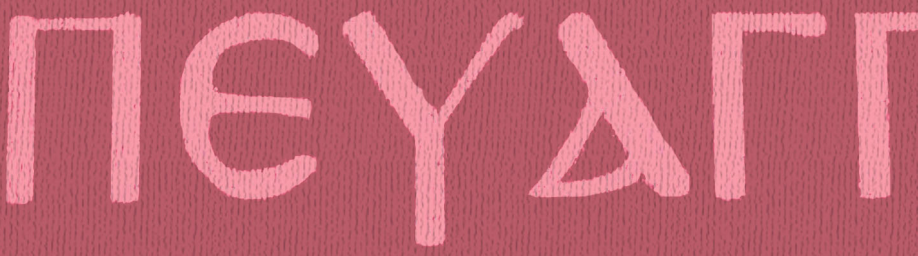
Vangelo secondo Tommaso

Introduzione, traduzione e commento
di Matteo Grosso



Carocci editore

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:
Carocci editore
Corso Vittorio Emanuele II, 229
00186 Roma
telefono 06 42 81 84 17
fax 06 42 74 79 31

Siamo su:
www.carocci.it
www.facebook.com/caroccieditore
www.twitter.com/caroccieditore

Vangelo secondo Tommaso

Introduzione, traduzione e commento
di Matteo Grosso

Carocci editore

A Mario Grosso, mio padre

1ª ristampa, novembre 2016
1ª edizione, settembre 2011
© copyright 2011 by Carocci editore S.p.A., Roma

Impaginazione: Imagine s.r.l., Trezzo sull'Adda (MI)

ISBN 978-88-430-6040-5

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Le parole che sconfiggono la morte, 9

Nota al testo, 55

Vangelo secondo Tommaso, 59

Commento, 109

Bibliografia, 265

Indice dei testi antichi, 281

Indice dei nomi antichi, 301

Le parole che sconfiggono la morte

«Non ci credo,» rispose Woland «non è possibile: i manoscritti non bruciano».
Michail Bulgakov, *Il Maestro e Margherita*

Damnatio memoriae

Dopo la rivoluzione copernicana operata da Walter Bauer[1], è apparsa con lucidità crescente l'inadeguatezza di ogni paradigma che si ostini a descrivere quel fenomeno polifonico che furono le origini cristiane in termini di devianze da un unico genuino ceppo comune. L'affermarsi dell'idea stessa di un'ortodossia fondata su alcuni testi normativi è, storicamente, il frutto di un processo lungo e articolato, le cui radici affondano in un'*humus* composita, dove coesistono variegate manifestazioni della fede in Gesù di Nazareth, prodotte in specifici ambiti socio-culturali. Se guardiamo soltanto agli scritti che, per circostanze non disgiunte da quel lungo processo, entrarono nel canone del Nuovo Testamento, possiamo enumerare non meno di sei gruppi principali, dai distinti orientamenti teologici, ciascuno con le proprie figure di riferimento: le comunità galilaiche parlanti aramaico e legate ai Dodici con Pietro; gli "ellenisti", legati ai Sette con Stefano, che invece si esprimono in greco (At 6,1-7); la missione paolina, che condivide l'orizzonte intellettuale di quest'ultimo gruppo ma, in virtù dell'originalità di pensiero del suo protagonista, assume connotati specifici; la comunità "giovannista", che guarda in particolare al «discepolo che Gesù amava» del Quarto Vangelo e all'*household* di Lazzaro, Marta e Maria di Betania; la comunità localizzata a Gerusalemme, che fa capo all'autorevole figura di Giacomo «fratello del Signore» e al *clan* familiare di Gesù. In Galilea, infine, la predicazione non è monopolio del gruppo che si rispecchia nei Dodici: in Mc 9,38-40 e Lc 9,49-50 si attesta l'esi-

stenza di una missione concorrente, alla quale peraltro viene riconosciuta una legittimità[2]. Ma si potrebbe continuare: sempre nel Nuovo Testamento, infatti, troviamo nell'autore dell'*Apocalisse di Giovanni* l'espressione di un ambiente in qualche misura affine a quello giovannista; è inoltre possibile seguire l'evolversi della tradizione di Paolo (nelle lettere deuteropaoline) e il delinearsi tardivo di un filone "petrino" (con 1 e 2Pt).
I testi che ebbero la sorte di entrare nel canone, tuttavia, non costituiscono che una porzione della quantità di scritti che alimentavano la fede dei credenti in Gesù tra il I e il II secolo. Che i vangeli neotestamentari non fossero gli unici in circolazione, e neppure i primi a essere stati scritti, lo attesta lo stesso autore del *Vangelo di Luca*, all'inizio della sua opera:

> Poiché molti hanno posto mano a redigere un racconto degli eventi che si sono compiuti tra noi come ce li hanno trasmessi coloro che furono testimoni fin dal principio e si misero al servizio della parola, mi sono deciso anche io, dopo aver indagato accuratamente su ogni cosa fin dagli inizi, a scrivertene con ordine, o illustre Teofilo, affinché tu pervenga alla piena certezza rispetto alle parole che hai ricevuto[3].

Accanto a quelli che poi sono diventati canonici, sappiamo dell'esistenza di altri vangeli che non sono sopravvissuti al successivo affermarsi di un cristianesimo istituzionalizzato e normativo: di alcuni (ad es. i vangeli dei Nazareni, degli Ebioniti, degli Ebrei, degli Egiziani) si trova qualche citazione nelle opere degli scrittori cristiani dei primi secoli; altri sono in parte conosciuti perché ne sono stati rinvenuti frammenti fortunosamente scampati allo scorrere delle epoche (il *Vangelo di Pietro*, il vangelo contenuto nel Papiro di Ossirinco 840, quello del Papiro Egerton 2, il cosiddetto *Vangelo del Fayyum* ecc.). È oggi compito degli storici studiare questa documentazione per tentare di restituire, tassello dopo tassello, i cromatismi e le sfumature del mosaico originario, tenendo conto delle voci soffocate in seguito all'emergere di un'unica "retta dottrina", fondata su un *corpus* selezionato di testi. Già nell'antichità, tuttavia, c'era chi si interrogava su questa pluralità di testimonianze e tradizioni, con l'intento di mettervi ordine.
Nella prima metà del III secolo, commentando il celebre *Incipit* di *Luca*, Origene riflette sugli scritti di coloro che «hanno posto mano» – si tratta per lui di tentativi fallimentari, poiché messi in

atto da autori privi del χάρισμα necessario, ossia dell'ispirazione divina[4] –, e ne menziona alcuni: sono, evidentemente, libri che avevano goduto, o forse godevano tuttora, di una qualche fortuna in particolari ambiti, ma che si avviavano, ormai, a essere estromessi dai contorni dell'ortodossia ufficiale: i vangeli degli Egiziani, dei Dodici, di Basilide, di Tommaso e di Mattia[5]. Tra i tanti vangeli che erano in circolazione nell'antichità accanto a quelli poi divenuti canonici, dunque, ve n'era uno al quale era associato il nome di Tommaso[6]. Origene non è l'unico a farne menzione: esso viene addotto quale esempio di vangelo apocrifo da altri scrittori cristiani e figura in liste ufficiali di libri banditi dall'uso ecclesiastico in seguito a pronunciamenti conciliari e sinodali[7]. Da queste fonti, però, ben poco trapela riguardo al suo contenuto, e quel poco è inesorabilmente filtrato dal (pre)giudizio negativo degli autori. La più antica attestazione certa, che si trova nella *Refutatio omnium haeresium* (*Confutazione di tutte le eresie*) dello Pseudo-Ippolito (225 e.v. circa), accompagna alla menzione del titolo anche la citazione di un breve frammento testuale. L'idea che ci si può fare a partire da questa testimonianza è quella, alquanto nebulosa, di un testo infarcito di arcane dottrine legate a tradizioni misteriche inconciliabili con la fede cristiana: insomma, quanto di più eccentrico ci si possa aspettare rispetto alle memorie apostoliche codificate negli scritti canonici. Nel quinto libro della *Refutatio*, l'autore tratta della setta dei Naasseni, a cui riconduce le origini dell'eresia gnostica. Secondo questo resoconto – che si afferma essere fondato su una fonte della setta stessa – il sistema religioso del gruppo appare informato a un ardito sincretismo inglobante tradizioni pagane di diverse matrici. L'eresiologo non manca di mettere in evidenza il coinvolgimento degli adepti in pratiche moralmente riprovevoli, e di per sé è eloquente il principale atto rituale che attribuisce loro: l'adorazione del serpente, a cui riconduce l'etimologia del nome della setta[8]. È in un contesto di questo tenore che compare la citazione dal *Vangelo secondo Tommaso*:

> Ma essi [i Naasseni, *N.d.A.*] dicono che non solo i misteri degli Assiri e dei Frigi [ma anche quelli degli Egiziani] rendono testimonianza alla loro dottrina sulla beata natura, nascosta e insieme manifesta, delle cose che sono state, che sono e che saranno; tale dicono essere il regno dei cieli, che va cercato all'interno dell'uomo, riguardo al quale tramandano testualmente dal *Vangelo* intitolato *secondo Tommaso* dicendo così: «Colui che

mi cerca mi troverà nei bambini dai sette anni in su. Là, infatti, mi manifesterò, nascosto nel quattordicesimo eone». Questo, però, non è di Cristo, ma di Ippocrate, che dice: «Un bambino di sette anni è metà del padre». Quindi essi collocano la natura che genera tutte le cose nel seme generativo e dicono, avendolo appreso da Ippocrate, che un bambino di sette anni è metà del padre; e dicono, in accordo con *Tommaso*, che esso diviene manifesto nel quattordicesimo anno. Tale è la loro ineffabile e segreta dottrina [9].

L'alone caliginoso che avvolge il vangelo attribuito a Tommaso si fa ancora più denso nelle testimonianze successive, un buon numero delle quali ne ascrive l'uso, e talvolta la composizione, ai Manichei, gli eretici per eccellenza dal punto di vista della "grande Chiesa". Cirillo di Gerusalemme, il primo a ricondurlo a tale ambito, verso la metà del IV secolo, lo bolla in questi termini:

I Manichei scrissero anche il *Vangelo secondo Tommaso* che, imbellettato con il soave odore di un nome evangelico, corrompe le anime dei più semplici [10].

Costui [Mani, *N.d.A.*] ebbe tre discepoli: Tommaso, Baddas ed Ermas. Nessuno legga il *Vangelo secondo Tommaso*: infatti non si tratta di uno dei dodici apostoli, ma di uno dei tre empi discepoli di Mani [11].

Se da un lato la decisa presa di posizione del vescovo Cirillo tradisce l'urgenza di contrastare la circolazione di un libro che doveva trovarsi pericolosamente a portata di mano del suo uditorio, dall'altra avvalora l'idea di uno scritto decisamente alieno, per natura e ispirazione, rispetto ai testi fondativi della fede cristiana. Non deve quindi sorprendere che, sotto la scure delle condanne ufficiali, la tradizione manoscritta del *Vangelo secondo Tommaso* si sia a un certo punto interrotta, e che ne sia scomparsa ogni traccia dalle biblioteche della cristianità fino a quando, ormai in età contemporanea, le sabbie dell'Egitto non ne hanno restituito prima alcuni frammenti e poi una copia integrale, che ha ripagato, e ben oltre le aspettative, la curiosità suscitata negli studiosi dalle testimonianze antiche.

La riscoperta moderna

Le circostanze della scoperta del manoscritto che contiene il testo integrale non sono del tutto chiare. James Robinson le ha ricostruite a distanza di decenni sulla base dei racconti di alcuni

testimoni, che tuttavia lasciano nell'ombra più di un dettaglio, soprattutto circa il sito del ritrovamento[12]. Secondo tali testimonianze, nell'inverno tra il 1945 e il 1946, quando l'Europa si avviava faticosamente verso la ricostruzione post-bellica, nei dintorni di un remoto villaggio dell'Alto Egitto chiamato Hamrah Dum, presso la città di Nag Hammadi (nota nell'antichità come Chenoboskion), un gruppo di braccianti intenti a estrarre dal sottosuolo un fertilizzante naturale rinvenne in modo fortuito un antico orcio di terracotta perfettamente integro e sigillato. Una volta apertolo, videro che esso conteneva libri composti da pagine in papiro rilegate con copertine in cuoio: pagine vergate con caratteri a loro incomprensibili. Questo particolare tesoro fu portato a casa dal capo del gruppo, un certo Muhammad Ali, il quale, anni dopo, confessò candidamente che alcuni di quei fogli furono usati da sua madre per accendere il fuoco. I codici rimasero per un certo periodo nelle mani di Ali, finché questi, nel frattempo coinvolto in loschi fatti di sangue legati a una faida, pensò che avrebbero potuto garantirgli un qualche guadagno: fu così che finirono per essere oggetto dell'interesse degli antiquari. Una volta dispersi sul mercato, i vari tronconi in cui fu smembrato il contenuto dell'orcio conobbero alterne vicissitudini (un codice fu donato come regalo di compleanno a Carl Gustav Jung tramite l'omonima fondazione) finché, intorno al 1955, il governo egiziano riuscì a ricomporre la collezione, la quale è da allora custodita nel Museo Copto del Cairo. Essa consiste in dodici codici più otto fogli appartenuti a un altro codice ma rimossi già in età antica e riposti nell'imbottitura di una copertina. Il primo a guardare con occhi da studioso questo prezioso materiale fu l'antichista francese Jean Doresse, il quale ne redasse un inventario e poté vedere che constava di una cinquantina di trattati, in parte già conosciuti, in parte noti soltanto attraverso citazioni antiche, in parte del tutto nuovi. Vi figurano testi variamente legati alla gnosi cristiana: vangeli, apocalissi, trattati ermetici; è inoltre presente un frammento della *Repubblica* di Platone[13]. Si tratta, quindi, di una raccolta di testi di varia ascendenza; tutti sono scritti in copto, ma determinate caratteristiche morfologiche e lessicali indicano che si tratta di traduzioni da originali greci. Alcune ricevute inserite nel *cartonnage* di un codice consentono di datare il suo confezionamento alla metà del IV secolo; l'ambito di produzione, però, costituisce un interrogativo tuttora insoluto (le

due tesi principali tra cui oscilla la critica prospettano un contesto monastico e uno urbano); parimenti, sono ignoti i motivi per cui questi codici sono stati posti nel sottosuolo: qualcuno volle sbarazzarsene in seguito a disposizioni ufficiali sui libri ammessi nella prassi ecclesiastica come quelle emanate nel 379 dal vescovo di Alessandria Atanasio?[14] Oppure i codici erano parte di un corredo funebre?[15] Più in generale, sono le circostanze e i presupposti intellettuali della realizzazione delle traduzioni copte di quei trattati che continuano a essere oggetto di riflessione[16].

