pp. 665-680.

⁵⁵⁷ Cfr. G. GIAMBERARDINI, *Il Culto mariano in Egitto*, I vol., cit., p. 291.

⁵⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 169.

⁵⁵⁹ Cfr. A. HAMMAN, *Pseudoepigrafia*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I vol., cit., coll. 4404-4407.

⁵⁶⁰ Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., pp. 604-605.

motivo delle quali Manelli preferisce datare il suo nucleo al II secolo⁵⁶¹. Già Jugie nota che nello scritto manca la doppia festa copta: della morte e della gloriosa assunzione; ciò indicherebbe che l'omelia sia anteriore all'istituzione di questa duplice festa mariana⁵⁶².

L'ultima parte dell'omelia dedicata al transito di Maria si attiene molto alle informazioni contenute negli apocrifi ed è particolarmente affine al *Transito R*. Lo scritto è detto anche "visione" di san Cirillo di Gerusalemme, il quale avrebbe appreso i dettagli del racconto sulla fine terrena della Vergine direttamente da lei stessa in una visione. Nella narrazione, Maria annuncia la sua morte agli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni ai quali dà le sue ultime raccomandazioni (§ 24):

«È giunto per me il tempo della mia visita. Depongo il mio corpo, mentre la mia anima e il mio spirito andranno presso il Signore, perché mi dia ciò che mi ha promesso. La notte passata è venuto da me il Signore, mentre stavo pregando, e mi chiese: Mi conosci? Gli dissi: Tu sei il mio Signore e il mio figlio diletto. Che cosa vuoi da me? Lui a me: Di' a Pietro e Giovanni le parole che ti dirò. Sono loro che porranno le loro mani sui tuoi occhi. Ebbene, ancora tre giorni e verrò. Prendendo la tua anima e il tuo corpo, li porterò nella città della celeste Gerusalemme, dove i miei santi si meraviglieranno tutti per la gloria che ti concederò [...]. Ti verranno incontro i patriarchi e i profeti, gridando di gioia [...]. Non ti affliggere a causa del tuo santo corpo, madre mia, pensando a ciò che gli capiterà oppure a dove lo deporranno. Non c'è uomo nato da carne che non debba subire la morte e il cui corpo non debba tornare alla terra, dalla quale l'ho preso. Anch'io ho provato la morte; sono però risorto dai morti, il terzo giorno, e ho distrutto colui che aveva potere della morte. Nasconderò il tuo corpo nella terra, ordinando ai miei angeli di custodirlo là, continuamente. Nessun uomo troverà il tuo corpo, nascosto nella terra, là dove io lo deporò fino al giorno in cui lo farò risorgere incorruttibile. Da esso però esalerà profumo soave fino al dì della risurrezione»⁵⁶³.

Maria chiama poi le vergini dandole le ultime disposizioni e chiede a Pietro di portarle un lenzuolo di lino sul quale si sdraierà e farà la sua ultima preghiera (§§ 28-29):

«Ora, mio Signore, il momento è giunto che tu venga a me ad abbia pietà di me. Togli dal mio cospetto qualsiasi pietra d'inciampo e parimenti quelle facce differenti. Gli esseri della sinistra fuggano davanti a me, mentre si fermino con me lieti quelli della destra. Arrossiscano le potenze delle tenebre, non trovando nulla in me che loro appartiene. Aprimi le porte della giustizia, perché vi possa entrare e celebri il tuo nome, mio Dio. Il drago se ne vada di corsa da me, perché possa apparire sicura al tuo cospetto [...]. In quel momento giunse da lei il Signore Gesù Cristo, portato dai cherubini e preceduto dagli angeli [...]. Appena Maria la vide, l'anima di lei balzò in grembo a suo Figlio. Egli la coprì con le fasce di luce. Gli apostoli posero le loro mani sui suoi occhi. Si era addormentata in sonno sereno, la notte del 21 tobi, nella pace di Dio»⁵⁶⁴.

⁵⁶¹ Cfr. M. MANELLI, *L'Assunzione nei Padri della Chiesa e ascendenze corredenzionistiche*, in AA.VV., *Assunta al cielo perché Corredentrice sulla terra*, cit., pp. 152-159.

⁵⁶² Cfr. M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, cit., p. 127.

⁵⁶³ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 611.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 612.

Il corteo funebre degli apostoli accompagna il corpo di Maria fino al sepolcro nella valle di Giosafat. I giudei, avendo sentito della morte della madre del Nazareno decidono di bruciare il suo corpo. Mentre gli apostoli si danno alla fuga, a causa dell'intervento divino i giudei non riescono a trovare il corpo di Maria mentre «una voce dal cielo raggiungeva i giudei: "Nessuno si dia pena di cercare il corpo della Vergine sino al gran giorno dell'avvento del Salvatore"» (§ 31)⁵⁶⁵.

L'omelia offre la descrizione della morte e sepoltura di Maria; non c'è però l'affermazione di una risurrezione, ma piuttosto di una "scomparsa miracolosa" del suo corpo legata alla sua perenne integrità verginale, il che sarebbe connesso all'antica credenza.

II.3.3.2 Il *Sermone sulla morte e l'assunzione* di Pseudo Evodio

L'omelia è scritta sotto il nome di Evodio, primo vescovo di Antiochia, giunta in copto, riporta in modo particolare i caratteri dell'ambiente alessandrino del VI secolo⁵⁶⁶. Il racconto sul transito di Maria occupa una parte centrale dell'omelia. Agli apostoli radunati il 20 tobi (15 gennaio) per la frazione del pane insieme a Maria, ancor prima di andare nelle varie regioni per annunciare il vangelo, appare Gesù annunciando a Maria la sua prossima morte, perché «Tutti dovranno subire la morte. A causa della carne che ho assunto, sono morto anch'io, signore universale» (§ 8)⁵⁶⁷. Il Signore promette alla madre di avvolgere il suo corpo con gli abiti celesti e deporlo "presso l'albero della vita" dove ordinerà al cherubino di custodirlo (§ 7). Maria si prepara allora alla morte, fa la sua ultima preghiera chiedendo Gesù di essere protetta dalle forze del male. Il Signore non si trova nella stessa camera

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 613.

⁵⁶⁶ CANT 133-134. Esistono tre versioni del testo: due in saidico, e una in bohairico che probabilmente è tardiva, medioevale. Cfr. M. SHERIDAN, *Maria nell'area culturale copta*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 337-349.

⁵⁶⁷ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 597.

dove avviene la morte, perché egli è la «vita di tutto il mondo», tuttavia appena Maria vede la morte «L'anima di lei balzò fuori dal corpo nel seno del figlio suo diletto, là dove era seduto [...]. Venuto dunque in possesso dell'anima della sua vergine madre - essa era bianca come neve - la baciò, l'avvolse in panni di seta e la consegnò al santo arcangelo Michele» (§ 12)⁵⁶⁸. A questo punto Gesù raccomanda agli apostoli di portare il corpo di sua madre nella tomba nuova che si trova nella valle di Giosafat e di custodirlo lì per tre giorni e mezzo (§ 14). Il corteo funebre si mette dunque in cammino. Mentre i giudei si avvicinano per bruciare il corpo di Maria vengono accecati. Questi allora dopo aver confessato la loro colpa e riconosciuto Gesù Cristo come Figlio di Dio, rivolgono le loro preghiere a Maria: «Ti supplichiamo, Maria, nostra sorella: abbi pietà di noi, poiché tu appartieni alla nostra stirpe [...] abbi pietà di noi, ridondandoci la luce degli occhi» e la guarigione ottengono all'istante (§ 16)⁵⁶⁹. Giunti tutti alla tomba, si udì una voce dal cielo, la quale raccomandava a tutti di andare a casa fino al settimo mese, perché il cuore di molti giudei si era indurito e avrebbero ancora voluto cercare il corpo della Vergine. Il raduno successivo viene fissato per il 16 mesoré (9 agosto), quando gli apostoli e discepoli potranno vedere il trasporto di Maria in cielo «con l'anima nel corpo, viva come era sulla terra con voi, perché voi possiate credere di tutto il cuore nella resurrezione futura di ogni carne» (§ 17)⁵⁷⁰. Il 15 mesoré inizia la celebrazione della veglia con i salmi e l'offerta dell'incenso, mentre all'alba viene Gesù per risuscitare davanti a tutti il corpo di Maria e unirlo all'anima arrivata dal cielo su un carro di fuoco (§ 18). A questo punto Gesù manda gli apostoli per annunciare ovunque il vangelo e insieme con la sua madre risale nei cieli.

Il sermone testimonia la duplice festa copta della morte e dell'assunzione della Vergine Maria, dando anche ragione di questa lunga distanza tra le due feste.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 599.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 600.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

Per di più il mistero della sorte finale della Madre del Signore viene espresso con il trionfo della morte, risurrezione ed assunzione gloriosa.

II.3.3.3 Omelia sull'Assunzione di Teodosio, patriarca d'Alessandria

L'omelia sull'Assunzione della Vergine attribuita a Teodosio d'Alessandria († 567)⁵⁷¹ risente, come le omelie precedenti, di un forte condizionamento da parte degli autori apocrifi⁵⁷². Di fatto l'autore stesso ammette, dopo una lunga introduzione sulle virtù della Vergine, che «Trattando di colei che è degna di ogni onore, cominceremo con l'inizio dell'economia concernente Cristo e continueremo fino alla morte e all'assunzione di questa vergine santa, così come abbiam trovato il racconto con i suoi particolari negli scritti antichi, conservati a Gerusalemme e giunti tra le mie mani nella biblioteca di S. Marco ad Alessandria» (§ 4)⁵⁷³. Il testo si estende alle varie fasi riguardanti la vita di Maria, in particolare agli eventi specifici della morte ed assunzione gloriosa. Gambero osserva che la cosiddetta "seconda annunciazione", che si riferisce all'annuncio della prossima morte di Maria, probabilmente è in parallelo con la prima, con la quale a Maria viene rivelato l'evento straordinario della sua missione di Madre di Dio, mentre la seconda annuncia un altro evento straordinario, quello della sua assunzione celeste⁵⁷⁴. Nella presente omelia la Madre di Dio riceve questa "seconda annunciazione" durante la visione notturna del 20 tobi. Gesù stesso viene portando con sé degli abiti per la sepoltura. Ricevuto il messaggio, Maria sente timore della morte di fronte alle potenze oscure che dovrà affrontare nel suo trapasso (§ 9); nota questa che risente

⁵⁷¹ Teodosio eletto patriarca di Alessandria nel 536, fu inviato in esilio a Costantinopoli dove morì. Monofisita, ottenne la protezione dell'imperatrice Teodora; fu amico di Severo d'Antiochia.

⁵⁷² Cfr. L. GAMBERO, *La Dormizione di Maria: Testimonianze di antichi Padri Orientali e celebrazione liturgica*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 188.

⁵⁷³ TEODOSIO DI ALESSANDRIA, *Sermone per l'Assunzione di nostra Signora*, CANT 135; trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II 2 vol., cit., p. 585.

⁵⁷⁴ Cfr. L. GAMBERO, *La Dormizione di Maria: Testimonianze di antichi Padri Orientali e celebrazione liturgica*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 189.

della credenza giudeo-cristiana circa le "due potenze" che accompagnano l'anima, la luce e l'oscurità di spavento e terrore⁵⁷⁵. La Theotokos davanti alla morte imminente si mette in preghiera per ottenere la propria salvezza. Poi arriva Gesù sul carro di luce per prendere sua madre, anche se gli apostoli e le vergini presenti richiedono a Gesù se Maria sarebbe potuta rimanere con loro ancora per un poco; Gesù risponde che tutti devono morire. Teodosio usa nell'omelia argomenti che verranno ripetuti con frequenza dai Padri successivi. Era comunemente accettato dai Padri il fatto che Maria dovesse morire anche se la sua morte sarebbe stato un passaggio previo, necessario e reale verso l'assunzione⁵⁷⁶. La prima ragione addotta da Teodosio si fonda sull'universalità della morte. Infatti così fa dire a Maria: «Non è scritto che ogni carne dovrà provare la morte? Anch'io dunque devo tornare alla terra, come tutti gli abitanti di quaggiù» (§ 15)⁵⁷⁷. La seconda è apologetica contro i fantasiasti; questa volta Teodosio fa parlare lo stesso Gesù (§ 16):

«Madre mia tutta bella, quando Adamo trasgredi il mio comandamento, lo colpì con la condanna: Adamo, tu sei polvere; tu ritornerai in polvere. E così anch'io, la vita di tutti, ho sperimentato la morte della carne che avevo preso da te, nella carne di Adamo, tuo primo padre. Tuttavia, poiché la mia divinità è una sola cosa con essa, perciò l'ho risuscitata dai morti. Io non volevo che tu conoscessi la morte; io volevo trasportarti nei cieli come Enoc e come Elia. Però, alla fine, anche costoro dovranno sperimentare la morte. Se la cosa suddetta ti fosse capitata, gente malvagia avrebbe pensato a tuo riguardo che eri una potenza celeste scesa in terra e che inoltre l'economia non è stata che illusione della fantasia»⁵⁷⁸.

Se a Maria è stata negata l'immortalità, non significa che le sia stata negata l'incorruttibilità del corpo, anche se questo non viene esplicitato nell'omelia; Gesù tuttavia le promette che «Trascorsi 206 giorni tra la sua morte e la sua assunzione benedetta, ve la ricondurrò, rivestita del medesimo corpo, nel quale ora la vedete con voi, per trasportarla nell'alto dei cieli, vicino al Padre e allo Spirito santo, perché colà dimori e supplichi per voi tutti» (§ 17)⁵⁷⁹. Per interpretare il pensiero

⁵⁷⁵ Cfr. M. SHERIDAN, *Maria nell'area culturale copta*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 346-347.

⁵⁷⁶ Cfr. L. GAMBERO, *La Dormizione di Maria: Testimonianze di antichi Padri Orientali e celebrazione liturgica*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 191.

⁵⁷⁷ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., pp. 587-588.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 588.

⁵⁷⁹ *Ibidem*.

di Teodosio, Giamberardini rimanda al contesto storico della tradizione egiziana, la quale è «esplicitamente contraria alla corruzione del corpo di Maria»⁵⁸⁰. Siamo quindi di fronte alla dottrina della risurrezione ed assunzione di Maria espressa con le parole di Gesù stesso: «Levati, corpo mortale conforme alla tua natura; rivestiti della tua anima immortale, affinché tu sia tutto immortale e così ti possa trasportare nella regione dei vivi [...]. Prendi dalla mia mano la tua resurrezione di fronte a tutto il creato» (§ 24)⁵⁸¹ e «Sull'istante il corpo della vergine veneranda si levò e abbracciò la sua anima [...]. E così si riunirono insieme» (§ 25)⁵⁸².

Troviamo un particolare che potrebbe alludere al mazzo floreale per la festa delle Capanne, nella preparazione alla sepoltura di Maria dove lo stesso Gesù prepara tre rami verdi di palma con aromi e tre rami dell'ulivo per porli sul corpo della Vergine. In seguito alla processione funebre i giudei vogliono bruciare il corpo di colei che ha generato il Messia, ma nell'attentato vengono accecati; rivolgendosi allora a Gesù ne riconoscono la divinità e la maternità verginale di Maria per poter essere guariti; molti di loro si uniranno poi agli apostoli. Tutti rientrano nella città di Gerusalemme per ritornare al 15 mesoré per la veglia notturna alla tomba della Theotokos ed essere testimoni della sua risurrezione e, in seguito, della sua assunzione.

Nel sermone di Teodosio si notano alcuni riferimenti classici come l'antico parallelismo Eva-Maria, che emerge in più parti dell'omelia, per sottolineare la funzione "riparatrice" della Theotokos che ora riconduce tutti al paradiso (§ 3); inoltre Maria è stata profetizzata dagli antichi profeti e chiamata con dei titoli di sapore veterotestamentario: "Tenda della testimonianza", "Porta dell'Altissimo", "la santa montagna di Dio" (§ 4)⁵⁸³.

Shoemaker, seguendo il titolo del sermone, lo data al 567, ultimo anno di

⁵⁸⁰ Cfr. G. GIAMBERARDINI, *Il Culto mariano in Egitto*, I vol., cit., p. 220.

⁵⁸¹ Trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 590.

⁵⁸² *Ibidem*, pp. 590-591.

⁵⁸³ Cfr. *Ibidem*, p. 585.

vita del patriarca di Alessandria, e lo considera come il primo documento che attesta la duplice festa mariana in ambito copto; ne consegue che tutte le altre omelie sarebbero anteriori⁵⁸⁴. Ad ogni modo possiamo concludere che nell'omelia riportata viene affermato il mistero del trapasso di Maria con il trinomio della morte, risurrezione ed assunzione.

II.3.3.4 Nota di sintesi conclusiva

Nella Chiesa copta l'omelia di Pseudo Cirillo offre la descrizione della morte e sepoltura di Maria e di una "scomparsa miracolosa" del suo corpo, connessa alla sua perenne integrità verginale; questa sarebbe legata all'antica credenza encratica. Con l'omelia di Pseudo Evodio e di Teodosio, il mistero della sorte finale della Madre del Signore viene espresso con il trinomio della morte, risurrezione ed assunzione gloriosa corporea.

II.3.4 Nell'Occidente

In questo periodo storico in Occidente tra i più significativi interventi riguardanti la fine gloriosa di Maria li troviamo in Gregorio di Tours († 594), che è il primo, in area latina, a dare testimonianza dell'Assunzione della Madre di Dio. Il testo è sintetico, senza descrizioni che potrebbero risultare fantasiose, e si limita a riportare i dati dello scritto apocrifo del *Transito R*, dando un chiaro ed esplicito significato dell'evento straordinario della morte ed assunzione di Maria in anima e corpo.

«Quando la beata Vergine, avendo completato il corso della sua terrena esistenza, stava per essere chiamata da questo mondo, tutti gli Apostoli, provenienti dalle loro differenti regioni, si riunirono nella sua casa. Allorché sentirono che essa stava per lasciare questo mondo, vegliarono insieme con lei. Ma ecco che il Signore Gesù venne con i suoi angeli e, presa la sua anima, la consegnò all'arcangelo Michele e si allontanò. All'alba gli Apostoli sollevarono il suo corpo su un

⁵⁸⁴ Cfr. S. J. SHOEMAKER, *Ancient traditions*, cit., pp. 58-62.

giaciglio; lo deposero in un sepolcro e lo custodirono, in attesa della venuta del Signore. Ed ecco che per la seconda volta il Signore si presentò ad essi; ordinò che il santo corpo fosse preso e portato in paradiso sopra una nube. Avendo lassù raggiunto la sua anima, esulta ora insieme agli eletti e gode dei beni eterni che non avranno fine»⁵⁸⁵.

Prosegue nello stesso scritto nel riportare testimonianze dei vari interventi miracolosi di Maria, facendo risaltare così la sua potente intercessione in favore del popolo cristiano; una nota che ci permette di rilevare il crescente fenomeno della pietà mariana del tempo. Gregorio testimonia che l'assunzione corporea di Maria in cielo è un fatto ovvio e questo ci offre storicamente un dato importante su questa verità di fede⁵⁸⁶.

II.3.4.1 Note di sintesi conclusive

La Chiesa occidentale, rappresentata dall'omelia di Gregorio di Tours, segue la tradizione gerosolimitana espressa da Teotecno di Livia. Di conseguenza possiamo affermare che tutti gli omileti in questo periodo storico concordino unanimemente che il mistero dell'assunzione di Maria consti di tre momenti: morte, risurrezione ed assunzione corporea, anche se non sempre esplicitati secondo le categorie moderne. Ad ogni modo questo dato di fede viene presentato come una credenza antica, che si fonda teologicamente sulla maternità divina e sulla perpetua verginità di Maria.

II.3.5 Puntualizzazioni conclusive

Le omelie, sorte nelle varie chiese locali, esprimono la loro fede nell'assunzione di Maria con delle categorie loro tipiche e presentano unanimi la propria fede nel destino glorioso della Madre del Signore. Con il Teotecno, inizia un nuovo modo di argomentare il mistero dell'Assunzione; oltre all'analogia cristologica della maternità divina e della verginità viene introdotta la logica della convenienza.

Tale argomento della convenienza ebbe un grande successo nella discus-

⁵⁸⁵ GREGORIO DI TOURS, *Libri Miraculorum* I, 4; in PL 71, 708; trad. italiana in TMPM, III vol., cit., p. 604.

⁵⁸⁶ Cfr. L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, cit., pp. 398-399.

sione pro e contro l'assunzione, sorto intorno al IX secolo⁵⁸⁷. Il dibattito si era acceso a causa dei due scritti allora in circolazione: il Pseudo Girolamo⁵⁸⁸ e il Pseudo Agostino⁵⁸⁹. Lo scrittore medievale dello Pseudo Agostino, nel *Trattato sull'Assunzione della Beata Vergine Maria*, risolveva il problema con un metodo dogmatico senza ricorso agli apocrifi e neppure al sepolcro vuoto, richiamandosi alla lettura spirituale di alcuni brani biblici; come ad esempio il fatto che la Scrittura non dice nulla sulla vita di Enoc o di Elia dopo essere stati rapiti in cielo, ma noi sappiamo con certezza che essi vivono lo stato della beatitudine. Per l'autore medievale le verità circa la maternità divina, l'integrità, la santità e la fedele sequela di Cristo sono i privilegi utilizzati per affermare la convenienza della gloriosa assunzione della Madre di Cristo alla gioia eterna, in analogia con Cristo, dopo la sua morte temporale. Il metodo teologico usato dallo Pseudo Agostino fu vincente ed ebbe un grande influsso sulla formulazione della Costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* di Pio XII.

II.4 Lettura mariana di alcuni brani biblici messi dai Padri in relazione al "Dormitio Mariae"

Sia nelle omelie dei Padri che nella letteratura assunzionista a Maria sono state attribuite varie immagini bibliche per sopperire alla scarsità di nozioni riguardo alla vicenda finale della Madre di Dio nelle Sacre Scritture; i Padri della Chiesa hanno così dato vita fin dai primi secoli ad una lettura mariana di stampo biblico. Il più antico parallelo tra Eva e Maria significò per i Padri che Maria, unita intrinsecamente all'opera salvifica del "Nuovo Adamo", seguì l'esempio di Gesù anche nell'evento della

⁵⁸⁷ Cfr. S. DE FIORES, *Assunta*, in *Maria Nuovissimo Dizionario*, I vol., cit., pp. 76-77.

⁵⁸⁸ Pascasio Radberto probabilmente nella lettera *Cogitis me*, afferma l'assunzione lasciando aperta la questione sul destino del corpo di Maria. Cfr. PASCASIO RADBERTO, *Omelia sull'Assunzione della Beata Vergine Maria (Cogitis me, Pseudo Girolamo)*, in PL 30, 122-142; trad. italiana in TMPM, III vol., cit., pp. 788-814.

⁵⁸⁹ Lo scritto presumibilmente di Rattranno di Corbie, favorito dai teologi scolastici. Cfr. PSEUDO AGOSTINO, *Trattato sull'Assunzione della Beata Vergine Maria*, trad. italiana in TMPM, III vol., cit., pp. 827-838.

sua assunzione. Le immagini dell'Antico Testamento attribuite a Maria, come arca dell'alleanza, tempio di Dio affermano invece l'incorruttibilità del suo corpo mentre quelle del Nuovo fanno intendere il destino straordinario della Madre del Signore.

II.4.1 Parallelo antitetico Eva-Maria

La presentazione della Madre del Signore come la "nuova Eva" accanto al "nuovo Adamo" viene elaborata negli scritti dei Padri del II secolo, tra i quali Giustino, Ireneo e Tertulliano⁵⁹⁰. Questa dottrina può essere fatta risalire all'epoca apostolica in quanto la predicazione apostolica presentava Cristo come "nuovo Adamo" (cfr. 1 Cor 15,45) e quindi di conseguenza si può supporre che si intravedeva già la figura femminile di una "nuova Eva", la quale collaborò all'opera della riparazione e della salvezza del mondo⁵⁹¹. Grazie al "sì" di Maria si realizza l'Incarnazione redentrice; per questo Maria rimane per sempre unita all'opera di Cristo.

Il parallelo antitetico Eva-Maria appare per prima volta negli scritti di Giustino nel contesto dell'economia divina della riconciliazione⁵⁹². La "storia di Cristo" è una storia dell'uomo, quindi per la stessa strada da cui è giunta la morte, doveva venire la vita. Pertanto alla caduta nel paradiso Giustino contrappone l'annunciazione.

«Eva infatti, quand'era ancor vergine e incorrotta, concepì la parola del serpente e partorì disobbedienza e morte. Invece Maria, la Vergine, accolse fede e gioia, quando l'angelo Gabriele le recò il lieto annuncio che lo Spirito del Signore sarebbe venuto su di lei e che la Virtù dell'Altissimo l'avrebbe adombrata, e che per questo motivo il Santo nato da lei sarebbe Figlio di Dio; e rispose: "Mi avvenga secondo la tua parola" (Lc 1,38). Da lei è nato costui, del quale parlano tante Scritture [...] per mezzo di lui Dio annienta tanto il serpente, quanto gli angeli e gli uomini che gli sono somiglianti, e opera la liberazione dalla morte per coloro che si convertono dalle loro opere malvagie e credono in lui»⁵⁹³.

Le due vergini, Eva e Maria, sono all'origine della nuova umanità. Infatti conver-

⁵⁹⁰ Cfr. S. DE FIORES, *Maria sintesi di valori*, cit., pp. 85-95.

⁵⁹¹ Cfr. C. POZO, *Maria Assunta partecipe della risurrezione di Cristo*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 247-261.

⁵⁹² Cfr. L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, cit., pp. 39-42.

⁵⁹³ GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 100, in P. BOBICHON (a cura di), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, cit., pp. 452-456; trad. italiana in TPM, I vol., cit., p. 137.

gono nello stato iniziale di verginità, ma divergono nella risposta al messaggero diavolo-angelo. Giustino pone l'accento proprio sulla libera risposta di fede e di obbedienza di Maria, per la quale lei diventa madre, Vergine feconda in contrapposizione alla risposta disobbediente di Eva. L'apologista riconduce così Maria all'origine della storia per il principio della riconciliazione, la quale avviene grazie alla sua verginale obbedienza.

Il tema abbozzato da Giustino di "Maria, la nuova Eva" avrà ampia accoglienza presso i Padri. Uno sviluppo successivo può essere trovato in Ireneo di Lione, il quale porrà le basi per una teologia mariana⁵⁹⁴. Per Ireneo Maria è la terra vergine dalla quale fu tratto il corpo del Cristo, il Nuovo Adamo, per virtù e potenza di Dio⁵⁹⁵. Accanto al Nuovo Adamo, Maria è garante della realtà umana del suo corpo. Cristo ha veramente ricevuto da lei la sua umanità, contro quanto volevano affermare i doceti e lo gnosticismo e, in quanto discendente dei patriarchi e figlio di Adamo, riprende l'opera antica e dà inizio ad un nuovo ordine, alla nuova nascita per mezzo della fede⁵⁹⁶.

Maria ha un ruolo attivo nella ricapitolazione di Cristo che consiste in una nuova creazione; a lei compete la parte della ricircolazione⁵⁹⁷. Maria riprende Eva e, in quanto sua avvocata, diviene causa della sua liberazione.

«Dunque il Signore è venuto visibilmente nella sua proprietà; è stato portato dalla sua propria creazione che è portata da lui; grazie alla sua obbedienza sul legno ha fatto la ricapitolazione della disobbedienza che era stata compiuta per mezzo del legno, e la seduzione, di cui era stata miseramente vittima Eva, vergine soggetta al marito, è stata dissipata dalla verità che fu annunciata magnificamente dall'angelo a Maria, vergine già in potere del marito. Infatti, come quella fu sedotta dalla parola dell'angelo in modo da fuggire da Dio trasgredendo la sua parola, così questa ricevette il lieto annuncio per mezzo della parola dell'angelo, in modo da portare Dio obbedendo alla sua parola;

⁵⁹⁴ Cfr. J. WOLINSKI, *L'economia trinitaria della salvezza (secolo II)*, in B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *Storia dei dogmi*, I vol., cit., pp. 158-159.

⁵⁹⁵ Cfr. A. GILA, *Mariologia patristica*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa*, cit., pp. 48-50.

⁵⁹⁶ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* IV, 33, 4; in SC 100/2, pp. 810-813. «Come possono salvarsi, se non è Dio chi compì sulla terra la loro salvezza? E come potrà l'uomo diventare Dio, se Dio non si fece uomo? Come abbandoneranno la generazione "di morte" se mediante la fede non rinasceranno a quella nuova generazione, da Dio data in modo mirabile e insolito, ma qual "segno" di salvezza? Oppure, come potranno ricevere da Dio l'adozione restando in quella natività, che è propria dell'uomo in questo mondo?», trad. italiana in TMPM, I vol., cit., p. 173.

⁵⁹⁷ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* V, 19, 1; in SC 153, pp. 248-251.

e come quella si lasciò sedurre in modo da disobbedire a Dio, così questa si lasciò persuadere in modo da obbedire a Dio, affinché la Vergine Maria divenisse avvocata della vergine Eva; e come il genere umano fu legato alla morte per mezzo di una vergine, così ne fu liberato per mezzo di una vergine, perchè la disobbedienza di una vergine, fu controbilanciata dall'obbedienza di una vergine»⁵⁹⁸.

Secondo Ireneo la presenza di Maria e la sua funzione di cooperatrice è stata considerata necessaria e decisiva per la realizzazione del piano salvifico di Dio⁵⁹⁹.

«Come Eva dunque, disobbedendo, divenne causa di morte per sé e per tutto il genere umano, così Maria [...] obbedendo divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano [...] indicando il movimento a ritroso che va da Maria ad Eva. Infatti ciò che è stato legato non può essere slegato se non si ripercorrono in senso inverso le pieghe del nodo, così che le prime pieghe siano sciolte grazie alle seconde e inversamente le seconde liberino le prime, per cui capita che il primo legame è sciolto dal secondo e il secondo nodo serve da slegatura per il primo [...]. Così dunque il nodo della disobbedienza di Eva trovò la soluzione grazie all'obbedienza di Maria. Ciò che Eva aveva legato per la sua incredulità, Maria l'ha sciolto per la sua fede»⁶⁰⁰.

La reale maternità verginale di Maria fornisce la base storica al piano della salvezza in quanto garantisce che Dio abbia assunto tutto dell'uomo diventando il Figlio dell'uomo. Inoltre il concepimento verginale conferma che colui che è nato da donna è anche Figlio di Dio; di conseguenza coloro che accolgono il dono dell'incarnazione diventano figli adottivi, figli di Dio⁶⁰¹.

«Quanti affermano che è semplicemente un uomo generato da Giuseppe, rimanendo nella schiavitù dell'antica disobbedienza, muoiono [...] e non ricevono la libertà mediante il Figlio [...]. Ignorando, infatti, l'Emmanuele che è nato dalla Vergine, si privano del suo dono, che è la vita eterna [...] disprezzano l'Incarnazione, che è la nascita pura del Verbo di Dio, privando l'uomo della sua ascesa a Dio, e sono ingrati [...]. Per questo appunto il Verbo si fece uomo e il Figlio di Dio si fece Figlio dell'uomo, affinché l'uomo, mescolandosi a Dio e ricevendo l'adozione filiale, diventasse figlio di Dio»⁶⁰².

Il Verbo incarnato ha assunto tutto quello che appartiene per creazione all'uomo, l'umanità, al fine di dare all'uomo gratuitamente tutto quello che è proprio della sua natura, la divinità. Sul piano soteriologico quindi il Salvatore doveva essere uomo a tutti gli effetti per il fatto che l'uomo doveva essere salvato⁶⁰³.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, trad. italiana in TMPM, I vol., cit., p. 175.

⁵⁹⁹ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* III, 22, 4; in A. ROUSSEAU (et al.), *Irénée de Lyon. Contre les hérésies, Livre III, Texte et traduction, tome II* (SC 211), Cerf, Paris 1974, pp. 438-445.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, trad. italiana in TMPM, I vol., cit., p. 171.

⁶⁰¹ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* III, 19, 1; in SC 211, pp. 370-375.

⁶⁰² *Ibidem*, trad. italiana in TMPM, I vol., cit., p. 163.

⁶⁰³ Cfr. E. PERETTO, *Maria nell'area culturale greca: da San Giustino (†165 ca) a San Giovanni Damasceno († 749)*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 267-269.

Possiamo trovare l'approfondimento di questo paragone antitetico anche negli scritti di Tertulliano con una sua originalità. La maternità di Maria doveva essere necessariamente verginale in quanto Gesù, essendo Figlio di Dio e quindi avendo Dio come Padre, non poteva se non avere una vergine per madre⁶⁰⁴.

«Non si addiceva al Figlio di Dio nascere da un seme d'uomo, affinché non fosse in questo modo interamente figlio dell'uomo; infatti non sarebbe stato più Figlio di Dio, non avrebbe più avuto in sé niente di più di Salomone e di Giona [...], Cristo era Figlio di Dio proveniente dal seme di Dio Padre cioè dallo Spirito. Ma affinché fosse anche figlio dell'uomo, egli doveva solo prendere su di sé quella carne proveniente dall'uomo senza però il seme dell'uomo. Ed infatti non vi era seme d'uomo in colui che aveva i semi di Dio. Per questo motivo, quindi, come poté avere Dio come Padre senza avere una donna come madre, allorché Cristo non era ancora nato da una vergine, allo stesso modo, quando nacque da una vergine, poté avere una madre, umana senza un padre umano.[...] dall'uomo la carne senza seme, da Dio lo Spirito con il seme»⁶⁰⁵.

Il grande merito di Tertulliano sta nell'aver integrato Maria non solo nella totalità della storia della salvezza, ma anche nel mistero trinitario. Ambedue, il Padre e Maria posso dire, rivolgendosi a Gesù: Tu sei il mio Figlio (cfr. Lc 3,22), per opera dello Spirito Santo.

Questo paragone così caro ai Padri⁶⁰⁶ è rintracciabile anche negli scritti apocrifi; esso fa emergere il legame esistente tra l'escatologia e la protologia. Il dato teologico su Maria come nuova Eva costituisce l'insegnamento iniziale della Chiesa e, in quanto testimoniato dai Padri sia in Oriente che in Occidente, fa parte del deposito comune della fede. Il paragone antitetico Eva-Maria risulta essere una prima riflessione biblico-teologica sulla persona e sulla missione della Madre del Signore⁶⁰⁷.

Maria, unita alla missione salvifica di Cristo, rimane per sempre accanto al Figlio; ne consegue che la vicenda della "Dormitio Mariae" segue analogicamente quella di Cristo. Teotecno di Livia nella sua omelia afferma che Maria sale presso il

⁶⁰⁴ Una simile affermazione si trova da: SEVERO D'ANTIOCHIA, *Octoechos, Inno 117*, in E. W. BROOKS (ed.), *The Hymns of Severus and others in the syriac version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa* (PO 6), Firmin-Didot, Paris 1911, p. 156.

⁶⁰⁵ TERTULLIANO, *De carne Christi* 18, 1-3; in CCL 2, pp. 905-906; trad. italiana in TMPM, III vol., cit., p. 68.

⁶⁰⁶ L'antitesi Eva-Maria percorre nelle opere di molti Padri, essenzialmente la riflessione dei primi viene ripresa dai successivi scrittori, solo per nominare alcuni: Origene, Gregorio Taumaturgo, Cirillo di Gerusalemme, Epifanio, Basilio, Giovanni Crisostomo, Severiano di Gabala, Esichio di Gerusalemme, Nestorio, Basilio di Seleucia, Antipatro di Bostra, Crisippo di Gerusalemme, Afraate, Efreem, Giacomo di Sarug.

⁶⁰⁷ Cfr. L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri*, cit., p. 40.

Signore Gesù, recuperando quella condizione che Eva aveva perduto, poiché lei ha cercato il suo amico come la sposa del Cantico e «trovò ciò che Eva perdette. Lei trovò i beni, di cui fu privato Adamo a causa della disobbedienza» (§ 25)⁶⁰⁸. Dove Eva fallì, Maria vinse e viene pertanto introdotta nel paradiso come garanzia di redenzione per tutti.

II.4.2 Immagini e titoli veterotestamentari attinenti al trapasso di Maria

Per affermare la verità dell'assunzione di Maria, i Padri hanno letto alcuni brani veterotestamentari; in particolare l'arca dell'alleanza si mostrava essere particolarmente adatta per sostenere l'incorruttibilità del corpo di Maria. Ippolito Romano (170 ca.-235 ca.)⁶⁰⁹, seguendo la tradizione rabbinica che considerava l'arca dell'alleanza fatta di legni incorruttibili (in quanto, contenendo la stessa Torah incorruttibile, era anch'essa destinata a durare in eterno)⁶¹⁰, riferisce a Maria la stessa qualità chiamandola "Arca di legno incorruttibile"⁶¹¹.

Cirillo di Alessandria, nella sua nota Omelia IV tenuta ad Efeso contro Nestorio⁶¹², chiama Maria "lampada inestinguibile" e "tempio indissolubile".

Esichio di Gerusalemme († 451) predilige esaltare la figura di Maria Vergine con le immagini ed i simboli veterotestamentari. Le sue due omelie sulla Maria Madre di Dio più conosciute sono state da lui scritte prima del Concilio di Efeso; riguardo al contenuto sono molto lontane dalle dispute e dalle controversie cristologiche del tempo. In esse Maria è descritta come "Madre della luce", "Astro della vita", "Trono di Dio", "Tempio più grande del cielo", "Giardino inse-

⁶⁰⁸ Trad. italiana in TMPM, II vol., cit., p. 85.

⁶⁰⁹ Ippolito di Roma, presbitero e martire, probabilmente proveniente dall'Oriente.

⁶¹⁰ Cfr. A. SERRA, *La Donna dell'Alleanza*, cit., pp. 166-172.

⁶¹¹ Cfr. IPPOLITO DI ROMA, *Fram. sul Sal 22*, in TEODORETO DI CIRRO, *Eranistes seu Polymorphus, Dialogus I*, in PG 83, 85. 88.

⁶¹² Cfr. CIRILLO ALESSANDRINO, *Omelia IV tenuta ad Efeso contro Nestorio*, in PG 77, 992-996.

minato, fertile"⁶¹³. Inoltre Maria è cantata come "pianta di incorruzione e paradiso di immortalità"⁶¹⁴, tutte immagini prese dall'Antico Testamento ed interpretate in chiave mariana, che descrivono la Madre del Signore al modo giudaico e tipico delle culture orientali.

Severo d'Antiochia (465-538)⁶¹⁵ nei suoi inni, invocando l'intercessione della Madre del Signore, si rivolge a lei con il linguaggio biblico chiamandola "tenda della testimonianza"⁶¹⁶ e "porta del cielo"⁶¹⁷.

Un'analogia biblica viene usata da Teotecno di Livia per affermare la ragione del salire in anima e corpo della Vergine similmente alla sorte finale di Enoc e di Elia che furono assunti in corpo ed anima; tanto più questo si dovrebbe realizzare per la Madre di Dio.