Era inevitabile che, durante la sua ricognizione preliminare, Doresse fosse colpito dalla *subscriptio* del secondo trattato di quello che, nella numerazione ufficiale, sarebbe stato denominato Codex II: ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲡⲕⲁⲧⲁ ⲑⲱⲙⲁⲥ (*Il Vangelo secondo Tommaso*). Quel misterioso vangelo, di cui si erano perse le tracce, era stato, dunque, ritrovato. Nel 1956 l'allora direttore del Museo Copto, Pahor Labib, pubblicò le riproduzioni fotografiche delle pagine contenenti il *Vangelo secondo Tommaso* insieme ad altre parti dei codici. Nel giro di alcuni mesi comparvero le prime traduzioni in lingue moderne, una in tedesco, a cura di Johannes Leipoldt[17], l'altra in francese, a cura dello stesso Doresse[18]. Nel 1959 fu pubblicata l'*editio princeps* del testo, con le traduzioni in inglese, olandese, tedesco e francese, a cura di Antoine Guillaumont, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, Walter C. Till e Yassah 'Abd al Masih. L'insieme dei codici di Nag Hammadi divenne poi oggetto di un ambizioso progetto di tutela promosso dall'UNESCO, che l'affidò a un'*équipe* internazionale di studiosi, guidata da James Robinson, con il compito di provvedere alla realizzazione delle edizioni critiche e delle traduzioni di tutti i trattati, impresa destinata a protrarsi per decenni.

Fin dal momento in cui il contenuto del *Vangelo secondo Tommaso* divenne noto ai cultori delle discipline cristianistiche, fu chiaro che le ripercussioni della scoperta non avrebbero interessato soltanto lo sparuto gruppo dei coptologi né quello, altrettanto ristretto, degli esperti dello gnosticismo egiziano, nei cui ambiti di ricerca il ritrovamento della collezione di Nag Hammadi rappresentava di per sé un fatto straordinario. Uno dei primi significativi contraccolpi si fece sentire nel campo degli studi neotestamentari. Trattandosi, come vedremo tra poco nel dettaglio, di una collezione di parole di Gesù prive di contesto narrativo, il testo ritrovato forniva, infatti, una prova indiretta, ma non trascurabile, a

favore dell'esistenza della "fonte Q", il documento che un'ormai secolare tradizione di studi ipotizzava essere alla base di quei detti, discorsi e parabole di Gesù comuni ai vangeli di Matteo e Luca e assenti in quello di Marco. Una delle principali obiezioni a cui questa teoria si esponeva rilevava un elemento di criticità nell'apparente mancanza di altri esempi di raccolte di parole di Gesù nella produzione letteraria protocristiana. Il *Vangelo secondo Tommaso* veniva ora a colmare tale lacuna, mostrando che tra i gruppi dei credenti in Gesù quel genere era coltivato: era, quindi, del tutto plausibile che la fonte letteraria soggiacente a *Matteo* e *Luca* fosse esistita, e nella forma in cui era stata ricostruita.

Inoltre, allorché il testo del *Vangelo secondo Tommaso* divenne accessibile, non fu senza una certa sorpresa che ci si accorse (la constatazione si deve al francese Henri-Charles Puech)[19] che in parte esso coincideva con il contenuto di tre papiri greci già noti, e pubblicati tra il 1897 e il 1904 da Bernard P. Grenfell e Arthur S. Hunt[20]. Si tratta di POxy 1, POxy 654 e POxy 655, il primo datato intorno al 200 e.v., i secondi, con buona approssimazione, a circa un cinquantennio dopo. Dunque, al momento della scoperta, da oltre mezzo secolo si avevano già a disposizione frammenti del *Vangelo secondo Tommaso* provenienti da tre diversi manoscritti, più antichi di 100-150 anni rispetto al Codex II di Nag Hammadi (NHC II). Già gli scopritori e i primi editori avevano compreso il valore di quei frammenti, ma essi apparivano ora sotto una luce inedita.

È bene soffermarsi, almeno brevemente, sul significato di questi papiri in relazione al loro contesto di provenienza e sul posto che essi occupano nel panorama delle più antiche testimonianze manoscritte di matrice cristiana. Poiché i più antichi esemplari superstiti in forma integrale (o quasi) degli scritti canonici risalgono al IV e al V secolo (si tratta dei grandi onciali che costituiscono la base delle edizioni critiche del Nuovo Testamento: il *Sinaiticus*, il *Vaticanus*, l'*Alexandrinus*, l'*Ephraemi Rescriptus*, il *Washingtonianus* – volendo lasciar da parte il *Codex Bezae* la cui datazione è controversa), ogni testimone di un'epoca precedente assume grande rilievo ai fini della ricostruzione testuale dei singoli passi. Ora, per quanto riguarda il periodo anteriore al IV secolo, possediamo attestazioni sporadiche, costituite da alcune decine di frammenti papiracei del II e III secolo scoperti per lo più nel corso delle grandi

campagne condotte in Egitto a partire dalla fine dell'Ottocento, che trovarono nella località di Ossirinco un filone particolarmente fortunato. Ma i papiri cristiani, naturalmente, non contengono soltanto testi canonici[21]. Ad esempio, a Ossirinco sono stati ritrovati frammenti di vangeli non identificati tra cui, per rimanere in questo ambito letterario, figurano parole attribuite a Gesù: in POxy 1224 (inizio del IV secolo)[22] sono leggibili almeno tre detti la cui formulazione non corrisponde ad alcun passo canonico; il già menzionato POxy 840 (IV o V secolo; è in realtà un foglio di pergamena)[23] contiene un dialogo di Gesù con un sommo sacerdote fariseo; POxy 1384 (V secolo) riporta un detto di Gesù sulla cura dei malati[24]. Per quanto riguarda il II e il III secolo, oltre ai nostri POxy 1, 654 e 655, abbiamo due frammenti, denominati POxy 2949 e 4009, forse appartenenti al *Vangelo di Pietro*, e uno del *Vangelo di Maria* (POxy 3525). In totale sono oltre settanta i papiri ossirinchiti del II e III secolo che contengono brandelli di scritti canonici (del Nuovo e dell'Antico Testamento) e non[25].
Il recupero di questo inestimabile patrimonio si deve all'intuizione dei responsabili delle campagne lanciate dall'Egypt Exploration Fund, ai quali era parso che il sito di Ossirinco dovesse avere molto da offrire anche per quanto riguardava i documenti cristiani. Le operazioni di scavo iniziarono l'11 gennaio 1897. È lo stesso Grenfell ad averci lasciato un resoconto di quei momenti febbrili[26]: il secondo giorno l'attenzione del suo collega Hunt fu attratta da un papiro sul quale era chiaramente leggibile il sostantivo κάρφος («pagliuzza»), che immediatamente gli fece sovvenire il detto di Mt 7,3 (parallelo [d'ora in poi par.] Lc 6,41): «Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, mentre non ti accorgi della trave che hai nel tuo occhio?». Il contenuto del papiro, tuttavia, non corrispondeva ad alcuno dei vangeli canonici. A questo frammento, paleograficamente datato intorno al 200 e.v., fu accordato l'onore di essere denominato POxy 1 e di inaugurare la celebre serie *The Oxyrhynchus Papyri*. Il giorno seguente Hunt identificò un altro papiro in onciale, di circa un secolo più recente, come parte di Mt 1. Esso fu designato POxy 2 e divenne poi il *Papyrus* numero 1 nella lista ufficiale dei testimoni neotestamentari Gregory-Aland, lista che si sarebbe arricchita di circa un centinaio di elementi nel secolo successivo. Per farsi un'idea della svolta che queste scoperte segnarono occorre tener presente che la man-

ciata di papiri neotestamentari pubblicati in precedenza era composta di frammenti tutti posteriori al *Sinaiticus* e al *Vaticanus*. Ma il dato più clamoroso era che il documento più antico, POxy 1 – che, ricordiamo, è anteriore di un centinaio di anni rispetto a POxy 2 –, non conteneva una porzione del testo canonico, bensì detti di Gesù appartenenti a un vangelo allora sconosciuto[27]. Il fatto che questo primato sia stato obliterato nei decenni successivi, in seguito al recupero di brandelli di testimoni neotestamentari coevi o anteriori[28], non intacca il valore epocale della scoperta di POxy 1, che inaugurò la felice serie di ritrovamenti.
Nonostante non conoscessero nella sua totalità il testo a cui appartenevano i detti di POxy 1, Grenfell e Hunt ne seppero scorgere nitidamente la natura e pervennero a conclusioni che risultano in larga parte valide anche oggi che possediamo la versione integrale in copto. Oltre a intuire che si trattava di una collezione di detti (e non di un estratto da un vangelo narrativo) e a constatarne l'estraneità a dottrine considerate eretiche, essi – rimarchevolmente – riconobbero che le formulazioni di tali detti si mostravano indipendenti dalla forma attuale dei vangeli canonici e conclusero che dovevano essere antecedenti al 140 e.v., ma di per sé potevano risalire al I secolo[29]. Quanto fosse acuta questa analisi lo si potrà apprezzare nel seguito del nostro discorso.

"Vangelo", vangeli, *logoi*: le forme della tradizione

Vediamo ora più da vicino come si presenta e in che cosa consiste il testo del *Vangelo secondo Tommaso*. Prima di entrare nel merito, è tuttavia necessaria un'ulteriore precisazione. È noto che il termine εὐαγγέλιον (*euangelium* in latino) da un uso "profano" entrò nel lessico dei seguaci di Gesù per indicare il messaggio di salvezza da lui rivelato e la sua proclamazione[30]. Solo successivamente passò a designare gli scritti che contenevano tale predicazione (uno dei primissimi esempi si trova in *2Clem.* 8,5), diventando una sorta di etichetta apposta convenzionalmente a opere riconducibili a varie tipologie letterarie[31]. Il modello biografico adottato da *Marco*, *Matteo*, *Luca* e *Giovanni*, che risultò vincente, non rappresenta

che una di queste tipologie. John Dominic Crossan ne distingue quattro, ciascuna comprendente più sotto-categorie, e vi include, coerentemente, anche gli scritti che non sono stati tramandati come "vangeli" ma che contengono l'annuncio di Gesù. Esse sono: 1. le collezioni di parole (è la tipologia che ci interessa e di cui parleremo tra poco); 2. i "vangeli biografici" (come si è detto, è questo l'impianto dei sinottici e di *Giovanni*, i quali nelle ultime decadi del I secolo ricreano il contesto cronologico e geografico in cui operò Gesù, filtrandolo in funzione delle proprie finalità e a beneficio delle rispettive comunità); 3. gli scritti basati su rivelazioni attribuite a Gesù dopo la sua risurrezione nella forma di monologhi o dialoghi con uno o più discepoli (ad es. l'*Apocrifo di Giacomo* [NHC I,2] e la *Sophia di Gesù Cristo* [III,4]); 4. infine, gli scritti che adottano un formato ibrido tra gli ultimi due modelli innestando su uno schema biografico lunghi discorsi di Gesù (ciò accade, ad esempio, nell'*Epistula Apostolorum* e nella sezione degli *Atti di Giovanni* intitolata *Predicazione del Vangelo da parte di Giovanni* [capp. 87-105]) [32].

Per quanto riguarda lo scritto di cui ci occupiamo, la designazione di «vangelo» compare esclusivamente nel colofone finale, nel quale uno scriba (o il traduttore) ha palesemente voluto ricalcare i titoli dei vangeli divenuti canonici. Tuttavia, come del resto succede anche in quei casi, in nessun luogo del testo stesso si trova la designazione di «vangelo» [33]. L'*Incipit* ne presenta il contenuto come un insieme di «detti» (copto: ⲛ̄ϣϫⲁϫⲉ, greco: λόγοι), precisamente come «i detti segreti che Gesù il vivente ha proferito e Giuda, che è chiamato anche Tommaso, ha scritto». Scorrendo anche rapidamente il contenuto, ci si rende conto di quanto questa definizione sia appropriata, poiché esso è costituito da una serie di brevi unità testuali nella forma di pronunciamenti, o detti. Utilizzando il termine originale greco, d'ora innanzi potremo chiamare ciascuna di queste unità testuali *logos* (plurale *logoi*, abbreviati in *l.*, *ll.*). Questi *logoi* sono privi di una cornice narrativa globale e introdotti semplicemente dalla formula «Dice Gesù» o da sue varianti [34]. Sulla base della scansione interna che tali formule imprimono al testo, è possibile contare 114 *logoi*, ma, poiché alcuni di questi combinano insieme brevi segmenti letterariamente autonomi, i detti effettivi sono di più. Talvolta le parole attribuite a Gesù costituiscono le risposte a questioni che vengono sollevate da uno o più personag-

gi: in questo modo si configurano brevi dialoghi che corrispondono agli unici casi nei quali viene offerta una forma di contestualizzazione narrativa, per quanto essenziale. Gli interlocutori sono dati dal gruppo dei discepoli, non meglio definiti astanti e singoli personaggi: Simon Pietro (*ll.* 13; 114), Matteo (*l.* 13), Tommaso (*l.* 13), Maria (*l.* 21), Salomè (*l.* 61), un uomo (*l.* 72), una donna tra la folla (*l.* 79)[35]. Una vistosa peculiarità del *Vangelo secondo Tommaso* risiede nell'assenza di un principio compositivo generale, almeno apparente: i detti di Gesù si susseguono senza un ordine chiaramente riconoscibile, a differenza di quanto avviene in Q, che, come viene ricostruita, organizza i contenuti della predicazione di Gesù lungo uno sviluppo lineare corrispondente a un piano che risente di una tendenza biografizzante. Inoltre, in *Tommaso* sono praticamente assenti gli episodi narrativi, mentre in Q ve ne sarebbero almeno tre: la predicazione del Battista (Q 3,2.7 [3,9.16-17]), le tentazioni di Gesù (Q 4,1-13), la guarigione del servo di un centurione (Q 7,1-10)[36].