II.4.3 Brani neotestamentari che avvertono il mistero del "Dormitio Mariae"

I Padri nei loro interventi omiletici usarono anche citazioni neotestamentarie per parlare dell'assunzione corporea della Madre di Dio. Addirittura Teotecno di Livia usa il lessico di Luca a proposito dell'ascensione di Cristo (in At 1,2.11) per

⁶¹³ Cfr. ESICCHIO DI GERUSALEMME, *Omelia II sulla Madre di Dio*, in PG 93, 1459-1468. «Vite dai bei grappoli, fiorente ed intatta; tortora pura, colomba illibata; nuvola di piogge gravida senza corruzione; scrigno, la cui perla risplende più del sole; cava donde procede, senza che alcuno la tagli, la pietra che copre tutta la terra (cf. Dn 2,45); nave stracarica di preziosi, che non ha bisogno di nocchiero; tesoro che fa ricchi. Altri ugualmente la definiscono lucerna senza lucignolo, che arde da sola; arca più spaziosa, più lunga, più illustre di quella di Noè. Quella infatti fu arca di animali, questa della vita; quella di animali corruttibili, questa della vita incorruttibile; quella portò Noè, questa il Creatore di Noè; quella aveva due o tre ripiani, questa tutta la pienezza della Trinità: infatti lo Spirito venne, il Padre adombrò, il Figlio abitò portato in seno», trad. italiana in TMPM, I vol., cit., p. 531.

⁶¹⁴ Alcuni studiosi nell'espressioni di Esichio vedono l'affermazione dell'immortalità di Maria. Tuttavia, l'autore non parla come Maria è giunta al paradiso. Cfr. C. BALIĆ, *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, I vol., cit., pp. 74-75.

⁶¹⁵ Severo d'Antiochia, nacque a Sozopoli, in Pisidia, studiò in Alessandria, fu battezzato in Libia, visse come eremita nella terra d'Israele, fondò un monastero nelle vicinanze di Gaza. Verso il 508 si trasferì a Costantinopoli ed ottenne la protezione dell'imperatore per i monaci monofisiti. Nel 512 fu consacrato patriarca di Antiochia. A causa del suo monofisismo anche se moderato fu scomunicato al sinodo di Costantinopoli del 536. Tra le sue opere: *Philaletes*, *Octoechos* (raccolta di preghiere).

⁶¹⁶ Cfr. SEVERO D'ANTIOCHIA, *Octoechos*, *Inno 119*, in PO 6, pp. 158-159; trad. italiana in TMPM, I vol., cit., pp. 632-633.

⁶¹⁷ Cfr. IDEM, *Octoechos*, *Inno 117*, in PO 6, pp. 156-157; trad. italiana in TMPM, I vol., cit., pp. 631-632.

affermare il mistero della sorte finale di Maria⁶¹⁸.

Il brano del Vangelo di Luca 1,68 viene commentato da Severiano di Gabala in riferimento alla beatitudine celeste che Maria già gode presso Dio.

Invece la profezia di Simeone (Lc 2,35) era letta come conferma della morte di Maria, diversamente interpretata: da una parte Epifanio, anche se non chiaramente, lascia intendere la possibilità che Maria abbia subito il martirio, dall'altra troviamo Ambrogio il quale sostiene esplicitamente che la Vergine non sia morta di morte violenta e così, similmente, Timoteo di Gerusalemme afferma che nessuna spada fatta da un fabbro abbia trafitto Maria, la quale vive immortale in cielo. Diversa ancora è la lettura di Teotecno per il quale la spada del dolore che ha trafitto Maria è la vita segnata dalla sofferenza per la vicenda salvifica di Gesù, ma che, allo stesso tempo, indica anche la gioia della glorificazione finale insieme con il Figlio.

Inoltre il brano di Gv 14,2, spesso impiegato sia negli apocrifi che nelle omelie, in particolare in quella di Teotecno, è usato a sostegno della realizzazione della promessa del posto preparato da Gesù, per la madre, in cielo.

Un paragone tra la sorte di Maria e del ladrone è usato dal vescovo Teotecno: se Gesù con una parola permise al ladrone di entrare in paradiso, tanto più deve averlo fatto per la propria madre.

L'Epifanio legge il destino della donna dell'Apocalisse (Ap 12,13-14) come un probabile destino anche di Maria, senza però approfondire tale paragone.

II.4.4 Puntualizzazioni conclusive

La riflessione mariana patristica ai suoi albori era essenzialmente legata alla cristologia, ma non senza un legame ecclesiologico che andava facendosi strada nella tipologia Eva-Maria. La "nuova Eva" per i primi Padri è la Chiesa,

⁶¹⁸ Cfr. L. GAMBERO, *La Dormizione di Maria: Testimonianze di antichi Padri Orientali e celebrazione liturgica*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 194.

quindi la nascita di Cristo dalla Vergine è analoga alla rinascita del fedele nel grembo della Chiesa⁶¹⁹. Il suddetto parallelismo si evolverà in seguito nel concetto della maternità spirituale. Gli interventi dei Padri contribuirono allo sviluppo di una lettura mariana dei brani biblici sia dell'Antico che del Nuovo Testamento a sostegno della verità di fede nell'assunzione di Maria.

Senza altro sono stati gli omileti degli secoli VII-VIII in occasione della festa liturgica della Dormizione a produrre dei veri e propri discorsi mariani, dando così avvio allo sviluppo dell'omiletica assunzionista⁶²⁰; con questo non vanno tuttavia screditati gli interventi patristici precedenti.

II.5 Letteratura assunzionista ed omiletica: temi e titoli mariani a confronto

I testi dell'epoca patristica presentati in questi paragrafi portano ad una conclusione: la morte di Maria era considerata nella sua realtà naturale come un'ovvia fine della vita di ogni creatura, conforme e solidale con tutte le creature umane. La tradizione antica sulla "Dormitio Mariae" raccontata dal *Transito R*, come si è visto nel capitolo precedente, presenta Maria come Vergine, Sorella e Madre dei Dodici rami, Figlia di Sion, Nuovo Tempio e Porta del Cielo, Colomba senza macchia, Nuova Eva e Nuova Miryam; temi e titoli che saranno usati come i fili conduttori nelle riflessioni dei Padri, elaborati e sviluppati in contesti culturali diversi e con le modalità della pietà popolare tipiche del luogo e della sensibilità locale. Mettendo a confronto i temi ed i titoli soprannominati emerge un unico quadro che presenta il *sensus fidei* della Chiesa sul destino finale della Madre del Signore e il suo ruolo ben delineato nella Chiesa già fin dai suoi albori.

⁶¹⁹ Cfr. S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, cit., pp. 55-56.

⁶²⁰ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 280-281.

II.5.1 La Verginità di Maria

Maria è unanimemente esaltata in tutte le chiese, sia dell'Oriente che dell'Occidente in tutto il periodo dal I al VI secolo come Vergine casta e pura. La verginità, sia presso i Padri che presso gli scrittori apocrifi, risulta una condizione per l'incorruttibilità di Maria nel sepolcro che, unita alla maternità divina, diventa presupposto di convenienza dell'assunzione gloriosa della Madre ad opera del suo Figlio divino.

II.5.2 La maternità spirituale

Il confronto tra Maria e la Chiesa è stato introdotto da Clemente Alessandrino. La Chiesa, come Maria, genera figli spirituali rimanendo vergine; rimane infatti intatta come tale, amabile come madre e nutre i suoi figli con un latte santo, il Logos⁶²¹. Al parallelo Maria-Chiesa, Clemente aggiunge quello di Maria-Sacre Scritture in quanto convergono sulla maternità verginale, perché generano alla verità e rimangono vergini⁶²².

In Occidente lo stesso parallelo viene introdotto da Ambrogio: Maria e Chiesa sono ambedue vergini e madri che generano per opera dello Spirito Santo, ma anche tra Maria e il fedele c'è un parallelo, in quanto in ordine della fede entrambi generano il Cristo⁶²³.

⁶²¹ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I, 6; in O. STÄHLIN (a cura di), *Clemens Alexandrinus*, I vol.: *Protrepticus und Paedagogus* (GCS 12), J. C. Hinrichs, Leipzig 1905, p. 115.

⁶²² Cfr. IDEM, *Stromata* VII,16; in GCS 17, p. 66.

⁶²³ Cfr. AMBROGIO, *Expositio in Lucam* 2, 7; 10, 24-25; in M. ADRIAEN - P. A. BALLERINI (ed.), *Ambrosius Mediolanensis. Expositio evangelii secundum Lucam. Fragmenta in Isaiam* (CCL 14), Brepols, Turnhout 1957, pp. 33, 352-353.

II.5.3 Analogia Christi della fine terrena di Maria: morte-risurrezione-assunzione

Riguardo al mistero dell'assunzione, tra gli scritti apocrifi e le omelie dei Padri, possiamo notare delle convergenze comuni: la morte di Maria a Gerusalemme, il sepolcro vuoto, l'assunzione, la discesa agli inferi o il passaggio per il mondo dei morti senza rimanere in esso⁶²⁴. L'*analogia Christi* viene applicata alla Madre del Signore come un dato teologico così che la Pasqua di Gesù illumina il mistero della sorte finale di Maria. Ella resta per sempre unita al mistero di Cristo e della Chiesa. Gli omileti hanno elaborato degli approfondimenti dell'analogia con Cristo per cui la morte di Maria trova la sua ragione nell'umanità del suo corpo dato che alla morte è soggetta ogni creatura a causa del peccato di Adamo; Maria non è esente da questa eredità, dal momento che non lo è stato nemmeno suo Figlio. Giacomo di Sarug espresse questa verità, affermando che Maria come Cristo doveva gustare lo stesso calice. Possiamo affermare che i Padri sono propensi ad ammettere la morte di Maria come un evento ovvio e nello stesso tempo necessario per poter essere risuscitata da Gesù ed assunta alla gloria celeste. In questo contesto la sua morte fu una "dormizione" intesa come un passaggio alla vita presso Dio, nel quale né la morte né la corruzione hanno avuto potere su di Lei. La tradizione apocriфа ed omiletica in *analogia Christi* concorda nell'affermare tre giorni come intervallo tra la morte e la risurrezione di Maria. Solo la tradizione egiziana conta un intervallo di 206 giorni per sottolineare la grandezza del miracolo.

II.5.4 Titoli di Sorella, Sposa e Signora

In questa tematica troviamo l'apporto più significativo in Atanasio d'Alessandria, il quale chiama la Madre del Signore nostra sorella. Maria è nostra sorella,

⁶²⁴ Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., p. 292.

perché tutti gli uomini sono figli di Adamo⁶²⁵ ed è anche esempio da imitare per le vergini consacrate, essendo tipo ed immagine di quella vita che è propria del cielo⁶²⁶. Similmente Epifanio, considerando la comune discendenza da Adamo, chiama Maria sorella che, insieme a Cristo, è solidale con tutti gli uomini⁶²⁷. Lo stesso pensiero viene condiviso da Severo d'Antiochia per il quale Maria è "sorella di tutti noi" essendo discendente di Adamo, nostro comune padre, e così Gesù è "figlio della nostra sorella"⁶²⁸.

Nell'area siriana Maria veniva invocata come sorella, madre e "sposa"; probabilmente il primo a chiamare Maria la sposa di Cristo fu Efrem⁶²⁹. Il termine sposa probabilmente fu scelto in forza della qualità di relazione intima con Cristo, qui Efrem fa un paragone con Eva, la quale era già sposa di Adamo quando questi era ancora vergine.

Il titolo di "Signora nostra", non comune fino a questo momento, viene dato a Maria da Severiano di Gabala nel contesto della richiesta d'intercessione nel tempo del pericolo; facendo ricorso al suo aiuto colloca la Vergine accanto agli apostoli e ai martiri, dando tuttavia a lei precedenza e superiorità per la sua maternità divina⁶³⁰. In seguito Pietro Crisologo († 450), tradurrà dal ebraico il nome di Maria come "Signora"⁶³¹.

⁶²⁵ Cfr. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Lettera a Epitteto* 7; in PG 26, 1061B.

⁶²⁶ Cfr. IDEM, *De virginitate*, in CSCO 150, p. 77.

⁶²⁷ Cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 30, 9; in GCS 25, pp. 344-345.

⁶²⁸ Cfr. SEVERO D'ANTIOCHIA, *Homilia* CVIII, in M. BRIÈRE (ed.), *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioch. Homélie XCI à XCVIII* (PO 25), Firmin-Didot, Paris 1943, p. 702; trad. italiana in TMPM, I vol., cit., pp. 660-661.

⁶²⁹ Cfr. EFREM SIRO, *In Natalem Domini* 16, 10; in CSCO 186, p. 85; trad. tedesca in CSCO 187, p. 76; in SC 459, p. 207. Sul pensiero mariano di Efrem, si rimanda a: L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, cit. pp. 113-123.

⁶³⁰ Cfr. SEVERIANO DI GABALA, *Homilia de legislatore*, in PG 56, 409-410. Cfr. anche: E. PERETTO, *Maria nell'area culturale greca: da San Giustino (†165 ca) a San Giovanni Damasceno († 749)*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., p. 284.

⁶³¹ Cfr. PIETRO CRISOLOGO, *Sermo* 142, 2; in PL 52, 570.

II.5.5. Puntualizzazioni conclusive

Il mistero di Maria Vergine e Madre diventò nella riflessione teologica un archetipo del mistero della Chiesa e quindi modello di ogni discepolo. Sia la tradizione apocriфа che quella omiletica affermano l'indissolubilità del mistero della sorte finale di Maria con gli altri misteri quali della maternità divina, della verginità perpetua e della sua intercessione a favore dell'umanità⁶³², attestando così antichità di questo accostamento nella tradizione della Chiesa.

Ciò che si nota però è il distanziamento relazionale nei confronti della persona di Maria. Infatti dal V secolo il fedele non si rivolge a Lei con la connotazione di "sorella", ma piuttosto di "Signora" al cui titolo, più tardi, se ne assocerà un altro d'onore, quello di "madonna", che anticamente veniva usato quando ci si rivolgeva ad una donna. Suddetto titolo diventerà in seguito, per antonomasia, attribuito specifico per indicare Maria intesa come modello perfetto per tutte le donne, un modello oramai alienato dalla vita reale.

II.6 Legittimazione della letteratura assunzionista

L'opera di legittimazione della tradizione assunzionista viene operata da alcuni Padri nelle loro omelie. Gli stessi scritti assunzionisti per consolidare la tradizione che intendevano trasmettere risalivano fino alla tradizione apostolica circa il trapasso di Maria. La presenza degli apostoli alla dormizione di Maria è valorizzata negli apocriфи e nelle omelie dei Padri, in quanto essi furono testimoni credibili dell'evento. La loro partecipazione attesta l'antichità della credenza ed inoltre fa emerge il legame familiare ed amichevole esistente tra la Madre del Signore e i suoi discepoli, in particolare con Giovanni e Pietro. Teotecno fonda teologicamente la presenza degli apostoli al trapasso di Maria, cioè, grazie alla maternità divina di

⁶³² Cfr. A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., pp. 292-293.

Maria, la quale essendo la Madre di tutti è madre anche degli apostoli.

Vi sono anche alcuni elementi antichi che non sono stati recepiti dagli omileti. Ad esempio il timore del viaggio nell'aldilà, legato al giusto giudizio di Dio sul defunto, presente negli apocrifi, sottolinea la condizione umana di Maria e la fa diventare più vicina al destino comune di tutti gli uomini. A questo però i Padri non diedero molto peso forse a motivo del carattere troppo giudeo-cristiano. Così Giacomo di Sarug descrive il passaggio di Maria per la dimora dei morti, l'antico *ade* o seno di Abramo, dove incontra i profeti e i personaggi dell'Antico Testamento, senza però sperimentare alcun timore ma neppure compassione per le loro pene, anzi i morti al vederla gioiscono. In questo passaggio Maria segue l'esempio di Cristo disceso agli inferi, intesi come un luogo d'attesa in vista della risurrezione finale e per far brillare la vittoria di Gesù sulla morte. I Padri del VII-VIII secolo non condivideranno questo schema, affermando piuttosto che Maria salì direttamente al cielo senza passare per questi luoghi tenebrosi⁶³³.

Il nesso tra la letteratura assunzionista e le prime omelie patristiche, in qualche modo, attesta già una legittimazione di fatto ad opera dei Padri. Un riconoscimento ufficiale circa il contenuto della tradizione assunzionista avvenne per opera di alcuni vescovi, come ad esempio Melitone di Sardi o Giovanni di Tessalonica i quali citarono ampiamente le fonti apocrife nelle loro omelie, anche per contrastare le esagerazioni.

⁶³³ Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *Homilia in dormitionem Mariae* II, 3; in PG 96, 728.

II.7 Conclusione del secondo capitolo

Con il secondo capitolo si sono poste le seguenti questioni: la prima, se fra i Padri dei primi secoli fosse presente uno scarso interesse dottrinale per le verità escatologiche; la seconda, se essi, di fronte al silenzio delle Scritture, abbiano avviato un'interpretazione riguardo al mistero della sorte finale di Maria; ed infine, la terza, se nelle loro omelie i Padri abbiano accreditato i testi apocrifi. Inoltre si è posto il quesito se il contesto delle credenze escatologiche possa migliorare la comprensione dello stato della questione da noi esposta.

In primo luogo, dal percorso svolto nel secondo capitolo, della riflessione escatologica dei Padri nei primi sei secoli, si evince il loro costante interesse apologetico riguardo alla suddetta tematica, non di rado proprio per contestare le idee eterodosse che si stavano diffondendo in alcune chiese locali, come quella della mortalità dell'anima. Infatti il dibattito escatologico nacque nel II-III secolo in seguito al confronto tra cristiani e pagani circa l'anima ed il suo destino dopo la morte, a cui seguì un'ampia produzione di opere dedicate alla risurrezione. Diversi scrittori cristiani preniceni, quali Atenagora, Tertulliano e Metodio di Olimpo, si interessarono al tema della morte e della risurrezione universale per cui composero trattati intitolati usualmente *De resurrectione*. Questo confronto porterà i cristiani verso l'accettazione della dicotomia platonica piuttosto disgiuntiva dell'anima-corpo, comune nel mondo greco-romano, a scapito della tricotomia giudaica fortemente unitiva dello spirito-anima-corpo.

In secondo luogo, si può notare una crescente interpretazione mariana dei vari brani biblici al fine di offrire una comprensione del mistero della dormizione.

In terzo luogo, negli interventi patristici dei primi sei secoli si possono riscontrare tracce di "Dormitio Mariae", che vennero accolte come il *sensus fidei* della Chiesa antica in quanto legittimate dalle autorità ecclesiali e presentate in chiave piuttosto dottrinale. I Padri si servirono degli scritti apocrifi assunzionisti per af-

fermare il mistero, ma in un modo molto sobrio o con delle riserve, mantenendo nelle loro omelie un notevole spessore teologico.

In quarto luogo, la tematica escatologica, molto articolata nel cristianesimo dei primi secoli, lascia intravedere le prime nozioni sul destino finale di Maria benché siano state le prime omelie dei Padri dedicate alla memoria della "Dormitio Mariae" ad essere le più esplicite riguardo a tale mistero, in continuazione con alcune tematiche proposte dalla letteratura assunzionista.

Rimane aperta la questione sul perché i Padri si siano espressi in modo così tardivo riguardo al mistero dell'assunzione di Maria. Infatti con Efrem, Severiano ed Epifanio si giunge al IV secolo, mentre se diamo valore alla locuzione laconica di Origene, allora si può considerare che la prima nozione circa la morte di Maria possa risalire al III secolo. Per avere un quadro completo della credenza circa il transito di Maria, bisogna prendere in esame unitamente la letteratura apocriфа assunzionista anteriore di origine giudeo-cristiana e l'omiletica posteriore patristica. Infatti l'accostamento di questi due tipi di scritti fa emergere come, presi nel loro insieme, essi trasmettano essenzialmente dati comuni sulla morte e la glorificazione di Maria con divergenze accidentali. Il porre a confronto questi due tipi di testi assunzionisti mostra il dato fondamentale di fede nell'evento misterioso dell'assunzione di Maria come una verità accolta ed incontestata. Il nucleo antico del dogma, presente nello scritto del *Transito R*, si trova riproposto dai Padri nelle loro omelie; ciò attesta l'esistenza di una fonte comune, un archetipo, il quale avrebbe trovato un riconoscimento ed un consenso di fede nella Chiesa dei primi secoli. Le divergenze tra i diversi scritti sono invece legate piuttosto all'inculturazione dell'archetipo che, nei primi quattro secoli, fu trasmesso oralmente dai membri della comunità giudeo-cristiana la quale commemorava la "Dormitio Mariae" presso la tomba di Maria al Getsemani.

Il prolungato silenzio dei Padri non fu legato quindi tanto al mistero mariano, quanto piuttosto alla chiesa giudeo-cristiana verso la quale la grande Chiesa

nutriva ostilità e riserve. Riserve che aumentarono nel corso dei secoli specialmente quando il cristianesimo diventò religione di stato e a Gerusalemme cominciarono ad affluire numerosi pellegrini da tutto l'impero, di origine pagana, curiosi di conoscere i luoghi santi. La Città Santa divenne ben presto caratterizzata da una pluriformità religiosa ed ideologica, una qualità che gode fino ad oggi. Gerusalemme ha esercitato da sempre un fascino irresistibile; non c'è quindi da stupirsi se ancora nella nostra epoca coesistono, in una medesima città, numerose comunità molto diverse tra di loro per tradizioni e credo, a cominciare dagli ebrei messianici, cattolici, armeni, copti, etiopi, siriani, greci, russi della chiesa ortodossa e le numerose confessioni protestanti, tutte gelosamente attaccate ai luoghi sacri posseduti da lungo tempo.

Nelle riflessioni dei Padri circa le questioni escatologiche merita una particolare attenzione la distinzione tra il "corpo" e la "carne". Questo dibattito è riapparso nel XX secolo con l'introduzione, nella teologia protestante e cattolica, dell'idea della morte totale che escluderebbe immortalità, ovvero la sopravvivenza della sola anima, accettando così una risurrezione finale come creazione *ex nihilo*. Tale teoria, conosciuta in antichità come *tnetopsichismo*⁶³⁴, presenta una difficoltà di fondo, quella della discontinuità esistenziale tra il corpo defunto e il corpo risorto. I teologi favorevoli a questa concezione hanno elaborato un'escatologia di fase unica, quindi una risurrezione nella morte e, di conseguenza, sono arrivati ad un atemporalismo escatologico. Il vuoto tra la morte e la parusia in questa speculazione viene riempito con l'idea della risurrezione nella morte. Partendo dal presupposto che la morte pone l'uomo fuori dal tempo, la risurrezione viene posta nel momento della morte dell'individuo. In questo modo la morte individuale è simultanea col giorno della risurrezione vista dall'eternità: i due momenti vengono pertanto a coincidere. Tale supposizione mette in discredito la

⁶³⁴ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, in *Civiltà Cattolica* 143/I (1992), pp. 458-494.

"carne" perchè, secondo Kessler, Dio farà dono al defunto di un corpo radicalmente nuovo⁶³⁵. Tale ipotesi di tipo spiritualista attirò molti teologi⁶³⁶, il cui grande limite sta nell'impossibilità di pensare ad uno stato intermedio e alla negazione del dato di fede circa la discesa di Cristo negli inferi, poiché Egli vi discese senza il corpo. Per di più la separazione concettuale fra corpo e cadavere porta alla negazione della reale risurrezione di "questa carne" nella quale ora viviamo. Contestando l'escatologia intermedia si accetta una retribuzione immediata e si rifiuta parusia come un evento conclusivo della storia a scapito della dimensione storica dell'uomo. In questa prospettiva di fase unica, dall'Assunta si voleva far dedurre che anche altri cristiani si trovassero già in una condizione di corporeità glorificata⁶³⁷. Tuttavia Maria non è disgiunta dal proprio corpo, anzi in Lei viene affermata perfettamente l'identità tra il corpo morto e quello risorto.

La prospettiva della risurrezione immediata è stata respinta ufficialmente nel 1979 dalla *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia* della Congregazione per la Dottrina della Fede⁶³⁸, che afferma la sussistenza dopo la morte di un elemento spirituale e, per quanto riguarda l'Assunta, Ella anticipa la glorificazione destinata a tutti i credenti. Successivamente il documento della PAMI sosterrà che la tradizione faccia comunemente riferimento riguardo alla morte di Maria, in ana-

⁶³⁵ Cfr. H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999, p. 308.

⁶³⁶ Solo per fare alcuni nomi di quelli che si erano posizionati in questa linea: *Il nuovo catechismo olandese*, L. Boff, Flanagan, Schoonenberg, K. Rahner. Cfr. S. M. PERRELLA, *L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 117. Colzani osserva che la tesi di Greshake sulla "resurrezione nella morte": «ha il pregio di valorizzare una concezione unitaria della persona e di mantenere al futuro il carattere irriducibile di incontro di due libertà, ma ha pure il limite di non considerare adeguatamente quella appartenenza a Cristo che è il vero criterio di ogni affermazione escatologica. L'appartenenza a Cristo va misurata sul disegno di Cristo e non sulle possibilità umane; per questo l'incontro definitivo con lui comprende la dimensione individuale ma comprende pure tutto il significato salvifico della creazione. A mio parere, Greshake finisce per svuotare la tensione escatologica della storia in una pura successione: la successione delle morti individuali non rende ragione fino in fondo al dinamismo glorioso della signoria del Risorto sul mondo ed al suo programma di un Dio tutto in tutti», G. COLZANI, «Eschaton» e storia. *Panoramica delle posizioni escatologiche*, in *Annali di studi religiosi* 2 (2001), p. 312.

⁶³⁷ Cfr. D. FLANAGAN, *L'escatologia e l'assunzione*, in *Concilium* 5 (1969), pp. 153-165.

⁶³⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia* (17 maggio 1979), in *AAS* 71 (1979), pp. 939-943.

logia, alla morte e la risurrezione di Cristo⁶³⁹.

Oggi, di fronte al riapparire di tendenze dualiste che negano il valore della "carne", il recupero della visione unitiva dell'uomo risulta fondamentale al fine di rafforzare la speranza dei cristiani. Inoltre è da sottolineare la confessione di fede nella risurrezione della carne, in quanto si tratta della risurrezione di tutta la persona, esso diventa un antidoto alla negazione depressiva di sé stessi e degli altri, sottolineando così il valore della creazione.

⁶³⁹ Cfr. PAMI, *La madre del Signore. Memoria presenza speranza* 50, cit., pp. 68-70.

III. RISCOVRO ARCHEOLOGICO, LITURGICO ED ICONOGRAFICO DELLA "DORMITIO MARIAE"

Occorre notare che in passato nelle discussioni circa la definibilità dogmatica dell'assunzione di Maria, i teologi non hanno tenuto in considerazione le acquisizioni archeologiche e gli studi sul giudeo-cristianesimo, questo probabilmente perché questi non erano ancora giunti ad un livello avanzato come invece lo sono oggi. La riscoperta dell'ebraicità di Maria offrì un nuovo contributo alla mariologia e quindi, di conseguenza, anche tutto quello che riguarda i rapporti della Chiesa primitiva con il giudaismo. Oramai, per la maggioranza dei teologi, non è più sostenibile affermare che la ricerca mariologica inizi dal IV secolo, ma è necessario ripartire dall'originaria Chiesa-madre di Gerusalemme, da cui tutti noi siamo nati, al fine di cercare nuove luci circa il mistero dell'assunzione della Madre del Signore.

Un altro problema che lasciava titubanti di fronte alla definibilità dell'Assunta, era legato alla difficoltà di stabilire l'inizio della festa liturgica. Solo nel VI secolo, il vescovo Teotecno di Livia nella sua omelia si espresse chiaramente invitando i fedeli a celebrare la "festa delle feste, l'Assunzione della Sempre Vergine", confortato dalle fonti bibliche e dai diversi racconti apocrifi a conferma dell'assunzione. Pertanto oggi una nuova luce dia maggior chiarezza circa gli albori della liturgia della "Dormitio Mariae", può essere offerta dallo studio delle tradizioni giudaiche e giudeo-cristiane.

Occorre aggiungere che per un lungo periodo nemmeno l'iconografia e l'arte paleocristiana furono considerate come una valida fonte per supportare il dogma, anche per il fatto che le principali scoperte vennero effettuate negli anni successivi alla formulazione del dogma. Al tempo della definizione dell'Assunta si era soliti pensare che l'arte paleocristiana fosse nata a Roma, dove le antiche immagini mariane si erano meglio conservate nelle catacombe. Le recenti scoperte dei molteplici mosaici nelle antiche sinagoghe hanno tuttavia messo in discussione sia l'origine

occidentale che quella bizantina delle immagini cristiane.

Molti teologi accolgono a stento il fatto che il lungo silenzio dei Padri circa la sorte finale di Maria sia stato una conseguenza della degiudaizzazione della grande Chiesa, e sono sovente favorevoli all'ipotesi formulata da M. Jugie, il quale parte dal presupposto che l'evento della glorificazione della Vergine non fosse potuto passare inosservato nella comunità cristiana, e perciò la spiegazione deve essere ricercata negli avvenimenti della duplice dispersione dei cristiani di Gerusalemme, nell'anno 70 e successivamente nel 135⁶⁴⁰. L'autore ipotizza la morte di Maria dopo il 70, avvenuta a Pella, dove si erano rifugiati i cristiani di Gerusalemme. A causa di queste vicende tragiche, la trasmissione della memoria circa la gloriosa sorte finale di Maria ad altre comunità cristiane risulterebbe essere stata difficoltosa. Viene così affermata l'esistenza di una tradizione antica, senza la quale appare incomprensibile l'esplosione dei testi apocrifi nel IV-V secolo, i quali non sarebbero potuti proliferare all'improvviso, come dal nulla. Il limite della suddetta ipotesi è duplice. In primo luogo Maria sarebbe giunta ad un'età molto avanzata, di circa novant'anni; in secondo luogo la supposizione della morte di Maria fuori di Gerusalemme negherebbe l'esistenza dell'antica tradizione della tomba di Maria al Getsemani.

Vi è tuttavia un'ulteriore ipotesi, avanzata da Bargil Pixner, che rispetta la storicità dei luoghi e perciò risulta essere la più probabile. Egli suppone che la morte di Maria sia avvenuta al tempo del Concilio di Gerusalemme, che è stato l'unico evento a noi conosciuto, che abbia radunato tutti gli apostoli in Città Santa, come del resto viene testimoniato da tutti i testi della tradizione assunzionista; e così, la Madre del Signore, sarebbe giunta all'età di circa settanta anni⁶⁴¹.

Le ragioni sopra esposte ci offrono il motivo per cui, nel presente capitolo, le tradizioni assunzioniste apocrife e patristiche della "Dormitio Mariae" verranno messe a confronto con l'archeologia, la liturgia e l'iconografia. Nel primo paragrafo

⁶⁴⁰ Cfr. M. JUGIE, *Assomption de la sainte Vierge*, in H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, I vol., Beauchesne, Paris 1949, pp. 631-632.

⁶⁴¹ Cfr. E. McNAMER - B. PIXNER, *Gesù e il cristianesimo*, cit., pp. 67-68.

verranno considerate le acquisizioni archeologiche raccolte nei siti legati topologicamente al trapasso di Maria, in particolare il Monte Sion, la tomba al Getsemani e la chiesa del Kathisma, al terzo miglio tra Gerusalemme e Betlemme. Nel secondo paragrafo, si cercherà di risalire alle origini del culto liturgico della *Dormitio Virginis*, affini alle tradizioni giudeo-cristiane. Invece, nel terzo paragrafo, si tenterà di far emergere l'influsso delle tradizioni della "Dormitio Mariae" sull'iconografia e quindi sulla composizione della famosa icona della *Koimesis*. Infine, l'ultimo paragrafo raccoglierà le conclusioni del capitolo stesso.

III.1 Riscontro archeologico

In questo paragrafo verranno presentate alcune acquisizioni dell'archeologia cristiana, in particolare di quella del giudeo-cristianesimo, sorta in Israele attorno al 1873. Inerenti al tema dell'assunzione sono di interessante rilievo i lavori di restauro effettuati alla tomba di Maria, a seguito di un'inondazione, avvenuta in febbraio del 1972, della chiesa greco-armena, che racchiude la tomba di Maria. I greci e gli armeni si adoperarono per i lavori di restauro e, in questo modo, si giunse alla roccia originale in cui fu scavato il sepolcro di Maria⁶⁴².

Nel XVII secolo un palestinologo conosciuto, Francesco Quaresmi, che aveva descritto i luoghi santi in terra d'Israele, espresse i suoi dubbi di fronte alla tomba della Vergine, circa la sua autenticità⁶⁴³. I dubbi erano legati alla scarsità di testimonianze riguardo alla sua esistenza nei primi secoli, dato che di essa si cominciò a scrivere solo dal VI secolo in poi. Constatando che Epifanio dubitasse della morte stessa di Maria e che, Girolamo, pur vivendo in Terra Santa, non avesse fatto cenno a tale tomba, il palestinologo concluse che al tempo dei due padri la tomba non

⁶⁴² Cfr. B. BAGATTI, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, in *Liber Annuus* 22 (1972), pp. 236-290; IDEM, *L'apertura della tomba della Vergine a Getsemani*, in *Liber Annuus* 23 (1973), pp. 318-321.

⁶⁴³ Cfr. F. QUARESMI, *Historica Theologica et Moralis*, II vol.: *Terrae Sanctae elucidatio*, Typis Antonellianis, Venetia 1881² (prima ed. Anversa 1639), pp. 187-188.

era ancora né conosciuta, né venerata. Queste conclusioni vennero comunemente accolte dagli studiosi, finché non si giunse alla scoperta della presenza giudeo-cristiana a Gerusalemme che perdurò fino agli inizi del V secolo.

Una risposta alla domanda circa il silenzio relativo alla tomba di Maria nei primi cinque secoli ci viene offerta dagli scavi effettuati sul sito del Cenacolo al Monte Sion, sulla tomba a Getsemani e presso la chiesa del Kathisma.

III.1.1 Testimonianze letterarie a confronto con gli scavi sul Monte Sion

L'esistenza della tradizione circa l'abitazione di Maria al Monte Sion, parte dal presupposto che la Madre del Signore fosse parte integrale della comunità che si riuniva in quel luogo, partecipando a tutte le vicende della Chiesa primitiva. Dagli Atti degli Apostoli sappiamo che dopo l'Ascensione di Gesù i discepoli erano soliti radunarsi "nella sala al piano superiore" (cfr. At 1,13), così il Monte Sion diventò il loro abituale luogo di ritrovo (cfr. At 2,1; Gal 1,19) e Maria si trovava con loro.

Qualche secolo dopo, nel 333, l'anonimo pellegrino di Bordeaux, visitando la Terra Santa, notò sul colle di Sion la presenza di una delle sette sinagoghe del tempo degli inizi della fede in Gesù⁶⁴⁴. Qualche anno dopo Epifanio, scrivendo riguardo alla visita dell'imperatore Adriano a Gerusalemme, avvenuta negli anni 117-138, menzionò una piccola chiesa sul Sion in cui i discepoli erano soliti ritrovarsi dopo l'Ascensione del Signore, "nella camera superiore", che sarebbe stata risparmiata dalla devastazione romana⁶⁴⁵. Inoltre aveva scorto l'esistenza di una delle sette sinagoghe rimasta intatta fino al tempo del vescovo Massimo (333-348) e dell'imperatore Costantino (306-337), nella quale i discepoli ritornati da Pella, dopo il 70, avrebbero

⁶⁴⁴ Cfr. *Itinerarium Burdigalense*, in CCL 175, p. 16. Pixner suppone che tal pellegrino sia un giudeo-cristiano, perchè dallo scritto l'autore risulta d'essere istruito molto bene nelle scritture dell'Antico Testamento e nella storia d'Israele. Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., pp. 368-369.

⁶⁴⁵ Cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *De mensuris et ponderibus* 14, in PG 43, 260; trad. italiana da: B. BAGATTI - E. TESTA, *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre*, IV vol., cit., p. 55.

ricominciato ad insegnare⁶⁴⁶. Dato che il pellegrino di Bordeaux parlò della sinagoga ed Epifanio della chiesa, Bagatti suppone che la sinagoga possa essere la chiesa stessa oppure vi fossero due sale separate, una per la celebrazione dell'eucarestia al piano superiore ed un'altra per le preghiere sinagogali al piano inferiore⁶⁴⁷.

Gli scavi effettuati dagli archeologi israeliani sul Monte Sion⁶⁴⁸ hanno riportato alla luce i resti di una sinagoga. L'archeologo J. Pinkerfeld, poco prima della sua morte nell'attacco Giordano a Ramat Rahel nel 1956, scrisse le proprie conclusioni riguardo all'edificio, il quale, a suo giudizio, fu costruito dopo l'anno 70 e quindi sarebbe successivo alla distruzione del Tempio⁶⁴⁹. Pixner avendo potuto continuare lo studio su questo sito ha notato un particolare ovvero che, a differenza delle altre sinagoghe, questa non era rivolta verso il Tempio, ma verso il Santo Sepolcro:

«Questa sinagoga, o meglio la sua nicchia, non è effettivamente orientata verso il luogo dell'antico Tempio. Ciò si può vedere facilmente dal tetto della «Tomba di Davide». La nicchia è di fatto allineata verso nord e non verso nord-est, dove sorgeva il Tempio. La differenza è piccola, ma significativa, perché quando il Monte del Tempio era ancora visibile, gli architetti non avevano alcuna difficoltà nel dare un orientamento preciso all'edificio. In realtà la sinagoga è orientata precisamente verso l'odierna chiesa del San Sepolcro, cioè verso il luogo che già allora era visto come quello della crocifissione di Gesù sul Golgota e della sua sepoltura. Ritengo che questo orientamento fosse intenzionale. Sembra logico che i giudeo-cristiani abbiano scelto un orientamento che sostituiva il tradizionale riferimento ebraico al Tempio, specialmente dopo la sua distruzione, e quindi avessero preso come nuovo punto focale il luogo della sepoltura e della risurrezione di Gesù. Questa supposizione è confermata dal fatto che la chiesa del Martyrion, che forma la parte più antica dell'odierna basilica del San Sepolcro, costruita nel 326 dall'imperatore Costantino, era orientata verso la Tomba di Gesù. Un altro santuario allineato con la Tomba di Gesù è l'antica chiesa della Tomba di Maria»⁶⁵⁰.

⁶⁴⁶ Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., p. 369.

⁶⁴⁷ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 124-127.