Dal punto di vista contenutistico, come accade anche in Q – e ciò è particolarmente importante – rimangono al di fuori dell'interesse dei *logoi* di *Tommaso* le vicende della passione, morte e risurrezione di Gesù, che costituiscono, invece, il fondamento e il cuore del "vangelo" predicato da Paolo e occupano una parte essenziale dei "vangeli" divenuti canonici, non soltanto dal punto di vista quantitativo[37] ma, ben più significativamente, da quello compositivo e della prospettiva teologica generale. L'assenza di riferimenti a questi eventi si fa sentire al punto tale che è difficile stabilire se le parole trasmesse in *Tommaso* siano presentate come proferite da Gesù durante la sua missione terrena – così lascerebbero intendere i parallelismi con Q e con il resto del materiale sinottico – o da un Gesù "post-pasquale", ormai glorificato, come induce, invece, a ritenere l'epiteto «il vivente» che lo caratterizza fin dal prologo[38]. Salvo rarissimi accenni[39], infatti, i suoi insegnamenti non sono riconducibili a circostanze particolari, quindi di per sé risultano adattabili all'una o all'altra situazione. Essi appaiono sospesi in una dimensione atemporale in virtù della quale mirano a rivestire un significato universalmente valido che spetta poi al singolo destinatario decifrare, calare nella propria realtà e rapportare alla propria esistenza.

Dal punto di vista formale, questi detti sono affini a quelli che si trovano nei vangeli sinottici e in altri testi protocristiani. Per da-

re un'idea, attenendoci alla classificazione delle parole di Gesù elaborata da Rudolf Bultmann – e ripresa, tra gli altri, da Stroker [40] –, la quale mescola criteri formali e contenutistici ammettendo l'inclusione di un detto in più categorie, possiamo affermare che ciascuna delle tipologie classiche è rappresentata nel *Vangelo secondo Tommaso*: apoftegmi (cfr. ad es. *ll.* 12,2; 24,3; 43,2-3), detti proverbiali (*ll.* 4,2; 5,2; 61,1) e sapienziali (*ll.* 2; 31; 93), parabole (*ll.* 64; 76; 107), detti profetici (*ll.* 16; 46; 111), autodefinizioni cristologiche (*ll.* 28; 62; 77), regole comunitarie (*ll.* 14; 25; 55). Allorché si passi a considerare più specificamente il contenuto, si vedrà che circa i due terzi dei detti (79) hanno paralleli nei vangeli canonici, 46 tra questi hanno paralleli in Q, mentre la restante parte contiene materiale specifico [41].

Le «traiettorie» delle parole di Gesù

È stato James Robinson, nel suo fondamentale saggio intitolato *ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ: Zur Gattung der Spruchquelle Q* [42], cogliendo appieno la valenza dell'indicazione che si trova nell'*Incipit* di *Tommaso*, a riconnettere lo scritto al genere letterario della raccolta di «parole dei sapienti», e a posizionarlo lungo una parabola interna alla tradizione giudaica che, dalle collezioni sapienziali bibliche (i *Proverbi*, la *Sapienza di Ben Sirah*, la *Sapienza di Salomone*), giunge alle attestazioni più recenti dei *Testamenti dei Dodici patriarchi*, l'*Apocalisse di Adamo* e le "Similitudini" di *1Enoch* (capp. 91-105) e che, nell'ambito della produzione protocristiana, ha nella fonte Q il termine di raffronto obbligato, anche se non l'unico. Esempi di incorporazioni secondarie di materiale analogo in opere di altro genere si trovano nella sezione parabolica di Mc 4,1-34 e in *Didachè* 1,3-5, dove si parla espressamente di *logoi* (1,3). Robinson ha individuato in questo specifico genere la più genuina forma della tradizione delle parole di Gesù, alla quale dapprima *Marco*, poi *Matteo* e *Luca* avrebbero fornito una cornice inedita e alquanto innovativa, assumendola all'interno dei loro progetti narrativi e snaturandone inevitabilmente l'essenza e la funzione. Egli ha rintracciato, inoltre, uno sviluppo evolutivo di questo genere, che, con la piena fioritura della letteratura gnostica, tra il II e il III secolo, si troverà a essere trasfigurato nel dialogo di rivela-

zione: attraverso lo stadio intermedio costituito dal *Libro dell'atleta Tommaso* (NHC II,7) [43], dove questo approdo sarebbe già percettibile, si giungerebbe, quale esito ultimo, alla *Pistis Sophia*, che inserisce organicamente le parole di Gesù in un quadro ermeneutico esoterico nell'ambito di una rivelazione post-pasquale. Nella prospettiva di Robinson una tendenza che potremmo definire "gnosticizzante", ossia indirizzata ad applicare una certa chiave interpretativa di carattere esoterico al materiale tradizionale, sarebbe intrinsecamente connaturata alla *Gattung* dei detti sapienziali, e ciò spiegherebbe, da un lato, la scomparsa di questo genere nel *mainstream* del cristianesimo cosiddetto "apostolico", dove esso viene a essere assunto e stemperato all'interno di produzioni letterarie di stampo biografico (i vangeli neotestamentari), dall'altro, l'avversione da parte di questa stessa corrente nei confronti di chi invece continuava a farne un uso intensivo, ossia i gruppi gnostici. Lasciando momentaneamente da parte le osservazioni sull'evoluzione propria del genere e il suo esito "gnostico" (caratterizzazione di per sé problematica, come vedremo), che è forse il punto debole di questa ricostruzione, soffermiamoci sul ruolo fondamentale riconosciuto da Robinson al genere dei *logoi* nella primitiva tradizione di Gesù: a mettere in risalto le conseguenze implicite in tale lucida descrizione è stato Helmut Koester, già allievo di Bultmann, in uno studio di ampio respiro che ne riecheggiava programmaticamente il titolo: *ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity* [44]. Il fatto che il *Vangelo secondo Tommaso* appartenga al medesimo genere di Q ha, per Koester, ricadute molto importanti sulla questione del suo rapporto con i vangeli sinottici. Infatti, mentre questi ultimi imprimono alla tradizione delle parole di Gesù un sensibile cambiamento di rotta, da un punto di vista tanto formale quanto ermeneutico, adattandole a una cornice teologicamente orientata in funzione dell'annuncio cherigmatico fondato sugli eventi della passione, morte e risurrezione, il *Vangelo secondo Tommaso* ne porta avanti la *Gattung* originaria. *Tommaso*, dunque, si pone in diretta continuità con le fonti che soggiacciono ai sinottici stessi: Q, la tradizione di parole di Gesù utilizzata da Mc, il fondo comune a Mc e Q. In altre parole, *Tommaso* può attestare uno sviluppo della primitiva tradizione delle parole di Gesù autonomo e parallelo rispetto a quello assorbito nei resoconti biografici poi divenuti

canonici, uno sviluppo in cui le "parole" di Gesù, e soltanto quelle, continuano a costituire non solo l'asse portante, ma l'essenza e il cuore dell'annuncio salvifico.
Si può allora intuire di quale tenore siano le sfide lanciate da questo testo e quanto esso abbia contribuito a distanziare la ricostruzione storica dalla mitizzante visione delle origini cristiane tradizionalmente fondata sul principio teologico dell'unità e dell'esclusività degli scritti del Nuovo Testamento, per aprire squarci su un orizzonte ben più articolato. Il *Vangelo secondo Tommaso* non è, peraltro, l'unico documento di cui occorre tenere conto per la mappatura di questo panorama: nell'ambito della ricerca sulla trasmissione delle parole di Gesù, fondamentali sono state le scoperte, in età moderna, di almeno altri due testi al pari di questo rimasti in un cono d'ombra per secoli, anche se in modi e per cause diverse: uno è la fonte Q, celata, per così dire, all'interno dei vangeli di Matteo e Luca fino a che la moderna critica letteraria non l'ha riportata alla luce, e l'altro è la *Didachè*, il cui testo completo è stato identificato nel 1873, in un manoscritto dell'XI secolo contenente anche le lettere di Clemente Romano, lo Pseudo-Barnaba e la recensione lunga delle lettere di Ignazio [45]. Dall'esigenza di collocare il *Vangelo secondo Tommaso* accanto alle altre testimonianze letterarie del cristianesimo delle origini scaturiscono, dunque, questioni irrinunciabili e affascinanti, lungo percorsi di ricerca che si muovono tanto a ritroso, nel talvolta frustrante – ma mai sopito e tuttora necessario – sforzo per ricostruire la figura di Gesù con gli strumenti della metodologia storica, quanto in avanti, lungo le linee di sviluppo dell'elaborazione della sua memoria nei gruppi dei suoi seguaci.

Tommaso e i sinottici: una questione di genealogia

Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, che la collocazione cronologica del *Vangelo secondo Tommaso* è strettamente collegata al modo in cui esso si pone dal punto di vista genealogico rispetto ai vangeli sinottici, con i quali condivide la parte preponderante del suo contenuto. Abbiamo visto, però, che è proprio la sua forma

letteraria, analoga a quella delle fonti soggiacenti ai sinottici, a indurre a riformulare il problema e ad aprire, come in una reazione a catena, una serie di questioni, tutte strettamente interdipendenti, relative alla genesi del testo, al suo contesto di origine, alla logica compositiva che vi sta alla base. Il modo più chiaro per introdurre questa concatenazione di problemi è, forse, quello di passare in rassegna le principali ipotesi messe in campo dalla critica.

I primi pionieristici studi si devono agli esperti impegnati nella realizzazione dell'*editio princeps* negli anni cinquanta del secolo scorso. Accanto a Puech, che, come abbiamo visto, per primo colse la relazione tra il testo copto del *Vangelo secondo Tommaso* e i papiri di Ossirinco 1, 654 e 655, è soprattutto il nome di Gilles Quispel a segnalarsi [46]. Fin dai suoi primissimi articoli, egli abbozzò un'ipotesi che non ebbe un'immediata risonanza ma che anticipava, in certi suoi aspetti, i termini entro i quali la discussione scientifica si sarebbe posta decenni dopo. Secondo questo studioso olandese la collezione di detti avrebbe preso forma lungo un filone della tradizione autonomo rispetto a quelli confluiti nei vangeli canonici, un filone riconducibile a una fonte giudeo-cristiana, forse da identificarsi con il *Vangelo degli Ebrei* o il *Vangelo dei Nazorei*, e connessa con l'evangelizzazione dell'area siriana intrapresa da emissari della comunità gerosolimitana: è la missione raccontata nel *corpus* pseudoclementino, che è di più recente redazione ma preserva al suo interno memorie arcaiche. Parallelamente, l'analisi linguistica condotta da Antoine Guillaumont, anch'egli coinvolto nell'edizione critica, evidenziava in *Tommaso* un sostrato semitico (aramaico o siriaco) che offriva un supporto al contesto geografico in cui Quispel ipotizzava si collocasse la sua origine. Fu, in particolare, il tentativo di risalire alle presunte fonti dello scritto, perdute e non identificabili se non in maniera estremamente frammentaria, che fece apparire la tesi di Quispel eccessivamente astratta e non le garantì, nell'immediato, un seguito significativo.

Successivamente, negli anni sessanta, prevalse una posizione molto più rigida – e soprattutto più rassicurante, da un certo punto di vista – che considerava il *Vangelo secondo Tommaso* il prodotto dei gruppi "gnostici" strenuamente combattuti dai Padri della Chiesa del II e III secolo. A corroborare questo convincimento, oltre al fatto che l'unica copia integrale era stata rinvenuta all'interno di una collezione di testi per la maggior parte riconducibili a quel parti-

colare ambito religioso, erano alcuni suoi elementi contenutistici, quali la svalutazione del corpo e del cosmo, una certa istanza gnoseologica e introspettiva, e il ruolo assegnato a Gesù, il quale, privato della funzione redentiva connessa con l'evento pasquale, assume i tratti di un inviato celeste apparso nel mondo a rivelare una verità superiore. Così si volle riconoscere nel *Vangelo secondo Tommaso* l'espressione di specifiche sette, quali i Naasseni (gli adoratori del serpente di cui parla l'autore della *Confutazione di tutte le eresie*) o i Valentiniani, salvo poi ammettere che nel testo non v'è traccia delle immaginifiche rappresentazioni mitologiche elaborate da questi gruppi, e presentarlo come l'esempio di una forma di religiosità più genericamente "gnostica", magari a uno stadio incipiente [47]. Questa tesi, pur non avendo mai incontrato un totale consenso accademico, si impose in alcuni dipartimenti di studi teologici (soprattutto europei) e finì per diventare una sorta di *vulgata*. Essa non è senza implicazioni rispetto alla questione del rapporto del nostro testo con i vangeli sinottici, dei quali mette al riparo da pericolosi cedimenti la supposta preminenza cronologica. Postulare che il *Vangelo secondo Tommaso* sia stato redatto in un certo contesto storico-religioso del II o del III secolo permette, infatti, di risolvere con agilità il problema, deducendo una sua dipendenza letteraria non solo dai sinottici, ma anche da *Giovanni* – con il quale, pure, sussistono alcuni parallelismi –, come si prodigò a dimostrare Raymond Brown, illustre studioso del Quarto Vangelo [48]. Il compilatore del *Vangelo secondo Tommaso* avrebbe infatti avuto a disposizione i testi dei quattro vangeli canonici, donde avrebbe tratto liberamente la materia prima con cui plasmare i suoi detti. Volendo mostrare i meccanismi compositivi alla base dei detti tommasini, l'esegeta tedesco Wolfgang Schrage applicò sistematicamente questa teoria; poiché spesso accade che essi condividano alcuni elementi lessicali con uno o un altro dei paralleli canonici, Schrage concluse che il più delle volte si trattava di citazioni miste da questi ultimi [49]. Lungi dall'offrire una spiegazione plausibile dei criteri in virtù dei quali il compilatore gnostico avrebbe amalgamato elementi tratti ora dall'uno ora dall'altro sinottico (per non dire dell'assenza di un'organizzazione generale dello scritto), questa argomentazione può, nei fatti, essere rovesciata con altrettanta disinvoltura, in quanto un confronto dei paralleli si presta benissimo a costruire il ragionamento inverso, vol-

to a sostenere la dipendenza dell'uno o di un altro sinottico dal *Vangelo secondo Tommaso*. Se, ad esempio, in un certo detto *Luca* condivide un termine con *Tommaso* e uno con *Matteo*, perché non ritenere che sia stato *Luca* a utilizzare *Tommaso* e *Matteo*? Tutto dipende dalla collocazione cronologica dei testi, stabilita a priori. È evidente, dunque, che la teoria di Schrage non *dimostra* la posteriorità e la dipendenza di *Tommaso* dai sinottici, bensì le *presuppone* sulla base del fatto che esso sarebbe stato composto nell'ambito dello gnosticismo del II secolo; di conseguenza, il lavoro dello studioso consiste in un'operazione meramente descrittiva del materiale sulla base di un quadro ermeneutico precostituito. Se adottiamo il suo punto di vista, inoltre, risulta oltremodo arduo giustificare la finalità della tecnica compositiva del compilatore, in quanto, in fin dei conti, le formulazioni dei detti di *Tommaso* non mostrano affatto una coloritura gnostica particolare rispetto ai loro corrispondenti sinottici. È però a monte che emerge una profonda ambiguità: ha infatti poco senso parlare di dipendenza o indipendenza letteraria del *Vangelo secondo Tommaso* dai sinottici in termini generali. Ancora una volta è lo specifico genere a cui esso appartiene a imporre una precauzione metodologica: una raccolta apoftegmatica, tanto più se priva di un'organizzazione globale, è per sua natura alquanto malleabile, ossia passibile di aggiunte, espansioni e ridimensionamenti, per non dire delle armonizzazioni, che sono di per sé un fenomeno comune nella tradizione manoscritta. Occorre, dunque, valutare caso per caso, anzi, nello specifico, detto per detto[50], e produrre argomenti che si prestino al minor numero di obiezioni possibile.