⁶⁴⁸ Il Monte Sion è una vasta altura a sud della città vecchia di Gerusalemme con due colline separate da una valle «che al tempo del Nuovo Testamento era chiamata Valle del Tyropeion». Per lungo tempo si pensava che la Città di Davide fosse situata sulla collina più alta, quella occidentale; finché gli scavi degli archeologi misero in discussione queste opinioni. Nel 1838 fu trovato il sistema di canali della sorgente Gihon sotto la collina orientale, confermando archeologicamente che «il Monte Sion originale (Sion I) era sulla collina orientale» e non su quella occidentale. «Sion sembra essere una montagna che si muove», in effetti con la costruzione del Tempio, il concetto di Sion si trasferì dalla Città di Davide al colle del Tempio, così il Monte del Tempio diventò la cosiddetta Sion II. Più tardi invece, dopo la distruzione del Tempio ad opera dei Romani, si credeva che la collina più alta, cioè quella occidentale, fosse la Città di Davide, e così rimase fino ad oggi (Sion III). Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., pp. 344-346.

⁶⁴⁹ Cfr. J. PINKERFELD, *David's Tomb. Notes on the History of the Building. Preliminary Report*, in *Bulletin III* (L. M. Rabinowitz Fund for the Exploration of Ancient Synagogues), Hebrew University/Department of Antiquities, Jerusalem 1960, pp. 41-43. Cfr. anche: E. MCNAMER - B. PIXNER, *Gesù e il cristianesimo*, cit., pp. 102-104.

⁶⁵⁰ B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., p. 354.

Per di più, sulle sue mura vennero ritrovati dei graffiti cristiani, studiati da B. Bagatti ed E. Testa⁶⁵¹. A parere degli archeologi le grosse pietre usate per la costruzione di questa sinagoga sono state prese probabilmente dal Tempio stesso⁶⁵², un fatto di cui Eusebio era a conoscenza, avendo notato come la gente fosse solita raccogliere pietre del Tempio distrutto per edificare le proprie case private o altro⁶⁵³.

Dallo studio dei reperti del sito archeologico risulta che una sala può essere considerata come la supposta chiesa, quella superiore, mentre l'altra, quella inferiore, come sinagoga. Infatti la sala inferiore corrisponderebbe alla "Tomba di Davide" menzionata da Pietro nella sua predicazione nel giorno di Pentecoste (cfr. At 2) e dove sono stati ritrovati i resti che indicano una sinagoga antica⁶⁵⁴.

La presenza di una fiorente comunità giudeo-cristiana sul Monte Sion è accertata da diverse testimonianze scritte. Gli Atti degli Apostoli affermano che «il numero dei discepoli a Gerusalemme si moltiplicava grandemente; anche una grande moltitudine di sacerdoti aderiva alla fede» (At 6,7). I sacerdoti che accoglievano Gesù come Messia, probabilmente provenivano dagli esseni, conosciuti come pii osservanti della Legge, dato che i sadducei invece, dai tempi della rivolta maccabaica, preferirono sposare il potere e non credevano nella risurrezione⁶⁵⁵. C'è da aggiungere che alcune usanze della comunità primitiva si avvicinavano molto

⁶⁵¹ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 128. Tra i graffiti rinvenuti nello scavo, c'è uno formato da un pesce sormontato da una menorà che intersecandosi compongono la stella di Davide. Questo simbolo giudeo-cristiano è ora usato dagli ebrei messianici contemporanei.

⁶⁵² Cfr. E. McNAMER - B. PIXNER, *Gesù e il cristianesimo*, cit., p. 103. Cfr. anche: B. PIXNER, *Nazoreans on Mount Zion (Jerusalem)*, in AA.VV., *Le judeo-christianisme dans tous ses états*. Actes du colloque de Jérusalem (6-10 Juillet 1998), Cerf, Paris 2001, pp. 289-316.

⁶⁵³ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio Evangelica* VIII, 3, 1-12; in GCS 23, pp. 391-393.

⁶⁵⁴ «Esattamente come il Monte Sion, anche la Tomba di Davide fu soggetta a spostamenti». La vera tomba del re «deve essere da qualche parte sulla collina orientale, entro la Città di Davide», sul **Sion I** (cfr. Ne 3,15-16), vicino alla piscina di Siloe. «Quando i crociati conquistarono Gerusalemme nel 1099, trovarono sul Monte Sion, cioè sulla collina occidentale (**Sion III**), che la basilica bizantina di Hagia Sion era stata distrutta [...] diressero la loro attenzione alla tradizione circa la Tomba di Davide, sul Monte Sion, e costruirono un grande cenotafio (un monumento funebre senza feretro), allo scopo di contrassegnare il luogo», creando così una tradizione accolta dalla comunità ebraica e dai musulmani. La cosiddetta "Tomba di Davide" (falsa), in realtà è una sinagoga antica giudeo-cristiana. Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., pp. 346-357.

⁶⁵⁵ Pixner è del parere che questi sacerdoti appartenevano al gruppo esseno, perché i sadducei combattevano i nazareni invece i farisei generalmente non erano di classe sacerdotale. Cfr. E. McNAMER - B. PIXNER, *Gesù e il cristianesimo*, cit., pp. 13-16, 40.

a quelle essene, come ad esempio il tirare a sorte (cfr. At 1,23-26), il battesimo e la comunione dei beni (cfr. At 2,44)⁶⁵⁶. I giudeo-cristiani continuarono ancora a pregare al Tempio, infatti è attestato che fossero soliti stare nel portico di Salomone (cfr. At 2,46; 3,1.11; 5,12); tuttavia una volta distrutto il Tempio con molta probabilità sentirono la necessità di avere una propria sala sostitutiva per la lettura e lo studio della Scrittura⁶⁵⁷.

Dai suoi inizi, la comunità di Giacomo ebbe poi in successione quindici vescovi giudeo-cristiani. A questa chiesa vennero dati diversi nomi dai Padri; Eusebio di Cesarea parla di "Santa Chiesa di Cristo"⁶⁵⁸, Cirillo di Gerusalemme "chiesa superiore detta degli Apostoli"⁶⁵⁹, Epifanio di Salamina "Chiesa di Dio"⁶⁶⁰, Girolamo il "Resto" che significa quelli del popolo giudaico che credettero⁶⁶¹, il pellegrino Teodosio "sancta Sion [...] mater omnium ecclesiarum"⁶⁶² e Giovanni Damasceno "Madre delle Chiese di tutta la terra" anche perché in quel luogo Maria aveva la sua dimora e lì morì⁶⁶³.

È lecito pensare che la famiglia di Gesù, con Giacomo "fratello del Signore" a capo della chiesa e Maria, abitassero nei dintorni del Cenacolo, nelle sue vicinanze, col resto dei parenti della stirpe di Davide che si trasferirono lì da Nazaret⁶⁶⁴.

⁶⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 40-42.

⁶⁵⁷ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 124-127.

⁶⁵⁸ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio Evangelica* VI, 18, 26; in GCS 23, p. 279.

⁶⁵⁹ Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses illuminandorum* XVI, 4. «Il fatto [Pentecoste] è avvenuto a Gerusalemme, là nella chiesa superiore detta degli Apostoli, una fra le tante gloriose memorie sparse nel nostro paese [...]. Dello Spirito Santo invero avremmo dovuto parlare là nella chiesa superiore, come del dramma di Cristo sul Golgota parliamo su questo Golgota; ma, poiché col Cristo che qui fu crocifisso gode la stessa gloria colui che lì discese, anche se questa discesa dello Spirito è avvenuta lì, ne parleremo qui», trad. italiana da: C. RIGGI (a cura di), *Cirillo di Gerusalemme. Le catechesi*, cit., p. 350.

⁶⁶⁰ Cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *De mensuris et ponderibus* 14, in PG 43, 260.

⁶⁶¹ Cfr. GIROLAMO, *In Ioelem* 2, 32; in PL 25, 978-979; anche in CCL 76, pp. 196-197.

⁶⁶² Cfr. *Theodosii De situ Terrae Sanctae* 10, in CCL 175, p. 119

⁶⁶³ Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *Homilia in dormitionem Mariae* II, 4; in PG 96, 729.

⁶⁶⁴ Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., pp. 424-426: «Il luogo considerato come la "casa di Maria" era circondato da antiche tombe cristiane. Il fenomeno di sepolture in prossimità di un luogo venerato come sacro [...], è una tipica usanza bizantina». Dagli scavi effettuati nel 1983 risulta che alcuni metri dall'attuale basilica della Dormizione, alla profondità di 4m si trovano i resti delle case, in una delle quali «fu scoperto un interessante bagno rituale ebraico, che aveva *in situ* una mezza colonna eretta al centro. Oggi questo tipo di bagno rituale è ben conosciuto, poiché ne sono stati trovati in molte case ebraiche risalenti al periodo del Secondo Tempio. [...] I bagni rituali ora ritrovati appaiono più piccoli di quelli scoperti più a sud, nella zona della "Porta degli

L'insediamento giudeo-cristiano sul Monte Sion, darebbe ragione della presenza di tutti gli apostoli all'evento della morte di Maria, un fatto testimoniato da tutti gli scritti della "Dormitio Mariae" e dalle omelie dei Padri. Gli apostoli, incluso Paolo (cfr. At 15; Gal 2,9), di fatto, furono tutti presenti ad un incontro particolare, il cosiddetto Concilio di Gerusalemme, attorno all'anno 50, quando Maria probabilmente aveva circa 70 anni. In questa occasione si presume la morte-assunzione di Maria, prima della partenza di Giovanni per Efeso⁶⁶⁵. Le vicende della comunità giudeo-cristiana del Monte Sion non sono conosciute con esattezza. Eusebio, scrivendo circa "il trono di Giacomo" sul Sion, ribadiva che esso è rimasto "fino ad oggi" conservato ed onorato dai fratelli che si sono "quivi succeduti"⁶⁶⁶. Girolamo riconosceva l'importanza di questa comunità giudeo-cristiana e afferma: «il principio di quelli che furono salvati fu in Sion e in Gerusalemme e in quelli che formavano "il Resto"»⁶⁶⁷. Epifanio sembra sostenere che questa comunità giudeo-cristiana fosse tenuta in considerazione fino al tempo del vescovo Massimo, tuttavia verso la metà del IV secolo, quando venne reputata come non più ortodossa, la sede vescovile si trasferì dal Sion a San Sepolcro.

Attorno al 381-384 i bizantini aggiunsero un portico ottagonale alla struttura esistente del Cenacolo chiamato la chiesa degli Apostoli⁶⁶⁸. È comunque da tenere presente che tali conclusioni sono ancora oggetto di discussione tra gli studiosi e gli

essenii", dove fu localizzato un monastero simile a quello di Qumran. Questi bagni rituali erano più grandi, meglio costruiti e probabilmente servivano a una comunità, cioè ai monaci essenii. I bagni molto più piccoli rinvenuti nell'area dell'abbazia della Dormizione sembrano indicare che gli abitanti di questa zona erano ebrei poveri, ma pii, che avevano costruito i bagni per uso privato. [...] Questi bagni rituali stanno all'origine della tradizione del battesimo cristiano». A giudizio di Pixner, quindi queste erano le case della Chiesa primitiva.

⁶⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, cit., p. 450.

⁶⁶⁶ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiasticae Historiae* VII, 19; in GCS 9/2, pp. 672-675: «Denique et Iacobi cathedra, qui primus in terris episcopus ab ipso salvatore et ab apostolis in Hierosolymis est electus quemque fratrem Christi volumina divina designant, usque in hodiernum inibi conservatur atque in ea sedent omnes, qui usque ad praesens tempus sedis illius sacerdotium sortiuntur».

⁶⁶⁷ GIROLAMO, *In Ioelem* 2, 32, cit.; trad. italiana da: B. BAGATTI - E. TESTA, *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre*, IV vol., cit., p. 56.

⁶⁶⁸ Cfr. B. PIXNER, *Church of the Apostles found on Mount Zion*, in *Biblical Archaeology Review* 16/3 (1990), pp. 17-35; IDEM, *Jerusalem's Essene Gateway. Where the community lived in Jesus' time*, in *Biblical Archaeology Review* 23/3 (1997), pp. 22-31.

archeologi⁶⁶⁹. Risulta difficile affermare con certezza se a quel tempo sul Sion si trovassero ancora i giudeo-cristiani. Difatti la costruzione di una chiesa bizantina, edificata su ordine dell'imperatore Teodosio (379-395)⁶⁷⁰, accanto a quell'antica giudeo-cristiana fa supporre una non presenza o comunque una mancanza di comunione con la grande Chiesa. Pixner afferma che per offrire maggior prestigio al luogo, questo memoriale teodosiano avesse incorporato una colonna, probabilmente estratta dalle rovine della casa del sommo sacerdote Caifa, indicata come quella della flagellazione di Gesù⁶⁷¹. Egeria, che visitò Gerusalemme tra il 381 e 384, menziona una nuova chiesa sul Sion⁶⁷². Da questo Pixner deduce che «Dalla descrizione della liturgia che Egeria ci riporta, è chiaro che sul Sion esisteva un doppio santuario, l'antica «chiesa degli Apostoli» [...] e la nuova chiesa - memoriale di Teodosio»⁶⁷³.

In seguito, il vescovo di Gerusalemme, Giovanni II (387-419) avrebbe costruito una basilica con ottanta pilastri, la "Hagia Sion", che aveva come cappella laterale la sinagoga giudeo-cristiana, non ancora inclusa nella basilica, in cui si commemorava la casa dove avrebbe vissuto Maria dopo la risurrezione di Gesù e in cui sarebbe morta⁶⁷⁴. Il *Calendario palestino-georgiano*, il 29 marzo, riporta una commemorazione del vescovo Giovanni che per primo edificò sul Sion e di Modesto che ricostruì la chiesa dopo l'incendio del 614⁶⁷⁵. Il vescovo Giovanni in un secondo tempo, depose nella chiesa le reliquie di Santo Stefano, nel giorno della festa di Davide

⁶⁶⁹ Le conclusioni di Pixner non convincono tutti gli studiosi, i quali negano l'antichità del sito di Sion e l'esistenza della sinagoga giudeo-cristiana del I secolo. Cfr. E. K. BROADHEAD, *Jewish ways of following Jesus*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2010, pp. 320-323; M. P. GERMANO, *The Ancient Church of the Apostles: Revisiting Jerusalem's Cenacle and David's Tomb*, 2002, in <http://www.bibarch.com/Perspectives/Germano-Cenacle-Paper.pdf>.

⁶⁷⁰ Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., pp. 374-376.

⁶⁷¹ Fu menzionata tale nell'*Itinerarium Burdigalense*, in CCL 175, p. 16. Oggi si trova nella chiesa di Santa Prassede a Roma.

⁶⁷² Cfr. EGERIA, *Itinerarium ad loca sancta* 39, 5; 43, 3; in P. MARAVAL (ed.), *Égérie. Journal de voyage* (SC 296), Cerf, Paris 2002, pp. 292-295, 298-301; trad. italiana da: E. GIANNARELLI, *Egeria. Diario di viaggio*, Paoline, Milano 1999, pp. 101, 104.

⁶⁷³ B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., p. 376.

⁶⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 374-376.

⁶⁷⁵ Cfr. G. GARITTE (ed.), *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1958, pp. 186-187.

e di Giacomo "il fratello del Signore"; in questo modo il 26 dicembre diventò una festa di Santo Stefano e la cappella prese il nome di "Martyrion di Santo Stefano"⁶⁷⁶.

La "Hagia Sion", ricostruita dopo 614, fu distrutta di nuovo dal sultano Hakim nel 1009. Quando nel 1099 i crociati giunsero a Gerusalemme trovarono solo le rovine. Gli scavi effettuati sul posto dagli archeologi israeliani hanno rilevato come i crociati abbiano ricostruito con grande scrupolosità l'edificio a due piani, stimandolo come un tutt'uno, come probabilmente fu considerato in origine dai giudeo-cristiani, su cui costruirono la chiesa di Santa Maria nel Monte Sion⁶⁷⁷.

Nel 1910 è stata consacrata, dai monaci benedettini, la basilica della Dormitio Mariae sul Monte Sion⁶⁷⁸. Questa chiesa è fino ad oggi comunemente stimata dai pellegrini come il luogo dove visse e morì Maria. Gli scavi effettuati accanto all'Abbazia della Dormizione, in preparazione alla costruzione dell'attuale basilica, mostrarono le fondamenta della basilica bizantina di "Hagia Sion". Nel 1983 furono realizzati altri scavi che rivelarono anche le fondamenta della chiesa crociata di Santa Maria in Monte Sion ed inoltre i mosaici della basilica bizantina; in più nello strato più basso si scoprirono degli edifici del I secolo a.C. Pixner che lavorò su queste vestigie, attesta:

«Mi fu possibile localizzare le fondamenta della facciata della chiesa dei crociati. L'angolo sud-ovest di tale chiesa è orientato in modo preciso verso il muro sud dell'edificio della sinagoga giudeo-cristiana. Le basi delle nove colonne dei crociati e la parte ovest del muro settentrionale di tale chiesa furono scoperte e preservate. Perciò furono i crociati che per primi incorporarono la «chiesa degli Apostoli», la sinagoga giudeo-cristiana, nella loro chiesa»⁶⁷⁹.

Oggi i resti dell'antica chiesa degli Apostoli fanno parte dell'edificio tradizionalmente chiamato oramai come la Tomba di Davide, il quale, al secondo piano, conserva il luogo in cui avvenne l'Ultima Cena, il Cenacolo⁶⁸⁰. Nelle immediate vicinanze invece si trova la chiesa dell'Abbazia della Dormizione.

⁶⁷⁶ Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., p. 378. Riguardo alla festa, si veda: G. GARITTE (ed.), *Le Calendrier palestinien-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, cit., pp. 417-419. Il *martyrologio siriano* del 411 segna per il 26 dicembre la memoria del primo martire gerosolimitano Stefano, si veda: PO 10, p. 11.

⁶⁷⁷ Cfr. E. McNAMER - B. PIXNER, *Gesù e il cristianesimo*, cit., pp. 104-105.

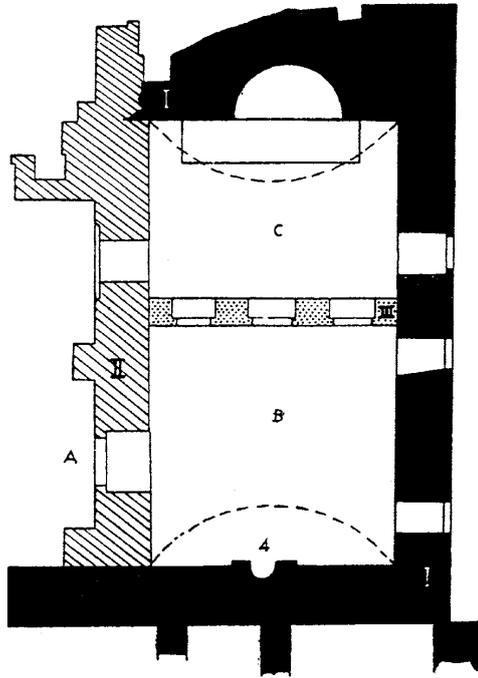
⁶⁷⁸ Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., pp. 424-426.

⁶⁷⁹ *Ibidem*, p. 380.

⁶⁸⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 343.

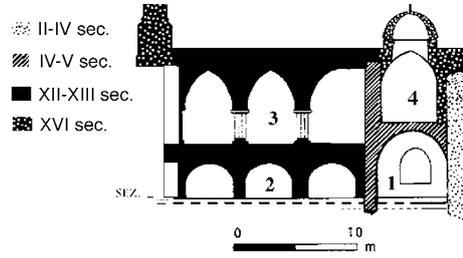
La cosiddetta "tomba di Davide".

Da: J. Pinkerfeld, *David's Tomb. Notes on the History of the Building. Preliminary Report*, cit., p. 42.

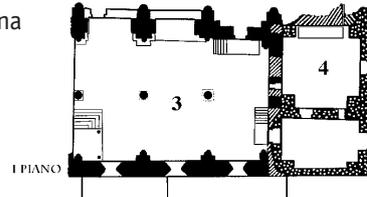


L'edificio del Cenacolo.

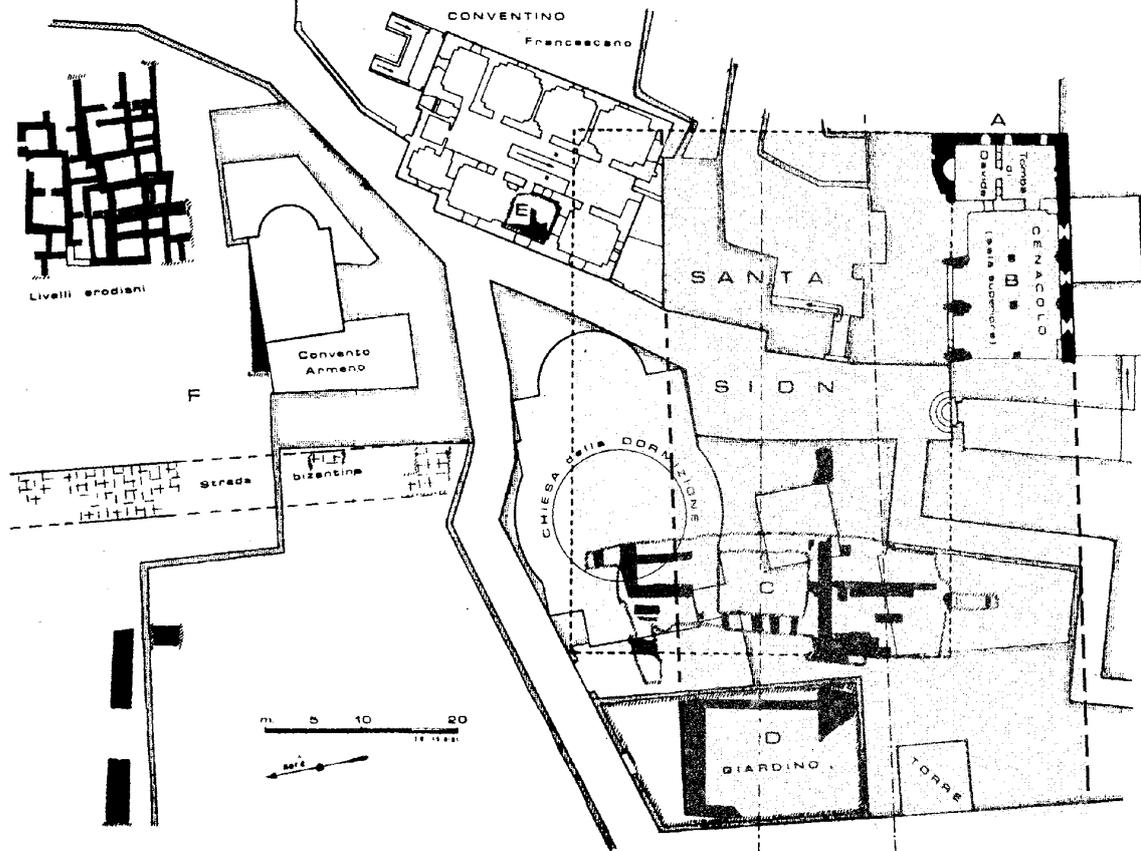
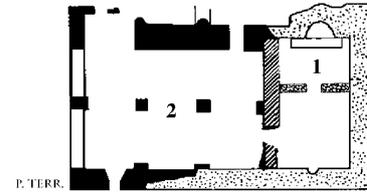
Da: E. Alliata, *Topografia cristiana della Palestina. I. Gerusalemme e d'intorni*, fig. 48a



3: Sala dell'ultima cena
4: Sala della discesa dello Spirito Santo.

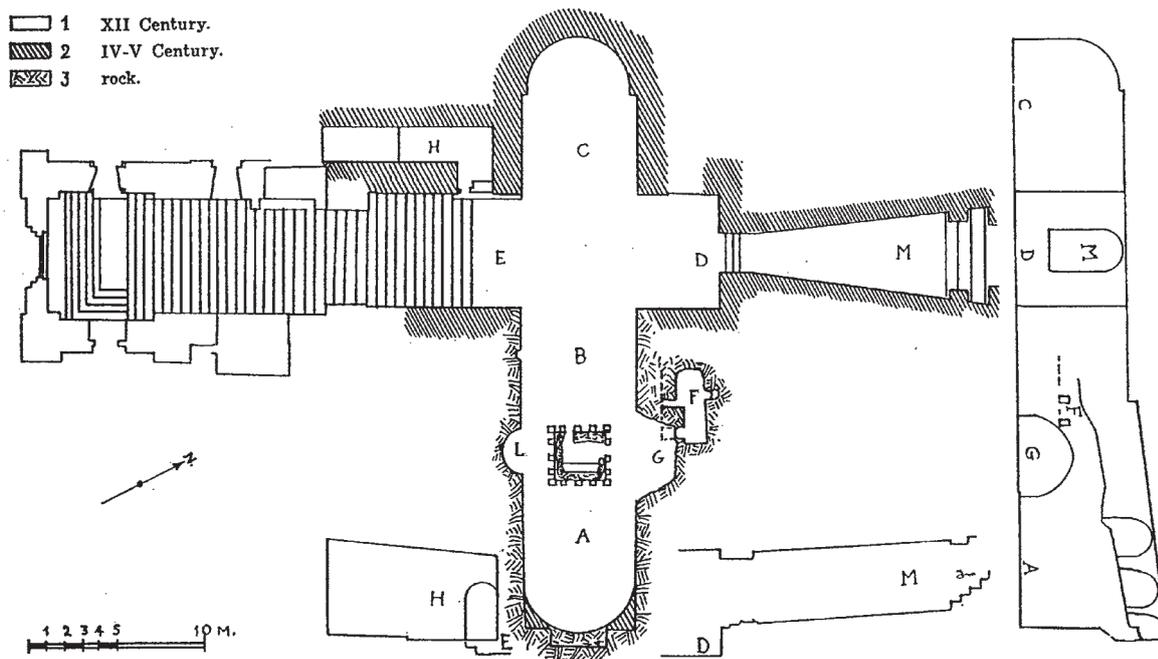


1: Tomba di Davide
2: Sala della lavanda dei piedi



Piantina archeologica del Sion

Da: B. Bagatti - E. Alliata, *Ritrovamento archeologico sul Sion*, in *Liber Annuus* 31 (1981), tav. 17



La Tomba di Maria

Da: B. Bagatti - M. Piccirillo - A. Prodro, *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Gethsemane, Jerusalem 1975, fig.1.*

- A - braccio orientale nel quale fu aggiunta, in un secondo tempo, un'abside e un altare
- B - parte centrale della cripta
- C - braccio occidentale con abside primitiva
- D - braccio settentrionale
- E - braccio meridionale con il solenne scalone d'ingresso crociato
- F - resti della necropoli andata distrutta con la costruzione della chiesa
- G - slargamento in corrispondenza della tomba venerata
- H - corridoio antico
- L - absidiola in corrispondenza della tomba venerata
- M - corridoio antico sopraelevato rispetto al livello della cripta

III.1.2 Letteratura assunzionista a confronto con la tomba di Maria al Getsemani

La struttura della tomba di Maria corrisponde ai dati che presentano gli scritti sulla "Dormitio Mariae". Il sepolcro di Maria rimase isolato, ritagliato dalle altre tombe vicine ed incluso all'interno della chiesa che fu costruita solo successivamente; le medesime tappe si sono succedute alla strutturazione del San Sepolcro⁶⁸¹. In base agli scavi e ai lavori di restauro, effettuati nel 1972 alla tomba di Maria, Bagatti ha potuto constatare che:

«La tomba di Maria era in una camera completamente scavata nella roccia in una zona rocciosa adibita a scopo funerario. [...] La roccia fu isolata durante la costruzione della chiesa e tagliata in modo irregolare. Siccome all'esterno gli spigoli sono arrotondati è possibile che il blocco isolato fosse coperto e abbellito da un rivestimento di metalli preziosi come al S. Sepolcro. [...] In un periodo precrociato all'esterno la roccia fu decorata con pitture e anche con mosaici. I Crociati fecero una nuova decorazione usufruendo di vecchie pietre»⁶⁸².

Gli scritti della letteratura assunzionista appartenenti alla tradizione siriana, ma anche quella etiopica ed araba (del V-VI secolo), riportano che il corpo di Maria fu deposto in una delle tre caverne⁶⁸³. Questa informazione concorda esattamente con il sito archeologico esaminato da Bagatti:

«Riassumendo le notizie desunte dalle varie redazioni della Dormitio Virginis si può stabilire che la tomba di Maria era: al Getsemani, dove si trovava un'installazione funeraria con tre camere. Maria fu posta nella camera più intima, situata ad Oriente dove era un banco, ossia un arcosolio»⁶⁸⁴.

I lavori di restauro effettuati in seguito all'inondazione, furono di grande profitto perché confermarono l'autenticità della tradizionale tomba della Vergine al Getsemani, la quale si trovava in una zona sepolcrale in uso nel secolo I⁶⁸⁵:

⁶⁸¹ Cfr. B. BAGATTI, *Le origini della "tomba della Vergine" al Getsemani*, in *Rivista Biblica* 11 (1963), p. 51.

⁶⁸² B. BAGATTI, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, cit., pp. 273-274.

⁶⁸³ Cfr. E. TESTA, *Maria terra vergine*, II vol.: *Il culto Mariano Palestinese (Sec. I-IX)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1984, pp. 87-90. La *Dormizione siriana detta dei «Cinque Libri»* III, 27, descrive così il luogo della sepoltura: «uscite da Gerusalemme per la strada che sbocca all'inizio della valle, al di qua del monte degli Ulivi. Ecco, ci sono colà tre caverne: una grande caverna esteriore, una seconda dentro di questa e una piccola caverna interna. Dal lato orientale c'è un banco di argilla [Bagatti traduce "banco" con *arcosolium*]. Introducete la benedetta e deponetela su quel banco», trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II/2 vol., cit., p. 562.

⁶⁸⁴ B. BAGATTI, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, cit., p. 239.

⁶⁸⁵ La struttura della tomba di Maria è la stessa della tomba di Giacomo e di altre tombe ritrovate vicino. Cfr. E. TESTA, *Maria terra vergine*, II vol., cit., pp. 89-90.

«La tomba corrisponde bene alle indicazioni topografiche indicate nelle diverse redazioni della Dormitio Virginis, sia a riguardo della camera "nuova" sia per la posizione rispetto alle altre camere sepolcrali. La tomba era venerata e custodita dai cristiani di ceppo ebraico dalle origini almeno fin verso la fine del IV secolo. La tomba venuta in mano dei cristiani di ceppo gentile venne "isolata" dalle altre e racchiusa da una chiesa a croce. Più tardi fu sormontata due volte da una chiesa superiore la quale fu distrutta ambedue le volte. Nonostante i cambiamenti avvenuti lungo i secoli fra i diversi custodi, pure questa tomba è stata venerata ininterrottamente fino ai nostri giorni»⁶⁸⁶.

Per di più, la sua vicinanza alla grotta dell'Agonia fece pensare a Bagatti che il discepolo che ospitava in quel luogo Gesù ed i suoi, avesse preparato una tomba nuova per deporvi la Madre del Signore. La tomba al Getsemani doveva essere in possesso dei giudeo-cristiani, ma non del partito di Giacomo. Le indicazioni per il seppellimento di Maria vennero date a Pietro e non a Giacomo, come attesta il testo del *Transito R 36*⁶⁸⁷. È noto che a Gerusalemme esistessero due gruppi di credenti in Gesù, uno di lingua aramaica e l'altro di lingua greca, ognuno con propri luoghi di raduno⁶⁸⁸. I giudeo-cristiani, che frequentavano la tomba per far memoria del transito di Maria, lasciarono il luogo nello stato originario fino all'epoca costantiniana⁶⁸⁹. Probabilmente ciò fu favorito anche dal fatto che la Chiesa di ceppo gentile, considerandoli degli scismatici, non favorì la visita ai loro luoghi da parte dei pellegrini⁶⁹⁰.

La "politica del silenzio"⁶⁹¹ fu intrapresa da alcuni Padri del IV secolo in forza della convinzione del superamento del giudaismo e del giudeo-cristianesimo. A giudizio dei Padri, infatti, sinagoga, circoncisione, digiuni, Pasqua giudaica del 14 di Nissan, Tempio, sacerdozio e sacrificio erano oramai del tutto superati come retaggio dell'Antica Legge. Il portavoce di queste convinzioni fu Crisostomo, che pronunciò ad Antiochia, nel 386-367, otto discorsi contro i Giudei⁶⁹²; il medesimo

⁶⁸⁶ B. BAGATTI, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, cit., pp. 289-290.

⁶⁸⁷ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 68.

⁶⁸⁸ Cfr. E. McNAMER - B. PIXNER, *Gesù e il cristianesimo*, cit., pp. 43-46.

⁶⁸⁹ Cfr. E. TESTA, *Maria terra vergine*, II vol., cit., pp. 90-91.

⁶⁹⁰ Cfr. B. BAGATTI, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, cit., pp. 239-241.

⁶⁹¹ Cfr. E. TESTA, *La grande Chiesa e le minoranze giudeo-cristiane nell'ultimo scorcio del IV sec.*, in *Liber Annuus 28* (1978), pp. 24-44.

⁶⁹² Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Adversus Judaeos orationes* I-VIII, in PG 48, 843-942. Dai discorsi di Crisostomo risulta che ad Antiochia si considerava i giudeo-cristiani non come eretici, ma piuttosto ammalati da guarire o

parere può essere incontrato altresì nelle catechesi di Gregorio di Nissa⁶⁹³. Il Niseno, inoltre, dopo la sua visita pastorale in Israele, sconsigliò fortemente di fare pellegrinaggi nei luoghi santi custoditi dai giudeo-cristiani, criticandone la dottrina che si sarebbe potuta incontrare a Gerusalemme⁶⁹⁴; con ciò si rese responsabile, insieme ad altri, della separazione tra i due ceppi di credenti che portò inevitabilmente le due parti a costruire i propri santuari, particolari, come ad esempio la Santa Sion e la chiesa degli Apostoli.

Dagli scavi archeologici risulta che dal IV secolo la tomba della Vergine nella valle di Giosafat, fu racchiusa in una basilica a forma di croce⁶⁹⁵. Da testimonianze scritte risulta difficile individuare una data precisa. Nella sua omelia Gregorio di Tours dice che questa fosse una basilica edificata per volere dell'imperatore Costantino⁶⁹⁶, ma a parere di Bagatti, che si basa sulla testimonianza di Eutichio, è più probabile che la chiesa venne costruita successivamente, ovvero al tempo dell'imperatore Teodosio I (379-395), figlio di Costantino⁶⁹⁷. Mimouni addirittura posticipa la costruzione della chiesa al tempo dall'imperatrice Eudossia, protettrice dei monofisiti, quindi negli anni 430-440⁶⁹⁸. Ad ogni modo l'esistenza della chiesa nella prima metà del V secolo è testimoniata da Pseudo Dioscoro nel *Panegirico di Macario di Tkow*, il quale descrivendo le lotte con i monofisiti, accenna ad un

fratelli da convertire. Cfr. I. GREGO, *I giudeo-cristiani nel IV s.*, cit., pp. 88-107.

⁶⁹³ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna* 18, 4; in GNO III/4, p. 52. «Prima, infatti, che apparisse la divina presenza di Cristo, splendida era presso di loro la sede regale di Gerusalemme, quel loro Tempio famoso, i sacrifici annuali, disposti secondo il rito; e tutto quello che la Legge per mezzo di simboli distingue, agli occhi di coloro che la sanno intendere nel suo significato mistico, fino a quel tempo non era stato affatto proibito: esso si svolgeva in conformità con le celebrazioni religiose che erano state fissate agli Ebrei fin dai tempi più antichi. Ma anche dopo che ebbero visto colui che era aspettato e su cui erano già stati istruiti dai profeti e dalla Legge, essi preferirono alla fede in colui che era apparso la loro ormai errata superstizione», trad. italiana da: C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nissa*, cit., pp. 271-273.

⁶⁹⁴ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Epistulae* 2-3; in SC 363, pp. 106-147. Cfr. anche: C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci, storia, letteratura, teologia*, cit., p. 68.

⁶⁹⁵ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 66-68.

⁶⁹⁶ Cfr. GREGORIO DI TOURS, *Libri Miraculorum* 1, 8; in PL 71, 713; trad. italiana in TMPM, III vol., cit., p. 604.

⁶⁹⁷ Cfr. B. BAGATTI, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, cit., pp. 241-242; EUTICHIO, PATRIARCA D'ALESSANDRIA, *Annales*, in L. CHEIKHO (a cura di), *Eutychie patriarchi Alexandrini annales I* (CSCO 50), L. Durbecq, Louvain 1906, p. 152.

⁶⁹⁸ Cfr. S. C. MIMOUNI, *Dormition et assumption de Marie*, cit., pp. 489-515.

raduno che si fece nella chiesa di Santa Maria nei campi di Giosafat⁶⁹⁹. La chiesa al Getsemani era allora diventata anti-calcedonense.

Quando gli anti-calcedonensi furono espulsi, al Getsemani fu costruita dall'imperatore Maurizio (582-602) la chiesa di Santa Maria Novella, chiamata così in opposizione a quella antica⁷⁰⁰. Il calendario della Chiesa di Gerusalemme in georgiano parla di questo edificio in riferimento alle feste che ivi si celebravano⁷⁰¹. Il fatto singolare è che ci sono due dediche per la stessa chiesa; si suppone quindi che la dediche che veniva commemorata il 13 giugno si riferisse all'antica cripta che racchiudeva la tomba di Maria, invece quella del 23 ottobre riguarderebbe la magnifica costruzione al Getsemani ad opera di Maurizio⁷⁰². I restauri del 1972 hanno portato alla luce i resti del mosaico sul pavimento appartenente a quell'epoca⁷⁰³. La chiesa di Santa Maria Novella aveva una forma rotonda ed era sormontata su quella antica che racchiudeva la tomba di Maria, diventando così la chiesa superiore⁷⁰⁴, che fu distrutta probabilmente dai Persiani nel 614. Quando arrivarono i crociati ne costruirono un'altra molto sontuosa⁷⁰⁵, ma anche quella andò in rovina. La chiesa inferiore rimase invece come una cripta lungo il corso dei secoli.

⁶⁹⁹ Cfr. PSEUDO DIOSCORO DI ALESSANDRIA, *Panegirico di Macario di Tkow VII*, in D. W. JOHNSON (a cura di), *Panegyric on Macarius Bishop of Tkôw attributed to Dioscorus of Alexandria* (CSCO 416), L. Durbecq, Louvain 1980, p. 38. Il panegirico pervenuto in copto (in una versione bohairica ed una sahidica) è attribuito al patriarca di Alessandria Dioscoro (444-451), ma viene datato per V-VI secolo.

⁷⁰⁰ Cfr. F. MANNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 175.

⁷⁰¹ Cfr. G. GARITTE (ed.), *Le Calendrier palestinien-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, cit., p. 250 (13 giugno, la festa della dediche), p. 278 (14 luglio: la memoria dei martiri Mamante, Tarasio ed i loro soci), p. 302 (15 agosto: la festa della Santa Madre di Dio), p. 365 (il 23 ottobre: la *dedicatio magna*).

⁷⁰² Cfr. B. BAGATTI, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, cit., p. 243.

⁷⁰³ Cfr. C. KATSIMBINIS, *New findings at Gethsemani*, in *Liber Annuus* 26 (1976), pp. 277-280.

⁷⁰⁴ Cfr. B. BAGATTI, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, cit., pp. 241-244. Bagatti è del parere che «Maurizio abbia eretta una chiesa realmente rotonda. La scelta di questo tipo di chiesa, classificato dagli archeologi come commemorativo, non è senza una ragione. Infatti erano conosciuti quello dell'Anastasi, che vide la resurrezione di Gesù, e quello dell'Ascensione del Signore eretto sullo stesso monte Oliveto; questi due concetti di "Resurrezione" e di "Ascensione" di Gesù, non potevano non essere messi in rapporto con la "Resurrezione" e con l'"Assunzione" di Maria. Come nell'erigere la prima chiesa i costruttori avevano tenuto davanti agli occhi l'isolamento della tomba del Signore per ripeterlo per quella di Maria, così i costruttori della seconda chiesa poterono benissimo tener presente i due monumenti del Signore per imitare le strutture e il senso», *Ibidem*, p. 244.

⁷⁰⁵ Cfr. M. PICCIRILLO, *L'edicola crociata sulla tomba della Madonna*, in *Liber Annuus* 22 (1972), pp. 291-314.

Le testimonianze scritte dei pellegrini che si recarono in Terra Santa nel VI secolo certificano l'esistenza di una chiesa al Getsemani. Il diacono Teodosio, che fece un pellegrinaggio in Terra Santa nel VI secolo (518-538), attesta l'esistenza di una chiesa in onore di Maria Madre di Dio nella valle di Giosafat⁷⁰⁶; così anche il *Breviarius de Hierosolyma* (VI secolo) menziona che nella valle di Giosafat vi fosse la basilica di Santa Maria «ibi est sepulchrum eius»⁷⁰⁷. Con molta probabilità questa fu la prima chiesa dedicata a Maria a Gerusalemme, ciò si deduce dalla realizzazione della "Nea" che fu consacrata nel 543 e la cui costruzione fu iniziata sotto il patriarca Elias (494-516)⁷⁰⁸.

III.1.3 Il ritrovamento della chiesa del Kathisma

Nel 1950 furono effettuati degli scavi a Ramat Rahel, a metà strada tra Gerusalemme e Betlemme. A quel tempo si pensava di riuscire a trovare la chiesa del Kathisma ed un monastero in sua prossimità. I lavori di allargamento dell'autostrada tra Gerusalemme e Betlemme nel 1992, nei pressi del monastero ortodosso di Mar Elias, portarono allo scoperto i resti di un santuario; la seconda tappa degli scavi, nel 1997, convinse gli archeologi che questi resti appartenessero all'antica chiesa del Kathisma; furono infatti trovate le fondamenta di una chiesa scomparsa da lungo tempo⁷⁰⁹. Ci si pose allora la domanda a quale chiesa appartenessero i resti trovati a Ramat Rahel.

La chiesa nei pressi di Mar Elias e della cisterna di Bir el-Kadismu sarebbe quella dedicata alla Madre di Dio. Di forma ottagonale conserva al suo centro una roccia, che veniva probabilmente presentata ai pellegrini come luogo in cui si sedette Maria per riposare prima di entrare a Betlemme in prossimità del parto. Uno

⁷⁰⁶ Cfr. *Theodosii De situ Terrae Sanctae* 10, in CCL 175, p. 119.

⁷⁰⁷ Cfr. *Breviarius de Hierosolyma* 7, in CCL 175, p. 112.

⁷⁰⁸ Cfr. S. J. SHOEMAKER, *Ancient traditions*, cit., pp. 101-102.

⁷⁰⁹ Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., pp. 52-53. Cfr. anche: A. RAMON, *Around the Holy City. Between Jerusalem, Bethlehem and Jericho*, Institute for Israel Studies, Jerusalem 2000, pp. 17-19.

dei mosaici rappresenta una palma piena di grandi frutti.

L'immagine del mosaico potrebbe essere legata alla tradizione apocrifia del *Protovangelo di Giacomo*⁷¹⁰. Lo scritto del II secolo di origine giudeo-cristiana racconta che Maria e Giuseppe, nel loro viaggio verso Betlemme, si fermarono per una sosta ad una distanza di "tre miglia" o "mezza strada", dove Maria prima del parto, si sedette accanto alla cisterna sopra una pietra⁷¹¹. La palma però potrebbe alludere anche all'evento raccontato nel *Vangelo dello Pseudo Matteo*, legato alla fuga della Santa Famiglia in Egitto⁷¹². In questo vangelo si narra che quando essi ebbero fame, Gesù comandò alla palma di piegarsi per dare da mangiare a Maria e dalla vicina fonte bevvero dell'acqua. Per di più, gli scritti della "Dormitio Mariae" menzionano la palma che venne data a Maria da Gesù, tre giorni prima della sua morte.

Nel XIII secolo nacque un'altra leggenda, legata ai magi venuti dall'Oriente i quali si sarebbero fermati alla fontana del Kathisma, nel luogo in cui la stella sarebbe riapparsa di nuovo. Il racconto fu conosciuto da un pellegrino, Niccolò Poggibonsi, venuto in Terra Santa nel 1347; egli annotò di aver visto il monastero di San Elia e le rovine di una chiesa accanto con dei mosaici, che distava un miglio dalla tomba di Rachele⁷¹³.

Agli inizi del V secolo pare che esistesse "al terzo miglio" solo una piccola chiesa, legata piuttosto alla grotta della natività di Gesù ed al riposo della Vergine prima del parto. Il *Lezionario armeno* (420-440), segnando la festa di Maria la Theotokos da celebrare il 15 agosto, a metà strada tra Gerusalemme e Betlemme, non menziona nessuna chiesa; tale commemorazione è legata alla tradizione riportata dal *Protovangelo di Giacomo*⁷¹⁴. Solo verso il 450 Hikelia, una nobile e

⁷¹⁰ Cfr. Trad. italiana da: L. MORALDI (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I vol.: *Vangeli*, UTET, Torino 1971, pp. 69-87.

⁷¹¹ Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., pp. 53-55.

⁷¹² Cfr. A. RAMON, *Around the Holy City*, cit., p. 18.

⁷¹³ Cfr. NICCOLÒ DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltramare*, in A. BACCHI (ed.), *Libro d'Oltramare, Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII*, Dispensa, G. Romagnoli, Bologna 1881, I vol., pp. 209-211.

⁷¹⁴ Cfr. C. A. RENOUX (ed.), *Le codex arménien Jérusalem 121*, I vol.: *Introduction. Aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles* (PO 35/1), Brepols, Turnhout 1970, pp. 166-172.

devota cristiana, moglie di un alto funzionario imperiale, fece costruire la chiesa del Kathisma in onore della Madre di Dio ed ottenne che alcuni monaci, tra i quali Teodosio da Cappadocia, prendessero in custodia la chiesa, come ci informa Cirillo di Scythopolis⁷¹⁵. All'arrivo di Teodosio la chiesa di Hikelia era ancora in costruzione, perciò il monaco nel frattempo dovette vivere in un altro monastero vicino, probabilmente quello a Ramat Rahel⁷¹⁶. Circa la costruzione della chiesa di Hikelia, viene spiegata da Manns con il fatto che la chiesa di Santa Maria in Getsemani divenne anti-calcedonense per questo fu edificata la chiesa al terzo miglio da Gerusalemme, in ricordo del riposo di Maria⁷¹⁷. L'edificio sarebbe stato costruito al tempo del vescovo Giovenale (422-458), calcedonense, per trasferire la tradizione del "riposo" di Maria dal Getsemani a Betlemme⁷¹⁸. I fedeli calcedonensi avrebbero quindi celebrato al Kathisma la memoria di Maria, fino a quando gli anti-calcedonensi furono espulsi dal Getsemani, che rimase anti-calcedonense fino al VI secolo, quando l'imperatore Maurizio impose la festa dell'Assunzione. In quest'occasione la festa venne fatta celebrare al Getsemani nella chiesa da lui costruita, Santa Maria la Novella.

Nel VI secolo il pellegrino Teodosio riporta la tradizione esistente al "tertio miliario de Hierusalem" non legata alla "Dormitio Mariae" ma, al riposo di Maria prima di entrare in Betlemme. La Madre di Dio dopo essere scesa dall'asina si sarebbe seduta sulla pietra⁷¹⁹. Qualche anno dopo, un altro pellegrino, Antonino di Piacenza, descrivendo i luoghi santi tra Gerusalemme e Betlemme menziona Ramat di Rachel dove, da una roccia miracolosa, scaturiva dell'acqua, alludendo così piut-

⁷¹⁵ Cfr. CIRILLO DI SCITOPOLI, *Vita Theodosii* 5, in A. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III vol., Cerf, Paris 1963, pp. 57-58. Cfr. anche: F. MANNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 174-175.

⁷¹⁶ Cfr. S. J. SHOEMAKER, *Ancient traditions*, cit., pp. 95-96.

⁷¹⁷ Cfr. F. MANNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 175.

⁷¹⁸ Cfr. S. C. MIMOUNI, *Dormition et assomption de Marie*, cit., pp. 516-532.

⁷¹⁹ Cfr. *Theodosii De situ Terrae sanctae* 28, in CCL 175, pp. 123-124.

tosto alla tradizione legata alla fuga della Santa Famiglia in Egitto⁷²⁰.

Da ciò si deduce che molto probabilmente nel corso del tempo si sovrapposero più tradizioni per dar ragione dei diversi ritrovamenti "al terzo miglio". Sta di fatto che al terzo miglio sono stati trovati i resti di due chiese. Si pensa che una commemorasse la tradizione del riposo di Maria prima del parto, l'altra invece quella della fuga in Egitto. La chiesa di Mar Elia conservava all'interno la roccia e nei suoi pressi scorreva una fontana; di conseguenza questa potrebbe essere legata con la tradizione del riposo di Maria, la seconda invece ricorda la Santa Famiglia nella fuga in Egitto, mentre la sua vicinanza alla tomba di Rachele potrebbe far alludere alla strage degli innocenti (cfr. Mt 2,18)⁷²¹. Shoemaker suggerisce però ancora un'altra interpretazione, cioè considerare entrambe le chiese come il Kathisma: quella a Ramat Rahel, come vecchio Kathisma, e quella vicina a Mar Elias, costruita da Hikelia come il nuovo Kathisma⁷²². Dato che il *Lezionario armeno* annota una celebrazione al terzo miglio in onore di Maria la Theotokos, si suppone che la costruzione della chiesa di Hikelia sia posteriore al *Lezionario*; in tal modo la festa non poteva aver luogo se non al vecchio Kathisma⁷²³.

Rimane in sospeso la domanda riguardo alla roccia, che non si trova nel vecchio Kathisma; è possibile che la tradizione della roccia fosse tardiva rispetto alla costruzione della chiesa così che la roccia divenne il motivo per cui costruire una nuova, aumentando così le visite dei pellegrini. Tutte e due le ipotesi potrebbero essere vere senza doversi escludere. Considerando però il quadro storico del tempo del vescovado di Giovenale molto conflittuale e caratterizzato inoltre da varie costruzioni, sembra che la tesi più accreditata sia quella che contempla la costru-

⁷²⁰ Cfr. *Antonini Placentini Itinerarium* 28, in CCL 175, p. 143.

⁷²¹ Cfr. S. J. SHOEMAKER, *Ancient traditions*, cit., p. 92.

⁷²² Cfr. *Ibidem*, p. 95.

⁷²³ *Ibidem*, p. 96: «Although the lectionary does not specify the existence of a church here, [...] the lectionary generally fails to do so for liturgical stations outside Jerusalem, giving only their geographic location instead. While there is the rather unlikely possibility that the fest was conducted in the open air, alongside the road near the third milestone, it seems more likely that some sort of the church stood on or near this spot, providing an altar in order to celebrate the liturgy. This church, I propose, may have been the church at Ramat Rahel, the Old Kathisma».

zione della chiesa come un contro altare ai monofisiti del Getsemani. La chiesa di Hikelia, si presume sia stata distrutta durante l'invasione dei persiani nel 614⁷²⁴, i quali risparmiarono solo la chiesa di Santa Maria sulla grotta della natività grazie al mosaico dell'adorazione dei Magi nei quali riconobbero i loro antenati⁷²⁵.

La chiesa ottagonale del Kathisma, vicino al monastero di Mar Elias



Alla pagina seguente: il mosaico della grande palma piena di frutti dalla chiesa del Kathisma

Foto da: <http://www.scuolaecclesiamater.org/2014/08/in-vigilia-assumptionis-b-mari-virginis.html?m=1>,
e Andreas Bergamini

⁷²⁴ Cfr. B. PIXNER - R. RIESNER, *Sulle strade del Messia*, cit., p. 58.

⁷²⁵ Cfr. E. TESTA, *Maria terra vergine*, II vol., cit., p. 51.



III.1.4 Puntualizzazioni conclusive

Il fatto che i reperti archeologici sulla tomba della Vergine siano in accordo con le varie redazioni della "Dormitio Mariae", ha condotto gli studiosi francescani Bagatti e Testa ad esaminare con attenzione gli scritti apocrifi riguardanti la sorte finale di Maria e ad individuare al loro interno dottrine teologiche giudeo-cristiane. Le varie redazioni si differenziano in ciò che riguarda il destino dell'anima e del corpo di Maria dopo la morte, a seconda delle varie concezioni escatologiche che vigevano nelle diverse chiese; rimane invece intatto il nucleo originario profondamente radicato nel giudeo-cristianesimo.

I resti delle costruzioni bizantine attestano il passaggio di proprietà di quel luogo dai giudeo-cristiani alla grande Chiesa. Inoltre la casa di Maria in Gerusalemme sul Monte Sion, è confermata dalla stragrande maggioranza dei testi sulla "Dormitio Mariae", mentre alcuni scritti della tradizione siriana, etiopica ed araba, che localizzano la casa di Maria a Betlemme⁷²⁶, confermano il passaggio del luogo agli etnico-cristiani.

La tradizione assunzionista appartenente alla famiglia della "palma dell'albero di vita" contiene molte reminiscenze giudeo-cristiane e, per questo, i suoi scritti avrebbero preceduto quelli della famiglia di "Betlemme e gli incensamenti", legati alle celebrazioni liturgiche che si tenevano presso la chiesa del Kathisma⁷²⁷. Lo *Pseudo Giovanni* (datato al 450-500), che non menziona la festa della "Dormitio Mariae" istituita da Maurizio, conserva delle tradizioni anteriori circa le celebrazioni in onore di Maria che si realizzavano presso i santuari bizantini di Betlemme,

⁷²⁶ Mimouni prese in rassegna circa 60 scritti apocrifi della tradizione siriana, greca, copta, araba, etiopica, latina, georgiana ed armena per verificare in essi la localizzazione della casa e della tomba di Maria. Cfr. S. C. MIMOUNI, *Dormition et assumption de Marie*, cit., pp. 345-347.

⁷²⁷ Cfr. B. BAGATTI, *Le origini della "tomba della Vergine" al Getsemani*, cit., pp. 38-52; F. MANNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 177-178. Manns osserva: «I 67 manoscritti conosciuti si dividono in due grandi famiglie di testi: la prima localizza a Gerusalemme la partenza di Maria utilizzando il simbolo della palma, mentre la seconda preferisce Betlemme e ha un aspetto più liturgico», *Ibidem*, p. 177.

del Calvario, al Getsemani e all'"Hagia Sion", quando oramai i giudeo-cristiani erano già stati espulsi da quei luoghi⁷²⁸.

III.2 Riscontro liturgico

Il senso della fede dei credenti ha avuto sempre un ruolo importante nella chiesa che si è espresso nella liturgia e nel culto⁷²⁹. L'antico adagio *lex orandi, lex credendi* vale in particolare per il dogma mariano, il cui sviluppo infatti, parte proprio dalle feste⁷³⁰.

In linea di massima, si è soliti far iniziare il culto della venerazione di Maria con il Concilio di Efeso⁷³¹, senza considerare l'influsso giudaico e giudeo-cristiano preniceno che, invece, va ricongiunto alla tradizione della Chiesa. Nella riflessione patristica sulla "Dormitio Mariae" sono stati individuati tre periodi storici: il primo dell'epoca prenicena, il secondo dal Concilio di Nicea ad Efeso (325-431) ed il terzo dal Concilio di Efeso fino al VI secolo. Questa suddivisione rimane tutt'ora valida e come tale sarà seguita nel successivo paragrafo.

III.2.1 Il culto dei martiri e la "Dormitio Mariae" nel periodo preniceno

La maggior parte degli studiosi considera il culto alla Madre del Signore e la memoria del suo trapasso posteriore a quello dei martiri⁷³². Calabuig sottolinea che per il culto dei martiri sono indispensabili due elementi: la fissazione di una data, il *dies natalis*; e di un luogo, il sepolcro, presso il quale la comunità si radu-

⁷²⁸ Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, II/2 vol., cit., pp. 483-484.

⁷²⁹ Cfr. B. SESBOÛÉ, *La Vergine Maria*, in B. SESBOÛÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, III vol., cit., p. 492.

⁷³⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 489.

⁷³¹ Cfr. P. SORCI, *Maria icona escatologica della Chiesa*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*, cit., p. 382.

⁷³² Cfr. M. AUGÉ, *Anno liturgico. È Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2009, p. 245.

nava per fare memoria⁷³³. Nel caso della Dormizione di Maria, la data del 15 agosto compare tardivamente, mentre invece la venerazione del luogo della tomba della Vergine viene attestato verso l'era costantiniana, del IV secolo, quando fu costruita la prima chiesa bizantina. Nel caso si accogliesse l'ipotesi, per di più fondata e documentata, di una presenza giudeo-cristiana presso la tomba di Maria al Getsemani, verrebbe allora a cessare il vuoto culturale mariano dei primi secoli⁷³⁴.

La festa escatologica di Maria, apparsa ufficialmente solo nel VI secolo come festa liturgica, come osserva Manns: «non poteva costituirsi a partire da un vuoto assoluto. I dati liturgici del Nuovo Testamento, che sono fortemente segnati dalle radici giudaiche e dalla novità cristiana, sarebbero stati ripresi e sviluppati integrando preghiere della Sinagoga e preghiere cristiane»⁷³⁵.

Il giorno dell'anniversario della morte veniva commemorato in tutte le chiese; da queste commemorazioni sono nati i martirologi⁷³⁶. In particolare la Chiesa-madre di Gerusalemme ha senz'altro ereditato dalla Sinagoga un significativo patrimonio culturale. La prima Chiesa cristiana non negava le sue radici giudaiche; così ad esempio il giudaismo permetteva il culto vicino alle tombe dei patriarchi e dei personaggi celebri come potevano essere i fratelli maccabei, martiri per la loro fedeltà assoluta alla Legge⁷³⁷.

Il culto dei martiri nacque presso il gruppo farisaico che credeva nella risurrezione. I giudei che venivano al cristianesimo continuavano a venerare i loro martiri della fede. Ad Antiochia, in una sinagoga, venivano venerate le reliquie dei sette fratelli maccabei che in seguito divennero precursori dei martiri cristiani e

⁷³³ Cfr. I. CALABUIG, *Liturgia*, in S. DE FIORES - S. MEO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 767-787.

⁷³⁴ Cfr. P. SORCI, *Fondamento e natura del culto liturgico a Santa Maria*, in R. FALSINI (a cura di), *Maria nel culto della Chiesa. Tra liturgia e pietà popolare*, Edizioni O. R., Milano 1988, pp. 28-30. Sorci afferma che nel giudeo-cristianesimo si devono ricercare le origini di un culto liturgico mariano. Tali origini sono legate ai luoghi, in particolare alla tomba al Getsemani, e agli scritti apocrifi.

⁷³⁵ F. MANNS, *Il giudaismo e l'Israele di Dio*, cit., p. 423.

⁷³⁶ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 240-241.

⁷³⁷ Cfr. F. MANNS, *Il giudaismo e l'Israele di Dio*, cit., pp. 408-411.

vennero inseriti nel martirologio della Chiesa siriana⁷³⁸.

Nel giudaismo del secolo I assunsero importanza le celebrazioni presso i sepolcri dei giusti per il fatto che la fede nella risurrezione dei morti si era oramai largamente diffusa. L'esempio antiocheno dei fratelli maccabei mostra che la grande Chiesa prese dalla Sinagoga il culto delle tombe dei personaggi ragguardevoli.

Unitamente alla commemorazione liturgica per i defunti veniva legato anche il pasto per i poveri. Questo costume persiste ancora presso la Chiesa armena⁷³⁹, la quale, nel proprio rituale per le commemorazioni dei defunti, conserva il costume del sacrificio rituale di un pollo o di un agnello⁷⁴⁰. Testa osserva che il cimitero per i cristiani nel tempo preniceno «venne un luogo preferito anche per la sinassi»⁷⁴¹.

La comunità giudeo-cristiana faceva memoria della "Dormitio Mariae" presso la tomba al Getsemani. La probabile modalità circa lo svolgimento di questo rito ci viene data dalle *Costituzioni Apostoliche* (del III/IV secolo), di estrazione giudeo-cristiana, che trasmettono delle tradizioni liturgiche della Chiesa primitiva. Le *Costituzioni Apostoliche* danno una regola riguardo ai riti che si facevano per gli anniversari dei defunti, martiri, santi e semplici fedeli: «congregamini in coemeteriis, lectionem sacrorum librorum facientes, atque psallentes pro defunctis martyribus, et omnibus a saeculo sanctis et pro fratribus vestris qui in Domino dormierunt»⁷⁴². Da questo testo si desume che anche per Maria, nel giorno del suo

⁷³⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 410.

⁷³⁹ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., p. 240.

⁷⁴⁰ Cfr. S. J. VOICU, *Armeno* (rito liturgico), in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I vol., cit., col. 553.

⁷⁴¹ E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, cit. p. 460.

⁷⁴² *Constitutiones Apostolorum* VI, 30; PG 1, 987; in *Didascalia* VI, 22: «In memoriis congregantes vos et sacramentorum scripturarum facite lectionem et ad Deum preces indesinenter offerte, et eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam offerte tam in collectis vestris quam etiam et in coemeteriis et in dormientium exitibus, panem mundum praeponentes, qui per ignem factus est et per invocationem sanctificatur, sine discretione orantes offerte pro dormientibus» in F. X. FUNK (a cura di), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I vol., Ferdinandi Schoeningh, Paderborn 1905, p. 376. Riguardo ai giorni delle commemorazioni per i defunti *Constitutiones Apostolorum* VIII, 42: «Quod spectat ad mortuos, celebretur dies tertius in psalmis, lectionibus et precibus ob eum, qui tertia die resurrexit; item dies nonus in recordationem superstitum et defunctorum; atque etiam dies quadragesimus iuxta veterem typum; Mosem enim ita luxit populus; denique anniversarius dies pro memoria ipsius. Ex bonis vero eiusdem detur pauperibus ad illius commemorationem» in F. X. FUNK (a cura di), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, cit., pp. 552-555. In riferimento ai numeri sacri legati

anniversario, con molta probabilità si leggesse lo scritto riguardante il suo transito, si recitavano i salmi e si offriva l'eucarestia o una cena commemorativa⁷⁴³.

III.2.2 "Dormitio Mariae" nel periodo tra Nicea ed Efeso

Alle prime chiese dell'epoca costantiniana è legata l'organizzazione della liturgia di Gerusalemme, la quale sviluppò una teologia implicita dei luoghi santi come memoria dei misteri della salvezza. La premura per la storicità portò a sviluppare un itinerario liturgico di Gerusalemme con delle stazioni, come attestato da Egeria nel suo diario.

Le testimonianze circa il periodo che va dal Concilio di Nicea ad Efeso scarseggiano nelle attestazioni liturgiche circa la "Dormitio Mariae". Un'informazione ci viene offerta dallo Pseudo Dioscoro di Alessandria nel *Panegirico di Macario di Tkow*, che, raccontando gli eventi del V secolo quando il patriarca Giovenale di Gerusalemme al suo ritorno dal Concilio di Calcedonia, tra il 16 e 19 gennaio dell'anno 453, riconquistò con la polizia imperiale il sepolcro della Vergine, nel quale i fedeli monofisiti si ritrovarono per la festa del 21 Tûbah (16 gennaio secondo il calendario giuliano o al 29 gennaio secondo il calendario gregoriano), la commemorazione della Dormizione di Maria⁷⁴⁴. Si attesta quindi l'esistenza di una celebrazione della Dormizione nella Chiesa copta nel mese di gennaio, probabilmente antecedente al Concilio di Efeso.

Nella Chiesa Siro-orientale, considerata "nestoriana", si trovano tre feste di origine agricola legate al culto mariano, il 15 gennaio "nostra Signora delle semi", il 15 maggio "nostra Signora delle spighe" e il 15 agosto "nostra Signora

alle commemorazioni dei defunti, si veda: E. TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, cit., pp. 197-229.

⁷⁴³ Cfr. E. TESTA, *Maria terra vergine*, I vol., cit., pp. 54-55. I pellegrini venuti in Terra Santa dal VI al IX secolo notano esistenza della commemorazione nella valle di Giosafat della «"cena escatologica" del Signore e degli apostoli, in vista del giudizio delle dodici tribù d'Israele e del "buon viaggio" attraverso la "scala cosmica" nell'aldilà», *Ibidem*, p. 55.

⁷⁴⁴ Cfr. PSEUDO DIOSCORO DI ALESSANDRIA, *Panegirico di Macario di Tkow* VII-VIII; in CSCO 416, pp. 38, 41.

delle vigne" unita alla celebrazione del trapasso di Maria e alla sua glorificazione in cielo. Presso i Nestoriani l'Assunzione è preceduta da sette giorni di digiuno, invece i Caldei (parte cattolica della Chiesa Siro-orientale) conservano cinque giorni⁷⁴⁵. Le medesime feste si trovano nella liturgia della Chiesa Siro-occidentale (anticalcedoniana), la quale oltre al digiuno previo ha aggiunto un'ottava alla solennità del 15 agosto, chiamata *Shunoyo*⁷⁴⁶. La Chiesa Siro-maronita (cattolica) ha conservato la festa agricola di maggio, ma, quella di agosto, è chiamata "Dormizione" o "Assunzione" o "Migrazione della Madre di Dio al cielo", preceduta da 14 giorni di digiuno⁷⁴⁷.

Riguardo alla festa mariana in gennaio la Chiesa copta conserva la commemorazione della Dormizione (in un periodo annuale della raccolta egiziana), mentre in agosto, nel periodo della semina, commemora l'Assunzione; la duplice festa copta si è mantenuta anche nella Chiesa etiopica⁷⁴⁸.

III.2.3 La celebrazione di "Dormitio Mariae" dopo Concilio di Efeso

In questo periodo storico le testimonianze riguardo alla celebrazione della festa della "Dormitio Mariae" provengono essenzialmente dai libri liturgici.

Il "Rituale" attribuito a Sahak il Grande, catholicos di Armenia (390-439), datato verso la prima metà del IV secolo, con delle interpolazioni del V secolo, menziona una festa della Santa Madre di Dio, testimoniando in questo modo l'antichità del culto mariano nella Chiesa Armena⁷⁴⁹. Il Rituale armeno non precisa oggetto della commemorazione, ma la liturgia gallicana nel VI secolo dedicava una

⁷⁴⁵ Cfr. M. SIMONETTI, *Nestorio-nestorianesimo*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, II vol.: (F-O), Marietti, Genova-Milano 2007², coll. 3482-3485. Per le feste mariane nella Chiesa Siro-orientale, si rimanda a: G. GHARIB (et al.), *Introduzione alla Chiesa Siro-orientale*, TMPM, IV vol., cit., pp. 322-324

⁷⁴⁶ Cfr. G. GHARIB (et al.), *Introduzione alla Chiesa Siro-occidentale*, in TMPM, IV vol., cit., pp. 57-58.

⁷⁴⁷ Cfr. IDEM, *Introduzione alla Chiesa Siro-maronita*, in TMPM, IV vol., cit., pp. 446-447.

⁷⁴⁸ Cfr. M. NIN, *Maria nelle liturgie orientali*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 436-438, 442.

⁷⁴⁹ Cfr. F. C. CONYBEARE, *The Armenian Canons of St. Sahak, Catholicos of Armenia (390-439 A. D.)*, in *The American Journal of Theology*, II vol., The University of Chicago Press, Chicago 1898, pp. 828-848 (la festa della Madre di Dio a p. 842).

fešta alla Madre di Dio durante il ciclo natalizio da celebrare il 18 gennaio, che in seguito, nel successivo secolo, si trasformerà nella fešta del suo trasferimento glorioso in cielo⁷⁵⁰. La troviamo di fatto nel *Messale Gotico* del VI-VII secolo, dove si è invitati a celebrare maggiormente rispetto agli altri giorni il giorno dell'Assunzione così come indicato nel prefazio: «La Vergine Madre di Dio da questo mondo è migrata verso Cristo; lei che non fu toccata dal contagio della corruzione e non sofferse la dissoluzione del corpo nel sepolcro»⁷⁵¹. Tale prefazio non è altro che una ricca sintesi mariologica, che include fatti appresi dagli apocrifi riguardo alla presenza di Gesù e degli apostoli al trapasso di Maria nella gloria del cielo.

Nella Chiesa di Roma il *Sacramentario Gelasiano* antico (secolo VIII) nota una fešta "In Adsumptione Sanctae Mariae", che adatta il formulario della fešta di Santa Maria celebrata nell'ottava di Natale ed usa preghiere nelle quali si fa menzione della verginità feconda di Maria con un discreto accenno alla sua assunzione nella preghiera sopra le offerte e dopo la comunione⁷⁵². Invece i testi del *Sacramentario Gregoriano* (secolo VIII) esprimono più esplicitamente nelle preghiere il mistero del destino finale di Maria, ribadendo con precisione la "morte temporale", che è toccata in sorte alla Madre del Signore, senza però che Ella abbia subito conseguenze. La Chiesa di Roma cominciò a professare la sua fede nella gloriosa assunzione di Maria con l'invocazione di pregare in suo favore⁷⁵³ anche se, in una forma discreta come constatata Sorci: «A Roma, guardinga rispetto alle varie redazioni del *Dormitio Mariae*, la dottrina dell'assunzione di Maria in anima e corpo si faceva strada lentamente»⁷⁵⁴.

⁷⁵⁰ Cfr. P. SORCI, *Maria nelle liturgie latine*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 409-411.

⁷⁵¹ *Missa in Adsumptione Sanctae Mariae Matris Domini Nostri, Contestatio*, in H. M. BANNISTER (ed.), *Missale Gothicum, A Gallican Sacramentary, Ms. Vatican. Reg. Lat. 317*, Harrison, London 1917, pp. 31-32; trad. italiana in TMPM, III vol., cit., pp. 931-933.

⁷⁵² Cfr. L. C. MOHLBERG (ed.), *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae anni circuli (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1968, pp. 995-996.

⁷⁵³ Cfr. J. DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire Grégorien*, I vol.: *Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Éd. Universitaires, Fribourg, 1979², pp. 262-263; trad. italiana in TMPM, III vol., cit., pp. 905-906.

⁷⁵⁴ P. SORCI, *Maria nelle liturgie latine*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol.,

III.2.4 La titolatura della festa e il mistero celebrato

La titolatura della festa è cospicua di termini per descrivere l'evento che viene celebrato. La liturgia bizantina usa più espressioni, quali "dormizione", "transito" o "migrazione" e "assunzione", per significare che una sola dizione non è esaustiva per esprimere il mistero della sorte finale della Madre del Signore⁷⁵⁵. Tuttavia, più frequentemente viene utilizzato quello di "dormizione" per indicare non una morte qualsiasi, ma piuttosto un'imminente risurrezione. A tale riguardo osserva Zannini che «La liturgia bizantina non ha dubbi in merito alla morte e sepoltura di Maria. Esse sono anzi affermate esplicitamente. [...] Tutto ciò avviene non senza una profonda analogia col Cristo suo Figlio, il quale pure morì, fu sepolto e risorse»⁷⁵⁶. Il mistero della gloriosa assunzione di Maria è celebrato nella liturgia bizantina con dettagli tali che la definizione dommatica cattolica ha preferito evitare.

La morte di Maria non crea problema per la liturgia bizantina, nemmeno la separazione della sua anima dal corpo; ciò che sottolinea fortemente è che, in analogia con Cristo, Maria non subì la corruzione associando all'affermazione della morte e sepoltura il termine "transito" sia dell'anima che del corpo della Vergine⁷⁵⁷. Alcuni testi liturgici affermano addirittura che la tomba di Maria per lei sia diventata una scala del cielo. Fino ad oggi, quindi, la liturgia bizantina quando celebra l'evento della dormizione di Maria, si esprime con il trinomio della morte-risurrezione-assunzione corporea. Per di più, non solo spiega il significato della festa, ma dà ragioni di questo evento straordinario. Partendo dalla libera volontà di Dio, i motivi sono essenzialmente quelli di convenienza in relazione al legame che unisce la Madre con il Figlio Divino⁷⁵⁸. Un particolare interessante, sempre nella Chiesa bi-

cit., p. 404.

⁷⁵⁵ Cfr. P. ZANNINI, *La liturgia bizantina della "Dormitio"*, in E. TONIOLO (a cura di), *Il dogma dell'Assunzione di Maria*, cit., pp. 202-205.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, pp. 209-210.

⁷⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 210-212.

⁷⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 214-220. La liturgia presenta le seguenti ragioni della Dormizione: il debito filiale, la mater-

zantina, è che questa festa conclude l'anno liturgico iniziato nel mese di settembre con la festa della Natività di Maria; ne risulta che Maria è vista come l'aurora della salvezza ed il compimento del destino di tutta la Chiesa⁷⁵⁹.

III.2.5 La fissazione della data della festa

Per quanto riguarda la data di questa solennità mariana, i calendari liturgici antichi, *Lezionario armeno* (secolo V) e *Lezionario georgiano* (secolo VII-VIII), menzionano una festa in onore di Santa Maria che veniva celebrata a Gerusalemme il 15 agosto "sulla via a Betlemme, al terzo miglio"⁷⁶⁰. Questa festa viene chiamata nel più antico calendario di Gerusalemme come "Festa dell'Annunciazione della Theotokos"⁷⁶¹. Il *Lezionario georgiano* menziona la festa del 15 agosto presso il Getsemani come memoria di "Sanctae Deiparae", notando che la celebrazione nella chiesa del Kathisma venne anticipata al 13 agosto⁷⁶². Nel calendario si annota che inizialmente si celebrasse al Kathisma una memoria di Maria il 15 agosto⁷⁶³, per questo Manns propone di collegare a tale data la fondazione del Kathisma⁷⁶⁴; invece il 13 agosto probabilmente veniva celebrata la dedicazione della chiesa di Hikelia,

nità divina paragonata con l'Arca dell'Alleanza (riferimento all'intervento di Iefonia e il brano di 2 Sam 6,6-7), la verginità e l'assenza di corruzione, la partecipazione alla regalità del Figlio che rende Maria l'interceditrice per tutto il genere umano.

⁷⁵⁹ Cfr. P. SORCI, *Maria icona escatologica della Chiesa*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*, cit., p. 205.

⁷⁶⁰ Cfr. PO 35/1, pp. 1-215. Cfr. anche: F. MANNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 171-176.

⁷⁶¹ Cfr. C. MAGGIONI, *Riferimenti mariani negli omileti greci del V secolo*, in *Theotokos* 12 (2004), pp. 287-306. IDEM, *Feste e memorie mariane in Oriente e in Occidente (sec. VI-IX)*, in AA. VV., *La Vergine Madre dal sec. VI al secondo millennio*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1998, pp. 130-164.

⁷⁶² Cfr. M. TARCHNISHVILI (ed.), *Le grand lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem (V-VIII siècle)* 2 (CSCO 205), L. Durbecq, Louvain 1960, pp. 27-28 (il 15 agosto, commemoratio Sanctae Deiparae).

⁷⁶³ Cfr. G. GARITTE (ed.), *Le Calendrier palestinien-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, cit., pp. 301-303.

⁷⁶⁴ Cfr. F. MANNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G.C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 175.

il nuovo Kathisma⁷⁶⁵. La liturgia di Gerusalemme quindi ricorda tutte e due le date: il 13 e il 15 agosto⁷⁶⁶.

Inizialmente la festa che si celebrava al Kathisma non era legata alla dormizione di Maria; di fatto il *Lezionario armeno* riporta le seguenti letture per quel giorno: Is 7,10-16 circa la Vergine che partorisce, Gal 3,29-4,7 che parla dell'adozione ai figli per opera di Cristo nato da donna ed il Vangelo di Luca 2,1-7 sul censimento ed il parto di Maria, mentre i salmi che accompagnavano alla celebrazione erano il Sal 131 "Alzati, Signore, verso il luogo del tuo riposo" ed il Sal 109 "siedi alla mia destra". A parere di Manns i testi ricordano il riposo di Maria, ma non escludono un'evocazione del suo riposo definitivo⁷⁶⁷, e così pure Mimouni è propenso ad ammettere che i due significati della sosta e del riposo della morte si siano sovrapposti⁷⁶⁸. In particolare il Sal 131,8 osserva Sorci, veniva usato per la solennità dell'Assunzione fino al Messale del Paolo VI; dato confermato anche dall'omiletica assunzionista⁷⁶⁹. "Al terzo miglio", con molta probabilità, si celebrava una semplice memoria del riposo di Maria; solo dopo la costruzione della chiesa da Hikelia, ed il conflitto monofisita questa festa acquistò il significato del riposo definitivo della Vergine. I pellegrini del IV secolo, visitando le vicinanze di Betlemme, nominano solo la chiesa di Costantino della grotta di Natività e la tomba di Rachele⁷⁷⁰, ma non menzionano nessuna memoria del "riposo" di Maria a

⁷⁶⁵ Cfr. G. GARITTE (ed.), *Le Calendrier palestinogéorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, cit., p. 401.

⁷⁶⁶ Jugie supponeva che la festa del 13 agosto al Kathisma era una vigilia in preparazione alla festa del 15 agosto, che poi fu trasferita alla chiesa di Getsemani; seguirebbe così la logica della dormitio, morte e transito, celebrati in due giorni diversi in analogia con Cristo. Cfr. M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, cit., pp. 181-183. Van Esbroeck, supponeva che la festa al Kathisma era legata con la natività di Gesù celebrata in Oriente il 15 agosto. Cfr. M. VAN ESBRÖECK, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle*, in F. BOVON (et al.), *Les Actes apocryphes apôtres. Christianisme et monde païen*, cit., p. 284.

⁷⁶⁷ Cfr. F. MANNS, *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 172-173.

⁷⁶⁸ Cfr. S. C. MIMOUNI, *Dormition et assomption de Marie*, cit., p. 58.

⁷⁶⁹ Cfr. P. SORCI, *Maria icona escatologica della Chiesa*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*, cit., pp. 403-404. Il primo omileta che interpreta il Sal 131,8 per l'Assunzione di Maria si sostiene che fosse Esichio di Gerusalemme (in *Omelia II sulla Madre di Dio*). Simile spiegazione si trova da Modesto di Gerusalemme, Andrea di Creta, Giovanni Damasceno.