È stato John Sieber, allievo di Robinson, a stabilire, nella sua tesi dottorale del 1966, un criterio fondamentale in base al quale si può ritenere accertato il rapporto di dipendenza dai sinottici: esso consiste nell'appurare se nei detti tommasini sia possibile rintracciare specifici tratti redazionali che rispecchino in maniera incontrovertibile l'orientamento teologico dei testi dai quali provengono. Un lungo filone di studi ha ormai affinato gli strumenti atti a sceverare all'interno dei vangeli gli strati più antichi, costituiti dal materiale preesistente, e gli interventi redazionali, che si rendono necessari allorché, nell'ottica della realizzazione di opere letterarie compiute, quali sono i vangeli neotestamentari, l'autore si trova a dover adattare il materiale tradizionale al quadro forma-

le e alle specifiche finalità che egli intende dare allo scritto. Talvolta questi interventi si distinguono con fatica, ma spesso essi recano i segni degli specifici indirizzi teologici dei rispettivi vangeli: in questo caso la mano del redattore emerge più nettamente. Ad esempio, il raffronto delle beatitudini di Mt 5,3-12 e Lc 6,20-23 permette di affermare che i due redattori hanno utilizzato una fonte preesistente (nello specifico è Q) e che ciascuno l'ha elaborata riconfigurando il discorso originario a seconda delle proprie finalità: della prima beatitudine, Mt dà questa versione: «Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli» (5,3), mentre Lc ha: «Beati voi, i poveri, perché vostro è il regno di Dio» (6,20). Tra le differenze che si possono notare, spicca in Lc l'assenza delle parole «in spirito» che caratterizzano la formulazione matteana: esse, invero, sono generalmente considerate un'aggiunta di Mt al testo di Q[51]. Allo stesso modo, ai detti proverbiali della città sopra un monte e della lampada sul candeliere di Mt 5,14-15 (Lc fornisce solo quello sulla lampada, in 8,16), è anteposta la frase «Voi siete la luce del mondo», che ha la funzione di inserirli nel tessuto retorico del testo fornendo loro una precisa interpretazione allegorica nell'ambito dell'istruzione comunitaria. Questa frase è, dunque, un intervento in cui si distingue l'indirizzo teologico del redattore matteano. Elementi come questi sono cruciali per il nostro discorso, in quanto soltanto se risultano senza il minimo dubbio presenti anche in *Tommaso* si può affermare che, in quel punto specifico, esso dipende da uno dei sinottici[52]. In assenza di tali indicatori, nell'ambito di materiale condiviso, il ricorrere di sequenze di parole o costrutti sintattici comuni all'uno o all'altro sinottico non dimostra nulla, perché può discendere dall'uso di una preesistente tradizione comune. L'introduzione di questo criterio nella valutazione dei detti del *Vangelo secondo Tommaso* che hanno paralleli nei sinottici conduce al risultato che la loro quasi totalità risulta indipendente da questi. In anni più vicini a noi esso è stato applicato in maniera sistematica da Stephen Patterson[53]. Oltre a fornire un'accurata trattazione dei singoli detti, che lo ha portato a individuare non più di cinque casi nei quali si può riconoscere un influsso dei testi canonici sulle formulazioni tommasine[54], questo studioso ha insistito sul problema che la teoria della dipendenza pone sul piano compositivo generale: è davvero improbabile, per riprendere l'esempio delle beatitudini, che, aven-

do il compilatore di *Tommaso* a disposizione passi così ben riusciti ed efficaci dal punto di vista retorico quali il "discorso della montagna" di Mt o quello "della pianura" di Lc, ne abbia smembrato il contenuto per disseminarne brandelli qua e là, senza un criterio logico apparente. Come Patterson sottolinea a più riprese, sono anche l'ordine (o meglio il "disordine") in cui appare il materiale comune nel *Vangelo secondo Tommaso* e la pressoché totale assenza di tracce dei contesti sinottici a parlare in favore della sua indipendenza.
Le conclusioni a cui è pervenuto Patterson sono rilevanti per la ricerca sulla predicazione di Gesù, in quanto implicano che il *Vangelo secondo Tommaso*, rappresentando una fonte il più delle volte indipendente, debba essere incluso a pieno titolo, accanto ai vangeli neotestamentari, nella base documentaria utile alla sua ricostruzione[55]. C'è però un'ulteriore riflessione da fare: l'indipendenza di un detto dai sinottici non implica di per sé la sua arcaicità. All'interno della tradizione trasmessa in *Tommaso* è dunque necessario distinguere le forme primitive e dare conto delle espansioni secondarie – operazione che richiede perizia e cautela estreme – e pervenire, così, a una descrizione dello sviluppo diacronico della collezione. La compresenza, al suo interno, di affermazioni che traducono differenti orientamenti teologici, in particolare in merito alla concezione escatologica, fa sì che, a seconda di quali detti si riconoscano come arcaici, cambi il ritratto di Gesù e dei suoi primi seguaci che se ne può trarre. Ad esempio, sulla scia di Robinson e Koester, Crossan individua quale strato più antico della tradizione un fondo comune di materiale apoftegmatico, utilizzato da Mc, Q e *Tommaso*, da cui è possibile ricavare un messaggio in cui la tensione escatologica non si risolve in un annuncio apocalittico, ma si esprime in una dimensione prettamente etica, che porta il movimento itinerante dei seguaci di Gesù a incarnare un'istanza di rinnovamento della società alla luce della giustizia divina, per eliminare l'oppressione, la violenza, l'ingiustizia e lo sfruttamento subiti dai figli di Dio. Crossan ritiene che questo messaggio risulti sviluppato, e in sostanza corretto, in senso apocalittico nella fonte Q e in senso ascetico nel *Vangelo secondo Tommaso*[56]. In altre parole, il genuino radicalismo etico delle origini assumerebbe in Q i contorni di un'attesa fiduciosa in un intervento straordinario di Dio sul mondo, sul modello del profetismo biblico, mentre in *Tommaso* sarebbe riformulato nell'af-

fermazione della necessità di un rifiuto del mondo stesso: concezione, quest'ultima, intrinsecamente feconda per forme di ricerca della salvezza di stampo elitario, esoterico e, in ultima istanza, "gnostico". Per quanto concerne questo specifico aspetto, anche Patterson, qui particolarmente influenzato dalla teoria di Robinson sul dialogo di rivelazione quale esito naturale della *Gattung* dei *logoi* sapienziali, è indotto a ritenere che lo gnosticismo fornisca il quadro teologico più adeguato a comprendere la tendenza esoterica che caratterizza questa collezione di detti[57]. La posizione degli studiosi citati è molto sfumata, vista l'assenza in *Tommaso* di elementi appartenenti al repertorio mitologico e simbolico dei testi gnostici del II e del III secolo, tuttavia non rinuncia a prospettare in quel particolare contesto storico-religioso l'esito obbligato, in qualche misura necessario, della traiettoria rappresentata dalla nostra collezione di detti.

Un vangelo gnostico?

Abbiamo già accennato alla persistenza di un modello interpretativo, a più riprese riproposto da autorevoli voci, che, per quanto mai indiscusso, ha finito per essere il più diffuso nell'ambito non accademico. È quello che applica al *Vangelo secondo Tommaso* una chiave di lettura basata sulla mitologia gnostica e su alcuni suoi elementi classici: la presenza all'interno dell'essere umano di una scintilla divina, un principio spirituale, imprigionato nel corpo, anelante a ricongiungersi con Dio; il netto dualismo tra spirito e materia, con la conseguente svalutazione della seconda; la conoscenza interiore come via di accesso alla salvezza; la concezione diteistica per cui al dio trascendente e supremo, il vero padre di Gesù, si oppone l'arconte-demiurgo del mondo materiale identificato nei testi gnostici con il creatore biblico[58]. Ora, come abbiamo visto, questo tipo di lettura si fonda su un postulato del tutto unilaterale e pregiudiziale, oltre che privo di solide giustificazioni sul piano storico-compositivo: quello che stabilisce la dipendenza letteraria di *Tommaso* dai sinottici. Ma una volta constatata l'assenza di tracce degli elementi costitutivi delle mitologie elaborate dai gruppi gnostici, e riconosciuta almeno la possibilità che la nostra collezione di detti preservi al suo interno materiale arcai-

co – o comunque trasmesso attraverso canali paralleli rispetto alle tradizioni confluite nei vangeli sinottici –, una lettura del *Vangelo secondo Tommaso* condotta alla luce del mito gnostico non potrà che rivelarsi inadeguata ad abbracciare gli elementi così vari che lo compongono. Occorre, invece, interrogarsi su come tale materiale sia stato tràdito fino ad assumere la sua forma attuale e quali siano i contesti ideologici attraverso i quali è passato. La prospettiva di Robinson e Koester, di cui Patterson è sapiente continuatore, però, se da un lato neutralizza efficacemente la questione alla luce dell'antichità delle tradizioni contenute in *Tommaso*, che predaterebbero, quindi, le sintesi gnostiche del II secolo, dall'altro la ripropone sotto una sembianza diversa, riconoscendo all'interno di *Tommaso* una tendenza "gnosticizzante" connaturata, tra l'altro, al suo stesso genere letterario. Veniamo così alla *vexata quaestio* del rapporto del nostro testo con lo gnosticismo, problema doppiamente scottante in quanto impone un'attenzione specifica agli elementi contenutistici dello scritto e alle varie possibilità ermeneutiche a essi applicabili, ma che, prima di tutto, non può prescindere da una riflessione sulla definizione di "gnosticismo" e "gnosi", operazione dagli esiti incerti quant'altre mai. È noto, infatti, che nell'ambito di un più generale ripensamento del cristianesimo antico in atto da alcuni decenni sulla base non soltanto della quantità di fonti prima non disponibili, ma dell'imporsi di nuove domande, metodologie, orientamenti ermeneutici nella ricerca storica, la categoria tradizionale di "gnosticismo" è stata sottoposta a una critica radicale che ha indotto alcuni ad argomentare una drastica limitazione del suo uso [59], se non la necessità di un suo abbandono [60]. Da parte dei fautori di questa posizione non si fa altro che trarre le estreme conseguenze di un denso concentrato di problemi derivanti dall'uso di un termine di conio moderno ("gnosticismo") per descrivere un fenomeno del passato; un fenomeno, tra l'altro, dalle molteplici sfaccettature, riconducibili a un minimo comune denominatore solo a costo di qualche necessaria generalizzazione. In seguito a questa istanza decostruzionista, che non ha per il momento sortito, in reazione, un repertorio terminologico e concettuale alternativo condiviso, si è comunque imposto un approccio più consapevole al problema, con tentativi di ridefinire il perimetro dell'oggetto di studio su basi maggiormente solide, facendo leva, tra le altre cose, sul fatto che l'aggetti-

vo γνωστικός («gnostico») è pur sempre usato nelle fonti antiche (Ireneo, Pseudo-Ippolito, Porfirio) per indicare specifici gruppi [61]. Una conseguenza è che, nella tradizionale distinzione tra lo "gnosticismo" del II e III secolo nelle sue varie manifestazioni (su cui siamo informati dalle trattazioni eresiologiche, naturalmente da considerare *cum grano salis*, e dalle fonti di prima mano restituite in massima parte dalla biblioteca di Nag Hammadi) e le possibili forme di "gnosi" antecedenti, è soprattutto questa seconda categoria a essere messa in crisi, in conseguenza dei suoi contorni inesorabilmente labili e sfuggenti. Tale situazione ha ripercussioni importanti sullo studio del *Vangelo secondo Tommaso*. Diventa, in sostanza, molto più problematico interrogarsi sugli elementi rispetto ai quali si può parlare di un orientamento o di una tendenza (la genericità di questi termini è già eloquente) verso una qualche forma di "gnosi".

C'è da dire che fin dall'inizio Quispel aveva collocato la raccolta di detti in un ambito storico-culturale che non coincideva affatto con quello "gnostico", mettendone poi progressivamente a fuoco, per contro, il carattere ascetico ed encratitico [62]. In una fase più recente degli studi, la tendenza a escludere più recisamente la presenza o l'influsso di concezioni gnostiche come fattori determinanti nella composizione di *Tommaso* si è manifestata da più parti. Quali aspetti caratterizzanti ne sono invece stati indicati ora il legame con il filone sapienziale giudaico [63], ora la marcata impronta ascetica e mistica [64]. Questi tentativi hanno contribuito a mostrare una volta di più l'inadeguatezza di una sua lettura in chiave esclusivamente gnostica, mettendo in luce, da angoli di osservazione diversi, come i caratteri fondamentali del testo si possano spiegare in modo soddisfacente senza dovervi necessariamente ricorrere.

Tra oralità e scrittura: una chiave

La vasta produzione scientifica che ha messo in atto, in modi più o meno convincenti, molteplici sforzi per comprendere l'uno o l'altro aspetto del *Vangelo secondo Tommaso*, ha dovuto spesso scontrarsi con un problema rimasto costantemente aperto: l'evidente mancanza di una *dispositio* del contenuto. Al di là di alcuni casi in cui si distinguono blocchi di materiale omogeneo, infatti, co-

me abbiamo già avuto modo di osservare, manca un'organizzazione generale. Un problema non di poco conto, se si pensa a quanto uno schema globale o una cornice narrativa possano essere illuminanti per l'interpretazione di singole unità testuali che risultano problematiche (e in *Tommaso* non mancano). Alla questione si sono offerte risposte riconducibili, in estrema sintesi, a due esiti: c'è stato chi, aggirando lo scoglio con apparente destrezza, nel nome dello scontato argomento del carattere esoterico e misterioso del testo, ha affermato che il disordine sarebbe voluto [65] e chi, invece, si è sforzato di individuare parole-cerniera (*catchwords*) capaci di cementare la concatenazione dei detti. Questa operazione, resa peraltro estremamente macchinosa dal fatto che va condotta su una versione copta basata su un testo greco, a sua volta riflesso di una predicazione orale svolta verosimilmente in una lingua semitica, funziona fino a un certo punto, e si rivela nel complesso tutt'altro che convincente [66]. L'ultimo tentativo in questo senso, messo in atto nell'ambito di una di per sé discutibile teoria che vede nel siriaco la lingua in cui *Tommaso* sarebbe stato messo per iscritto, non è sfuggito a puntuali critiche [67]. Ciò che a lungo è mancato è stata una visione globale in grado di rendere conto della conformazione attuale della raccolta, delle sue tensioni interne e dei contrastanti indirizzi ideologici che la animano. Di recente, è stata la studiosa statunitense April D. DeConick a intraprendere questo ambizioso progetto, pervenendo a una tesi forte, che attualmente si impone come il principale modello compositivo con cui gli studiosi del *Vangelo secondo Tommaso* sono chiamati a confrontarsi [68]. L'approccio della studiosa, che in precedenza si era occupata a lungo di indagare le origini del misticismo tommasino, ha preso le mosse da un ripensamento del ruolo esercitato dalla comunicazione orale nella trasmissione del materiale tradizionale all'interno del contesto socio-culturale dei primi credenti in Gesù, il che costituisce anche l'aspetto maggiormente innovativo dell'indagine, almeno nello specifico settore di studi, dove l'analoga operazione condotta da Werner Kelber sul *Vangelo di Marco* non ha ancora sortito un seguito significativo [69]. All'assunto tradizionale, dalla *Formgeschichte* bultmanniana in poi, che postula l'esistenza di fonti orali "soggiacenti" a quelle scritte e tende però a recuperare le prime da un'inesorabile impalpabilità utilizzando strumenti e metodi atti all'analisi delle seconde (perché elaborati a partire da

quelle), DeConick ha opposto un approccio calibrato sull'interazione tra i due tipi di comunicazione e finalizzato a indagare quella orale con le metodologie più adatte. Essa si è avvalsa, nello specifico, delle acquisizioni che le scienze umane hanno raggiunto, da un lato, sul funzionamento e sulle modalità della trasmissione e circolazione del sapere nelle società che, pur conoscendo la comunicazione scritta, sono permeate dall'oralità (si veda la produzione di Walter Ong e Jack Goody)[70], dall'altro, sul ruolo creativo che la memoria collettiva esercita nella trasmissione dei *corpora* tradizionali, selezionandone il contenuto e imprimendovi modificazioni di vario genere (e qui sono d'obbligo i riferimenti agli studi di Bernard Lewis e Jan Assmann)[71]. Un'impresa del genere si presentava in partenza molto promettente per una collezione di detti, quale è il *Vangelo secondo Tommaso*, che non sembra essere stata sottoposta a una pesante revisione redazionale né mostra le impronte di una mano autoriale incisiva, ma che, al contrario, ha preservato la fluidità e l'immediatezza di un *corpus* tramandato per via orale, nel cui ambito le aporie interne (come ripetizioni e contraddizioni di vario tipo) non erano percepite affatto, o, comunque, non erano considerate tali. Questo approccio restituisce, dunque, la rilevanza che spetta alla dimensione dell'oralità – il principale *medium* di circolazione e fruizione della collezione di detti –, tenendo conto della logica che la regola, con i suoi meccanismi e le sue implicazioni.

La studiosa ha ricostruito il possibile sviluppo della collezione attraverso il momento principe della sua trasmissione: la performance retorica dei predicatori, che sottopongono i detti di Gesù a un processo di continua attualizzazione stimolato da situazioni contingenti; un processo nel quale l'*audience* assume un ruolo attivo e, in definitiva, è la comunità, nel suo divenire storico, con le sue attese concrete, le sue tensioni interne e le sollecitazioni provenienti da particolari ambiti culturali con i quali entra in contatto, a fare, anzi, propriamente, a "tessere" il *textum*. È dunque nell'ambito del settore di studi che si definisce *Performance Criticism*[72] che questa indagine si inscrive, pur mantenendo un irrinunciabile legame con il metodo storico-critico e prendendo le mosse da una rigorosa analisi letteraria. Essa contempla, come le due facce di una stessa medaglia, la ricostruzione dello sviluppo compositivo della raccolta di detti e del suo orizzonte ermeneutico, alla luce

del carattere prettamente metonimico della performance retorica, la quale presuppone tutto un patrimonio extratestuale a cui tanto il predicatore quanto il suo pubblico attingono per l'interpretazione. Il modello che ne risulta è quello del *rolling corpus*: non si tratta, dunque, di stratificazioni successive (fenomeno tipicamente legato a forme di comunicazione letteraria), ma di un continuo e progressivo incorporamento di materiale nuovo, che non soltanto si sovrappone, ma si inframmezza e si compenetra a quello precedente, trasfigurandolo nella forma e riorientandone il significato. Su un nucleo iniziale (*kernel*) si cristallizzano le aggiunte (*accretions*), che sono il frutto del processo ermeneutico a cui viene sottoposto il materiale preesistente e riflettono gli orientamenti ideologici assunti nell'ambito comunitario in reazione a crisi e tensioni insorte in determinati passaggi storici.

A differenza di altri studiosi che hanno tentato di distinguere all'interno di *Tommaso* il materiale arcaico dalle stratificazioni successive sulla base del raffronto con *Marco* e Q quale strumento euristico (si pensi, ad esempio, a Crossan e alla sua ricostruzione della *Common Saying Tradition*)[73], va osservato che DeConick ha sottoposto ad analisi il testo di *Tommaso* in sé e per sé, isolandolo temporaneamente dalle tradizioni sinottica, paolina e giovannista, per demandare il confronto con i paralleli a un momento di verifica successivo, che le ha consentito di saggiare l'efficacia del metodo. Il punto di partenza è costituito da un esame formale finalizzato a individuare i luoghi che presentano una manifesta complessità: dialoghi, pericopi articolate in una o più domande e risposte, e glosse interpretative: questi elementi vengono considerati secondari, quali cristallizzazioni di interventi ermeneutici sui detti preesistenti. Compiuta questa prima scrematura, una lettura del materiale che si è stabilito essere secondario permette di individuare un vocabolario specifico che vi è usato con una certa frequenza. Esso comprende, nel dettaglio, il titolo cristologico «il vivente», le espressioni che definiscono il discepolo ideale come colui che «è saldo», celibe e «piccolo», le espressioni «il mondo non è degno di» e «non gusterà (o non vedrà) la morte» e l'uso del verbo «conoscere» con una valenza soteriologica. Ciò consente, in prima istanza, di riconoscere quali sviluppi secondari gli altri luoghi in cui compare il medesimo lessico e di desumere alcuni temi ricorrenti, che servono, poi, a identificare ulteriori com-

ponenti secondarie nei detti che, di per sé, non mostrano tracce di espansioni formali. Questi temi consistono nella riflessione sulla figura mitologica del protoplasto, nell'interesse per l'immagine dell'«io celeste» interno all'individuo, riflesso del modello antropologico perfetto (motivi radicati nelle speculazioni del misticismo giudaico), nella svalutazione del mondo e del corpo, e in una concezione apocalittica improntata a un'escatologia interiorizzata e trasposta nella ricerca dell'unione mistica con il divino. Messo da parte questo materiale, quanto rimane costituisce il *kernel*, il nucleo che riflette da vicino le formule orali usate verosimilmente nei primissimi stadi nella predicazione come ossatura di performance retoriche più articolate: si tratta di un insieme di segmenti testuali dalla conformazione essenziale, atta, peraltro, all'appropriazione mnemonica. È qui che, a riprova della loro antichità, si trova la quasi totalità dei detti che hanno paralleli in Mc e in Q.

A questo punto si potrebbe pensare che, sull'onda lunga di Koester, Patterson e Crossan, questa ricostruzione non faccia che confermare, pur da una prospettiva originale, quanto già affermato da costoro, ossia che il più antico messaggio rintracciabile attraverso *Tommaso* (insieme a Q e a Mc) sarebbe improntato a una dimensione essenzialmente etica e sapienziale, solo in una fase secondaria permeata, e dunque snaturata, dall'afflato escatologico con il quale il *kerygma* successivo avrebbe circonfuso la figura di Gesù. Ebbene, sarà sorprendente scoprire che, al contrario, nell'analisi di DeConick, il materiale più arcaico (e dunque potenzialmente più vicino a Gesù), risulta fortemente connotato in chiave non soltanto escatologica, ma più nettamente apocalittica. Gesù vi appare, infatti, come l'inviato da Dio che annuncia la verità ed è assimilato all'angelo del giudizio, colui che getta «fuoco» sulla terra (*ll.* 10; 16; 82) e seleziona chi è degno di entrare nel regno (*l.* 62). La comunità che vive in questo orizzonte apocalittico è animata da un'intensa carica missionaria e persegue un'etica radicale, determinata dall'attesa trepidante dell'intervento di Dio sul mondo proclamato da Gesù (ad es. *ll.* 10; 11,1). Da ciò discende la necessità, per i singoli componenti, di votare le proprie esistenze alla missione e alla preparazione del regno escatologico, sciogliendo i legami familiari (*l.* 55) e facendo esclusivo affidamento sulle parole di Gesù (*l.* 38), nella convinzione di essere un gruppo di «scelti» (*ll.* 23,1; 62,1). Nell'imminenza del giudizio si assiste a un ribalta-

mento dei valori correnti: sono definite «felici» le donne sterili rispetto alle madri (*l.* 79) e «beati» i poveri (*l.* 54), gli affamati (*l.* 69,2), i sofferenti (*l.* 58), i perseguitati (*l.* 68,1); i rapporti gerarchici sono riformulati (*l.* 46); c'è una netta svalutazione della ricchezza (*l.* 63) e così via. I seguaci di Gesù si autopercepiscono in una sorta di stato liminare: il regno annunciato è in fase di attuazione, ma non è ancora pienamente realizzato (*l.* 20); essi attendono, dunque, l'evento cosmico che lo inaugurerà, ed è in funzione di questa attesa che si impegnano a incarnare un'etica radicale secondo le indicazioni del maestro. La studiosa ha individuato all'interno di questo nucleo l'articolarsi di cinque ipotetiche tracce delle performance retoriche dei missionari, i cui contenuti sono eloquenti: esse sono incentrate rispettivamente sull'imminenza dell'*eschaton*, l'urgenza della conversione in vista dell'approssimarsi del giudizio, il significato della sequela, la necessità di un totale affidamento a Gesù e alle sue parole, le caratteristiche del regno che verrà. Questo materiale costituirebbe, in definitiva, l'eco diretta di una primitiva missione nel nome di Gesù nei decenni immediatamente seguenti la sua esecuzione (30-60 e.v. circa), attiva nella regione palestinese.

Il processo di incorporazione del materiale secondario che configurerà il *Vangelo secondo Tommaso* nella sua forma attuale ha luogo contestualmente all'indirizzarsi di questa missione verso nord, attraverso la Galilea, in direzione della Siria. Momenti critici, che impongono una modificazione nell'ermeneutica dei detti più antichi lasciando tracce tangibili nella loro conformazione, sono individuati, anzitutto, nella morte dei testimoni oculari (coloro che hanno conosciuto personalmente Gesù) e dei credenti della prima generazione e, in second'ordine, nella dislocazione comunitaria in aree più densamente ellenizzate, dove si fanno sentire gli influssi delle tradizioni ermetiche e della mistica della diaspora giudaica. Ma lo snodo teologico centrale individuato dalla studiosa consiste nella graduale presa di coscienza del mancato sopraggiungere dell'*eschaton*. Ciò impone all'ideologia comunitaria, prima indirizzata verso l'attesa di quell'evento, un sostanziale ripensamento del significato da attribuire alle parole di Gesù. L'esito di questo processo si configura essenzialmente come un'interiorizzazione dell'evento escatologico. Mentre chiavi interpretative sono giustapposte ad alcuni *logoi* che necessitano un nuovo inqua-

dramento teologico, alcuni detti di provenienza eterogenea, ma rispondenti alle esigenze del momento, vengono integrati nel *corpus*. Ora si afferma che il riposo dei morti e il nuovo mondo, che nel nucleo originario erano prefigurati nella promessa apocalittica, sono realtà già in atto, ancorché nascoste ai più, quindi è necessario saperle riconoscere (*ll.* 3; 51; 113). Da una spasmodica attesa dell'«imminente» compimento del giudizio di Dio si passa, dunque, al riconoscimento della dimensione escatologica «immanente» nel mondo e nell'individuo, che offre al credente la possibilità del contatto salvifico con Gesù già nel corso della vita terrena (*ll.* 27; 37; 59). L'affermarsi di questa prospettiva imprime una dinamica particolare alle esperienze religiose del gruppo che, a cavallo tra la fine del I e l'inizio del II secolo, si orientano verso pratiche rigoriste e rinunciatarie, attraverso le quali si intendono ricreare le condizioni per un rapporto di ritrovata armonia con il creatore: spesso in questi detti la rappresentazione del regno è realizzata mediante il ricorso topico al ritorno allo statuto del protoplasto precedente al peccato (*ll.* 18; 22,3-7; 37; 85). Sotto l'influsso diretto del misticismo giudaico la rinuncia alla commistione sessuale e alla procreazione plasmano un nuovo ideale antropologico, ricalcato sull'essere umano primordiale esente dalla separazione dei sessi. L'esito è però originale: attraverso tale repertorio figurativo viene idealizzato il modello di colui che si ritira dal mondo (il *monachos*) e conduce una vita tutta votata all'esperienza ascetica (*l.* 49). Questa dimensione prelude alla definitiva realizzazione dell'ideale mistico: l'unione del discepolo con Gesù, che si attua a partire dall'ascolto e dalla corretta ricezione delle sue parole (cfr. *ll.* 13; 108). L'essenziale ruolo salvifico assegnato alle parole di Gesù è dunque mantenuto, ma riconfigurato: se nell'ambito della missione arcaica esse erano decisive in quanto espressione della verità che orientava verso l'attesa del regno escatologico futuro, ora diventa fondamentale saperle interpretare correttamente per poter riconoscere il regno latente.