⁷⁷⁰ Cfr. *Itinerarium Burdigalense*, in CCL 175, p. 19; EGERIA, *Itinerarium ad loca sancta*, in SC 296.

differenza dei pellegrini del VI secolo.

Quando l'imperatore Maurizio attorno al 590 costruì sopra la chiesa monofisita al Getsemani una seconda basilica rotonda, la celebrazione del "riposo" fece ritorno al Getsemani. In questa occasione si aggiunse la memoria della "grande dedicazione" di questa chiesa, per il 23 ottobre⁷⁷¹ ed al Kathisma, si ritornò a far memoria solo del "riposo di Maria", come provano gli scritti dei pellegrini del VI secolo.

Con un decreto Maurizio estese la festa gerosolimitana dell'Assunzione di Maria a tutto l'impero da celebrare il 15 agosto, da osservare con un riposo festivo.

Nelle liturgie orientali fino ad oggi viene celebrata il 15 agosto l'Assunzione di Maria in anima e corpo al cielo⁷⁷², mentre la tradizione liturgica della Chiesa copta ed etiopica conservano le due feste, separate tra di loro da 206 giorni, al fine di dare ragione alla grandezza del miracolo dell'incorruttibilità del corpo della Madre del Signore; la prima, che ricorda la morte di Maria si celebra il 21 Tûbah (16 gennaio secondo il calendario giuliano o al 29 gennaio secondo il calendario gregoriano), mentre la seconda si festeggia al 16 Misrî (9 agosto secondo il calendario giuliano o 22 agosto secondo il calendario gregoriano) in ricordo della sua assunzione⁷⁷³. La data della duplice festa mariana è rimasta invariata fino ad oggi, attestando così la tenacia delle Chiese orientali nell'osservare le loro tradizioni. Le due feste possono essere provate, osserva Giamberardini «con certezza storica da documenti che risalgono alla prima metà del secolo VI. Per il secolo V esistono soltanto probabilità»⁷⁷⁴.

In Occidente il *Liber Pontificalis* registra che al tempo di papa Sergio I (687-701), di origine siriana, a Roma venne introdotta una processione per la festa del 15 agosto; ciò fa supporre che la festa fosse già conosciuta e celebra-

⁷⁷¹ Cfr. G. GARITTE (ed.), *Le Calendrier palestinien-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, cit., p. 365.

⁷⁷² Nella Chiesa Siro-occidentale, Siro-orientale e Armena.

⁷⁷³ Cfr. M. NIN, *Maria nelle liturgie orientali*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*, cit., p. 438 (per la Chiesa copta), p. 442 (per la Chiesa etiopica). Cfr. anche: TMPM, IV vol., cit., p. 678.

⁷⁷⁴ G. GIAMBERARDINI, *Il Culto mariano in Egitto, sec. I-VI*, I vol., cit., p. 175.

ta⁷⁷⁵. In breve tempo per la Chiesa di Roma tale solennità divenne una delle più importanti festività mariane dell'anno liturgico, arricchita da una vigilia con prescrizione del digiuno ed una processione che iniziava dal Foro Romano fino alla Basilica di Santa Maria Maggiore. In seguito il papa Leone IV (847-855) aggiunse alla festa anche l'ottava⁷⁷⁶.

III.2.6 Puntualizzazioni conclusive circa l'origini della liturgia di "Dormitio Mariae"

Il ruolo di Maria nella liturgia dei primi secoli è sempre in rapporto a Cristo; quindi anche la festa dell'Assunzione, come conseguenza della maternità verginale di Maria, celebra la partecipazione della Madre alla gloria del Figlio risorto.

Molti condividono il parere di Sorci che questa festa, provenga dall'Oriente e sia frutto dell'«evoluzione della primitiva festa di Santa Maria in connessione immediata con il Natale»⁷⁷⁷. Tuttavia si può affermare che la solennità dell'Assunzione di Maria al cielo in anima e corpo sia una festa proveniente dalla Chiesa della Gerusalemme giudeo-cristiana, la quale commemorava annualmente quell'evento presso la sua tomba al Getsemani. Riguardo alla data di questa celebrazione una probabile difficoltà potrebbe essere legata alla mobilità del calendario giudaico. Lo scritto del *Transito R*, che contiene molte reminiscenze giudeo-cristiane nel suo nucleo appartenenti al II secolo, presenta il passaggio di Maria nel contesto della festa delle Capanne. Tale festa, durava sette giorni, dal giorno 15 del nono mese in poi,

⁷⁷⁵ Cfr. L. DUCHESNE (ed.), *Le Liber Pontificalis*, I vol.: *Texte, introduction et commentaire*, E. Thorin, Paris 1886 (1955²), p. 376: «Constituit autem ut diebus Adnuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genericis semperque virginis Mariam populus occurrat». Sorci precisa che il papa Sergio non ha introdotto le feste mariane, queste esistevano già, ma stabili solenne processione che partiva dalla chiesa di S. Adriano al foro romano fino alla basilica di Santa Maria Maggiore. Cfr. anche: P. SORCI, *Maria icona escatologica della Chiesa*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*, cit., p. 401.

⁷⁷⁶ Cfr. C. MAGGIONI, *Benedetto il frutto del tuo grembo. Due millenni di pietà mariana*, Portalupi Editore, Casale Monferrato 2000, p. 88.

⁷⁷⁷ P. SORCI, *Maria icona escatologica della Chiesa*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*, cit., p. 202.

corrispondente ai mesi di settembre-ottobre. La chiesa giudeo-cristiana probabilmente ricordava la "Dormitio Mariae" in quel periodo dell'anno. Lepage suppone che dopo la distruzione del Tempio la comunità giudeo-cristiana avrebbe festeggiato sul Monte degli Ulivi la festa delle Capanne dato che questo luogo acquistò un significato escatologico legato alla trasfigurazione e all'Ascensione di Cristo⁷⁷⁸. Inoltre il calendario delle celebrazioni liturgiche nella Chiesa di Gerusalemme per il mese di settembre, partendo dalla festa alla Probatica del primo giorno del mese, ricorda le commemorazioni dei santi veterotestamentari come Giosuè, Eliseo, *sublatio* di Elia, Mosè, il profeta Zaccaria, la dedicazione dell'altare a Siloe, la memoria di Lazzaro a Betania e la natività di Maria onorata con un'ottava. Ciò porta a far supporre a Lepage che queste festività potrebbero essere un residuo del collegamento con la festa delle Capanne celebrata dai giudeo-cristiani⁷⁷⁹.

L'assenza della festa di Sukkot nel calendario cristiano è dovuta da una parte, al suo assorbimento dalla festa di Pasqua⁷⁸⁰, e dall'altra alla degiudaizzazione del calendario liturgico. Venne così operata una sostituzione in collegamento con il ritrovamento delle reliquie della croce e la dedicazione del Martyrion e dell'Anàstasis. Le due basiliche furono consacrate nell'anno 335, il 13 settembre la prima e il giorno dopo la seconda, la festa dell'Esaltazione della croce fu decisa per il 14 settembre⁷⁸¹. La pellegrina Egeria testimonia che queste dedicazioni erano celebrate

⁷⁷⁸ Cfr. C. LEPAGE, *Première iconographie chrétienne de Palestine: controverses anciennes et perspectives à la lumière des liturgies et monuments éthiopiens*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (141^e année) 3 (1997), pp. 772-776.

⁷⁷⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 769-771.

⁷⁸⁰ Cfr. R. VINCENT, *La festa delle capanne*, cit., p. 235.

⁷⁸¹ Cfr. P. FARINELLA, *L'esaltazione della croce tra scrittura e gematria*, in *La sapienza della Croce* 19 (2003), pp. 327-350. «La Chiesa di Gerusalemme dei primi quattro secoli conobbe quattro festività liturgiche o paraliturgiche della Santa Croce: tre di origine giudeo-cristiana e una senz'altro di origine gentilo-cristiana. Le prime tre sono: l'adorazione della Croce attribuita a Protonice e festeggiata nel Venerdì Santo, l'invenzione della Croce attribuita a Giuda/Ciriaco e festeggiata il 3 maggio e l'apparizione della Croce attribuita a un fatto miracoloso avvenuto durante una Pentecoste e festeggiata già dall'anno 334. La festa eminentemente gentilo-cristiana fu l'esaltazione della Croce, festeggiata il 14 settembre: quest'ultima, prima fu attribuita allo stesso Costantino [...]; essa pian piano assorbì le tre feste giudeo-cristiane, confondendosi con l'adorazione, con l'invenzione e con l'apparizione della Santa Croce; ma in origine ebbe uno spiccato carattere anti-giudeo-cristiano, essendo stata legata con la Dedicazione della Basilica costantiniana, che aveva assorbito il rituale dei Tabernacoli del 14 Tisri», B. BAGATTI - E. TESTA, *Il Golgota e la Croce*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1978, pp. 88-89.

per otto giorni (cfr. 2 Crn 7,8) in modo solenne, così come la Pasqua o l'Epifania⁷⁸². In seguito, Andrea di Creta († 740) parlando della festa della Dormizione sottolinea che tale festa non fosse nuova, ma venisse celebrata da un piccolo numero già in precedenza, mentre in quel momento era già diventata una festa universale⁷⁸³.

III.3 Riscontro iconografico

Gli scritti della tradizione assunzionista apocrifia sono la base delle iconografie e vanno "lette sinotticamente" alle opere d'arte⁷⁸⁴. Nella spiritualità orientale le icone⁷⁸⁵ godono di un posto particolare, costituiscono l'iconostasi, vengono portate in processione e con esse si benedicono i fedeli⁷⁸⁶. Le prime immagini di Maria nell'arte cristiana antica la rappresentano unita al Cristo; la loro produzione aumenta poi notevolmente verso il IV secolo⁷⁸⁷.

Riguardo alle icone della *Koimesis* si può notare come esse ripetono uno schema generale e dipendano essenzialmente dal racconto apocrifo della "Dormitio Mariae", mentre le variazioni riguardano solo piccoli particolari. Analizzando le immagini più antiche è possibile rintracciare da quale narrazione della "Dormitio Mariae" derivino⁷⁸⁸. Gli scritti assunzionisti si possono dividere in due gruppi, il più antico, quello giudeo-cristiano e, quello meno antico etnico-cristiano, che in

⁷⁸² Cfr. EGERIA, *Itinerarium ad loca sancta*, in SC 296.

⁷⁸³ Cfr. ANDREA DI CRETA, *Omelia II per la Dormizione della santissima Madre di Dio*, in PG 97,1072-1089; trad. italiana in TMPM, II vol., cit. pp. 439-448.

⁷⁸⁴ Cfr. P. IACOBONE, *L'assunzione di Maria nell'arte*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 497-516.

⁷⁸⁵ La parola "icona", in greco *eikôn*, significa "immagine", ritratto, rappresentazione di una o più persone. Cfr. T. FEDERICI, *L'icona della Santa Theotókos la Semprevergine Madre di Dio*, in L. CROCIANI (a cura di), *Nuove prospettive della mariologia*, cit., p. 28.

⁷⁸⁶ Cfr. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 286-287.

⁷⁸⁷ La prima immagine di Maria è considerata quella di un affresco del III secolo nelle catacombe di Priscilla a Roma, che rappresenta Maria con il bambino. Cfr. U. UTRO, *Maria nell'iconografia cristiana dei primi secoli*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol., cit., pp. 353-381.

⁷⁸⁸ Cfr. J. M. S. GONZÁLES, *Iconografía de La Dormición de la Virgen en los siglos X-XII. Análisis a partir de sus fuentes legendarias*, in *Anales de Historia del Arte* 21 (2011), pp. 38-48.

realtà non è altro che una rielaborazione del primo gruppo ad uso liturgico e parenetico⁷⁸⁹. Il primo gruppo, quello più antico, proprio a motivo del suo ancoramento nel giudaismo, si pensava che non ammettesse la possibilità di rappresentare figure umane. Per contro diverse scoperte archeologiche riportarono alla luce i resti delle sinagoghe con affreschi o mosaici che rappresentano i personaggi della Bibbia mettendo così in discussione il presupposto che l'immagine della *Koimesis* fosse un prodotto artistico della Chiesa bizantina.

Nel periodo che va da VI al VIII secolo abbiamo la diffusione dei seguenti scritti: *l'Omelia sulla dormizione della Santa Vergine* di Giovanni di Tessalonica, lo *Pseudo Giovanni*, il *Transito latino dello Pseudo Melitone di Sardi*⁷⁹⁰ e lo *Transito latino di Pseudo Giuseppe d'Arimatea*⁷⁹¹ (con l'aggiunta dell'episodio dell'arrivo in ritardo di Tommaso). Con molta probabilità da questi testi si sarebbe sviluppata la composizione più complessa della *Koimesis*⁷⁹².

III.3.1 L'immagini nella Chiesa fino all'iconoclastia

Fin dall'inizio della cristianità cominciarono ad apparire delle immagini legate al culto. Anche se il giudaismo professava il divieto di riprodurre figure in forza delle prescrizioni dell'Antico Testamento, tuttavia come sopra accennato, i ritrovamenti archeologici mettono in dubbio la rigida osservanza di tale prescrizione. Dal IV secolo si cominciarono ad emettere decreti contro l'uso di immagini religiose, come ad esempio il canone 36 del sinodo di Elvira del 306, con il quale si vietava la presenza di qualsiasi immagine all'interno della chiesa⁷⁹³, ciò è a conferma del fatto

⁷⁸⁹ Cfr. B. BAGATTI, *Ricerche sull'iconografia della Koimesis o Dormitio Mariae*, in *Liber Annuus* 25 (1975), pp. 225-253.

⁷⁹⁰ CANT 111; trad. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., pp. 493-510.

⁷⁹¹ CANT 116, *Ibidem*, pp. 529-533.

⁷⁹² Cfr. B. BAGATTI, *Ricerche sull'iconografia della Koimesis o Dormitio Mariae*, cit., p. 226.

⁷⁹³ Cfr. SINODO DI ELVIRA, Canone 36: *Ne picturae in ecclesia fiant: Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*, in A. BARON - H. PIETRAS (a cura di), *Acta synodalia ab anno 50*

che le immagini dovevano evidentemente circolare largamente nelle chiese⁷⁹⁴.

Si può affermare con certezza che ai tempi di Costantino, in seguito alla crescita numerica della Chiesa etnico-cristiana sensibile all'uso delle immagini: «Aumentano le manifestazioni esteriori della pietà cristiana, si sviluppa il culto dei martiri, si accresce l'importanza dei pellegrinaggi, ovunque sorgono nuove chiese e Basiliche. L'arte cristiana cessa di essere prevalentemente iconografia funeraria, inintelligibile ai non iniziati e assume la funzione di favorire l'evangelizzazione delle folle sempre più numerose di cristiani»⁷⁹⁵. La prova è data dalle immagini che decoravano le *martyria* di Gerusalemme, costruite per iniziativa di Costantino che, come suppone Lepage, si diffusero in tutto l'impero dando avvio alla proliferazione dell'iconografia cristiana gerosolimitana nella prima metà del IV secolo⁷⁹⁶.

Eppure, a giudizio di Strzygowski tutta l'architettura cristiana nei primi tre secoli era influenzata da quella giudaica; iniziando dalla forma della sinagoga, da cui derivano le basiliche cristiane, fino alle tombe ebraiche dalle quali trae origine la forma architettonica della pianta a croce⁷⁹⁷. Simile è il caso delle decorazioni dipinte o scolpite con il simbolo della palma che, secondo lo studioso, provengono anch'esse dalla sinagoga.

Attorno gli anni 1920-1930 è stata riscoperta un'intera città sepolta sotto la sabbia della Siria, sul fiume Eufrate, chiamata Dura Europos che ha segnato un

ad annum 381, cit., p. 55.

⁷⁹⁴ Kitzinger, suppone che: «During the first two centuries, Christians rejected art altogether as an element of religious life. [...] The emergence of Christian art early in the third century was part of a process of coming to terms with the Greco-Roman way of life», E. KINTZINGER, *Christian Imagery: Growth and Impact*, in K. WEITZMAN (a cura di), *Age of Spirituality: A Symposium*, The Metropolitan Museum of Art & Princeton University Press, New York 1980, p. 141.

⁷⁹⁵ UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Presentazione della pubblicazione degli "Atti del concilio niceno secondo ecumenico settimo". Iconografia e Liturgia* (20 gennaio 2005): http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2005/documents/ns_lit_doc_20050120_marini_it.html.

⁷⁹⁶ Cfr. C. LEPAGE, *Première iconographie chrétienne de Palestine*, cit., p. 743.

⁷⁹⁷ Cfr. A. MARQUAND, *Strzygowski and His Theory of Early Christian Art*, in *Harvard Theological Review* 3/3 (1910), pp. 357-365; J. STRZYGOWSKI, *Origin of Christian Church Art. New Facts and Principles of Research*, Clarendon Press, Oxford 1923, pp. 139, 161-169. Per le ricerche operate dagli archeologi israeliani che hanno fatto emergere la simbologia delle decorazioni sinagogali, si rimanda al sito di Israel Antiquities Authority in: http://www.antiquities.org.il/rosh_eng/html_eng.html.

cambio nelle considerazioni circa la primitiva iconografia cristiana⁷⁹⁸. Il fenomenale ritrovamento di questo sito è una sinagoga ed una *domus ecclesiae*. In entrambi gli edifici si possono vedere diverse immagini decorative che documentano l'infrazione in atto circa il divieto alla rappresentazione del sacro⁷⁹⁹. In particolare la sinagoga di Dura Europos, edificata nel 235, contiene un programma decorativo realizzato ad affresco, attualmente conservato nel Museo Archeologico di Damasco. Lungo le pareti della sinagoga si snodano le storie di Mosè, Aronne, Elia, Samuele, Ezechiele e si riconosce l'immagine di Davide che anticipa quella del Buon Pastore cristiano. Nei pressi dell'edificio, inoltre, sono stati ritrovati dei frammenti di pergamene scritte in ebraico con delle preghiere eucaristiche affini a quella della *Didachè*. All'interno della sinagoga vi è un graffito che porta il nome di Siseo come probabile artista e troviamo un'invocazione a Cristo nella chiesa cristiana opera del medesimo autore. Questo fatto non solo testimonia le buone relazioni esistenti tra gli ebrei e i cristiani come sostengono alcuni studiosi, ma fa altresì supporre piuttosto che in realtà si trattasse di una sinagoga giudeo-cristiana⁸⁰⁰. Daniélou, in molti affreschi di questa sinagoga giudeo-cristiana, ha intravisto il richiamo alla festa delle Capanne, in particolare la rappresentazione della dedicazione del Tempio e gli affreschi sopra la nicchia della Torah che presentano la menorah con il lulab e l'etrog della Sukkot⁸⁰¹; tutti simboli che avrebbero un significato messianico ed escatologico⁸⁰².

⁷⁹⁸ Sulla storia dei lavori sul sito archeologico di Dura Europos, si veda: PEPPARD M., *The world's oldest Church. Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*, Yale University Press New Haven, London 2016, pp. 1-45.

⁷⁹⁹ Weitzman è del parere che: «These frescoes [...] prove that the Jews, when strongly hellenised, had a very extensive representational art. The frescoes also provide evidence that Christians, when they started to tell the Old Testament stories in pictures, were capable of utilizing an existing tradition», K. WEITZMAN, *Introduction*, in K. WEITZMAN (a cura di), *Age of Spirituality: A Symposium*, cit., p. 3.

⁸⁰⁰ Cfr. B. BAGATTI, *Alle origini della Chiesa*, I vol., cit., pp. 63-65.

⁸⁰¹ Cfr. J. DANIELOU, *I simboli cristiani primitivi*, Arkeios, Roma 1997, pp. 17-18.

⁸⁰² Cfr. G. STEMBERGER, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 278-287. L'autore nota un particolare interessante sulla parete, in cui si trova la nicchia per la Torah: «Come si può riconoscere ancora chiaramente, l'area superiore è stata modificata due volte nel corso della breve storia di Dura. Originariamente l'intera area era riempita da un grande albero - certamente l'albero della vita, identificato con la Torah. Poi nella chioma dell'albero si pose un re in trono con altre due figure di accompagnamento e un leone: questa raffigurazione indicava senz'altro il re Messia della stirpe di Davide con il leone di

Nella *domus ecclesiae* cristiana, sempre a Dura Europos, si trovava il programma decorativo del battistero, attualmente conservato presso la Yale University Art Gallery di New Haven, che presenta un'organizzazione iconografica simile a quella della sinagoga con l'inserimento di scene del Nuovo Testamento. Questi sono gli affreschi cristiani più antichi che si conoscano al giorno d'oggi, databili attorno al 232⁸⁰³. Anche i sarcofagi e le decorazioni nelle catacombe presentano un simile stile di lettura degli avvenimenti biblici che rimandano alla salvezza in Cristo⁸⁰⁴.

Ben diverse, invece, furono le immagini dell'epoca costantiniana modellate sul concetto di teofania. Un esempio sono l'ampolle di Monza, che sono state fino ad ora considerate solitamente come «catégorie de représentation qui a dû constituer la première iconographie palestinienne» che rappresentano una speciale epifania⁸⁰⁵.

Favorita dalla fede popolare, dalla leggenda e dall'efficacia miracolosa, nel corso dei secoli VI e VII l'icona conobbe una larghissima diffusione. Un fattore che contribuì all'inasprimento delle posizioni favorevoli o contrarie all'uso delle icone fu l'avanzare dell'Islam, il quale non ammette la venerazione d'immagini. Di conseguenza, in forza del decreto del califfo Jazid, promulgato nel 723, furono distrutte molteplici raffigurazioni con le quali l'islam entrava in contatto⁸⁰⁶.

La prima fase della lotta iconoclasta vede il suo inizio formale nel 726 con l'ordine, da parte dell'imperatore Leone III Isaurico il siro, di distruggere la raffigurazione di Cristo che si trovava sulla porta di bronzo nel palazzo imperiale a Costan-

Giuda», *Ibidem*, p. 279.

⁸⁰³ Cfr. PEPPARD M., *The world's oldest Church*, cit., pp. 5-45. Negli affreschi lungo le pareti si trova l'immagine di buon pastore con il suo gregge, associata ad Adamo ed Eva, le donne che vanno a visitare la tomba di Gesù, e gli altri episodi che attingono al comune significato della rigenerazione battesimale: la guarigione del paralitico, il cammino di Pietro e del Cristo sulle acque e la samaritana al pozzo. Cfr. F. BISCONTI, *Il tesoro nascosto della Pompei d'Oriente. L'affresco della "domus ecclesiae" di Dura Europos è il più antico sul tema delle donne al sepolcro vuoto*, in *L'Osservatore Romano* 4/4 (2010); in <http://www.gliscritti.it/blog/entry/440>.

⁸⁰⁴ Cfr. M. H. SHEPHERD, *Christology: A Central Problem of Early Christian Theology and Art*, in K. WEITZMAN (a cura di), *Age of Spirituality: A Symposium*, cit., pp. 101-120.

⁸⁰⁵ C. LEPAGE, *Première iconographie chrétienne de Palestine*, cit., p. 747.

⁸⁰⁶ Cfr. A. DI BERARDINO, *Patrologia*, V vol.: *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750). I Padri orientali*, Marietti, Genova 2000, pp. 11-12.

tinopoli, questa immagine venne sostituita con una croce⁸⁰⁷. A questo gesto seguì la promulgazione ufficiale di provvedimenti contro le immagini, il loro culto e contro coloro che le veneravano. Papa Gregorio III, nel 731, reagì scomunicando gli avversari delle icone e del loro culto. In Oriente la difesa della venerazione delle icone fu sostenuta soprattutto da Germano, Patriarca di Costantinopoli, da Giorgio di Cipro e da Giovanni Damasceno.

Successivamente, nel 754, l'imperatore Costantino V approvò la condanna delle immagini sacre al sinodo di Hieria, alla presenza di 388 vescovi, ma a cui erano assenti i patriarcati di Roma, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Questo pronunciamento portò alla distruzione di innumerevoli opere e provocò violente opposizioni⁸⁰⁸. I monaci, sostenitori delle icone, furono perseguitati. Papa Stefano, nel 769, convocò un sinodo al Laterano che anatemicò quello di Hieria. Inoltre i patriarchi d'Oriente, Teodoro di Gerusalemme, Teodoro d'Antiochia e Cosma d'Alessandria, si rifiutarono di accettare le decisioni di Hieria. Solo il Concilio di Nicea II nel 787, convocato grazie all'imperatrice Irene e papa Adriano I, concluse un lungo processo di riflessione sul senso e sul ruolo delle immagini sacre nella vita della Chiesa, affermandone la legittimità del culto⁸⁰⁹, nonostante questo la lotta iconoclasta perdurò fino alla metà del IX secolo.

⁸⁰⁷ Cfr. UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Presentazione della pubblicazione degli "Atti del concilio niceno secondo ecumenico settimo". Iconografia e Liturgia*, cit. Un esempio delle sostituzioni delle immagini sacre con le croci si trovava nei mosaici della chiesa della Koimesis, nel katholikon del Monastero di Giacinto a Nicea, odierno Iznik in Turchia, del VI secolo, che fu completamente distrutta nel 1922 durante la guerra greco-turca. È stata studiata all'inizio del 1900 da Oskar Wulff e fotografata nei dettagli da Theodor Schmit. La decorazione della chiesa era stata completata agli inizi dell'VIII secolo, poco prima dell'avvento dell'iconoclastia. Durante il periodo iconoclasta la decorazione fu fortemente modificata. Le decorazioni originali furono ripristinate immediatamente dopo la conclusione del secondo periodo iconoclasta (843) come scritto in un'epigrafe sull'arco trionfale. Cfr. O. WULFF, *Die Koimesiskirche in Nicäa und ihre Mosaiken*, Heitz & Mündel, Strassburg 1903; T. SCHMIT, *Die Koimesis-Kirche von Nikaia. Das Bauwerk und die Mosaiken*, De Gruyter & CO., Berlin-Leipzig 1927.

⁸⁰⁸ Cfr. A. DI BERARDINO, *Patrologia*, V vol., cit., pp. 11-12.

⁸⁰⁹ Cfr. CONCILIO DI NICEA II, in *DS*, nn. 600-603.

III.3.2 Le più antiche immagini della *Koimesis*

L'immagine⁸¹⁰ più antica fin d'oggi ritrovata sembra essere un'*eulogia*, un gettone di terracotta, scoperto a Beth She-an e pubblicato per la prima volta da Rahmani⁸¹¹. L'*eulogia* era una sorta di souvenir religioso che veniva prodotto presso i santuari e venduto ai pellegrini per essere portato a casa come una benedizione dal luogo sacro⁸¹². Tali articoli infatti erano tenuti in casa non solo come un ricordo, ma anche come un amuleto, come segno della protezione divina. Il gettone di Beth She-an, il cui diametro è solo di 27 mm, presenta una scena molto ridotta della *Koimesis* dove la Vergine è stesa sul letto, circondata dalle quattro figure degli apostoli. Nonostante il gettone non si sia conservato integralmente, Rahmani ha individuato al suo centro una probabile traccia dell'immagine del Cristo che sostiene con il braccio sinistro l'anima di Maria. Nella datazione di questo *eulogia* Rahmani si appoggia su due criteri: uno riguarda il contenuto mentre l'altro la forma. Il contenuto del gettone è legato ai racconti della letteratura assunzionista, i quali per Rahmani, provengono dal secolo VI, anche se ciò, alla luce degli ultimi studi è discutibile ed oramai viene accolta pacificamente la datazione della tradizione assunzionista intorno al IV-V secolo, mentre per l'archetipo delle tradizioni si è riusciti a risalire fino al II secolo. Riguardo alla forma, i suddetti gettoni erano fatti di terracotta ed usualmente avevano come termine *ad quem*, l'invasione persiana del 614, mentre successivamente per produrre le *eulogia* si cominciò ad utilizzare il

⁸¹⁰ Nel presente studio si è optato per uso della parola "immagine" in generale, per includere le varie forme di rappresentazioni come gli affreschi, i mosaici, gli smalti, i ceselli su metallo, i parati sacri, i vasi sacri e quelle icone su tavola. Cfr. T. FEDERICI, *L'icona della Santa Theotókos la SempreverGINE Madre di Dio*, in L. CROCIANI (a cura di), *Nuove prospettive della mariologia*, cit., pp. 30-31.

⁸¹¹ Cfr. L. Y. RAHMANI, *Eulogia Tokens from Byzantine Beth She-an*, in *Atiqot* 22 (1993), pp. 109-119. L'*Eulogia* con la scena della *Koimesis*, è stato ritrovato su un pavimento mosaico tra gli altri gettoni e monete.

⁸¹² La parola *eulogia* viene dal greco e significa "benedizione" in generale, si può riferire ai vari oggetti come olio delle lampade prese da San Sepolcro, l'acqua dalla fonte miracolosa, la terra di un luogo santo, ecc. Cfr. A. DI BERARDINO, *Eulogia*, in IDEM (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I vol., cit., coll. 1834-1835. «Occasionally, these eulogiai bear images evoking the circumstances of their origin or the context of their use», G. VIKAN, *Byzantine Pilgrimage Art*, Dumbarton Oaks, Washington, 1982, p. 10. Tra i primi cristiani fu l'uso di scambiarsi questi oggetti benedetti.

piombo. Il gettone in questione proviene con molta probabilità dalla chiesa nella valle di Giosafat dove si commemorava il transito di Maria, come rappresentato nell'immagine⁸¹³. Un particolare interessante che conferma che questa immagine sia la dormizione di Maria è il monogramma del nome di Maria MP⁸¹⁴, usato nei secoli VI-X, solo più tardi si imporrà la consuetudine di scrivere "Madre di Dio" con il monogramma MP ΘΥ.

Alcuni esempi della *Koimesis*, a noi pervenuti e conservatisi parzialmente, si trovano nelle grotte adibite a chiese della Cappadocia. Una *Koimesis* a due scene è rappresentata in un affresco che si trova nella chiesa Agac Kilise (chiesa "sotto l'albero") nella valle di Ihlara: Gesù inchinato sul feretro di Maria e Giovanni che tiene in mano una specie di scettro o frusta; mentre, nella seconda scena, Gesù tiene nelle mani l'anima di Maria nella forma di una bambina, accompagnato da un angelo⁸¹⁵. Questa composizione potrebbe essere antecedente alla crisi iconoclasta. Il più rappresentativo è un affresco di *Koimesis* bizantina dell'abside della chiesa di Tokali Kilise in Cappadocia, nella valle di Göreme, datato dagli studiosi verso il secolo IX-X, che però segue già uno schema più avanzato⁸¹⁶.

In Egitto si trova un affresco della *Koimesis* del IX-X secolo presso la chiesa della Santa Vergine Maria nel Monastero dei Siriani (Deir as Suriani), un complesso monastico della chiesa copta che sorge nel Deserto di Nitria⁸¹⁷.

Quattro bassi rilievi, datati per il X secolo, seguono uno schema semplice della *Koimesis* differenziandosi tra loro solo per qualche dettaglio; uno si trova nel Museum of Fine Arts di Huston⁸¹⁸, un altro nel Kunsthistorisches Museum di Vien-

⁸¹³ Cfr. L. Y. RAHMANI, *Eulogia Tokens from Byzantine Bet She-an*, cit., p. 115.

⁸¹⁴ Sull'affresco nella chiesa di Santa Maria Antiqua a Roma (del VI secolo), si trova il nome di Maria unito al Sancta. Cfr. L. Y. RAHMANI, *Eulogia Tokens from Byzantine Bet She-an*, cit., p. 114.

⁸¹⁵ Cfr. C. LEPAGE, *Première iconographie chrétienne de Palestine*, cit., pp. 756-758.

⁸¹⁶ Per la datazione degli affreschi, si veda: P. M. SCHWARTZBAUM, *Tokali Kilise. Tenth-century metropolitan art in byzantine Cappadocia*, Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, Washington 1986, p. 83.

⁸¹⁷ Cfr. J. M. S. GONZÁLES, *Iconografía de La Dormición de la Virgen en los siglos X-XII*, cit., p. 23. Circa la pittura copta, si rimanda a: <http://www.stmarkdc.org/coptic-paintings>.

⁸¹⁸ Cfr. H. C. EVANS - W. D. WIXOM (ed.), *The glory of Byzantium. Art and culture of the Middle Byzantine Era A.D.*

na⁸¹⁹, un terzo nel Metropolitan Museum of Art di New York⁸²⁰ ed il quarto di avorio bizantino si trova nel Museo di Monaco, Bayerische Staatsbibliothek⁸²¹. Una simile composizione semplice della *Koimesis* in stile bizantino, si nota anche in alcune miniature della scuola di Reichenau, datate all'incirca ai secoli X-XI⁸²².

Le composizioni occidentali che presentano l'Assunta derivano dai racconti apocrifi, ma sono indipendenti da quelle orientali e non riproducono lo schema della *Koimesis*. Lo schema delle prime immagini occidentali riprende quello dell'Ascensione di Cristo; quindi Maria appare trasportata in cielo dagli angeli⁸²³. Alcuni studiosi hanno individuato un rilievo *Receptio Animae* su un sarcofago paleocristiano datato al IV secolo, presso la Basilica di Santa Engracia di Saragozza, come uno dei primi testimoni iconografici, anche se l'interpretazione della scena è dubbia. Maria starebbe in piedi circondata dagli apostoli mentre una mano dall'alto la porta in cielo⁸²⁴.

La tipologia occidentale dell'*Assumptio animae* si trova, ad esempio, in una miniatura della cosiddetta Bibbia di Ripoll, proveniente da Farfa ed ora conservata nella Biblioteca Apostolica Vaticana; un'altra miniatura è presente nel messale di Saint-Denis su un broccato conservato nel tesoro della cattedrale di Sens, datata verso il VIII secolo⁸²⁵. Il vero tema di questa composizione è l'Assunzione corporale della Vergine, la quale viene trasportata dagli angeli in cielo su una nube.

Un'altra immagine, sulla copertina in avorio del codice di San Gallo, del IX secolo, è uno dei rari esempi delle più antiche raffigurazioni occidentali che rappre-

843-1261, The Metropolitan Museum of Art, New York 1997, n° 95, pp. 149-150.

⁸¹⁹ Cfr. *Ibidem*, n° 102, pp. 155-156.

⁸²⁰ Cfr. *Ibidem*, n° 101, pp. 154-155.

⁸²¹ Cfr. *Ibidem*, p. 155. È un avorio bizantino che copre l'Evangelario di Ottone III e segue in dettagli lo schema della composizione (n° 95) che si trova nel The Metropolitan Museum of Art a New York.

⁸²² Cfr. *Ibidem*, p. 443. *The Koimesis* «Miniature from the Pericope Book, Reichenau, ca. 1000 (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 84.5 Aug. 20, fol. 7v)».

⁸²³ Cfr. P. IACOBONE, *L'assunzione di Maria nell'arte*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., pp. 497-516.

⁸²⁴ Cfr. L. USPENSKIJ - V. LOSSKIJ, *Il senso delle icone*, Jaca Book, Milano 2007, p. 206.

⁸²⁵ Cfr. AA.VV., *New Catholic Encyclopedia*, IX vol., The Catholic University of America, Washington 1967, p. 382.

sentata la Vergine orante, fiancheggiata da quattro angeli, collocata in un paesaggio paradisiaco, la rappresentazione è costruita in modo tale da voler mostrare la glorificazione di Maria in paradiso dopo la morte⁸²⁶. Un'immagine simile si trova nel messale di Reichenau, risalente al XI secolo⁸²⁷.

Le composizioni occidentali tipo *Assumptio animae*, anche se non seguono lo schema della *Koimesis*, derivano comunque da un'antica credenza trasmessa dagli scritti apocrifi circa il trasporto dell'anima della Vergine in cielo. Un tempo si riteneva appartenessero alle miniature che in Occidente dipendono dai modelli bizantini più antichi della *Koimesis*, quelle presenti nell'Evangelario di S. Bernulfo, datato al secolo X-XI, che si trova nel Museo Arcivescovile di Utrecht⁸²⁸ così pure le miniature della dormizione nel Benedizionale di San Aethelwold, nel Pontificale del arcivescovo Robert, nel Sacramentario di Verdun del secolo X⁸²⁹. Ad ogni modo le due tradizioni iconografiche, orientale ed occidentale, diedero avvio a molteplici rappresentazioni nella storia dell'arte cristiana circa la "Dormitio Mariae":

«Ciascuna delle quali si presenta con i suoi tratti originali, le sue peculiari caratteristiche sia iconografiche che stilistiche. Nelle opere d'arte si attua, pertanto, attraverso il genio degli artisti ed i suggerimenti dei committenti, una straordinaria sintesi dei testi liturgici e di quelli apocrifi, dei testi patristici»⁸³⁰.

Tuttavia è da sottolineare che la maggioranza, se non quasi la totalità degli esemplari della *Koimesis* bizantina, con molta probabilità andarono perduti durante la crisi iconoclasta (726-843).

Circa la datazione della composizione della *Koimesis* si potrebbe ritenere che essa sia contemporanea alla festa del 15 agosto, quando in Oriente fu istituita ver-

⁸²⁶ Cfr. G. SCHILLER, *Ikongraphie der christlichen Kunst, Maria*, IV/2 vol., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1980, fig. 594, pp. 97-98.

⁸²⁷ Cfr. P. IACOBONE, *L'assunzione di Maria nell'arte*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 510.

⁸²⁸ Cfr. C. CECCHIELLI, *Archeologia e iconografia mariana primitiva. L'Assunta e la glorificazione della Madonna*, in *Enciclopedia Mariana Theotokos*, Massimo, Milano 1954, pp. 72-73.

⁸²⁹ Cfr. J. M. S. GONZÁLES, *Iconografía de La Dormición de la Virgen en los siglos X-XII*, cit., pp. 32-35.

⁸³⁰ P. IACOBONE, *L'assunzione di Maria nell'arte*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio*, cit., p. 508.

so la fine del VI secolo; ma il fatto che gli etnico-cristiani siano venuti in possesso della chiesa del Getsemani già nel secolo V, fa supporre a Testa che in quel periodo si fosse già propagato il tipo di rappresentazione "composta della Koimesis". Di conseguenza, il tipo semplice risalirebbe al tempo dei monofisiti che celebravano la *Koimesis* della Vergine al Getsemani al tempo del vescovo Giovenale, nella prima metà del secolo V⁸³¹. L' *eulogia* è un esempio della diffusione dell'immagine almeno per quanto riguarda il V secolo ed il violento contrasto circa il culto delle immagini sacre è a conferma come queste fossero largamente diffuse nelle chiese.

III.3.3 La composizione della *Koimesis*

La ricorrenza di uno schema nella rappresentazione iconografica della *Koimesis* permette d'individuare un ordine nella descrizione dei vari motivi usati e la nascita di uno modello per le successive riproduzioni, che variano solo in alcuni elementi accidentali. Viene qui riportato uno schema proposto da Bagatti⁸³², nel quale vengono segnati con il grassetto gli elementi primitivi dello schema semplice, che gli artisti arricchirono con il tempo con elementi ornamentali.

- | | | | | |
|---|----------|----------|-----------------------------------|---|
| | | | 1. Maria giacente sul letto | |
| | | | 2. Gesù con l'anima di Maria | |
| | 5 | | 3. Gli apostoli accanto alla bara | |
| | 10 | | 4. Gli angeli Michele e Gabriele | |
| | 8 | 11 | 8 | 5. I cieli |
| | 4 | 2 | 4 | 6. Oggetto davanti al letto |
| 7 | 3 | 1 | 3 | 7. Vescovi e donne |
| | 9 | 6 | 9 | 8. Gli apostoli che arrivano sulle nubi |
| | | | | 9. Iefonia |

⁸³¹ Cfr. E. TESTA, *Maria terra vergine*, II vol., cit., pp. 99-102.

⁸³² Cfr. B. BAGATTI, *Ricerche sull'iconografia della Koimesis o Dormitio Mariae*, cit., p. 228.

10. Assunzione di Maria

11. Cherubino

1. Maria giacente sul letto⁸³³. Tutte le redazioni descrivono Maria morente sul letto e così gli artisti hanno rappresentato unanimi Maria stesa sul letto al centro dell'icona. Le differenze si riferiscono alla sua posizione statica o dinamica e la copertura del letto con drappi semplici o molto ornati.

2. Gesù con l'anima di Maria⁸³⁴. Questo motivo che viene riportato da Giovanni di Tessalonica presenta l'anima di Maria come bambina, motivo appartenente alla tradizione giudeo-cristiana. Generalmente questa bambina viene avvolta in fasce o porta una veste⁸³⁵. Spesso è anche aureolata.

3. Gli apostoli accanto alla bara⁸³⁶. Tutte le narrazioni assunzioniste raccontano della presenza degli apostoli durante il transito di Maria. Gli apostoli arrivano per rendere gli onori funebri al corpo di colei che fu ricettacolo di Dio⁸³⁷. In molte composizioni gli apostoli sono divisi in due gruppi e Pietro è posto presso la testa di Maria, mentre Giovanni ai piedi, accanto al quale viene messo Paolo. In molte composizioni antiche uno degli apostoli ha in mano un incensiere, il che potrebbe indicare che l'autore dell'icona conoscesse lo *Pseudo Giovanni*, in cui ogni qualvolta Maria prega chiede che le venga portato un incensiere; ciò potrebbe essere anche una semplice reminiscenza liturgica presa dalle celebrazioni.

4. Gli angeli Michele e Gabriele⁸³⁸. Nelle redazioni antiche Michele è incaricato da Gesù di prendere l'anima di Maria per trasferirla sotto l'albero della vita. Probabilmente per motivi artistici di simmetria viene introdotto anche Gabriele. Altri angeli aggiunti alla composizione spesso accompagnano il Signore nell'alone

⁸³³ Cfr. *Ibidem*, p. 228.

⁸³⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 228-230.

⁸³⁵ Cfr. C. CECCHIELLI, *Archeologia e iconografia mariana primitiva*, cit., pp. 72-73.

⁸³⁶ Cfr. B. BAGATTI, *Ricerche sull'iconografia della Koimesis o Dormitio Mariae*, cit., pp. 230-231.

⁸³⁷ Cfr. G. PASSARELLI, *L'icona della Dormizione*, La Casa di Matrona, Milano 1992, pp. 9-11.

⁸³⁸ Cfr. B. BAGATTI, *Ricerche sull'iconografia della Koimesis o Dormitio Mariae*, cit., pp. 231-235.

luminoso da lui emanato. In alcune composizioni il motivo di più angeli ha sostituito quello dei due principali. Un'altra alternativa è rappresentata dall'avorio di Colonia, del X secolo, dove uno dei due angeli porta l'anima di Maria in cielo⁸³⁹.

5. I cieli⁸⁴⁰. Sono presenti in tutte le composizioni fin dall'inizio per significare che l'anima di Maria viene portata in cielo. Negli scritti antichi giudeo-cristiani si afferma che dopo quattro giorni anche il corpo della Vergine viene risuscitato e riunito con l'anima. Spesso i cieli sono rappresentati con cerchi concentrici in riferimento all'antica credenza dell'esistenza dei sette cieli.

6. Oggetto davanti al letto⁸⁴¹. Su questo le composizioni differiscono molto. Nelle icone recenti vi è presentato il motivo dell'ebreo Iefonia, altre raffigurano una specie di tavola o cassetta, riferendosi così al libro dei misteri o alla palma che Maria riceve da Gesù all'annuncio della sua prossima morte come riportano gli scritti apocrifi.

7. Vescovi e donne⁸⁴². Spesso gli apostoli sono accompagnati da altri personaggi, come vescovi e donne. Quest'ultime sono ricordate dagli apocrifi come le vergini che assistevano Maria. I vescovi invece vengono nominati nello scritto dello *Pseudo Giuseppe di Arimatea*⁸⁴³.

8. Gli apostoli che arrivano sulle nubi⁸⁴⁴. Un motivo che si trova in tutti gli scritti della tradizione assunzionista, riguarda l'arrivo degli apostoli, sulle nuvole, a Gerusalemme provenienti dai vari luoghi delle loro missioni. Gli artisti a volte rappresentano gli apostoli su due nubi: metà da una parte e metà dall'altra. Più frequente invece è il motivo di ogni apostolo sulla propria nuvola in modo da rispecchiare

⁸³⁹ Cfr. "Dormition of the Virgin", early 10th-century ivory plaque in the Schnütgen Museum, Cologne, fig. 25 in AA. VV., *New Catholic Encyclopedia*, IX vol., cit., p. 383.

⁸⁴⁰ Cfr. B. BAGATTI, *Ricerche sull'iconografia della Koimesis o Dormitio Mariae*, cit., pp. 235-236.

⁸⁴¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 236-239.

⁸⁴² Cfr. *Ibidem*, pp. 239-241.

⁸⁴³ Si parla di un certo Nicodemo e Massimiano (§ 8) e delle tre vergini: Seffora, Abigea e Zael (§ 5). Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 530. Invece la *Storia Eutyriaca*, nomina Timoteo, primo vescovo di Efeso e Dionigi l'Areopagita. Cfr. *Ibidem*, p. 527.

⁸⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 241-243.

al meglio il testo scritto e dare ragione della diversa provenienza di ciascuno.

9. Iefonia⁸⁴⁵. Questo episodio viene preso dall'antico testo giudeo-cristiano della "Dormitio Mariae" nel quale si racconta l'intenzione di voler rovesciare la bara durante il trasporto del corpo di Maria dalla sua casa sul Monte Sion alla tomba di Getsemani. Sull'istante le mani di Iefonia si staccarono dal proprio corpo. Lo *Pseudo Giovanni* aggiunge la presenza dell'angelo che, con una spada di fuoco, gli troncò le mani. Questo episodio però, manca nelle rappresentazioni più antiche trovate in Egitto, potrebbe quindi essere un'aggiunta tardiva.

10. Assunzione di Maria⁸⁴⁶. I testi apocrifi parlano della doppia assunzione, prima dell'anima e poi del corpo. Invece il tipo dell'assunzione di Maria qui rappresentato si basa sul modello dell'Ascensione del Signore, che viene inserito tra la figura di Gesù e i cieli.

11. Cherubino⁸⁴⁷. Lo *Pseudo Giovanni* afferma che Gesù scese dai cieli seduto su di un cherubino tuttavia sembra che tale motivo sia tardivo nell'iconografia della *Koimesis*. Tra le altre aggiunte che sono state inserite dagli artisti si trova la palma o il libro e l'arrivo in ritardo di Tommaso al quale Maria consegna la sua cintura, mentre il trasporto della salma a volte viene rappresentata in una composizione separata.

Le composizioni della *Koimesis* si possono dividere quindi in due tipi: uno semplice, che contiene nn. 1-5 della composizione, ed uno complesso. Il primo tipo è originario, il secondo invece si è sviluppato nel tempo. Gli artisti per le composizioni semplici erano sicuramente a conoscenza di redazioni abbastanza vicine a quella giudeo-cristiana; le composizioni più arricchite invece attingono elementi dallo *Pseudo Giovanni* (l'angelo con la spada) e dallo *Pseudo Giuseppe di Arimatea* (episodio di Tommaso).

⁸⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 243-245. Lo *Pseudo Giuseppe di Arimatea* riporta l'oltraggio di un giudeo chiamato Ruben (§ 14). Cfr. M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol., cit., p. 531.

⁸⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 245-247.

⁸⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 247-248.

III.3.4 Il significato della composizione

Le linee fondamentali della composizione iconografica si muovono in due direzioni: una dall'alto al basso, nella quale tutti personaggi convergono nella figura del Signore e l'altra dal basso verso alto, formata dal corpo della Vergine che ascende verso il cielo attraverso il Cristo, il quale porta in alto Maria⁸⁴⁸. I personaggi principali sono due: Gesù e Maria, anche se il vero centro dell'icona della *Koimesis*, non è la Vergine ma il Cristo.

Vi sono anche due linee che si incontrano. Una prima linea, quella orizzontale, è posta nella seconda metà inferiore dell'icona ed ha come soggetto il corpo della Vergine. Questa parte della composizione comprende il piano terrestre, l'umanità, il mondo di cui fa parte il corpo della Madre di Dio. La parte superiore dell'icona comprende il piano celeste, in cui Cristo risorto e glorioso tiene tra le mani l'anima candida di Maria, accompagnato dagli angeli e dagli apostoli. La seconda linea, quella verticale, sottolinea la centralità di Cristo. L'incontro delle due linee indica la vita e la redenzione di tutta la creazione di tutto ciò che è sulla terra, visibile ed invisibile.

Il manto nel quale è avvolta Maria è luminoso e sta ad indicare che lei accetta con serenità e gioia la sua morte, avendo fiducia nel suo Figlio, il quale non la lascerà in potere della morte. L'anima di Maria fasciata di vesti splendenti, di colore bianco come la neve, rappresenta la contrapposizione e la superiorità della vita immortale e la sua nascita per il Regno dei Cieli.

Così si esprime Passarelli circa il significato della rappresentazione iconografica: «L'icona è, quindi, segno dell'impotenza umana, - la morte -, e della necessità di incontrare Dio, - la vita -: di divenire un tutto in Dio. In tal senso l'icona è una voce, una voce che grida nel deserto dove il Cristo ha preparato un asilo di salvezza»⁸⁴⁹.

⁸⁴⁸ Cfr. G. PASSARELLI, *L'icona della Dormizione*, cit., pp. 12-14.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, p. 13. Sul simbolismo dell'icona, si veda: T. FEDERICI, *L'icona della Santa Theotókos la SempreverGINE Madre di Dio*, in L. CROCIANI (a cura di), *Nuove prospettive della mariologia*, cit., pp. 11-75.

III.3.5 Puntualizzazioni conclusive

I lavori di Bagatti presso la tomba di Maria al Getsemani, hanno confermato che la roccia originale fosse decorata con delle pietre preziose e anche con dei mosaici, anche se risulta difficile risalire con esattezza alle datazioni di quest'ultimi. In ogni caso il proliferare degli *eulogia*, almeno dal V secolo, fa supporre che un'immagine archetipale della *Koimesis* dovesse trovarsi nel santuario in cui tale evento veniva commemorato. Per di più le recenti acquisizioni dell'archeologia permettono oramai di supporre che le sinagoghe giudeo-cristiane dei primi secoli avessero delle decorazioni mosaicali, e dei dipinti che raffiguravano delle scene bibliche, come nella sinagoga a Dura Europos. Riassumendo, possiamo affermare che l'archetipo della *Koimesis* fu un'ideazione della comunità giudeo-cristiana che officiava presso la tomba di Maria al Getsemani.

III.4 Conclusione del terzo capitolo

Con il terzo capitolo si è posta la questione se mettere le tradizioni assunzioniste apocrife e patristiche della "Dormitio Mariae" a confronto con l'archeologia, la liturgia ed l'iconografia avrebbe potuto portare un valido apporto allo studio circa gli albori della tradizione della "Dormitio Mariae". Dalle ricerche condotte fin qui è possibile trarre alcune conclusioni.

In primo luogo, le testimonianze letterarie, confermate dalle scoperte archeologiche, attestano una presenza giudeo-cristiana sul Monte Sion e presso la tomba al Getsemani almeno fino al IV secolo. La Chiesa della Circoncisione era una parte centrale della grande Chiesa dominante ed altamente operativa nei primi due secoli. Essa ha influenzato la redazione dell'intero Nuovo Testamento, presentandosi in perfetta continuità con la fede degli antichi patriarchi e d'Israele, come un compimento delle Scritture ebraiche. Maria era pienamente inserita in questo Israele

ed attorno ad Ella, in quanto madre di Gesù e parte integrante dei discepoli, con i quali condivideva la fede nel Messia di Nazaret, si riunì la prima comunità dell'assunzione: i Dodici, insieme con le sorelle e i fratelli di Gesù, ai quali si unirono i primi gentili divenuti credenti.

In secondo luogo abbiamo considerato come la situazione dei giudeo-cristiani cambiò radicalmente quando il cristianesimo diventò la religione dell'impero. I nuovi arrivati, etnico-cristiani, diventarono una maggioranza influente nella Chiesa e s'impadronirono dei luoghi santi, anche con l'uso della forza. I bizantini cominciano a costruire in Terra Santa le sontuose basiliche e di conseguenza aumentò il flusso dei pellegrini. Ebbe così inizio il processo di degiudaizzazione nella grande Chiesa.

In terzo luogo, il lungo silenzio dei padri riguardo all'assunzione di Maria trova la sua spiegazione nelle vicende della Chiesa giudeo-cristiana, che si riuniva presso la tomba di Maria al Getsemani per celebrare annualmente la commemorazione del suo trapasso durante il tempo della festa ebraica delle Capanne. Maria dunque sarebbe realmente morta nella concomitanza della festa di Sukkot, quando tutti gli apostoli, incluso Paolo, sarebbero convenuti per il Concilio di Gerusalemme verso l'anno 50. A questo punto merita una particolare attenzione l'intervento di Giacomo in At 15,16, che rilegge il brano veterotestamentario di Am 9,11 circa la riedificazione della tenda di Davide e si riferisce alla festa delle Capanne; già la Bibbia dei LXX e la comunità essenica di Qumran (cfr. 4QFlor 1,12) avevano riletto questo brano in riferimento alla celebrazione messianica della Sukkot. Il richiamo a questa citazione si comprende se il suo contesto è quello della festa delle Capanne, così la "capanna di Davide" viene restaurata mediante una ricerca religiosa di tutte le nazioni, le quali verrebbero a celebrare una Sukkot universale nella valle di Giosafat⁸⁵⁰. Attorno a Maria si unisce l'intera Chiesa di Cristo, ebrei e gentili in attesa della seconda venuta del Messia per celebrare la Sukkot.

In quarto luogo, per quanto riguarda la data della celebrazione, il 15 agosto,

⁸⁵⁰ Cfr. R. VINCENT, *La festa delle capanne*, cit., p. 93.

questa non cade durante la festa delle Capanne. Si potrebbe avanzare un'ipotesi a tale proposito, vale a dire che il 15 agosto poteva essere realmente il giorno della morte di Maria, che i giudeo-cristiani avrebbero letto alla luce della prossima festa ebraica di Sukkot. In questo modo, l'accadimento di un evento naturale avrebbe acquisito un significato religioso. Un procedimento simile si nota nella Scrittura, in cui gli avvenimenti storici sono stati letti alla luce dell'intervento divino nella storia d'Israele, tanto più questo si potrebbe far valere per l'evento divino alla morte di Maria. Tuttavia non si può negare il processo di degiudaizzazione della Chiesa, il quale potrebbe aver toccato in sorte la festa mariana, ciò diventa convincente se pensiamo alla trasformazione che similmente ha subito la data della Pasqua. Di conseguenza, la Dormizione di Maria venne spostata dal periodo in cui si festeggiava la Sukkot ebraica in settembre-ottobre, al 15 agosto, sovrapponendosi in questo modo ad una festa di Theotokos menzionata nel *Lezionario armeno*, la quale con molta probabilità era legata alla fondazione della chiesa al vecchio Kathisma.

In quinto luogo, abbiamo evidenziato che l'ambiente gerosolimitano non è mai stato monolitico. A Gerusalemme sempre vi fu una grande varietà di comunità cristiane, come del resto lo è tutt'oggi, che celebravano le proprie feste seguendo i propri calendari liturgici ed usi popolari. Da quel background sono sorte anche le prime immagini della *Koimesis*. Le recenti scoperte archeologiche guidate dai competenti organi dello Stato d'Israele, in particolare in Galilea⁸⁵¹, hanno portato alla luce novità non indifferenti, specialmente le inconsuete decorazioni sinagogali. Molti archeologi e studiosi sono stati stupiti dai mosaici pavimentali ritrovati nelle sei sinagoghe ritrovate, nelle quali si trovano delle rappresentazioni di alcune scene bibliche, ma anche extra-bibliche, come ad esempio il

⁸⁵¹ Nel 2007 durante gli scavi effettuati sotto gli auspici dell'Università di Gerusalemme nel parco nazionale Arbel National, in Galilea, sono stati trovati i resti di un'antica sinagoga dell'epoca romano-bizantina con pavimento in mosaico. Gli scavi, nel Khirbet Wadi Hamam, erano diretti da Uzi Leibner, dell'Istituto di Archeologia dell'Università di Gerusalemme, e dello Scholion – Interdisciplinary Research Center in Jewish Studies, si veda: <http://www.israele.net/trovati-in-galilea-i-resti-di-unantica-sinagoga-con-pavimento-in-mosaico>.

calendario solare zodiacale⁸⁵². Tutti si sono posti la domanda riguardo al motivo della trasgressione del secondo comandamento, alcuni lo spiegano con il fenomeno dell'ellenizzazione del giudaismo, altri lo interpretano come una risposta al cristianesimo che si stava appropriando dell'eredità giudaica⁸⁵³. I lavori in campo archeologico di Bagatti e Testa, offrono una plausibile soluzione di questo dilemma, suggerendo che si tratti, se non in tutti casi almeno per quello della sinagoga a Dura Europos, di sinagoghe giudeo-cristiane distaccatesi dalla prescrizione giudaica. Il recente studio di Alvaro Grammatica traccia il percorso storico delle suddette comunità, rilevando che esse erano e rimangono fino ad oggi l'anello di congiunzione tra il cristianesimo e l'ebraismo, attestando che si può essere ebrei e nello stesso tempo credere in Gesù Messia e Figlio di Dio. La questione è molto discussa presso i ricercatori, anche per il fatto che codeste sinagoghe sono state ritrovate in prossimità delle chiese cristiane o addirittura contengono delle tracce di una loro avvenuta trasformazione in chiesa.

Allo stato attuale, l'ipotesi dell'esistenza di un'immagine della *Koimesis* nel santuario della Tomba di Maria, è più che plausibile. Tale immagine fu un'archetipo delle *Koimesis* bizantine. Lo schema semplice della composizione rimase invariato fino ad oggi, ciò presuppone l'esistenza di un tipo originario, conosciuto da tutti proprio perché esposto nel principale luogo di culto legato al trapasso di Maria.

In definitiva è attestato che il culto e la celebrazione della "Dormitio Mariae" siano sorte nella prima Chiesa di Gerusalemme nel contesto della festa ebraica delle

⁸⁵² Le sei sinagoghe in Israele con i stessi motivi mosaici sono ritrovate a Hammath Tiberias, Beth Alpha, Na'aran, Khirbet (Horvat) Susiya, Husifa e Sepphoris. Cfr. J. MAGNESS, *Heaven on Earth: Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues*, in *Dumbarton Oaks Papers* 59 (2005), pp. 1-52. Il segno dello zodiaco con il carro del sole al centro, è stato interpretato da Daniélou alla luce delle catechesi patristiche, come veicolo (il carro o la *Merkaba*) verso il cielo, il quale è il battesimo. Cfr. J. DANIELOU, *I simboli cristiani primitivi*, cit., pp. 83-99. Recentemente sono stati scoperti i mosaici che rappresentano delle scene non bibliche, per esempio una è stata identificata come la scena della conquista di Alessandro Magno. Cfr. A. R. WILLIAMS, *Surprising Mosaics Revealed in Ancient Synagogue in Israel*, in <http://news.nationalgeographic.com/2015/07/150717-mosaics-synagogue-israel-magness-discovery-archaeology/>. Cfr. anche: B. BAGATTI, *Osservazioni sullo zodiaco e le stagioni nelle sinagoghe e chiese palestinesi dei sec. V-VI*, in *Studia Hierosolymitana* III (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior 30), Jerusalem 1982, pp. 247-253; G. M. A. HANFMANN, *The continuity of Classical Art: Culture, Myth, and Faith*, in K. WEITZMAN (a cura di), *Age of Spirituality: A Symposium*, cit., pp. 80-82.

⁸⁵³ Cfr. J. MAGNESS, *Heaven on Earth: Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues*, cit, p. 50.

Capanne. Sono stati i giudeo-cristiani a trasmettere alla grande Chiesa il *sensus fidei* circa il mistero della sorte finale della Madre del Signore. Questa comunità contribuì così a far nascere la liturgia dell'assunzione di Maria, e diede l'avvio dell'iconografia della *Koimesis*.

Eulogia della Koimesis, del V-VI secolo,
ritrovate a Bet She-an, Israele

Da: L. Y. Rahmani, *Eulogia Tokens from Byzantine Beth-She'an*, in *Atiqot* 22 (1993): 109–119.



Avorio bizantino, del X secolo, Costantinopoli
(New York, Metropolitan Museum of Art)

Da: <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/464013>.



Koimesis, affresco del 1106, Chiesa di Panagia Phorbiotissa di Asinou, Cipro.

Foto: Foundation Anastasios G. Leventis, in: EVANS H. C.- WIXOM W. D. (ed.), *The glory of Byzantium. Art and culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*, The Metropolitan Museum of Art, New York 1997, p. 112.



CONCLUSIONE GENERALE

In dogma dell'Assunta, proprio in quanto dogma, richiede un assenso di fede teologale, mentre per una sua comprensione ed interpretazione sempre più profonda ed esaustiva è necessario ricorrere allo studio dei teologi, all'insegnamento del Magistero ed al senso dei fedeli⁸⁵⁴. Ponendoci in questa linea interpretativa, si nota che la formulazione di questo dogma, rispetto agli altri dogmi dell'antichità cristiana, è stata del tutto particolare: non è nata in chiave apologetica al fine di contrastare delle eresie; non è stata pronunciata da concilio ecumenico (per questo è considerato un dogma "cattolico"); è stata emanata dal Romano Pontefice in quanto supremo pastore della Chiesa; l'assenza di un evidente radicamento nella Scrittura (interpretata alla luce della tradizione ecclesiale); un forte aggancio al *factum ecclesiae*, cioè al *sensus fidelium* favorevole; l'uso di un metodo regressivo nell'analisi delle fonti del deposito della fede. Tali particolarità hanno imposto, di conseguenza, una rilettura del dogma in questione durante lo stesso Concilio Vaticano II e negli anni susseguenti. Infatti sorge evidente la questione più generale che fa da sottofondo circa la natura e la legittimità dello sviluppo dogmatico. Pertanto negli ultimi anni i teologi hanno approfondito la ricerca teologica riguardo al dogma dell'Assunta, cercandone le ragioni della sua veridicità di fede, imboccando nuove strade di riflessione circa il suo fondamento biblico ed il suo significato escatologico, ecclesiologico ed antropologico mettendo tra parentesi una prospettiva strettamente cristologica fino ad ora quasi esclusivamente seguita.

Il contributo che si vuole dare con il presente studio deve essere inte-

⁸⁵⁴ Cfr. F. SULLIVAN, *Capire ed interpretare il magistero. Una fedeltà creativa*. EDB, Bologna 1997, p. 126. Sullivan indica qui i cinque gradini dell'interpretazione di un testo dottrinale: la conoscenza dei fattori storici di un pronunciamento dogmatico, lo studio del testo stesso, la modalità dell'affermazione dottrinale e della sua integrazione tra le altre verità rivelate, l'analisi dello sviluppo della comprensione del dogma ed infine il compito del teologo a rendere attuale una comprensione del dogma.

so in questa linea di rilettura del dogma mediante un confronto della letteratura assunzionista apocrifa e patristica con l'archeologia, la liturgia e l'iconografia. Tale accostamento fornisce nuovi elementi ed arricchisce notevolmente il quadro del mistero escatologico di Maria, dagli albori fino al VI secolo, mostrandone l'ambiente sorgivo del dogma, profondamente radicato nella vita religiosa, culturale ed ecclesiale della Chiesa primitiva giudeo-cristiana.

Sinteticamente presento le essenziali acquisizioni della ricerca fin qui condotta. Nel primo capitolo si è giunti alla constatazione dell'esistenza di un'archetipo comune delle tradizioni assunzioniste, contenuto nello scritto apocrifo *Transito greco R cod. Vat. 1982 (Transito R)*. Studiando tale scritto, il cui nucleo originario è datato per il II secolo, si può intravedere l'ambiente da cui è nato, cioè la comunità giovannea giudeo-cristiana del Getsemani a Gerusalemme. L'indagine del secondo capitolo, invece, porta ad affermare l'esistenza di una fondamentale continuità della tradizione assunzionista nelle affermazioni e negli scritti dei Padri dei primi sei secoli, seppur in un clima di degiudaizzazione di tale tradizione ad opera degli autori. Infine le acquisizioni archeologiche del terzo capitolo attestano la presenza della Chiesa giudeo-cristiana sul Monte Sion e presso il Getsemani fino al IV secolo quando furono soppiantati ovvero mischiati con siriani di tendenza monofisita. L'ostilità tra la comunità giudeo-cristiana e la comunità etnico-cristiana nei primi secoli (a cui si devono aggiungere le tensioni tra le diverse chiese etnico-cristiane causate dalle diverse eresie, specialmente cristologiche), costrinse quest'ultima a costruire nuove chiese, spesso viste in aperta contrapposizione, in prossimità di quelle giudeo-cristiane per ricordare alcuni eventi evangelici e per contenere il continuo afflusso dei pellegrini. Un esempio di tale tensione è la chiesa del Kathisma costruita dai bizantini per celebrare, il 15 agosto, la festa del "riposo di Maria" al terzo miglio da Gerusalemme, dato che quella al Getsemani era occupata dai monofisiti ai quali, con molta probabilità si unirono alcuni cristiani di origine giudaica. Nel campo liturgico, si

è giunti alla conclusione che il commemorare annualmente la dipartita di Maria al Cielo era una consuetudine nella Chiesa primitiva che presiedeva la tomba al Getsemani. Tale commemorazione era celebrata probabilmente durante la festa ebraica delle Capanne. Per quanto invece riguarda l'iconografia, questa è sorta per rappresentare il mistero nel luogo dove era accaduto, e si è propagata grazie ai souvenir creduti come portatori della benedizione del luogo che si aveva visitato. I risultati di questa indagine ci consentono trarre alcune conclusioni riguardo alla "Dormitio Mariae" dagli albori fino al VI secolo.

Dalle rilevazioni degli autori contemporanei riguardo gli apocrifi, si possono acquisire alcuni interessanti risultati. Riguardo alla verità dogmatica dell'assunzione, essa fu trasmessa dalla tradizione assunzionista concentrata su alcuni punti essenziali quali la morte di Maria, la sua incorruttibilità ed il sepolcro vuoto in analogia del trinomio di matrice biblica riferito al Cristo: morte, risurrezione ed ascensione al Cielo. In tal modo veniva affermato il mistero della sorte finale di Maria mediante le categorie culturali intelligibili a quell'epoca con un trinomio *dormitione-transitus-assumptio*. Il destino della Madre del Signore fu unito a quello di Cristo «da uno stretto e indissolubile vincolo», ma rimase comunque «congiunta con tutti gli uomini bisognosi di salvezza»⁸⁵⁵.

Il processo di rivalutazione della letteratura assunzionista apocrifa avviato dai teologi, in particolare dai mariologi, condusse alla riconsiderazione del *sensus fidei* ortodosso che essi trasmettono. Per di più, dal punto di vista storico-dottrinale, tali scritti ci pongono di fronte al fatto che essi sono la più antica testimonianza dell'evento dell'assunzione, un frutto maturo della Chiesa di Gerusalemme che diede l'avvio al culto mariano presso la tomba al Getsemani. La Chiesa primitiva presentò attraverso questi scritti una devozione mariana sviluppata ampiamente in prospettiva cristologica ed escatologica con ripercussioni antropologiche ed ecclesiologiche.

Nel presente studio è stata presa ampiamente in considerazione la portata

⁸⁵⁵ LG 53.

escatologica dell'evento finale di Maria, che fu interpretato dalla Chiesa della Circoncisione alla luce della festa delle Capanne. Tale festa può essere la chiave di lettura sia del mistero dell'assunzione di Maria che della novità delle conversioni dei gentili alla fede in Gesù. Alla luce di questi due eventi, assunzione di Maria e conversione dei gentili, si comprende più ampiamente l'avvio di una nuova e possibile convivenza, intrapresa dal Concilio di Gerusalemme, tra giudei e gentili in un'unica Chiesa messianica. Inoltre, risulta che l'evento dell'assunzione di Maria esprimeva molto bene la diffusa tensione escatologica della prima comunità circa il compimento del piano di Dio (come espresso nella lettera ai Romani, capitoli 9-10, agli Efesini, capitoli 2-3, e nell'Apocalisse al capitolo 10), la quale celebrava la commemorazione liturgica della dipartita di Maria presso la tomba vuota al Getsemani. In tale prospettiva diventa evidente che il mistero della "Dormitio Mariae", proprio per la sua antichità, non poteva se non esprimersi attraverso categorie giudeo-cristiane tipiche gerosolimitane del tempo, affermando per la Madre del Signore la morte, risurrezione ed assunzione corporea in analogia a Cristo. Tutto ciò ha un messaggio salvifico-escatologico: Dio ha compiuto tutte le promesse date al suo popolo, Israele, inviando suo Messia (cfr. At 2,14-36; 3,12-26).

In seguito al processo di degiudaizzazione intrapreso dalla grande Chiesa nel III-IV secolo, come conseguenza della seconda separazione ecclesiale, cioè tra la *Ecclesia ex circumcissione* ed *Ecclesia ex gentibus*, si comprende la "politica del silenzio" imboccata da alcuni Padri circa l'uso delle fonti apocrife di stampo giudaico sulla sorte finale di Maria; le due Chiese sorelle, come sono rappresentate nel mosaico della Basilica di Santa Sabina a Roma, si divisero tra reciproche ostilità. L'allontanamento dalle tradizioni della Chiesa di Gerusalemme comportò anche allontanamento dalla fattualità archeologica della fede stessa. Il lento e progressivo distacco della fede dai luoghi storici comportò, nei secoli a seguire, un passaggio dalla localizzazione alla spiritualizzazione degli eventi salvifici fino a rimuovere un'eccessiva umanità allo stesso Gesù e a Maria. A partire dal VII

secolo le invasioni persiane e poi quelle islamiche contribuirono a tale processo di allontanamento dalle radici storiche con la sistematica distruzione delle magnifiche chiese costruite sui luoghi santi dagli imperatori bizantini, fino al quasi completo oblio della stessa tomba di Maria al Getsemani. Superata la fase di degiudaizzazione, i Padri del VIII secolo poterono indagare il mistero mariano dell'Assunta scevri dei pregiudizi anti-giudaici, attingendo senza riserve ai racconti apocrifi giudeo-cristiani già comunque rielaborati in chiave teologica e rivisti in categorie elleniche. Grazie a loro si verificò un ritorno, anche se già filtrato, alle tradizioni antiche della Chiesa di Gerusalemme.

Inoltre, nella presente indagine è stato rilevato come le tradizioni assunzioniste giudeo-cristiane, nonostante le circostanze ostili, riuscirono a conservare e ad elaborare il nucleo dogmatico circa il mistero dell'assunzione di Maria consegnandolo ai Padri della Chiesa per un suo approfondimento teologico. Le consonanze tra questi due tipi di documenti letterari, le tradizioni assunzioniste giudeo-cristiane e le riflessioni dei Padri, confermano che i Padri appresero i contenuti delle loro riflessioni mariologiche proprio dagli apocrifi, intuendone il messaggio che questi volevano tramandare, a prescindere dal linguaggio a volte troppo fantasioso e dalle forme di sapore apocalittico-gnostico.

Oltre a ciò, sono state prese in esame le credenze escatologiche vigenti nella Chiesa dei primi sei secoli secondo le quali risulta che la Chiesa-madre di Gerusalemme difese con convinzione il dato della risurrezione della carne. Il fatto stesso che i primi cristiani furono testimoni delle apparizioni del Risorto ed avendo in loco due tombe vuote, quella di Gesù e quella di Maria, contribuì a rafforzare la fede nella risurrezione di "questa" carne e nell'incorruttibilità di ambedue corpi, uno umano-divino di Gesù e l'altro solo umano di Maria, consolidando in tal modo la credenza escatologica dell'assunzione corporea di Maria. Nel campo dell'escatologia, presso le Chiese locali nei primi sei secoli si scontrarono due escatologie, quella della tradizione antiochena più materialista e quella della tradizione alessandrina più

spiritualista. Ciò influì notevolmente sulla riflessione escatologica, offrendo diverse visioni antropologiche. La Chiesa ha sempre mantenuto un'equilibrata visione della risurrezione della carne cercando di conciliare le ambedue scuole: «Credere nella risurrezione dei morti è stato un elemento essenziale della fede cristiana fin dalle sue origini⁸⁵⁶ [...] Come? Cristo è risorto con il suo proprio corpo [...]; ma egli non è ritornato ad una vita terrena. Allo stesso modo, in lui, "tutti risorgeranno coi corpi di cui ora sono rivestiti", ma questo corpo sarà trasfigurato in corpo glorioso, in "corpo spirituale"⁸⁵⁷. Ciò nonostante la modalità del compimento di tale mistero: «Il "come" supera le possibilità della nostra immaginazione e del nostro intelletto; è accessibile solo nella fede»⁸⁵⁸.

Mettendo al confronto le tradizioni assunzioniste e patristiche, nella nostra ricerca si rileva che ambedue tramandano con estrema chiarezza la fede ecclesiale che Maria morì come tutti gli uomini, ma che il suo corpo non rimase nel sepolcro perchè fu accolto in cielo. In assenza dei dati biblici sulla sorte finale della Madre del Signore, scrittori apocrifi ed omileti sono ricorsi all'analogia con la sorte di Gesù. Le concezioni del mondo dell'aldilà divergono tra le diverse Chiese locali dell'epoca, ma ciò non intacca il nucleo della credenza, espresso con un linguaggio simbolico, poetico e teologico, riguardo al destino finale di Maria. La tradizione apocrifia preferì parlare della deposizione del corpo di Maria sotto l'albero della vita e della sua rianimazione tramite la congiunzione con l'anima, ricollegandosi in tal modo alla tradizione biblica veterotestamentaria dei rapimenti di Enoc o di Elia e all'evento della risurrezione di Cristo vista in ottica della Sukkot parusiaca.

Per di più, dal confronto di queste acquisizioni con l'archeologia, la liturgia e la iconografia, si ottiene una conferma storica della presenza attiva giudeo-cristiana in Gerusalemme, almeno fino al IV secolo. Tale Chiesa commemorava annual-

⁸⁵⁶ CCC 991.

⁸⁵⁷ CCC 999.

⁸⁵⁸ CCC 1000.

mente la "Dormitio Mariae" presso la tomba al Getsemani, dando origine alle prime immagini della *Koimesis*.

Al fine di risalire fino agli albori della tradizione sull'Assunta e darle uno spessore intelligibile contemporaneo, si è optato per una rilettura di osmosi tra gli apocrifi, le tradizioni, l'archeologia, la liturgia e l'iconografia. Lo stesso Karl Rahner infatti non ha esitato ad affermare che la mariologia, se vuole acquisire un ruolo significativo nella vita del cristiano odierno deve avviare al suo interno un processo di trasformazione nel quale l'antico diventa nuovo; diversamente è destinata a morire⁸⁵⁹. L'osmosi, avviata dal Vaticano II, tra l'antico e nuovo aiuta ad intravedere nell'Assunta una profezia della realizzazione del destino di ogni singolo fedele, immettendolo in un atteggiamento d'attesa del compimento delle promesse di Dio. In tal modo l'evento dell'assunzione di Maria acquista una rinnovata valenza ecclesiologica ed escatologica con positivi risvolti nella pastorale e nel cammino ecumenico.

In questo avvio di recupero osmotico sono stati decisivi gli studi sul cristianesimo dei primi secoli, sviluppatasi nel periodo post-conciliare, sotto vari aspetti, letterario, archeologico, liturgico, che hanno permesso nuove acquisizioni per mezzo delle quali oggi si può tranquillamente affermare che gli albori della tradizione sull'assunzione di Maria hanno radici apocrife.

A livello teologico la letteratura assunzionista apocrifa e patristica rappresenta un arricchimento della dottrina mariana ed aiuta ad una ricomprensione nuova del dogma, oltre che a rifocalizzare il culto per la Madre del Signore come antico e di origine giudeo-cristiana.

L'Assunta, proprio per le radici giudeo-cristiane della nostra fede, aiuta a collocarci in modo nuovo nel dialogo ecumenico, specialmente alla luce del nuovo movimento ebreo messianico. Uno studio sull'Assunta svela una potenzialità nuova insita nel dogma tale da costituire un ponte che congiunge la chiesa *ex*

⁸⁵⁹ Cfr. K. RAHNER, *Dio e rivelazione* (Nuovi Saggi VII), Paoline, Roma 1981, p. 460. Cfr. anche: S. M. PERRELLA, *L'insegnamento della mariologia ieri e oggi*, cit., pp. 13-14.

circumcisione e la chiesa *ex gentibus*: «Maria di Nazaret, figlia di Gerusalemme e vergine-Israele, madre di Gesù Messia e Signore, è la madre e il centro e il cuore della chiesa dei giudei, la quale, a sua volta, è la madre e il centro e il cuore di tutte le chiese cristiane, e come tale è destinata a essere la madre di tutti gli uomini»⁸⁶⁰. L'Assunta diventa perciò un segno di unità e di riconciliazione per guarire la ferita originaria e per ricongiungere le strade di due sorelle da due millenni separate. Esercitando la sua maternità spirituale, Maria non può dimenticare uno dei suoi, il "resto d'Israele" che ha creduto in Messia, Gesù Cristo, Figlio di Dio. Infatti: «È proprio della maternità fare unità, suscitare e mantenere nella famiglia unione e collaborazione. Accettata come madre e modello, la Madonna come nel Cenacolo così nella Chiesa di tutti i tempi, è centro unificante, fonte e concordia operosa tra i figli»⁸⁶¹. Per di più l'evento dell'assunzione di Maria, come presentato dall'antico scritto del *Transito R*, considerato come contenente un archetipo della letteratura assunzionistica mariana, suggerisce un paradigma relazionale di ecclesiologia, in cui viene esaltato il valore del dialogo nella dimensione antropologica e trinitaria, collocato in una prospettiva celebrativa ed escatologica del compimento e della realizzazione piena in Dio. Di conseguenza sorge spontanea la domanda: in questa nuova dimensione ecumenica di ritorno alle radici giudaico-cristiane, l'Assunta, da sempre ritenuta ostacolo ecumenico, può invece essere compresa come profezia per realizzare una nuova ecclesiologia di unità? Proporre una tale ecclesiologia comporta diverse sfide e problemi, che esigono risposte teologiche, liturgiche, e pastorali.