Va osservato che, in tale prospettiva, gli elementi contenutistici tradizionalmente associati a un orizzonte "gnostico", quali il dualismo cosmico e antropologico o le speculazioni introspettive sulla conoscenza di sé, risultano, invece, coerentemente ascrivibili a filoni che hanno matrici diverse, riconducibili all'ermetismo, al misticismo giudaico e all'encratismo, e, come sottolinea la studio-

sa, lungi dall'imboccare in maniera esclusiva la via "gnostica", essi troveranno un approdo naturale nella spiritualità dell'Oriente cristiano. Che poi alcuni gruppi gnostici e i Manichei si siano effettivamente appropriati del *Vangelo secondo Tommaso* in parallelo alla sua progressiva marginalizzazione nell'ambito della "grande Chiesa" è un'altra storia: i semi della sensibilità spirituale alla quale esso dà voce erano stati, intanto, già piantati in Siria, dove avrebbero germogliato in un'attitudine tipicamente rigorista, lasciando più di un'impronta negli *Atti di Tommaso*, nella produzione omiletica dello Pseudo-Macario, nel *Liber Graduum*.
Come tutte le ipotesi che muovono dal carattere irrimediabilmente frammentario delle fonti antiche, anche quella di DeConick si espone a critiche; tuttavia, dal nostro punto di vista, ha il pregio di riuscire a mettere in luce lo sviluppo compositivo della collezione di detti, fornendo un quadro dalla stringente coerenza interna e capace di spiegare per la prima volta le apparenti incongruenze del testo, specie in relazione agli opposti orientamenti escatologici in esso compresenti. Mostrando una volta di più la complessità delle traiettorie delle parole di Gesù nel cristianesimo antico, questo innovativo approccio ha peraltro offerto una conferma a un dato cruciale, spesso liquidato con immotivata spavalderia: la possibilità che, nella sua forma attuale, il *Vangelo secondo Tommaso* preservi frammenti di un *kerygma* arcaico trasmessi attraverso un filone della tradizione autonomo e indipendente rispetto ai vangeli poi divenuti canonici.

Il discepolo e «il vivente»: alcune linee di lettura

Dalla panoramica che si è cercato di offrire fin qui, si potrà perlomeno trarre qualche indicazione sulle difficoltà intrinseche che un'esposizione dei vari elementi contenutistici del *Vangelo secondo Tommaso* comporta: lo sviluppo della collezione di detti lungo un arco cronologico che, dai decenni immediatamente seguenti la morte di Gesù, giunge oltre il volgere del secolo, attraversa una pluralità di orizzonti ermeneutici (qualunque essi siano) di cui bisogna rendere conto; allo stesso tempo, l'assenza di una revisione

definitiva del testo (si noti che anche la tradizione manoscritta e le testimonianze indirette attestano una certa instabilità formale) rende insufficiente e parziale ogni tentativo di astrarne i "caratteri generali". Sarà necessario, in altre parole, considerare la molteplicità di letture a cui il materiale tràdito è andato incontro e che hanno interagito con esso fino a fargli assumere la forma attuale. Non che una lettura unitaria e sincronica del *Vangelo secondo Tommaso* non sia possibile, beninteso; prescindere dall'aspetto diacronico, tuttavia, non potrà che limitare le possibilità di inquadrare adeguatamente una serie di elementi, presenti all'interno di un *corpus* in cui, come abbiamo visto, coesistono orientamenti di diversa ascendenza. Detto questo, è opportuno fornire alcune coordinate a chi volesse tentare l'operazione.

Dal punto di vista narratologico, come ha correttamente rilevato Richard Valantasis, sono quattro gli attori che entrano in scena nel prologo e vi rimangono fino alla fine[74]. Oltre a Gesù e (Didimo) Giuda Tommaso – rispettivamente colui che ha proferito e colui che ha messo per iscritto i detti –, vi è una voce narrante, che si impone come la mediatrice ultima delle parole di Gesù e che, nonostante il suo ruolo sia appena percettibile, esercita un controllo decisivo sul prezioso patrimonio trasmesso, cadenzandone la rivelazione mediante la formula «Dice Gesù» o le sue varianti. Questa voce, anonima nel testo ma che possiamo immaginare impersonata di volta in volta da colui che attua la performance retorica nell'ambito comunitario, presuppone la presenza di uno o più ascoltatori o, una volta mutate le circostanze della fruizione, di un lettore, a cui essa si rivolge direttamente. Le parole di Gesù, dunque, si rendono vive, nel presente di chi le riceve, attraverso una serie di passaggi: esse sono state trascritte da Tommaso, sono mediate dall'anonima voce narrante e infine arrivano al fedele, che viene investito di un ruolo attivo nella loro comprensione. A differenza di Gv 8,51-52, ove si tratta di «custodire» (τηρέω) la parola di Gesù, all'inizio della nostra collezione si dice che il beneficio dell'immortalità sarà accordato a coloro che saranno in grado di trovarne l'«interpretazione» (ἑρμηνεία, il sostantivo è preservato anche nella versione copta):

> Questi sono i detti segreti che Gesù il vivente ha proferito e Giuda, che è chiamato anche Tommaso, ha scritto. E disse: «Chi troverà l'interpretazione di questi detti non gusterà la morte» (POxy 654,1-5).

Questa indicazione è molto importante, perché conferma che nel cristianesimo delle origini esisteva una pluralità di prassi ermeneutiche delle parole di Gesù ed esprime l'intenzione di vincolare quelle contenute in questa raccolta a una precisa chiave interpretativa. Come ha notato John S. Kloppenborg, è presupposta qui la consuetudine, diffusa nelle culture del Vicino Oriente antico e nell'ambito ellenistico, per la quale la trasmissione di materiale affine (riconducibile alla *gnome* o alla *cria*) nella prassi didattica era accompagnata dall'istruzione sui principi interpretativi necessari alla sua comprensione[75]. Dal fatto che nulla viene detto, nell'immediato, circa il corretto approccio alle parole di Gesù – anzi, il verbo «trovare» fa pensare a un percorso non così piano – discende che al loro fruitore vengono richiesti un'applicazione e un impegno che, soli, potranno metterlo in condizione di ottenere la salvezza nel superamento della morte. Fin dalle prime battute gli viene così prospettato il ruolo centrale che le parole di Gesù devono assumere nella sua esistenza. Questa istanza di attualizzazione del messaggio, sia essa da rapportare all'intimità del singolo o alla dimensione comunitaria, è pertinente anche al titolo «il vivente» che, a partire dall'*Incipit*, caratterizza Gesù. Esso indica che Gesù viene percepito nell'"oggi" del fedele come una presenza viva: attraverso la continua attualizzazione di questi *logoi* e la ricerca del loro significato da parte di chi li ascolta, Gesù stesso continua a parlare. Si giustifica alla luce di questo elemento la scelta del presente acronico[76] qui adottata per tradurre la forma ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ, che introduce la maggior parte dei detti, e dell'originale greco λέγει, attestato in POxy 1 e 654, forme che di per sé ammettono anche una resa con un tempo passato.

Ma qual è il ritratto di Gesù che si può tratteggiare sulla base di questo vangelo? Con il termine "cristologia" si indicano la concezione di Gesù e la riflessione sulla sua natura e sul suo ruolo che emerge nei vari testi o autori. Il termine non implica di per sé una concezione divina della sua persona, ma etimologicamente tradisce un riferimento al suo ruolo messianico. Per quanto riguarda il *Vangelo secondo Tommaso*, a stretto rigore, non sarebbe neppure corretto parlare di "cristologia", in quanto Gesù non vi è mai indicato con il titolo di "Cristo". La sua funzione messianica si manifesta, tuttavia, nei tratti profetici che egli assume in virtù della funzione apofantica attribuitagli (*l.* 38,1) e, più esplicitamente,

nei detti ove egli appare investito del ruolo di agente del giudizio, con l'impiego di un repertorio simbolico desunto dai libri profetici (*ll.* 10; 16; 82). Inoltre, in un solo caso, peraltro incerto, viene applicato a Gesù il titolo messianico di «figlio dell'uomo» [77], e mai quello, teologicamente più forte, di «figlio di Dio»: nel *l.* 13 è anzi affermata l'inanità di definizioni simili e, coerentemente, nei *ll.* 43 e 91 egli stesso si sottrae a tentativi che vanno in quel senso, opponendo ai suoi interlocutori perifrasi che aggirano la questione.
Il titolo di «vivente» (ὁ ζῶν - ϵTON2), che gli è riferito nel prologo e nel *l.* 52, assume, dunque, una rilevanza particolare. In continuità con la tradizione biblica, gli scritti protocristiani attribuiscono questo titolo a Dio [78]; tale uso ricorre anche nel *Vangelo secondo Tommaso*, nei *ll.* 3,4, 37,3 e 50,2, mentre in altre due occorrenze (*ll.* 59 e 111) il titolo può designare quello o Gesù. *Tommaso* non è comunque l'unica fonte a riferire questo appellativo a Gesù: se in Mt 27,63 il participio ζῶν vuole indicare semplicemente Gesù «quando era in vita», in Lc 24,5, preceduto dall'articolo, è usato come titolo specifico del Gesù risorto nelle parole dei due uomini apparsi alle donne al sepolcro: «Perché cercate tra i morti *colui che è vivo* (τὸν ζῶντα)?» (cfr. At 1,3). Nell'ambito di Gv esso assume una valenza cristologica in riferimento ai simboli del pane vivo (Gv 6,51) e dell'acqua viva (Gv 4,11; 7,38), mentre nel *Vangelo secondo Tommaso* (*ll.* 13 e 108) un'analoga metafora è funzionale a definire il rapporto tra il credente e Gesù. In Ap 1,18 il titolo «vivente» viene applicato a Gesù all'interno di una formula solenne ispirata a Is 44,6 e 48,12: «Io sono il primo e l'ultimo e *il vivente* (ὁ ζῶν). Io fui morto, ed ecco sono *vivente* (ζῶν) nei secoli dei secoli e ho le chiavi della morte e dell'Ade» [79]. Questo attributo esprime, dunque, la prossimità di Gesù con Dio nel disporre del totale dominio sulla vita, che egli ha ricevuto in pienezza, come mostra la sua esaltazione successiva alla morte [80].

La dialettica tra vita e morte

Tale appellativo si rivela ancor più pregnante alla luce del peso specifico che nel testo assume la dialettica tra vita e morte. Nella serie di opposizioni bipolari intorno alle quali si definiscono molti nodi concettuali che sorreggono la formulazione letteraria – co-

me, a titolo di esempio, quelle tra nascondimento e rivelazione (*ll.* 5,1-2; 6,4-5; 28; 32; 83), inizio e fine (*ll.* 4,2-3; 18), corpo e anima (*ll.* 87; 112), movimento e riposo (*l.* 50) – è proprio quella tra vita e morte ad affiorare con maggiore intensità, quasi come un *fil rouge* che, intrecciandosi e talvolta sovrapponendosi alle altre, è potenzialmente capace di tenere insieme un discorso unitario. Non è un caso che, per quanto in maniera implicita, essa sia programmaticamente introdotta nel prologo, ove all'appellativo «il vivente», attribuito a Gesù, fa da *pendant* la promessa «non gusterà la morte», rivolta a colui che saprà trovare l'interpretazione delle sue parole. Mediante il ricorso a una forma di percezione sensoriale, questa costruzione idiomatica (che ritorna nei *ll.* 18,3; 19,3; 85,2 e, nella variante «non vedrà la morte», in 111,2)[81] trasmette il carattere doloroso, propriamente amaro, dell'assenza della vita, e il suo periodico affacciarsi nel testo concorre a fornire una rappresentazione della morte quale costante minaccia che incombe sugli uomini, come drammaticamente conferma la parabola del *l.* 63. La morte è, del resto, la condizione intrinseca al mondo stesso, equiparato a un cadavere (*l.* 56), da cui gli uomini attendono un affrancamento (*ll.* 4,1; 51). Dal punto di vista del fedele che ha ascoltato le parole di Gesù e anela all'unione salvifica con lui, la sua conseguenza più temibile consiste nell'eventualità che essa interrompa il suo itinerario di avvicinamento e gliene precluda per sempre il traguardo (*l.* 59):

> Guardate il vivente mentre siete vivi, affinché non moriate e cerchiate di vederlo senza riuscirci.

Quali sono, dunque, le possibilità di scongiurare tale esito senza ritorno? Oltre all'essenziale valenza, ai fini del conseguimento della salvezza, riposta nella ricerca del significato profondo dei detti di Gesù, enunciata nel prologo quale principio ermeneutico generale, per illustrare la via di sopraffare la finitezza entro la quale è costretta l'esistenza degli esseri umani il testo ricorre più volte a moduli lessicali e tematici incentrati sul mito protologico. È questo un motivo che assume uno spessore notevole nella configurazione finale dello scritto; il suo compenetrarsi, in molti casi, con il dualismo cosmico tra vita e morte permette di coglierne appieno la portata escatologica. Nel *l.* 18, ai discepoli che lo interrogano riguardo alla loro fine, Gesù fa seguire una massima in cui vie-

ne espressa una verità generale («Dove è l'inizio, là sarà la fine») dall'esposizione della diretta conseguenza:

Beato colui che sarà saldo all'inizio: egli conoscerà la fine e non gusterà la morte.