In riferimento all'antropologia la tradizione assunzionista della "Dormitio Mariae" fa risaltare la dignità umana di Maria. Questo aspetto è mancante nell'omiletica patristica dato che i Padri preferirono decantare la dignità della maternità verginale di Maria a scapito della sua umanità. Così ad esempio non accolsero che

⁸⁶⁰ F. ROSSI DE GASPERIS, *Cominciando da Gerusalemme. La sorgente della fede e dell'esistenza cristiana*, PIEMME, Casale Monferrato 1997, p. 106.

⁸⁶¹ A. GILA, *Le più antiche testimonianze*, cit., p. 319.

Ella avrebbe potuto avere paura della morte. Promuovere oggi l'aspetto profondamente femminile ed umano di Maria risulta vincente per un'equilibrata spiritualità mariana nella quale la Madre del Signore diventa la sorella e compagna nel cammino verso il compimento.

Merita particolare attenzione il periodo storico nel quale s'inserisce il pronunciamento del dogma dell'assunzione di Maria, subito poco dopo della fine della seconda guerra mondiale segnata da Auschwitz, Hiroshima e dai gulag, dall'espansione del comunismo e dell'ateismo. Di fronte a tali sfide Pio XII, mediante l'Assunta, voleva ridare all'uomo la speranza nel destino di gloria e dare un nuovo impeto spirituale all'intera Chiesa attraverso una rinnovata devozione verso la Madre del Signore. Oggi, in particolare dopo il capitolo VIII della *Lumen gentium*, il paradigma è cambiato: da un linguaggio basato sul privilegio si è passati a quello del segno-profezia⁸⁶². Tali nuove categorie permettono all'uomo d'oggi vedere nell'Assunta una persona che ha conseguito la propria realizzazione e compiutezza, capace di suscitare un nuovo fascino attorno al mistero del quale siamo parte.

Le teologhe cattoliche stanno cercando di rivedere il significato dell'assunzione mediante categorie antropologiche, mettendo al centro il corpo di Maria. La rivoluzione femminista operò una oggettivizzazione del corpo femminile, rivendicando il diritto a viverlo come espressione della propria identità. In risposta le teologhe sottolinearono il corpo come dono originario da vivere nella pienezza espressiva della propria umanità, facendo eco ai valori dell'antropologia biblica unitiva e positiva nei confronti della corporeità. In questo riconoscimento del corpo si inserisce perfettamente l'aspetto escatologico inteso come un "di più" d'esistenza.

Curiosa è la somiglianza dell'interpretazione adottata da alcune teologhe circa l'identità della donna come spazio abitabile e spazio di salvezza, che si ricollega all'antico titolo usato dalla letteratura assunzionista per Maria: "dimora e

⁸⁶² Cfr. *LG* 68.

Tempio di Dio", ossia una "Cristo-fora". Nella pastorale mariana la presentazione di un corpo della donna come "Cristo-fora" proiettato in Dio diventa un possibile modello del testimone, che porta Cristo a tutti, con la propria presenza e parola superando in tal modo una mera riduzione alla funzionalità materna.

L'assunzione di Maria riabilita la corporeità femminile in quanto la sua femminilità viene risuscitata ed assunta in cielo per essere partecipe della gloria di Dio. L'antropologia della *Munificentissimus Deus* era un antropologia individualista e dicotomica, ma le acquisizioni conciliari e post-conciliari consentono un approccio diverso all'Assunta come personaggio collettivo. Quindi ci si interroga quale relazione con Maria si può proporre ai fedeli⁸⁶³. La Scrittura e la tradizione presentano la femminilità di Maria non solo nell'aspetto della cura materna, ma anche come discepola, sorella ed amica nel comune cammino di fede. In particolare i termini di sorella ed amica indicano una qualità di relazione, che proiettata verso Gesù, come citato nel Vangelo di Marco: «Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre». Così in Luca 11,27-28: «Mentre diceva questo, una donna alzò la voce di mezzo alla folla e disse: "Beato il ventre che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte!". Ma egli disse: «Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano!». Similmente, la fidanzata-sposa del Cantico è chiamata "amica" e "sorella" (cfr. Ct 4,9-12; 5,1-2; 8,8; Tob 7,12), come a dire che la donna-sposa-madre-sorella-amica riassumere in sé tutte le relazioni interpersonali, tutte le dimensioni umane che, vissute in modo autentico, rivelano la traccia dell'immagine di Dio. Il contesto delle relazioni interpersonali pone Maria come esempio di una persona che ha vissuto la sua femminilità, con tutto ciò che essa comporta, in modo positivo. Esaltare la grandezza di Maria senza considerare la sua femminilità non l'ha forse allontanata dalla realtà delle donne? Nella pietà mariana è necessario che Maria sia restituita alle donne, dato

⁸⁶³ Cfr. C. MILITELLO, *Maria prototipo della donna. Linee di ecclesiologia*, in L. CROCIANI (a cura di), *Nuove prospettive della mariologia*, cit., pp. 155-156.

che anche Lei ha camminato per le vie di questo mondo e ha sentito il peso della storia intorno a lei⁸⁶⁴.

L'Assunta mostra come un genio femminile può essere vissuto in modo soddisfacente. Nell'odierno dibattito sul "gender", anche il papa Francesco si chiede se tale teoria «non sia anche espressione di una frustrazione e di una rassegnazione, che mira a cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa. Sì, rischiamo di fare un passo indietro. La rimozione della differenza, infatti, è il problema, non la soluzione. Per risolvere i loro problemi di relazione, l'uomo e la donna devono invece parlarsi di più, ascoltarsi di più, conoscersi di più, volersi bene di più. Devono trattarsi con rispetto e cooperare con amicizia» e quindi risulta «Necessario, infatti, che la donna non solo sia più ascoltata, ma che la sua voce abbia un peso reale, un'autorevolezza riconosciuta, nella società e nella Chiesa»⁸⁶⁵.

Per di più, la crisi di fiducia in Dio, che osserviamo attualmente, come afferma il Papa nella stessa catechesi, fa ammalare di rassegnazione, incredulità e cinismo. La perdita della fiducia in Dio genera divisione e conflitto tra uomo e donna; la soluzione è ritornare alla "casa del Padre" (cfr. Lc 15,11ss.). Maria come donna che ebbe fiducia di Dio nonostante le circostanze difficili di vita, spesso contrarie alla fede, può diventare un esempio motivante di fiducia che non fu delusa.

Da siffatta analisi storico-dottrinale di carattere osmotico risulta evidente che l'evento dell'assunzione di Maria, e più in generale la mariologia, non è un accidente teologico della fede e della riflessione teologica, ma una parte centrale carica di significato escatologico, ecclesiologico, antropologico ed ecumenico.

Uno studio sulle radici del dogma conferma la validità di un approccio mariano al mistero di fede offrendo nuovi spunti per la riflessione teologica: in chiave ecumenica ed ecclesiologica per il fatto che l'Assunta si presenta come paradigma

⁸⁶⁴ Cfr. *MC* 37.

⁸⁶⁵ FRANCESCO, Catechesi sulla Famiglia: *Maschio e Femmina* (15 aprile 2015), in: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html.

unitivo di un ritorno alle radici, in chiave antropologica mediante la categoria della sororità come paradigma di una femminilità compiuta, in prospettiva escatologica in quanto attesa della realizzazione piena ed infine come cifra rivelativa che amplia i confini della rivelazione tradizionali riconoscendo il *sensus fidei* della tradizione apocrifa.

APPENDICE 1

La numerazione degli scritti assunzionisti apocrifi e patristici secondo la *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (CANT), M. GEERARD (ed.), Brepols, Turnhout 1992.

Tradizione greca

- CANT 101 Dormizione greca dello Pseudo Giovanni Apostolo
- CANT 102 Transito greco «R»
- CANT 103 Omelia sulla dormizione della Santa Vergine di Giovanni di Tessalonica
- CANT 103a Redazione primitiva dell'Omelia di Giovanni di Tessalonica
- CANT 103b Redazione interpolata dell'Omelia di Giovanni di Tessalonica
- CANT 103c Epitome (compendio) dell'Omelia sulla dormizione di Santa Vergine di Giovanni di Tessalonica.

- CANT 104 Storia Eutymiaca inserita nell'omelia II di Giovanni Damasceno
- CANT 105 Omelia sull'assunzione di Maria attribuita a Teotecno di Livia
- CANT 106 Omelia sull'assunzione di Maria attribuita a Modesto di Gerusalemme
- CANT 107 Omelie sull'assunzione di Maria attribuite ad Andrea di Creta (3)
- CANT 108 Omelie sull'assunzione di Maria attribuite a Giovanni Damasceno (3)
- CANT 109 Omelie sull'assunzione di Maria attribuite a Germano di Costantinopoli (3)

Tradizione latina

- CANT 110 Dormizione dello Pseudo Giovanni (=CANT 101)
- CANT 111 Transito dello Pseudo Melitone di Sardi
- CANT 112 Transito «A» di Wenger (Augiensis 229)
- CANT 114 Transito «W» di Wilmart
- CANT 115 Transito «C» di Capelle (Colbertinus)
- CANT 116 Transito di Pseudo Giuseppe d'Arimatea
- CANT 117 Omelie sull'assunzione di Maria attribuite a Cosma il Vestitore.

Tradizione siriana

- CANT 120 Libro delle Esequie di Santa Maria.
CANT 121 Il racconto della Santa Madre di Dio, Vergine (Fram. A)
CANT 122 Il racconto sul transito della Madre di Dio, Madre benedetta (Fram. B)
CANT 123 Dormizione siriana detta dei «Sei Libri» (Fram. D)
CANT 124 Dormizione siriana detta dei «Cinque Libri» (Fram. C)
CANT 125 Omelia sulla dormizione di Maria attribuita a Giacomo di Sarug
CANT 126 Omelia sulla dormizione di Maria attribuita a Giovanni di Birtha

Tradizione copta

- CANT 80 Passo sulla dormizione di Maria nel Vangelo di Bartolomeo
CANT 130 Racconto saidico della dormizione e dell'assunzione di Maria
CANT 131 Racconto bohairico della dormizione e dell'assunzione di Maria
CANT 132 Omelia sulla dormizione della Vergine attribuita a Cirillo di Gerusalemme
CANT 133 Sermone sulla dormizione della Vergine attribuito a Evodio di Roma
CANT 134 Sermone sull'assunzione della Vergine attribuito a Evodio di Roma
CANT 135 Sermone sull'assunzione della Vergine attribuito a Teodosio d'Alessandria
CANT 136 Omelia sull'assunzione della Vergine attribuita a Teofilo d'Alessandria

Tradizione araba

- CANT 140 Dormizione araba detta dei «Sei Libri»
CANT 141 Dormizione araba dello Pseudo Giovanni/I
CANT 142 Dormizione araba dello Pseudo Giovanni/II
CANT 143 Omelia sulla dormizione di Maria attribuita a Cirillo d'Alessandria
CANT 144 Omelia sull'assunzione di Maria attribuita a Cirillo d'Alessandria
CANT 145 Omelia sull'assunzione della Vergine attribuita a Cirillo d'Alessandria

- CANT 146 Versione araba dell'Omelia sull'assunzione attribuita a Teofilo di Landra (=CANT 105).
- CANT 147 Sermone sull'assunzione di Maria attribuito a Ciriaco di Bahnasa

Tradizione etiopica

- CANT 150 Dormizione etiopica detta dei «Sei Libri» (=CANT 123)
- CANT 151 Epitome (compendio) della Dormizio etiopica detto dei «Sei Libri»
- CANT 152 Versione etiopica delle Omelie sull'assunzione della Vergine attribuite a Cirillo di Gerusalemme (=CANT 145)
- CANT 153 Versione etiopica del Sermone sull'assunzione di Maria attribuito a Ciriaco di Bahnasa (= CANT 147)
- CANT 154 Libro del Riposo etiopico (Liber Requei=CANT 120)
- CANT 155 Racconto etiopico dell'apostolo Tommaso

Tradizione armena

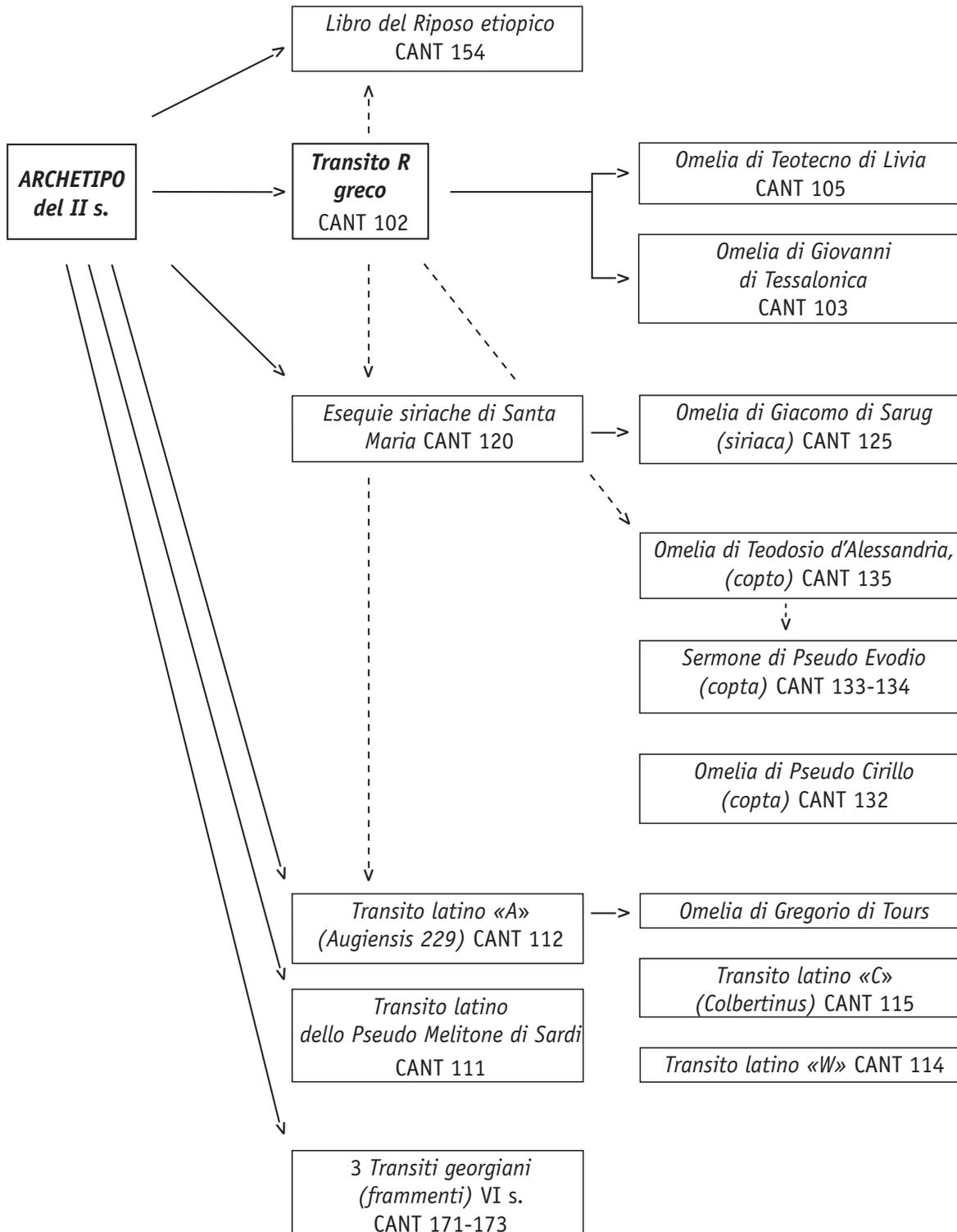
- CANT 160 Transito armeno
- CANT 161 Omelia sulla dormizione attribuita a Giacomo di Sarug (=CANT 125)
- CANT 162 Versione armena dell'Epitome del discorso sulla dormizione della Santa Vergine di Giovanni di Tessalonica (=CANT 103c)
- CANT 163 Omelia sulla dormizione attribuita a Giovanni Crisostomo
- CANT 164 Lettera di Pseudo Dionigi l'Areopagita a Tito

Tradizione georgiana

- CANT 170 Dormizione georgiana di Pseudo Giovanni (=CANT 101)
- CANT 171 Transito georgiano (acefalo) (=CANT 154)
- CANT 172 Transito georgiano (frammenti) (=CANT 102)
- CANT 173 Transito georgiano (frammenti) (=CANT 102)
- CANT 174 Transito georgiano di Pseudo Basilio di Cesarea

APPENDICE 2

La visualizzazione di alcune relazioni di dipendenza testuale tra gli scritti della tradizione assunzionista.



BIBLIOGRAFIA

FONTI BIBLICHE

La Sacra Bibbia, testo della edizione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Unione editori e librai cattolici italiani, Roma 2003¹⁶.

TOB, *La Bibbia da studio*, edizione integrale Elledici, Leumann - Torino 1998.

FONTI MAGISTERIALI E DOCUMENTI DELLA CURIA ROMANA

COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, "*Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili*" (Rm 11,29). *Riflessioni su questioni teologiche attinenti alle relazioni cattolico-ebraiche in occasione del 50° anniversario di Nostra Aetate* (n. 4) (10 dicembre 2015), EDB, Bologna 2016.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, in *Civiltà Cattolica* 143/I (1992), pp. 458-494.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa* (25 settembre 2014), in *Il Regno - Documenti* 19 (2014), pp. 632-655.

CONCILIO DI NICEA II, *Definitio de sacris imaginibus* (787), in *DS*, nn. 600-603.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen gentium* (21 novembre 1964), in *EV I*, EDB, Bologna 1981¹², nn. 284-445.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia* (17 maggio 1979), in *AAS* 71 (1979), pp. 939-943.

CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale* (10 novembre 1989), in *AAS* 82 (1990), pp. 607-636.

GIOVANNI PAOLO II, *La catechesi sulla dormizione della Madre di Dio (Fil 1, 20b-21)* (25 giugno 1997), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX/1 vol., LEV, Città del Vaticano 2000, p. 1608.

GIOVANNI PAOLO II, *La catechesi sull'Assunzione di Maria, verità di fede (Lc 1, 46-49)* (2 luglio 1997), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX/2 vol., LEV, Città del Vaticano 2000, p. 1.

GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Patres Ecclesiae*. Per il XVI centenario della morte di San Basilio (2 gennaio 1980), in *AAS* 72 (1980), I vol., pp. 5-22.

PAOLO VI, L'esortazione apostolica *Marialis cultus* per il retto ordinamento e sviluppo del culto della beata vergine Maria (2 febbraio 1974), in *AAS* 66 (1974), pp. 113-168.

PIO XII, Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus* (1 novembre 1950), in *AAS* 42 (1950), pp. 753-771.

PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *La Madre del Signore. Memoria presenza speranza*, Città del Vaticano 2000.

UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Presentazione della pubblicazione degli "Atti del concilio niceno secondo ecumenico settimo". Iconografia e Liturgia* (20 gennaio 2005), in: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/2005/documents/ns_lit_doc_20050120_marini_it.html.

FONTI LITURGICHE

BANNISTER H. M. (ed.), *Missale Gothicum, A Gallican Sacramentary, Ms. Vatican. Regin. Lat. 317*, Harrison, London 1917.

Constitutiones Apostolorum VI, VIII; PG 1, 910-991, 1053-1156; in F. X. FUNK (a cura di), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I vol., Ferdinandi Schoeningh, Paderborn 1905, pp. 302-385, 460-595.

CONYBEARE F. C., *The Armenian Canons of St. Sahak, Catholicos of Armenia (390-439 A. D.)*, in *The American Journal of Theology*, II vol., The University of Chicago Press, Chicago 1898.

DESHUSSES J. (ed.), *Le Sacramentaire Grégorien*, I vol.: *Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Éd. Universitaires, Fribourg, 1979².

- DUCHESNE L. (ed.), *Le Liber Pontificalis*, I vol.: *Texte, introduction et commentaire*, E. Thorin, Paris 1886 (1955²).
- GARITTE G. (ed.), *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle)*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1958.
- MOHLBERG L. C. (ed.), *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae anni circuli (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1968.
- RENOUX C. A. (ed.), *Le codex arménien Jérusalem 121*, I vol.: *Introduction. Aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles (PO 35/1)*, Brepols, Turnhout 1970, pp. 166-172.
- TARCHNISHVILI M. (ed.), *Le grand lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem (V-VIII siècle) (CSCO 204-205)*, L. Durbecq, Louvain 1959-1960.

FONTI APOCRIFE

- Dormizione greca dello Pseudo Giovanni Apostolo*, in M. GEERARD (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti (CANT 101)*, Brepols, Turnhout 1992; ed. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol.: *Vangeli infanzia, passione, assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 483-491.
- Enoc etiopico*, in M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch. A new edition in the light of the aramaic Dead Sea fragments*, I vol.: *Text and apparatus*, II vol.: *Introduction, translation and commentary*, Claredon Press, Oxford 1978.
- GIACOMO DI SARUG, *Omelia sulla sepoltura ossia morte della Vergine Santa Genitrice di Dio Maria*, in M. GEERARD (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti (CANT 125)*, Brepols, Turnhout 1992; ed. italiana da: C. VONA, *Omellerie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*, in *Lateranum* 19 (1953), pp. 187-194.
- GIOVANNI DI TESSALONICA, *Omelia sulla dormizione della Santa Vergine di*, in M. GEERARD (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti (CANT 103)*, Brepols, Turnhout 1992; anche in: M. JUGIE, *Homélies mariales byzantines II (PO 19)*, Firmin-Didot, Paris 1926, pp. 344-438; ed. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol.: *Vangeli infanzia, passione, assunzione*

ne di Maria, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 512-522.

Historia Iosephi Fabri Lignarii, in A. BATTISTA - B. BAGATTI (ed.), *Historia Iosephi Fabri Lignarii. Edizione critica del testo arabo della Historia Iosephi Fabri Lignarii e ricerche sulla sua origine*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1978.

Il libro delle rivelazioni - La caverna dei tesori, in BATTISTA A.- BAGATTI B., *La caverna dei tesori. Testo arabo con traduzione italiana e commento*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1979.

Istruzione sulla vita della Vergine dello Pseudo Cirillo, in M. GEERARD (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (CANT 132), Brepols, Turnhout 1992; ed. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol.: *Vangeli infanzia, passione, assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 604-615.

Libro del Riposo etiopico, in M. GEERARD (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (CANT 154), Brepols, Turnhout 1992; ed. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol.: *Vangeli infanzia, passione, assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 421-456.

Libro delle Esequie di Santa Maria siriane, in M. GEERARD (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (CANT 120), Brepols, Turnhout 1992; ed. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol.: *Vangeli infanzia, passione, assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 457-462.

Sermone sulla morte e l'assunzione di Pseudo Evodio, in M. GEERARD (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (CANT 133-134), Brepols, Turnhout 1992; ed. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol.: *Vangeli infanzia, passione, assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 593-603.

Storia Eutyriaca inserita nell'omelia II sull'assunzione di Giovanni Damasceno, in M. GEERARD (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (CANT 104), Brepols, Turnhout 1992; ed. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol.: *Vangeli infanzia, passione, assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 526-528.

TEODOSIO DI ALESSANDRIA, *Sermone per l'Assunzione di nostra Signora*, in M. GEERARD (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (CANT 135); ed. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol.: *Vangeli infanzia, passione, assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 583-591.

Transito greco R cod. Vat. 1982, in M. GEERARD (ed.), *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (CANT 102), Brepols, Turnhout 1992; ed. italiana da: M. ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol.: *Vangeli infanzia, passione, assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato 1981, pp. 465-474.

FONTI DELL'EPOCA PATRISTICA

AFRAATE, *Demonstratio VIII (De resurrectione mortuorum)*; in R. GRAFFIN (a cura di), *Aphraatis Demonstrationes I-XXII* (PS 1), Firmin-Didot, Paris 1894, pp. 361-406; ed. francese da: M. J. PIERRE (ed.), *Aphraate le Sage persan. Exposés, tome I* (SC 349), Cerf, Paris 1988.

AFRAATE, *Demonstrationes XI-XXI*; in M. J. PIERRE (ed.), *Aphraate le Sage persan. Exposés, tome II* (SC 359), Cerf, Paris 1989.

AGOSTINO, *De catechizandis rudibus*, in M. P. J. VAN DEN HOUT (et al.), *Augustinus* (CCL 46), Brepols, Turnhout 1969, pp. 121-178.

AGOSTINO, *De civitate Dei*, in B. DOMBART - A. KALB (ed.), *Augustinus. De civitate dei. Libri I-X* (CCL 47); *Libri XI-XXII* (CCL 48) Brepols, Turnhout 1955.

AGOSTINO, *De Genesi ad litteram VI*, in I. ZYCHA (ed.), *Sancti Aureli Augustini* (CSEL 28/1), Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae, Vienna 1894, pp. 170-200.

AGOSTINO, *De Trinitate XIV*, in W. J. MOUNTAIN - F. GLORIE (ed.), *Augustinus. De trinitate libri XV. Libri XIII-XV* (CCL 50A), Brepols, Turnhout 1968, pp. 421-459.

AGOSTINO, *Enarratio in Psalmos*, in E. DEKKERS - J. FRAIPONT (ed.), *Augustinus. Enarrationes in Psalmos I-L* (CCL 38), Brepols, Turnhout 1956.

AGOSTINO, *In Evangelium Iohannis*, in R. WILLEMS (ed.), *Augustinus. In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* (CCL 36), Brepols, Turnhout 1954.

- AGOSTINO, *Sermones de Scripturis de Novo Testamento, Serm. 159*, in PL 38, 867-872.
- AMBROGIO, *De bono mortis*, in C. SCHENKL (a cura di), *S. Ambrosii opera. Pars I* (CSEL 32/1), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vienna 1896, pp. 701-753.
- AMBROGIO, *Expositio in Lucam*, in G. TISSOT (ed.), *Ambroise de Milan. Traité sur l'Évangile de S. Luc, tome I* (SC 45 bis), Cerf, Paris 1971; anche in M. ADRIAEN - P. A. BALLERINI (ed.), *Ambrosius Mediolanensis. Expositio evangelii secundum Lucam. Fragmenta in Isaiam* (CCL 14), Brepols, Turnhout 1957, pp. 1-400.
- ANDREA DI CRETA, *Omelia II per la Dormizione della santissima Madre di Dio*, in PG 97, 1072-1089.
- Antonini Placentini *Itinerarium*, in P. GEYER (et al.), *Itineraria et geographica. Itineraria et alia geographica. Itineraria Hierosolymitana. Itineraria Romana. Geographica* (CCL 175), Brepols, Turnhout 1965, pp. 127-153; *Recensio altera*, pp. 155-174.
- APOLLINARE DI LAODICEA, *Fr. 139*, in H. LIETZMAN (ed.), *Apollinaris von Laodicea und seine schule*, Mohr - Siebeck, Tübingen 1904, pp. 240-241.
- ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De virginitate*, in L. TH. LEFORT (ed.), *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte* (CSCO 150), L. Durbecq, Louvain 1955, pp. 73-99.
- ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Lettera a Epitteto*, in PG 26, 1049-1068.
- ATENAGORA, *De resurrectione*, in B. POUDERON (ed.), *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens et Sur la Résurrection* (SC 379), Cerf, Paris 1992; ed. italiana da: C. BURINI (a cura di), *Gli apologisti Greci* (CTP 59), Città Nuova, Roma 1986.
- BASILIO MAGNO, *In sanctam Christi generationem*, in PG 31, 1457-1476; anche in: L. GAMBERO, *L'omelia sulla generazione di Cristo di Basilio di Cesarea (testo e traduzione)*, Univeristy of Dayton, Dayton (Ohio) 1981-1982, pp. 177-200.
- Breviarius de Hierosolyma*, in P. GEYER (et al.), *Itineraria et geographica. Itineraria et alia geographica. Itineraria Hierosolymitana. Itineraria Romana. Geographica* (CCL 175), Brepols, Turnhout 1965, pp. 107-112.
- CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Fortunato*, in R. WEBER (et al.), *Cyprianus. Opera I* (CCL 3),

Brepols, Turnholti 1972, pp. 183-216.

CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses illuminandorum XVIII*, in G. C. REISCHL - J. RUPP (a cura di), *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, II vol., Lentner, München 1860 (rist. anast. Georg Olms, Hildesheim 1967), pp. 298-343; ed. italiana: C. RIGGI (a cura di), *Cirillo di Gerusalemme. Le catechesi*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 406-434.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *In epistola Petri prima catholica*, in O. STÄHLIN (a cura di), *Clemens Alexandrius, III vol.: Stromata, Buch VII-VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae prophetae. Quis dives salvetur. Fragmente* (GCS 17), J. C. Hinrichs, Leipzig 1909, pp. 203-206.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus I*, in O. STÄHLIN (a cura di), *Clemens Alexandrinus, I vol.: Protrepticus und Paedagogus* (GCS 12), J. C. Hinrichs, Leipzig 1905, pp. 87-152.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata VII*, in O. STÄHLIN (a cura di), *Clemens Alexandrius, III vol.: Stromata, Buch VII-VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae prophetae. Quis dives salvetur. Fragmente* (GCS 17), J. C. Hinrichs, Leipzig 1909, pp. 1-79.

CLEMENTE ROMANO, *Ai Corinti*, in A. JAUBERT (ed.), *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens* (SC 167), Cerf, Paris 1971; ed. italiana da: A. QUACQUARELLI (a cura di), *I Padri Apostolici*, Città Nuova Editrice, Roma 1998⁹, pp. 41-91.

Didachè, in W. RORDORF - A. TUILIER (ed.), *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, SC 248 bis, Cerf, Paris 1998²; ed. italiana da: A. QUACQUARELLI (a cura di), *I Padri Apostolici*, Città Nuova Editrice, Roma 1998⁹, pp. 29-39.

EFREM SIRO, *Carmina Nisibena*, in E. BECK (a cura di), *Des Heiligen Ephraem des Syrers. Carmina Nisibena* (CSCO 240-241), L. Durbecq, Louvain 1963.

EFREM SIRO, *Hymnen De Paradiso*, in E. BECK (a cura di), *Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* (CSCO 174-175), L. Durbecq, Louvain 1957; ed. francese da: F. GRAFFIN - R. LAVENANT (ed.), *Éphrem de Nisibe. Hymnes sur le Paradis. Traduction seule* (SC 137), Cerf, Paris 1968.

EFREM SIRO, *Hymni et sermones*, in T. J. LAMY (ed.), *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, II vol., Dessain, Malines 1886.

- EFREM SIRO, *In Natalem Domini*, in E. BECK (a cura di), *Des Heiligen Ephraem des Syrs. Hymnen de Nativitate* (CSCO 186-187), L. Durbecq, Louvain 1959, ed. francese da: F. CASSINGENA-TRÉVEDY - F. GRAFFIN (ed.), *Éphrem de Nisibe. Hymnes sur la Nativité* (SC 459), Cerf, Paris 2001.
- EGERIA, *Itinerarium ad loca sancta*, in P. MARAVAL (ed.), *Égérie. Journal de voyage* (SC 296), Cerf, Paris 2002; ed. italiana da: E. GIANNARELLI, *Egeria. Diario di viaggio*, Paoline, Milano 1999.
- EPIFANIO DI SALAMINA, *Anchoratus*, in K. HOLL (a cura di), *Epiphanius*, I vol.: *Ancoratus und Panarion haer. 1-33* (GCS 25), J. C. Hinrichs, Leipzig 1915, pp. 1-149.
- EPIFANIO DI SALAMINA, *De mensuris et ponderibus*, in PG 43, 237-292.
- EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion (Adversus haereses)*; in K. HOLL (a cura di), *Epiphanius*, I vol.: *Ancoratus und Panarion haer. 1-33* (GCS 25), II vol.: *Panarion haer. 34-64* (GCS 31), III vol.: *Panarion haer. 65-80. De fide* (GCS 37), J. C. Hinrichs, Leipzig 1915-1933.
- ESICCHIO DI GERUSALEMME, *Omellie sulla Madre di Dio*, PG 93, 787-1560; anche in: M. AUBINEAU (ed.), *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, I vol.: *Les homélies I-XV*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1978.
- EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio Evangelica*, in I. A. HEIKEL (a cura di), *Eusebius Werke*, VI vol.: *Demonstratio euangelica* (GCS 23), J. C. Hinrichs, Leipzig 1913.
- EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiasticae Historiae*, in E. SCHWARTZ - T. MOMMSEN (ed.), *Eusebius Werke*, II/1-2 vol.: *Historia ecclesiastica* (GCS 9/1-2), J. C. Hinrichs, Leipzig 1903-1908, anche in G. BARDY (ed.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, Livres I-IV* (SC 31), *Livres V-VII* (SC 41), *Livres VIII-X* (SC 55) Cerf, Paris 1952-1958; ed. italiana da: S. BORZÌ - F. MIGLIORE, *Eusebio di Cesarea. Storia Ecclesiastica*, I-II vol., Città Nuova, Roma 2005².
- EUTICCHIO, PATRIARCA D'ALESSANDRIA, *Annales*, in L. CHEIKHO (a cura di), *Eutychie patriarchi Alexandrini annales I* (CSCO 50), L. Durbecq, Louvain 1906.
- FILONE D'ALESSANDRIA, *De specialibus legibus*, in S. DANIEL (a cura di), *De specialibus legibus. Livres I-II* (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, XXIV vol.), Cerf, Paris 1975.

- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Adversus Judaeos orationes I-VIII*, in PG 48, 843-942.
- GIOVANNI DAMASCENO, *Homilia in dormitionem Mariae II*, in PG 96, 721-754.
- GIROLAMO, *Epistula CXII Ad Augustinum*, in I. HILBERG (a cura di), *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. Pars II: Epistulae LXXICXX* (CSEL 55), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vindobonae 1996², pp. 367-393.
- GIROLAMO, *In Ezechielem*, in PL 25, 15-490.
- GIROLAMO, *In Ioelem*, in PL 25, 947-988; anche in M. ADRIAEN (ed.), *Hieronymus. Commentarii in prophetas minores* (CCL 76), Brepols, Turnhout 1969, pp. 159-209.
- GIUSTINO, *Apologiae*, in C. MUNIER (ed.), *Justin. Apologie pour les chrétiens* (SC 507), Cerf, Paris 2006.
- GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, in BOBICHON P. (a cura di), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon, édition critique, I vol.: Introduction, texte grec, traduction* («Paradosis» 47/1), Academic Press, Fribourg 2003.
- GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates judaicae*, in J. THACKERAY - R. MARCUS (a cura di), *Josephus in Nine Volumes, IV-V vol.: Jewish Antiquities* (The Loeb Classical Library), William Heinemann Ltd - Harvard University Press, London - Cambridge, Massachusetts 1950-1961.
- GREGORIO DI NISSA, *De anima et de resurrectione*, in A. SPIRA (ed.), *Gregorii Nysseni, De anima et resurrectione* (GNO III/3), Brill, Leiden 2014; ed. italiana da: C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nissa. Opere Dogmatiche (testo greco a fronte)*, Bompiani, Milano 2014, pp. 341-487.
- GREGORIO DI NISSA, *De mortuis*, in PG 46, 497-537.
- GREGORIO DI NISSA, *De Virginitate*, in M. AUBINEAU (ed.), *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité* (SC 119), Cerf, Paris 1966.
- GREGORIO DI NISSA, *Epistulae 2-3*; in P. MARAVAL (ed.), *Grégoire de Nysse. Lettres* (SC 363), Cerf, Paris 1990, pp. 106-147.

GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, in E. MÜHLENBERG (ed.), *Opera dogmatica minora, Oratio catechetica* (GNO III/4), Brill, Leiden 1996; ed. italiana da: C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nissa. Opere Dogmatiche (testo greco a fronte)*, Bompiani, Milano 2014, pp. 199-339.

GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, in M. A. CALVET-SEBASTI (ed.), *Grégoire de Nazianze. Discours 6-12* (SC 405), Cerf, Paris 1995; in J. MOSSAY (ed.), *Grégoire de Nazianze. Discours 24-26* (SC 284), Cerf, Paris 1981.

GREGORIO DI NAZIANZO, *Poemata moralia: I. In laudem virginitatis*, in PG 37, 522-577.

GREGORIO DI TOURS, *Libri Miraculorum I, 4*; in PL 71, 708; ed. italiana da: G. GHARIB (et al.), *Testi Mariani del Primo Millennio, III vol.: Padri e altri autori latini*, Città Nuova, Roma 1990, p. 604.

IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Philadelphios*, in P. T. CAMELOT (ed.), *Ignace d'Antioche. Lettres – Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne* (SC 10), Cerf, Paris 1969⁴, pp. 120-131.

ILARIO DI POITIERS, *Commento a Matteo*, in J. DOIGNON (ed.), *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu, Chap. 1-13, introduction, tome I* (SC 254), Cerf, Paris 1978.

Itinerarium Burdigalense, in P. GEYER (et al.), *Itineraria et geographica. Itineraria et alia geographica. Itineraria Hierosolymitana. Itineraria Romana. Geographica* (CCL 175), Brepols, Turnhout 1965, pp. 1-26.

IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, in A. ROUSSEAU (et al.), *Irénée de Lyon. Contre les hérésias, Livre III* (SC 211), *Livre IV* (SC 100/2), *Livre V* (SC 153), Cerf, Paris 1965-1974.

LATTANZIO, *Divinae institutiones VII*, in S. BRANDT (a cura di), *Lactantius. Opera Omnia* (CSEL 19), F. Tempsky-G. Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1890, pp. 582-672.

Lettera a Diogneto, in H. I. MARROU (ed.), *À Diognète* (SC 33 bis), Cerf, Paris 1965.

Lettera di Barnaba, in R. A. KRAFT - P. PRIGENT (ed.), *Épître de Barnabé* (SC 172), Cerf, Paris 1971; ed. italiana da: A. QUACQUARELLI (a cura di), *I Padri Apostolici*, Città Nuova Editrice, Roma 1998⁹, pp. 187-214.