Il rimando al mito protologico intrinseco tanto al termine «inizio» (ⲁⲣⲭⲏ), quanto al verbo «conoscere» (ⲥⲟⲩⲱⲛ) – un'espressione chiave nel racconto genesiaco delle origini dell'uomo e della donna e sulla quale l'esegesi giudaica e poi quella cristiana si sono lungamente diffuse – consente di cogliere l'opposizione tra le due forme di conoscenza: da un lato, quella che per Adamo ed Eva è stata causa della degradazione e, dall'altro, quella connessa con il disvelamento della fine da parte di Gesù. Poiché la fine coincide con l'inizio, la sua conoscenza, e la salvezza conseguentemente significata nell'espressione «non gusterà la morte», sono riservate a chi possiede un'esperienza piena dell'inizio, ossia chi vi è collocato come nella propria sede naturale. L'espressione ⲱϩⲉ ⲉⲣⲁⲧ", che alla lettera indica lo «stare in piedi», anche probabilmente in virtù della sua valenza liturgica, vuole esprimere la condizione di Adamo nel paradiso terrestre prima della caduta nel peccato, quando egli "sta" al cospetto di Dio [82]: è la stabile condizione a cui anelano gli uomini, ma che, tragicamente, è loro preclusa dal peccato e dalla morte. Nel detto successivo il richiamo del racconto biblico si fa più esplicito, sebbene attraverso la mediazione dalla tradizione speculativa mistico-giudaica: la promessa di non gustare la morte è associata alla conoscenza degli alberi del paradiso terrestre che «non cambiano né d'estate né d'inverno» e le cui foglie «non cadono», alberi che un'esegesi attestata, tra gli altri, in Filone Alessandrino, quantifica in cinque e identifica in chiave allegorica con le virtù necessarie al nutrimento dell'anima e al conseguimento dell'immortalità [83]. Se, però, il luogo in cui la salvezza va cercata è idealmente il paradiso terrestre, il modello a cui gli uomini sono chiamati a guardare non è *sic et simpliciter* Adamo: il detto 85 specifica, infatti, che questo, pur essendo nato «da una grande potenza e da una grande ricchezza» non è degno di coloro che ascoltano le parole di Gesù, «poiché, se fosse stato degno – prosegue il testo – non avrebbe gustato la morte». Condizione dirimente è, dunque, il non essere come Adamo, il quale è incorso nella sventura di dover assaporare l'amaro della morte a causa del

peccato: lo statuto che gli uomini sono messi in grado di raggiungere con l'ascolto delle parole di Gesù è invece superiore a quello di Adamo stesso, in quanto prevede la piena restaurazione dell'armonia primigenia con il creatore e la riconquista del posto a cui questo li aveva originariamente destinati, un posto degno di quella «grande potenza» e «grande ricchezza» dalla quale sono nati.

Come attestano gli *Stromati*, tali motivi esegetici, che convergono nella nostra collezione di detti sulla scia dell'influsso della mistica giudaica, sono parte di un repertorio proprio dei circoli rigoristi con i quali dibatte Clemente Alessandrino ancora alla fine del II secolo. L'opzione rigorista che si delinea qui tende concretamente a ri-plasmare l'individuo sul modello dell'Adamo precedente alla creazione di Eva, un essere perfetto che, comprendendo in sé i due generi, è esente dal desiderio della commistione sessuale e dalle altre necessità carnali [84]. Nel raggiungimento di questa molto asceticamente connotata forma di ἀπάθεια, alla quale è attribuito un chiaro potere trasformativo sulla persona che la attua, è individuata la via di salvezza che permette di eludere gli effetti devastanti della morte. Anche l'immagine dell'infante, per venire a un altro esempio, che nel *l.* 4 è impiegata per definire le condizioni necessarie al conseguimento della vita, nella sua intensa polifunzionalità semantica, assume significato quale figura del protoplasto privo della vergogna conseguente al peccato (*ll.* 4; 21,2; 22; 37,2):

> L'uomo vecchio nei giorni non esiterà a interrogare un bambino piccolo di sette giorni sul luogo della vita, ed egli vivrà.

Analogamente, nel detto conclusivo della collezione, è contemplata la possibilità di "essere degna della vita" e "diventare uno spirito vivente" per colei che si faccia maschio, ossia per chiunque escinda da sé l'imperfezione (qui simboleggiata nel genere femminile) e raggiunga l'integrità dell'essere perfetto [85]. La pienezza di vita ricevuta dal «vivente» (*l.* 111,2) è, dunque, figurativamente rappresentata attraverso l'evocazione di un prototipo antropologico che, a differenza di Adamo, è esente dalle fatali conseguenze della divisione tra i due sessi. Mentre la parabola terrena tracciata da ogni uomo, a partire da Adamo, è votata al dissolvimento, Gesù «il vivente» ripristina in maniera definitiva l'ordine delle cose origina-

riamente stabilito dal Padre e, mediante la sua rivelazione, ne indica agli uomini le concrete vie di realizzazione.

È significativo che pure la critica contro la religione tradizionale, una questione cruciale per la formazione identitaria delle prime generazioni dei credenti in Gesù e che affiora trasversalmente nei testi, nel *Vangelo secondo Tommaso* sia associata alla dualità ontologica appena richiamata: la presenza viva e vivificante di Gesù si contrappone ai profeti della tradizione biblica, legati al vecchio ordine cosmico dominato dalla morte (*l.* 52):

I suoi discepoli gli dissero: «Ventiquattro profeti hanno parlato in Israele, e tutti hanno parlato in te». Egli disse loro: «Avete ignorato il vivente che è davanti a voi e vi siete messi a parlare dei morti».

Se il testo è nella sua totalità disseminato di elementi letterari che, più o meno esplicitamente, concorrono a definire e articolare il significato soteriologico della vita di cui Gesù è portatore in rapporto e spesso in antitesi diretta con la natura cadùca del mondo, nella sua parte centrale, in particolare, c'è una sequenza di unità testuali dove questi motivi risultano coagulati. All'affermazione del valore della sofferenza per trovare la vita nel detto 58 (la salvezza, dunque, non è da ricercarsi in una sfera astrattamente ultramondana, ma parte dall'esperienza dolorosa della condizione umana), segue, nel detto 59, il già menzionato invito a raggiungere la salvifica contemplazione mistica del «vivente» nel corso della vita terrena. Il *logos* successivo (60) presenta un episodio dove, antiteticamente, si insiste, con una serie di dettagli, sulla morte e i suoi effetti: la vista di un samaritano che reca con sé un agnello destinato a essere sgozzato e poi mangiato è tratta da Gesù come spunto per impartire ai discepoli un insegnamento sulla necessità di sottrarsi alla forza distruttrice del mondo:

«Cercatevi un luogo dove trovare riposo, perché non diventiate cadaveri e vi mangino».

Qui il contrasto tra vita e morte si realizza nella contrapposizione di «luogo» (ⲦⲞⲠⲞⲤ) e «riposo» (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ), termini teleologicamente connotati [86], al concreto e quasi espressionistico «cadavere» (ⲡⲧⲱⲙⲁ), usato altrove per significare non soltanto la vani-

tà del mondo, ma la sua impurità (dal punto di vista giudaico) e la sua ripugnanza (*l.* 56). Ed è ancora questa cruciale dicotomia a fare da perentoria introduzione, in un detto probabilmente molto arcaico, al dialogo metafisico e a tratti cerebrale tra Gesù e Salomè del detto 61:

«Due riposeranno su un letto: uno morirà e l'altro vivrà».

Senza cedere a una tentazione riduzionistica, dalla quale, comunque, il fitto tessuto di possibili richiami intra ed extratestuali presenti in ciascuna unità deve mettere in guardia, questi esempi sono sufficienti a mostrare come nella dialettica tra vita e morte convergano e tendano ad essere trasfigurate nella rappresentazione letteraria tematiche portanti, quali la protologia, l'escatologia, la cristologia, l'antropologia. La consapevolezza di tale elemento non dovrebbe, pertanto, mai venir meno durante la lettura del testo.

Didimo Giuda Tommaso

Dopo aver riflettuto sulle intense e multiformi corrispondenze allacciate dal testo tra Gesù e il fedele che si mette in ascolto delle sue parole, conviene soffermarsi su colui che di tale rapporto è costituito mediatore. Prima, però, è necessario richiamare le circostanze storiche di un'attribuzione chiaramente pseudepigrafica. Si tratta di un fenomeno le cui ragioni vanno cercate nelle dinamiche proprie della circolazione del sapere nelle società antiche, ed è molto diffuso, tanto che si può dire che nessuno dei *corpora* dei grandi autori classici ne sia esente. Svariate sono le sue manifestazioni nella produzione letteraria protocristiana, dall'epistolografia (cfr. le deuteropaoline e le epistole cattoliche incluse nel Nuovo Testamento) ai vangeli: è noto che la loro attribuzione a figure apostoliche (come Matteo, Giovanni, Pietro, Tommaso, Maria Maddalena ecc.), o collegate ad apostoli (è il caso di Marco e di Luca), è frutto di tradizioni secondarie che si sono innestate sui singoli testi quando questi avevano già assunto la loro forma definitiva. Oltre alla finalità consueta di assicurare la fortuna di uno scritto ponendolo sotto l'egida di un'*auctoritas* riconosciuta, per i Cristiani queste attribuzioni rivestono, prima di tutto, la basilare

funzione di fondare le memorie su Gesù contenute nelle opere stesse sulla testimonianza di coloro che si ritiene siano stati a contatto con lui e abbiano da lui ricevuto rivelazioni, prima o dopo la risurrezione. Questa esigenza assume forme più o meno esplicite, anche a seconda del grado di consapevolezza e adesione ai canoni storiografici da parte dei singoli autori: mentre essa non lascia segni evidenti in *Marco* e *Matteo*, nell'*Incipit* di *Luca* emerge l'intenzione di assicurare che il contenuto del libro è attendibile perché è il frutto di ricerche accurate. Nel Quarto Vangelo tale funzione viene affidata a un personaggio in carne e ossa, il "discepolo amato" (che la tradizione identificherà poi con l'apostolo Giovanni), la cui credibilità viene enunciata così: «Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è veritiera ed egli sa che dice la verità, affinché anche voi crediate» (Gv 19,35); «Questo è il discepolo che rende testimonianza su queste cose e le ha scritte, e noi sappiamo che la sua testimonianza è veritiera» (Gv 21,24). Un'analoga esigenza si avverte in 1Gv 1,1-4: «ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato [...] quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi». È precisamente questa l'istanza alla quale va ricondotto il nostro *Incipit*, dove Didimo Giuda Tommaso è presentato come colui che, avendo per primo messo per iscritto le parole di Gesù in esso contenute, garantisce la loro autenticità.

Ma chi è questo personaggio? Entrambi i nomi di Giuda e Tommaso appartengono ad apostoli nella tradizione sinottica e in quella giovannista: Tommaso compare nelle liste dei Dodici di Mc 3,16-19, Mt 10,2-3, Lc 6,14-16 e in quella degli Undici di At 1,13; è però in Gv che questo apostolo si distingue con una personalità autonoma rispetto al resto del gruppo: quale interlocutore di Gesù in 11,16 e 14,5; quale protagonista, suo malgrado, della celeberrima scena in cui è destinatario di un'apparizione del Risorto, scena che culmina con una confessione di fede riparatrice della sua precedente incredulità (20,24-29); infine, insieme a Pietro, Natanaele, i figli di Zebedeo e altri due discepoli (21,2), ancora una volta quale destinatario di un'apparizione, sulle rive del lago di Galilea, nel cui contesto il narratore ambienta l'episodio della pesca miracolosa (21,1-14). Un apostolo di nome Giuda, diverso dall'Iscariota, compare invece in Lc 6,16 e At 1,13 all'interno delle liste degli

apostoli (nelle quali è distinto da Tommaso) e in Gv 14,22, dove gli viene attribuita una domanda rivolta a Gesù.
Tra gli ulteriori elementi che occorre considerare per la caratterizzazione del personaggio di Giuda Tommaso vi è innanzitutto l'etimologia del nome Θωμᾶς, traslitterazione del vocabolo semitico che significa "gemello". Tale valenza è nota al redattore giovannista, che definisce il discepolo Tommaso «quello chiamato Didimo» (ὁ λεγόμενος Δίδυμος) in Gv 11,16; 20,24; 21,2, ed è esplicitamente richiamata nella versione copta del nostro *Incipit*, che antepone la forma ⲇⲓⲇⲩⲙⲟⲥ («Didimo») a ⲓⲟⲩⲇⲁⲥ ⲑⲱⲙⲁⲥ («Giuda Tommaso»). Occorre, inoltre, tenere conto del fatto che «Giuda», oltre a essere il nome di due apostoli, designa uno dei fratelli di Gesù in Mt 13,55, Mc 6,3 e, indirettamente, in Gd 1. Questo elemento è molto importante se pensiamo, ad esempio, al rilievo che Giacomo «fratello del Signore» assunse in seno alla comunità gerosolimitana in virtù di questo legame di sangue[87]. È nella tradizione siriaca che i due nomi di Giuda e Tommaso si trovano associati per indicare un solo personaggio, che viene così a comprendere in sé tanto l'identità di apostolo quanto quella di fratello, o, più precisamente, di «gemello» di Gesù. Questa associazione ha lasciato una traccia nella tradizione testuale di Gv 14,22, dove le versioni siriache identificano con Tommaso il «Giuda» che si rivolge a Gesù come prima hanno fatto Simon Pietro (13,36), Tommaso (14,5) e Filippo (14,8)[88].
Nel *Libro dell'atleta Tommaso* (inizio III secolo) questo personaggio viene chiamato da Gesù «fratello» e «mio gemello e verace compagno» (NHC II,7,138)[89]. Negli *Atti* omonimi redatti in Siria nella prima metà del III secolo, Giuda Tommaso è qualificato come apostolo (capp. 31; 39) e gemello di Gesù, e si insiste sulla somiglianza fisica tra i due, sì che talvolta negli intrecci narrativi sono scambiati l'uno per l'altro (capp. 11; 34; 45; 57; 151). È però sul piano del comportamento che si manifesta il significato autentico di tale affinità, laddove Tommaso si fa perfetto imitatore del maestro nella predicazione, nell'insegnamento, nell'attività miracolistica, finanche nella morte[90]. Per quanto la valenza del nome Tommaso non sia particolarmente sfruttata da un punto di vista narrativo, come accade invece negli *Atti*, essa è senza dubbio nota al redattore dell'*Incipit* del *Vangelo secondo Tommaso*: il passo chiave è senz'altro il *l.* 13, dove a questo personaggio è attribuito uno statuto superiore rispetto a Pietro e Matteo:

Dice Gesù ai suoi discepoli: «Fate un paragone e ditemi a chi sono simile». Gli disse Simon Pietro: «Tu sei simile a un angelo giusto». Gli disse Matteo: «Tu sei simile a un saggio filosofo». Gli disse Tommaso: «Maestro, la mia bocca è del tutto incapace di dire a chi tu sei simile». Dice Gesù: «Io non sono il tuo maestro; poiché hai bevuto e ti sei inebriato alla sorgente effervescente che io ho misurato».