- METODIO DI OLIMPO, *De resurrectione mortuorum* in G. N. BONWETSCH (a cura di), *Methodius*, (GCS 27), J. C. Hinrichs, Leipzig 1917, pp. 217-424; ed. italiana da: M. MEJZNER - B. ZORZI, *Metodio di Olimpo, La risurrezione*, Città Nuova, Roma 2010.
- METODIO DI OLIMPO, *Symposium* in H. MUSURILLO - V. H. DEBIDOUR (ed.), *Méthode d'Olympe. Le Banquet* (SC 95), Cerf, Paris 1963; ed. italiana da: N. ANTONIONO (a cura di), *Metodio d'Olimpo. La verginità*, Città Nuova, Roma 2000.
- MODESTO DI GERUSALEMME, *Omelia sulla Dormizione della Madre di Dio*, in PG 86, 3277-3312; ed. italiana da: G. GHARIB (et al.), *Testi Mariani del Primo Millennio*, II vol.: *Padri e altri autori bizantini (VI-XI sec.)*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 123-137.
- ORIGENE, *Contra Celsum*; in M. BORRET (ed.), *Origène. Contre Celse, Livres I et II* (SC 132), *Livres III et IV* (SC 136), *Livres V et VI* (SC 147), Cerf, Paris 1967-1969.
- ORIGENE, *De principiis*, in H. CROUZEL - M. SIMONETTI (ed.), *Origène. Traité des principes, Livres I-II, introduction, texte critique et traduction* (SC 252), *Livres III et IV, texte critique et traduction* (SC 268), Cerf, Paris 1978-1980; anche in P. KOETSCHAU, *Origenes Werke, De Principiis* (GCS 22), J. C. Hinrichs, Leipzig 1913.
- ORIGENE, *Disputatio cum Heraclida*, in J. SCHERER (ed.), *Origène. Entretien d'Origène avec Héraclide* (SC 67), Cerf, Paris 1960.
- ORIGENE, *Exhortatio ad martyrium*, in P. KOETSCHAU (a cura di), *Origenes Werke, I vol.: Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV Gegen Celsus* (GCS 2), J. C. Hinrichs, Leipzig 1899, pp. 3-47.
- ORIGENE, *In Joannem*; in E. PREUSCHEN (a cura di), *Origenes Werke, IV vol.: Commentarius in Iohannem* (GCS 10), J. C. Hinrichs, Leipzig 1903, *Fragm. 31* (Bruchstücke aus Catenem), p. 506.
- ORIGENE, *Omelia sulla Genesi*, in L. DOUTRELEAU (ed.), *Origène. Homélie sur la Genèse* (SC 7), Cerf, Paris 1943.
- ORIGENE, *Omelia sui Numeri*, in L. DOUTRELEAU (ed.), *Origène. Homélie sur les Nombres XX-XXIII* (SC 461), Cerf, Paris 2001.

- PASCASIO RADBERTO, *Omelia sull'Assunzione della Beata Vergine Maria (Cogitis me - Pseudo Girolamo)*, in PL 30, 122-142.
- POLICARPO DI SMIRNE, [II] *Ai Filippesi*, in P. T. CAMELOT (ed.), *Ignace d'Antioche. Lettres – Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne* (SC 10), Cerf, Paris 1969⁴.
- PSEUDO AGOSTINO, *Trattato sull'Assunzione della Beata Vergine Maria*, in PL 40, 1142-1148.
- PSEUDO DIOSCORO DI ALESSANDRIA, *Panegirico di Macario di Tkow*, in D. W. JOHNSON (a cura di), *Panegyric on Macarius Bishop of Tkôw attributed to Dioscorus of Alexandria* (CSCO 416), L. Durbecq, Louvain 1980.
- SEVERIANO DI GABALA, *De mundi creatione VI*, in PG 56, 429-499; ed. italiana da: G. GHARIB (et al.), *Testi Mariani del Primo Millennio*, I vol.: *Padri e altri autori greci*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 427-428.
- SEVERIANO DI GABALA, *Homilia de legislatore*, in PG 56, 397-410.
- SEVERO D'ANTIOCHIA, *Homilia CVIII*, in M. BRIÈRE (ed.), *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioch. Homélie XCI à XCVIII* (PO 25), Firmin-Didot, Paris 1943, pp. 699-731.
- SEVERO D'ANTIOCHIA, *Inni sulla Santa Madre di Dio*, in E. W. BROOKS (ed.), *The Hymns of Severus and others in the syriac version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa* (PO 6), Firmin-Didot, Paris 1911, pp. 156-163.
- SINODO DI ARLES, *Canones ad Silvestrum (Incipit synodus Arelatensis)*, in A. BARON - H. PIETRAS (a cura di), *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, I vol., Domus editoria "Wydawnictwo WAM", Krakowia 2006, pp. 71-74.
- SINODO DI ELVIRA, *Canones*, in A. BARON - H. PIETRAS (a cura di), *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, I vol., Domus editoria "Wydawnictwo WAM", Krakowia 2006, pp. 49-61.
- TEOTECNO DI LIVIA, *Omelia sull'Assunzione della Santa Madre di Dio*, in A. WENGER (ed.), *L'Assomption de la Très S. Vierge dans la Tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, Archives de l'Orient Chrétien 5, Paris 1955, pp. 271-291; ed. italiana da: G. GHARIB (et al.), *Testi Mariani del Primo Millennio*, II vol.: *Padri e altri*

autori bizantini (VI-XI sec.), Città Nuova, Roma 1989, pp. 81-87.

TERTULLIANO, *De carne Christi*, in A. GERLO (et al.), *Tertullianus. Opera II. Opera montanistica* (CCL 2), Brepols, Turnhout 1954, pp. 871-917.

TERTULLIANO, *De resurrectione mortuorum*, in A. GERLO (et al.), *Tertullianus. Opera II. Opera montanistica* (CCL 2), Brepols, Turnhout 1954, pp. 919-1012.

Theodosii *De situ Terrae sanctae*, in P. GEYER (et al.), *Itineraria et geographica. Itineraria et alia geographica. Itineraria Hierosolymitana. Itineraria Romana. Geographica* (CCL 175), Brepols, Turnhout 1965, pp. 114-125.

TIMOTEO DI GERUSALEMME, *Omelia su Simeone*, PG 86, 243-251; ed. italiana da: G. GHARIB (et al.), *Testi Mariani del Primo Millennio*, II vol.: *Padri e altri autori bizantini (VI-XI sec.)*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 44-49.

STRUMENTI E SUSSIDI

BOTTERWECK G. J. (et al.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, IV vol., Paideia, Brescia 2004.

BUZZETTI C., *Dizionario Base del Nuovo Testamento greco-italiano*, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1989.

DE FIORES S., *Maria Nuovissimo Dizionario*, I-II vol., EDB, Bologna 2006.

DE FIORES S. - MEO S. (ed.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985.

DI BERARDINO A. (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, I-III vol., Marietti, Genova-Milano 2006-2008².

DI BERARDINO A., *Patrologia*, III-V vol., Marietti, Genova 1978-2000.

CASAGRANDE D. (a cura di), *Enchiridion Marianum Biblicum Patristicum, Mariologia Patristica-Patres Syri*, «Cor unum», Roma 1974.

Enciclopedia dell'ecclesiastico, III vol., Società Editrice, Napoli 1845.

Enciclopedia Mariana Theotokos, Massimo, Milano 1954.

EPSTEIN I. (a cura di), *Babylonian Talmud*, Ed. Soncino, London 1989.

ERBETTA M. (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/2 vol.: *Vangeli infanzia, passione, assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato 1981.

MORALDI L. (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I vol.: *Vangeli*, UTET, Torino 1971.

QUASTEN J., *Patrologia*, I-II vol., Marietti, Casale Monferrato 1980.

SCERBO F., *Dizionario ebraico e caldaico del vecchio testamento*, Fiorentina, Firenze 1912.

SACCHI P., *Gli apocrifi dell'Antico Testamento*, I vol., UTET, Torino 1981.

STUDI

AMATO A., *Come la Chiesa cattolica è giunta alla definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio: significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*. Atti del 1° Forum Internazionale di Mariologia (Roma 30-31 ottobre 2000), PAMI, Città del Vaticano 2001, pp. 43-70.

AMATO A., *La SS. Trinità e Maria. Sintesi teologica*, in AA. Vv., *Come collaborare al progetto di Dio con Maria*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1985, pp. 28-48.

BAGATTI B., *Alle origini della Chiesa*, I vol.: *Le comunità giudeo-cristiane*, LEV, Città del Vaticano 1985².

BAGATTI B., *L'apertura della tomba della Vergine a Getsemani*, in *Liber Annuus* 23 (1973), pp. 318-321.

BAGATTI B., *Le due redazioni del "Transitus Mariae"*, in *Marianum* 32 (1970), pp. 279-287.

- BAGATTI B., *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani*, in *Liber Annuus* 22 (1972), pp. 236-290.
- BAGATTI B., *Osservazioni sullo zodiaco e le stagioni nelle sinagoghe e chiese palestinesi dei sec. V-VI*, in *Studia Hierosolymitana* III (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior 30), Jerusalem 1982, pp. 247-253.
- BAGATTI B., *Ricerche sull'iconografia della Koimesis o Dormitio Mariae*, in *Liber Annuus* 25 (1975), pp. 225-253.
- BAGATTI B., *S. Pietro nella "Dormitio Mariae"*, in *Bibbia e Oriente* 13/1 (1971), pp. 42-49.
- BALIĆ C., *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis*, I-II vol., Città del Vaticano 1948-1950.
- BIANCO M. G., *Clemente Alessandrino: il farmaco dell'immortalità (Protr. X, 106, 2)*, in S. FELICI (a cura di), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Roma 16-18 marzo 1984), LAS, Roma 1985, pp. 63-73.
- BRUNI G., *Memoria d'Israele e profezia di comunione*, in *Theotokos* 8 (2000), pp. 861-871.
- CALÌ R., *La tradizione del Transitus negli apocrifi del IV e V secolo. Aspetti teologici*, in C.S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*. Atti del convegno di studi mariani (Mussomeli 9-12 aprile 1996), Ed. Monfortane, Roma 1998, pp. 141-157.
- CALVO A. J. J., *Apócrifos y mariología a propósito del pretendido origen ebionita de la asunción*, in AA.VV., *De cultu mariano saeculo XX. Maria, Mater Domini, in mysterio salutis quod orientis et occidentis Ecclesiis in Spiritu Sancto hodie celebratur*. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in sanctuario mariano Czestochoviensi (1996), IV vol., PAMI, Città del Vaticano 1999, pp. 43-64.
- CIGNELLI L., *Il prototipo giudeo-cristiano degli apocrifi assunzionisti*, in *Studia Hierosolymitana in onore di P. Bellarmino Bagatti* (Studii Biblici Franciscani Collectio

- Maior n. 23), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1976, pp. 260-277.
- CIMOSA M., *Il giorno del Signore e l'escatologia dell'Antico Testamento*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia* (DSBP 16), Borla, Roma 1997, pp. 20-61.
- COLZANI G., «Eschaton» e storia. *Panoramica delle posizioni escatologiche*, in *Annali di studi religiosi* 2 (2001), pp. 281-312.
- CROUZEL H., *Morte e immortalità nel pensiero di Origene*, in S. FELICI (a cura di), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*. Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Roma 16-18 marzo 1984), LAS, Roma 1985, pp. 41-46.
- DANIÉLOU J., *I simboli cristiani primitivi*, Arkeios, Roma 1997.
- DE FIORES S., *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di cultura mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991.
- DE FIORES S., *Maria sintesi di valori. Storia culturale della mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.
- FEDERICI T., *L'icona della Santa Theotókos la Semprevergine Madre di Dio*, in L. CROCIANI (a cura di), *Nuove prospettive della mariologia. L'"Immagine" della Madre di Dio*. Atti della "Due giorni" di studio (Firenze 29-30 maggio 1990), SS. Annunciata, Firenze 1993, pp. 11-75.
- FILORAMO G., *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d'Ippona)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia* (DSBP 16), Borla, Roma 1997, pp. 195-310.
- FORTE B., *Maria la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989.
- FUSCO V., *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, EDB, Bologna 1997.
- GAMBERO L., *La Dormizione di Maria: Testimonianze di antichi Padri Orientali e celebrazione liturgica*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio: significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*.

- Atti del 1° Forum Internazionale di Mariologia (Roma 30-31 ottobre 2000), PAMI, Città del Vaticano 2001, pp. 183-202.
- GAMBERO L., *Maria Assunta. Rilievi dell'escatologia patristica*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura*. Atti del convegno di studi mariani (Mussomeli 9-12 aprile 1996), Ed. Monfortane, Roma 1998, pp. 119-140.
- GAMBERO L., *Maria negli antichi concili*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol.: *Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova-Marianum, Roma 2009, pp. 451-502.
- GAMBERO L., *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991.
- GAMBERO L., *Morte e risurrezione di Maria nell'insegnamento dei padri della Chiesa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri* (DSBP 45), Borla, Roma 2007, pp. 333-382.
- GILA A., *Le più antiche testimonianze letterarie sulla morte e glorificazione della Madre di Dio*, EMP, Padova 2010.
- GILA A., *Mariologia patristica*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa* (DSBP 41), Borla, Roma 2005, pp. 16-229.
- GIAMBERARDINI G., *Il Culto mariano in Egitto*, I vol.: *sec. I-VI*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975².
- GONZÁLES J. M. S., *Iconografía de La Dormición de la Virgen en los siglos X-XII. Análisis a partir de sus fuentes legendarias*, in *Anales de Historia del Arte* 21 (2011), pp. 9-52.
- GRAMMATICA A., *Mesiánští židé a Mesiáš. V kontextu současné židovské rozpravy o Ježíši z Nazareta*, Univerzita Palackého v Olomouci 2014.
- GREGO I., *I giudeo-cristiani nel IV s.*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1982.
- HAMMAN A. G., *Le prime comunità cristiane*, BUR Vite Quotidiane, Milano 2001.
- HAMMAN A. G. - GIANNARELLI E. (a cura di), *L'Uomo immagine somigliante di Dio*, Paoline, Milano 1991.

- HERNÁNDEZ MARTÍNEZ J. M., *La Asunción de Maria en el debate actual sobre la escatología intermedia*, in *Ephemerides mariologicae* 35 (1985), pp. 37-80.
- HERNÁNDEZ MARTÍNEZ J. M., *La Asunción de Maria como paradigma de escatología cristiana*, in *Ephemerides mariologicae* 50 (2000), pp. 249-271.
- IACOBONE P., *L'assunzione di Maria nell'arte*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio: significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*. Atti del 1° Forum Internazionale di Mariologia (Roma 30-31 ottobre 2000), PAMI, Città del Vaticano 2001, pp. 497-516.
- JOSSA G., *Le ragioni di una separazione*, in P. STEFANI (a cura di), *Quando i cristiani erano ebrei*, Morcelliana, Brescia 2010.
- JUGIE M., *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale* (Studi e testi 114), Città del Vaticano, Roma 1944.
- KATSIMBINIS Ch., *New findings at Gethsemani*, in *Liber Annuus* 26 (1976), pp. 277-280.
- KESSLER H., *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999.
- LADARIA L. F., *Destino dell'uomo e fine dei tempi*, in B. SESBOÜÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, II vol.: *L'uomo e la sua salvezza*, PIEMME, Casale Monferrato 1997, pp. 361-417.
- LÀCONI M., *Il messaggio dottrinale dei sinottici e degli Atti*, in M. LÀCONI (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Elledici, Torino 1994.
- LEPAGE C., *Première iconographie chrétienne de Palestine: controverses anciennes et perspectives à la lumière des liturgies et monuments étiopiens*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (141e année) 3 (1997), pp. 739-782.
- LOUTH A. (a cura di), *La Bibbia commentata dai Padri, Antico Testamento*, I/1 vol.: *Genesi 1-11*, Città Nuova, Roma 2003.
- MAGGIO S., *Il mistero della morte nell'archeologia cristiana*, in S. FELICI (a cura di), *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*. Convegno di

- studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis (Roma 16-18 marzo 1984), LAS, Roma 1985, pp. 197-256.
- MAGGIONI C., *Benedetto il frutto del tuo grembo. Due millenni di pietà mariana*, Portulupi Editore, Casale Monferrato 2000.
- MAGGIONI C., *Feste e memorie mariane in Oriente e in Occidente (sec. VI-IX)*, in AA. VV., *La Vergine Madre dal sec. VI al secondo millennio*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1998, pp. 130-164.
- MAGGIONI C., *Riferimenti mariani negli omileti greci del V secolo*, in *Theotokos* 12 (2004), pp. 287-306.
- MANCINI I., *L'archéologie judéo-chrétienne*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1977.
- MANCINI I., *Un aspetto della teologia giudeo-cristiana*, in *Terra Santa* 42 (1966), pp. 72-76.
- MANELLI M., *L'Assunzione nei Padri della Chiesa e ascendenze corredenzionistiche*, in AA.VV., *Assunta al cielo perché Corredentrice sulla terra, sulla terra: nel 60° anniversario del dogma dell'Assunzione della Beata Vergine Maria al Cielo*. Atti del Simposio Mariologico Internazionale sull'Assunzione della Beata Vergine Maria al Cielo (Frigento 13-15 settembre 2011), Casa Mariana, Frigento 2013, pp. 142-228.
- MANELLI M., *Le "assunzioni bibliche" e l'Assunzione di Maria privilegio "singolare"?*, in AA.VV., *Assunta al cielo perché Corredentrice sulla terra, sulla terra: nel 60° anniversario del dogma dell'Assunzione della Beata Vergine Maria al Cielo*. Atti del Simposio Mariologico Internazionale sull'Assunzione della Beata Vergine Maria al Cielo (Frigento 13-15 settembre 2011), Casa Mariana, Frigento 2013, pp. 107-141.
- MANNS F., *Il giudaismo e l'Israele di Dio. L'ambiente del Nuovo Testamento e le origini cristiane*, EDB, Bologna 2013.
- MANNS F., *La risurrezione nel giudaismo antico*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nella Bibbia* (DSBP 44), Borla, Roma 2006, pp. 151-184.

MANNS F., *Le récit de la dormition de Marie (Vatican grec 1982): contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1989.

MANNS F., *Scoperte archeologiche e tradizioni antiche sulla Dormizione e Assunzione di Maria*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio: significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*. Atti del 1° Forum Internazionale di Mariologia (Roma 30-31 ottobre 2000), PAMI, Città del Vaticano 2001, pp. 169-182.

MARCHESELLI-CASALE C., *Morte e risurrezione nelle Lettere del Nuovo Testamento*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nella Bibbia* (DSBP 44), Borla, Roma 2006, pp. 288-378.

MARITANO M., *Maria nell'area culturale latina: da Tertulliano († 240ca) a Sant'Ildefonso di Toledo († 667)*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura), *Storia della mariologia*, I vol.: *Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova-Marianum, Roma 2009, pp. 306-327.

MCNAMER E. - PIXNER B., *Gesù e il cristianesimo. Il primo secolo a Gerusalemme*, EMP, Padova 2011.

MEJZNER M., *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2011.

MILITELLO C., *Maria prototipo della donna. Linee di ecclesiologia*, in L. CROCIANI (a cura di), *Nuove prospettive della mariologia. L'"Immagine" della Madre di Dio*. Atti della "Due giorni" di studio (Firenze 29-30 maggio 1990), SS. Annunciata, Firenze 1993, pp. 137-156.

MILITELLO C., *Significato dell'assunzione nella cultura contemporanea*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio: significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*. Atti del 1° Forum Internazionale di Mariologia (Roma 30-31 ottobre 2000), PAMI, Città del Vaticano 2001, pp. 263-306.

MIMOUNI S. C., *Dormition et assumption de Marie: histoire des traditions anciennes*, Beauchesne, Paris 1995.

MORESCHINI C., *I Padri Cappadoci, storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008.

- NARDI C., *Il millenarismo nel cristianesimo primitivo. Cronografia e scansione del tempo*, in A. N. TERRIN (ed.), *Apocalittica e liturgia del compimento*, EMP, Padova 2000, pp. 145-183.
- NIN M., *L'omelia di Giacomo di Sarug per la Dormizione di Maria. Spalancatevi porte entra la Madre del Re*, in *L'Osservatore Romano*, Commenti 2011, in <http://w2.vatican.va/content/osservatore-romano/it/comments/2011/documents/187q01b1.html>.
- NIN M., *Maria nelle liturgie orientali*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol.: *Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova-Marianum, Roma 2009, pp. 424-447.
- NORELLI E., *Il passaggio dal I al II secolo*, in R. PENNA (a cura di), *Le origini del cristianesimo*, Carocci, Roma 2011⁶, pp. 179-231.
- NORELLI E., *La letteratura apocriфа sul Transito di Maria e il problema delle sue origini*, in E. TONIOLO (a cura di), *Il dogma dell'Assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione. Atti del XVII Simposio Internazionale Mariologico (Roma 6-9 ottobre 2009)*, Ed. Marianum, Roma 2010, pp. 121-165.
- NORELLI E., *Maria negli apocriфи*, in C. M. PIASTRA (ed.), *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del Convegno della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di Storia dell'Università di Parma (Parma 7-8 novembre 1997)*, Sismel ed. del Galluzzo, Firenze 2001, pp. 35-63.
- NORELLI E., *Maria nella letteratura apocriфа cristiana antica*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol.: *Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova-Marianum, Roma 2009, pp. 143-254.
- PACZKOWSKI M. C., *Gerusalemme negli scrittori cristiani del II-III secolo*, in *Liber Annus* 45 (1995), pp. 165-202.
- PANIMOLLE S. A., *Morte e risurrezione nei Vangeli e negli Atti degli Apostoli*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nella Bibbia (DSBP 44)*, Borla, Roma 2006, pp. 185-287.
- PASSARELLI G., *L'icona della Dormizione*, La Casa di Matriona, Milano 1992.

- PERETTO E., *Il "compiersi della vita terrena" della Madonna e la sua glorificazione nella Dormizione dello Pseudo-Giovanni e nel Transito Romano (Dormizione e asunzione della vergine Maria?)*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri* (DSBP 45), Borla, Roma 2007, pp. 383-444.
- PERETTO E., *La vergine Maria nella primeva letteratura apocriфа*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Maria Madre del Signore nei Padri della Chiesa* (DSBP 41), Borla, Roma 2005, pp. 230-316.
- PERETTO E., *Maria nell'area culturale greca: da San Giustino (†165 ca) a San Giovanni Damasceno († 749)*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura), *Storia della mariologia*, I vol. : *Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova-Marianum, Roma 2009, pp. 263-305.
- PICCIRILLO M., *L'edicola crociata sulla tomba della Madonna*, in *Liber Annuus* 22 (1972), pp. 291-314.
- PIXNER B., *Church of the Apostles found on Mount Zion*, in *Biblical Archaeology Review* 16/3 (1990), pp. 17-35.
- PIXNER B., *Jerusalem's Essene Gateway. Where the community lived in Jesus' time*, in *Biblical Archaeology Review* 23/3 (1997), pp. 22-31.
- PIXNER B. - RIESNER R., *Sulle strade del Messia. Luoghi della Chiesa primitiva alla luce delle nuove scoperte archeologiche*, EMP, Padova 2013.
- PIZZOLATO E., *Il "grande problema" della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri* (DSBP 45), Borla, Roma 2007, pp. 49-168.
- POZO C., *Maria Assunta partecipe della risurrezione di Cristo*, in G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura di), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio: significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*. Atti del 1° Forum Internazionale di Mariologia (Roma 30-31 ottobre 2000), PAMI, Città del Vaticano 2001, pp. 247-261.
- POZO C., *Teología del más allá*, La Editorial Católica, Madrid 1968.
- PRINZIVALLI E., *La risurrezione nei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Morte-risurrezione nei Padri* (DSBP 45), Borla, Roma 2007, pp. 169-288.

- PRINZIVALLI E. - SIMONETTI M., *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia 2012.
- RAMON A., *Around the Holy City. Between Jerusalem, Bethlehem and Jericho*, Institute for Israel Studies, Jerusalem 2000.
- RORDORF W., *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, SEI, Torino 1979.
- SACCHI P., *L'escatologia negli scritti giudaici apocrifi fra IV sec. a.C e I sec. d.C*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia* (DSBP 16), Borla, Roma 1997, pp. 62-81.
- SERRA A., *Alle origini della letteratura assunzionista. Uno studio di Frédéric Manns*, in *Marianum* 56 (1994), pp. 291-309.
- SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977.
- SERRA A., *Echi di Apocalisse 12 nel «Transitus Mariae»?* , in *Theotokos* 8 (2000), pp. 245-260.
- SERRA A., *L'Assunta, segno di "speranza e consolazione" per il peregrinante popolo di Dio*, G. C. MORALEJO - S. CECCHIN (a cura), *L'Assunzione di Maria Madre di Dio: significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*. Atti del 1° Forum Internazionale di Mariologia (Roma 30-31 ottobre 2000), PAMI, Città del Vaticano 2001, pp. 203-246.
- SERRA A., *La Donna dell'Alleanza. Prefigurazioni di Maria nell'Antico Testamento*, EMP, Padova 2006.
- SERRA A., *Miryam Figlia di Sion. La donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico*, Paoline, Milano 1997.
- SEBÖÜÉ B., *I primi discorsi cristiani e tradizione della fede*, in B. SEBÖÜÉ - J. WOLINSKI, *Storia dei dogmi*, I vol.: *Il Dio della salvezza*, PIEMME, Casale Monferrato 2000², pp. 21-62.
- SEBÖÜÉ B., *La Vergine Maria*, in B. SEBÖÜÉ (a cura di), *Storia dei dogmi*, III vol. *I segni della salvezza*, PIEMME, Casale Monferrato 2000², pp. 489-537.

- SHERIDAN M., *Maria nell'area culturale copta*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura), *Storia della mariologia*, I vol.: *Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova-Marianum, Roma 2009, pp. 337-349.
- SHOEMAKER S. J., *Ancient traditions of the Virgin Mary's dormition and assumption*, University Press, Oxford 2002.
- SIMONETTI M. - PRINZIVALLI E., *Storia della letteratura cristiana antica*, EDB, Bologna 2010.
- SORCI P., *Fondamento e natura del culto liturgico a Santa Maria*, in R. FALSINI (a cura di), *Maria nel culto della Chiesa. Tra liturgia e pietà popolare*, Edizioni O. R., Milano 1988.
- SORCI P., *Maria icona escatologica della Chiesa*, in C. S. CARVELLO - S. DE FIORES, *Maria icona viva della Chiesa futura. Atti del convegno di studi mariani (Mussomeli 9-12 aprile 1996)*, Ed. Monfortane, Roma 1998, pp. 199-215.
- SORCI P., *Maria nelle liturgie latine*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura), *Storia della mariologia*, I vol.: *Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova-Marianum, Roma 2009, pp. 382-423.
- TESTA E., *I novissimi e la loro localizzazione nella teologia ebraica e giudeo-cristiana*, in *Liber Annuus* 26 (1976), pp. 121-169.
- TESTA E., *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2004².
- TESTA E., *Lo sviluppo della "Dormitio Mariae" nella letteratura, nella teologia e nella archeologia*, in *Marianum* 44 (1982), pp. 316-389.
- TESTA E., *Maria terra vergine*, I vol.: *I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità (Sec. I-IX)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1984.
- TESTA E., *Maria terra vergine*, II vol.: *Il culto Mariano Palestinese (Sec. I-IX)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1984.
- VALLECILLO M., *El "Transitus Mariae" según el manuscrito Vaticano G.R. 1982*, in *Verdad y Vida* 30 (1979), pp. 187-260.
- VETRALI T., *L'escatologia dell'Apocalisse*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Escatologia* (DSBP

16), Borla, Roma 1997, pp. 172-194.

VINCENT R., *La festa delle capanne (Sukkot). Interpretazioni mirdashiche nella Bibbia e nel giudaismo antico*, LEV, Città del Vaticano 2000.

WOLINSKI J., *L'economia trinitaria della salvezza (secolo II)*, in B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Storia dei dogmi*, I vol.: *Il Dio della salvezza*, PIEMME, Casale Monferrato 2000², pp. 123-159.

ZANNINI P., *La liturgia bizantina della "Dormitio"*, in E. TONIOLO (a cura), *Il dogma dell'Assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di ricomprensione. Atti del XVII Simposio Internazionale Mariologico (Roma 6-9 ottobre 2009)*, Ed. Marianum, Roma 2010, pp. 201-221.

ZINCONI, *L'antropologia nei Padri antiocheni. Creazione uomo-donna. Parte seconda: negli scritti dei Padri*, in S. A. PANIMOLLE (ed.), *Creazione uomo-donna negli scritti dei Padri (DSBP 11)*, Borla, Roma 1995, pp. 143-162.

STUDI SULL'ARTE CRISTIANA

BISCONTI F., *Il tesoro nascosto della Pompei d'Oriente. L'affresco della "domus ecclesiae" di Dura Europos è il più antico sul tema delle donne al sepolcro vuoto*, in *L'Osservatore Romano* 4/4 (2010); in <http://www.gliscritti.it/blog/entry/440>.

EVANS H. C.- WIXOM W. D. (ed.), *The glory of Byzantium. Art and culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*, The Metropolitan Museum of Art, New York 1997.

HANFMANN G. M. A., *The continuity of Classical Art: Culture, Myth, and Faith*, in WEITZMAN K. (a cura di), *Age of Spirituality: A Symposium*, The Metropolitan Museum of Art & Princeton University Press, New York 1980, pp. 75-99.

KINTZINGER E., *Christian Imagery: Growth and Impact*, in K. WEITZMAN (a cura di), *Age of Spirituality: A Symposium*, The Metropolitan Museum of Art & Princeton University Press, New York 1980, pp. 141-163.

MAGNESS J., *Heaven on Earth: Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues*, in *Dumbarton Oaks Papers* 59 (2005), pp. 1-52.

- PEPPARD M., *The world's oldest Church. Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*, Yale University Press New Haven, London 2016.
- RAHMANI L. Y., *Eulogia Tokens from Byzantine Bet She-an*, in *Atiqot* 22 (1993), pp. 109-119.
- SCHILLER G., *Ikongraphie der christlichen Kunst, Maria*, IV/2 vol., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1980.
- SCHMIT T., *Die Koimesis-Kirche von Nikaia. Das Bauwerk und die Mosaiken*, De Gruyter & CO., Berlin-Leipzig 1927.
- SCHWARTZBAUM P. M., *Tokali Kilise. Tenth-century metropolitan art in byzantine Cappadocia*, Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, Washington 1986.
- SHEPHERD M. H., *Christology: A Central Problem of Early Christian Theology and Art*, in WEITZMAN K. (a cura di), *Age of Spirituality: A Symposium*, The Metropolitan Museum of Art & Princeton University Press, New York 1980, pp. 101-120.
- STEMBERGER G., *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Città Nuova, Roma 1991.
- STRZYGOWSKI J., *Origin of Christian Church Art. New Facts and Principles of Research*, Clarendon Press, Oxford 1923.
- UTRO U., *Maria nell'iconografia cristiana dei primi secoli*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (a cura di), *Storia della mariologia*, I vol.: *Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova-Marianum, Roma 2009, pp. 353-381.
- VIKAN G., *Byzantine Pilgrimage Art*, Dumbarton Oaks, Washington, 1982.
- WILLIAMS A. R., *Surprising Mosaics Revealed in Ancient Synagogue in Israel*, in <http://news.nationalgeographic.com/2015/07/150717-mosaics-synagogue-israel-magness-discovery-archaeology/>
- WULFF O., *Die Koimesiskirche in Nicäa und ihre Mosaiken*, Heitz & Mündel, Strassburg 1903.

ESTRATTO

LA "DORMITIO MARIAE" DAI SUOI ALBORI FINO AL VI SECOLO.

TRADIZIONE, INTERPRETAZIONE E ORIGINE DEL DOGMA NELLA LETTERATURA ASSUNZIONISTA, PATRISTICA A RISCONTRO ARCHEOLOGICO, LITURGICO ED ICONOGRAFICO.

Il lavoro tratta degli albori della credenza nell'assunzione di Maria sviluppatasi nei primi secoli della Chiesa. Mediante un metodo storico-dottrinale la letteratura assunzionista apocrifia e patristica viene comparata con l'archeologia, la liturgia e l'iconografia fino ad ora disponibile dal I al VI secolo.

In tal modo il presente lavoro è strutturato in tre parti. La prima parte risponde alla questione se gli scritti apocrifi trasmettano un *sensus fidei* ortodosso della Chiesa primitiva sulla "Dormitio Mariae" e se contribuiscono ad identificare il loro ambiente sorgivo. Sono stati presi in considerazione solo gli studi sugli apocrifi di maggiore rilevanza, relativamente recenti. Prendendo in esame tali ricerche, è emersa una nuova pista d'indagine particolarmente interessante circa l'individuazione di un probabile archetipo comune a tutti gli scritti della "Dormitio Mariae". Per l'analisi del testo in questione, il *Transito greco R cod. Vat. 1982*, e della sua simbologia si è avvalso degli studi di alcuni autori contemporanei. Comparando la dottrina mariana dell'archetipo con l'insegnamento dei Padri, risulta che la credenza della "Dormitio Mariae" è profondamente ortodossa, seppur trasmessa con categorie di sapore gnostico-apocalittico tipico della Chiesa-madre giudeo-cristiana di Gerusalemme, la quale risulta essere l'origine di tutta la tradizione assunzionista. La seconda parte tratta dello studio delle motivazioni circa il prolungato silenzio dei Padri dei primi secoli sulla "Dormitio Mariae" di fronte ad un'ampia produzione apocrifia. Mediante la ricerca delle fonti patristiche sulle credenze escatologiche ed analizzando il dato dottrinale che ne emerge, sono state tratte delle conclusioni riguardo alla credenza della "Dormitio Mariae". Dall'interpretazione

dottrinale di questi fonti, si constata l'essenziale continuità tra il dato di fede trasmesso dall'archetipo e le affermazioni dei Padri. Le differenze che si possono scorgere risultano, invece, assai accidentali riferite più alla modalità espressiva con la quale i redattori posteriori hanno elaborato il testo originale che al contenuto dottrinale, operando così un'inculturazione in chiave degiudaizzante a fini apologetici in atto all'interno delle loro chiese locali. Infine, la terza parte fa da cornice archeologica, liturgica ed iconografica alla problematica del transito di Maria offrendo un supporto di conferma all'antichità del culto alla "Dormitio Mariae". Dalle ricerche dell'archeologia cristiana risulta che i luoghi legati al trapasso di Maria, cioè la tomba al Getsemani e il sito del Monte Sion furono occupati dai giudeo-cristiani almeno fino al IV secolo. Mediante l'analisi critica di alcuni studi recenti delle antiche fonti liturgiche riguardo al culto dei defunti presso i cristiani dei primi secoli, si giunse all'origine della liturgia della "Dormitio Mariae", e cioè alla consuetudine ebraica di una commemorazione annuale dei defunti. Tale commemorazione veniva celebrata probabilmente dai giudeo-cristiani presso la tomba al Getsemani in concomitanza alla festa delle Capanne, la quale potrebbe essere sia una chiave di lettura non solo dell'assunzione di Maria, ma anche del primo Concilio di Gerusalemme, sia la possibilità che Maria abbia concluso la sua vicenda terrena in concomitanza con questi due eventi. Inoltre, l'analisi critica delle acquisizioni nel campo dell'arte cristiana antica mette in crisi l'ipotesi che le immagini della *Koimesis* non potessero sorgere in un ambiente giudeo-cristiano ancorato come si credeva fortemente nelle tradizioni giudaiche e quindi contrario al rappresentare figure umane.

In conclusione, da siffatta analisi storico-dottrinale emerge il significato escatologico, ecclesiologico, antropologico ed ecumenico dell'Assunta offrendo nuovi spunti per la riflessione teologica.

SUMMARY

THE "DORMITION OF MARY (*DORMITIO MARIAE*)" FROM ITS ORIGINS TO THE 6TH CENTURY. TRADITION, INTERPRETATION AND ORIGIN OF THE DOGMA IN THE ASSUMPTIONIST AND PATRISTIC LITERATURE, IN LIGHT OF CONTEMPORARY ARCHEOLOGY, LITURGY AND ICONOGRAPHY.

The study dwells upon the roots of belief in the dogma of the Assumption of Mary, in order to offer a re-reading of it. It begins with the original ambience from which the dogma emerges and develops in the first six centuries of the Church. Adopting an historical-doctrinal methodology, the apocryphal and patristic Assumptionist literature is compared and contrasted with the archeology, liturgy and iconography originating in the period from the first to sixth century that is currently available for study.

In order to achieve its goal, this work is structured in three parts. The first section responds to a key question: does the apocryphal writings transmit an orthodox *sensus fidei* on the "Dormitio Mariae" from the early Church, and do these writings contribute to an identification of the foundational source environment. Only relevant studies of the apocryphal writings are considered in this study, writings which are relatively recent. Considering this research, a new particularly interesting area of academic survey emerges. The investigation identifies an archetype, potentially common to all writings concerning the "Dormitio Mariae". Use of contemporary authors has been made in order to analyse the text in question, *Transitus greco R cod. Vat. 1982*, and its symbology. Comparison of the archetypical Marian doctrines and the teaching of the Fathers, evidences that belief in the "Dormitio Mariae" is profoundly orthodox, albeit transmitted with categories of a Gnostic-apocalyptic flavour typical of the Judeo-Christian mother Church of Jerusalem. It is from this Church that the whole Assumptionist tradition originates. The second section is a study of the motivation underpinning the prolonged silence of the early Church Fathers on the "Dormitio Mariae" despite the ample body of apocryphal writings. Through the study

of the patristic sources on eschatological belief and by analysing the doctrinal material that emerges from it, this section draws a series of conclusions regarding belief in the "Dormitio Mariae". From the doctrinal interpretation of these sources, the essential continuity between the deposit of faith passed on through the archetype and the affirmations of the Church Fathers. The incidental differences are visible more as a result of the expressive modality by which later redactors have elaborated on the original text than the doctrinal content itself. These act as a form of inculturation, 'de-judging' the text with the aim creating an apologetic contextualised to the various local churches. The third and final section offers an archeological, liturgical and iconographic frame to the problem of the transitus of Mary, offering confirming support to the ancient cult of the "Dormitio Mariae". Christian archeological research offers evidence that sites linked to Mary's passing (namely the tomb at Gethsemane and the Mount Sion site) were occupied by Jewish Christians from as early as the 4th century. Through critical analysis of certain recent studies of ancient liturgical sources regarding communal prayer for the dead among the Christians of first centuries, one discovers the origins of a liturgy of the "Dormitio Mariae", and therefore the Jewish custom of annual commemoration of the dead. Such a commemoration was likely celebrated by Jewish Christians at the tomb in Gethsemane in conjunction with the Feast of Tabernacles. The Feast of Tabernacles could provide an interpretative key not only to the writings on the assumption of Mary but also to the first Council of Jerusalem, namely that there is a possibility that Mary concluded her earthly life concomitant with both events. Furthermore, critical analysis of discoveries of ancient Christian art undermines the assumption that the images of the *Koimesis* could not emerge from a Jewish Christian environment, a belief anchored on the strongly held belief in Jewish tradition and as such contradictory to the representation of the human person.

The conclusion of such an historical and doctrinal analysis is the emergence of the eschatological, ecclesiological, anthropological and ecumenical meaning of the Assumption with the goal of offering new interpretive insights at a theological level.