L'atto del dissetarsi alla sorgente miracolosa identificata con Gesù stesso ritorna, accanto al tema della rivelazione di ciò che è nascosto, nel *l.* 108:

Dice Gesù: «Colui che berrà dalla mia bocca diventerà come me. Io stesso diventerò lui e ciò che è nascosto sarà a lui manifesto».

Alla luce del richiamo interno tra i due passi, Tommaso assurge, dunque, a modello del discepolo autentico: il suo *status* di gemello acquisisce un significato profondo, sul piano della rivelazione mistica, nella compenetrazione del mistero dell'identità di Gesù, diventando potenzialmente estensibile a quanti si disseteranno alla stessa fonte vivificante. Ed è proprio in questa inaudita eventualità che si può individuare tanto il punto di arrivo del percorso cognitivo, salvifico e, propriamente, trasformativo prospettato a colui o colei che si pone in ascolto di queste parole e si impegna a cercarne il significato recondito, quanto il vertice teologico della parabola stessa che esse hanno tracciato nel cristianesimo delle origini. Una traiettoria, come abbiamo visto, partita da lontano e delineatasi, accanto a molte altre, quale tentativo di tradurre un'istanza di salvezza dando voce a quel mistero di nome Gesù; una *traditio* di parole a cui era attribuito il potere di sconfiggere la morte e alle quali è riuscito, almeno, di sopraffare l'irriducibile evanescenza a cui la storia sembrava averle relegate.

Ringraziamenti

Durante l'anno accademico 2009-10, presso l'Università di Torino, ho presentato parti del lavoro confluito in questo volume nelle seguenti occasioni: alcune lezioni nell'ambito del corso di Storia delle origini cristiane del professor Claudio Gianotto, un seminario della Scuola di dottorato in culture classiche e moderne (in-

dirizzo di filologia e letteratura greca, latina e bizantina) e un incontro seminariale con i docenti e i giovani studiosi di discipline storico-religiose, i quali, in particolare, da anni mi offrono impareggiabili stimoli intellettuali. Oltre agli organizzatori e ai partecipanti a questi incontri, ricordo con riconoscenza tutti coloro che mi hanno fornito spunti e riflessioni utili a migliorare questo lavoro. Le persone alle quali devo di più sono due: Clementina Mazzucco, che ha sostenuto in vari modi questo progetto e ne ha accompagnato l'intero svolgimento non facendomi mai mancare preziosi suggerimenti, e Claudio Gianotto, che, ormai alcuni anni or sono, mi introdusse allo studio del *Vangelo secondo Tommaso* per poi indicarmi sapientemente piste di ricerca che non sono ancora concluse. La lettura che entrambi hanno fatto di parti della mia bozza mi ha consentito di evitare un certo numero di errori. Di quelli che rimangono, l'unico responsabile sono io.

Note

1. Il riferimento è al saggio epocale *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934.
2. Cfr. Bovon (2005, p. 610).
3. Lc 1,1-4.
4. Cfr. Norelli (2000).
5. Orig., *In Lucam Homilia* 1,1.
6. In realtà è circolato sotto il nome di Tommaso anche un altro vangelo, dedicato però all'infanzia di Gesù: esso è noto in due recensioni, l'una attribuita a «Tommaso filosofo israelita», l'altra al «santo apostolo Tommaso», ma il suo vero titolo è Παιδικὰ τοῦ Κυρίου (*Racconto dell'infanzia del Signore*); cfr. Erbetta (1981, pp. 81-3).
7. All'elenco di queste fonti presentato da Harold Attridge (1989, pp. 103-9), recentemente Simon Gathercole (2011) ha apportato una serie di aggiornamenti e integrazioni, giungendo a contare oltre 40 occorrenze del titolo «*Vangelo secondo Tommaso*» in una documentazione che va dal III al XIII secolo.
8. Cfr. Ps.Hipp., *Refutatio* 5,6,3; 5,9,11.
9. Ps.Hipp., *Refutatio* 5,7,20.
10. Cyr. Hieros., *Catechesis* 4,36.
11. Cyr. Hieros., *Catechesis* 6,31.
12. Cfr. Robinson (1988, pp. 10-26), (1997).
13. Complessivamente i trattati sono cinquantadue; quattro compaiono due volte: il *Vangelo di Verità* (I,3; XII,2), lo scritto *Sull'origine del mondo* (II,5; XIII, 2), il *Vangelo degli Egiziani* (III,2; IV,2) ed *Eugnosto* (III,3;

V,1). L'*Apocrifo di Giovanni* compare tre volte (II,1; III,1; IV,1); di esso esiste inoltre un'ulteriore copia nel *Codex Berolinensis Gnosticus* 8502.
14. Athanas., *Epistula festalis* 39.
15. Questo fatto è attestato in altri casi: il manoscritto che contiene il principale frammento del *Vangelo di Pietro*, ad esempio, è stato ritrovato nella tomba di un monaco egiziano del VII o VIII secolo. Secondo una versione del racconto delle scoperte di Nag Hammadi, inoltre, l'orcio fu trovato in prossimità dei resti di un cadavere.
16. Su questi aspetti si vedano le acute osservazioni di Stephen Emmel (2008).
17. Leipoldt (1958).
18. Doresse (1959).
19. Puech (1957).
20. Grenfell, Hunt (1897, 1904a e 1904b).
21. Un inventario abbastanza recente dei papiri cristiani del II e III secolo si trova in Hurtado (2006, pp. 210-29).
22. Grenfell, Hunt (1914, pp. 1-10).
23. Grenfell, Hunt (1908, pp. 1-10).
24. Grenfell, Hunt (1915, pp. 238-41).
25. Detti di Gesù dei vangeli canonici compaiono in almeno undici papiri ossirinchiti; nella numerazione dei testimoni neotestamentari Gregory-Aland sono i papiri 5, 19, 21, 22, 28, 39, 69, 70, 71, 77, 90. Per un inquadramento di questo materiale cfr. Epp (1997).
26. Grenfell (1897).
27. Nell'introduzione all'articolo in cui Grenfell ne ricostruiva il ritrovamento, con comprensibile enfasi, POxy 1 veniva presentato con tali parole: «The earliest, and far the earliest, record of the words spoken by our Lord Jesus Christ upon earth; the oldest document, by more than a century, in which the name of Jesus is written» (sono parole di F. G. Kenvon; cfr. Grenfell, 1897, p. 1022).
28. Tra i primi annoveriamo i celebri papiri Chester Beatty II + Michigan 222 (Gregory-Aland P 46), contenenti parti di lettere paoline, e il papiro Bodmer II (P 66), che riporta parti di Gv; tra i secondi il papiro Rylands 457 (P 52) e POxy 3523 (P 90), entrambi contenenti frammenti di Gv 18.
29. Cfr. Grenfell, Hunt (1897, pp. 16-7 e 1898, p. 2).
30. Ad esempio in 1Ts 1,5; 2,2.8-9; 1Cor 4,15; 9,12.14; 15,1-5; 2Cor 11,7; 12,12; Rm 1,16; 15,9; Ef 3,6; 2Tm 2,8; At 15,1; 20,24; Mc 1,1.15; 8,35; 10,29; *1Clem.* 47,2.
31. Sulla storia del termine e su questo fondamentale passaggio semantico cfr. Koester (1990a, pp. 1-48).
32. Cfr. Crossan (1998, pp. 31-6).
33. Cfr. Koester (1990a, pp. 20-1).
34. Raramente la formula introduttiva viene omessa (*ll.* 93; 101; 113,2); in un caso (*l.* 111,3) le parole di Gesù sono presentate con il discorso indiretto.
35. Sono invece menzionati all'interno dei detti gesuani Giacomo il giusto (*l.* 12), Maria (*l.* 114); Giovanni il Battista (*l.* 46); Adamo (*ll.* 46; 85), un samaritano (*l.* 60), la madre e i fratelli di Gesù (*l.* 99).

36. Poiché si ritiene che Lc abbia seguito Q in maniera più lineare, mentre Mt ne avrebbe riorganizzato il contenuto stravolgendo l'ordine originario, si usa citare Q secondo la suddivisione in capitoli e versetti di Lc.
37. Le vicende relative al "ministero a Gerusalemme" che culmina con la morte di Gesù e le apparizioni del Risorto occupano 8 capitoli su 28 in Mt, 6 su 16 in Mc, 5 su 24 in Lc e 10 su 21 in Gv.
38. Sulle tipologie di parole attribuite a Gesù (in vita, dopo la risurrezione, dopo l'ascensione) cfr. Destro, Pesce (2007).
39. Ad esempio nel *l.* 60 c'è un riferimento (per la verità non chiarissimo) a un viaggio di Gesù e dei discepoli verso la Giudea.
40. Cfr. Bultmann (1964) e Stroker (1989).
41. Cfr. Koester (1990a, p. 87).
42. Il saggio apparve nella *Festschrift* per Bultmann curata da E. Dinkler (1964); fu poi ripubblicato in inglese con il titolo *LOGOI SOPHON: On the Gattung of* Q in un volume curato a quattro mani con H. Koester e significativamente intitolato *Trajectories through Early Christianity* (Robinson, Koester, 1971).
43. Il *Libro dell'atleta Tommaso* si presenta come un dialogo di rivelazione post-pasquale tra Gesù e Tommaso, trascritto però da Matteo. Esso è contenuto nel Codex II di Nag Hammadi, lo stesso che preserva il nostro vangelo. Il titolo con cui viene comunemente indicato deriva dall'unione del titolo vero e proprio, *Il libro di Tommaso*, con il sottotitolo, *L'atleta scrive ai perfetti*.
44. Pubblicato una prima volta nel 1965 nella "Harvard Theological Review", 58, pp. 279-318, anch'esso fu poi riproposto in Robinson, Koester (1971, pp. 114-57).
45. Cfr. Crossan (1998, pp. 363-4).
46. Questo studioso dedicò al *Vangelo secondo Tommaso* un'attenzione concretizzatasi in una serie di pubblicazioni tra gli anni cinquanta e gli anni ottanta del secolo scorso. I suoi studi sono stati recentemente raccolti da J. van Oort (2008).
47. Cfr. i.a. Grant, Freedman (1960); Schoedel (1960); Cornélis (1961); Haenchen (1961-62).
48. Brown (1962-63). Il nostro testo condivide con Gv alcune immagini simboliche (come quella della fonte); alcuni temi (come il contrasto luce-tenebra) ed elementi formali (le formulazioni in cui Gesù dice «Io sono»), che rendono molto probabile un contatto tra le due tradizioni; le circostanze di questa convergenza sono tuttavia discusse: cfr. Riley (1995), DeConick (1996), Dunderberg (1998a e 1998b).
49. Schrage (1964).
50. Kaestli (1998, pp. 389-90).
51. Cfr. Gnilka (1990, p. 189) e Luz (2006, p. 306).
52. Gli esempi citati hanno paralleli rispettivamente nei *ll.* 54, 32 e 33,2-3 del *Vangelo secondo Tommaso*, al cui commento si rimanda per il confronto sinottico.
53. Patterson (1993).

54. Si trovano nei *ll.* 32 (Mt 5,14b); 39 (Mt 23,13); 45 (Lc 6,44b-45); 104 (Lc 5,33-35).
55. Questa apertura a *Tommaso* e ad altre fonti extracanoniche ha caratterizzato la cosiddetta "Third Quest", la terza fase della ricerca contemporanea sul Gesù storico. Sarà appena il caso di ricordare, quali frutti di questo orientamento, l'innovativo e discusso progetto di ricostruzione delle autentiche parole di Gesù del *Jesus Seminar* e la produzione, altrettanto controversa, di John Dominic Crossan. Per la questione metodologica sul Gesù storico cfr. i saggi di Enrico Norelli, Claudio Gianotto e Mauro Pesce in Prinzivalli (2008). In particolare si veda il contributo di Gianotto, che è specificamente dedicato al *Vangelo secondo Tommaso*. Su questo tema cfr. inoltre Kaestli (1998).
56. Cfr. Crossan (1998, pp. 239-89).
57. Cfr. Patterson (1993, p. 227).
58. In questo senso si sono mossi, tra gli altri, J.-É. Ménard (1975), M. Fieger (1991) e, in ambito italiano, M. Erbetta (1975). Per dare un'idea delle implicazioni di questa prospettiva è sufficiente pensare all'accoglimento che essa trova nella monumentale opera di John Paul Meier sul Gesù storico, dove, facendo leva sui risultati discordanti delle ipotesi di coloro che sostengono l'indipendenza di *Tommaso* dai sinottici – che di per sé non è un argomento –, lo si liquida come non degno di considerazione. Cfr. in particolare Meier (2001, pp. 131-5).
59. Cfr. King (2003), che propone di limitarne l'uso al caso ben circoscrivibile dello gnosticismo sethiano.
60. Williams (1996).
61. Layton (1995); Logan (2006).
62. Si veda la sintesi di questa posizione in Quispel (1981).
63. Davies (1983); Lelyveld (1987).
64. DeConick (1996); Valantasis (1997).
65. Sevrin (1997, pp. 352 e 359-60); Hurtado (2007, p. 459).
66. Cfr. la proposta di Patterson (1993, pp. 100-3).
67. Mi riferisco a Perrin (2002, 2008); per le critiche cfr. Gianotto (2004b), Williams (2009).
68. I risultati della sua ricerca sono stati pubblicati in una monografia (2005) e in un commentario (2006), concepito come supplemento alla stessa. Per inquadramenti critici di questa teoria cfr. Gianotto (2007a) e Piovanelli (2009).
69. Kelber (1983).
70. Cfr. Ong (1982) e Goody (1986), accessibili anche al lettore italiano.
71. Lewis (1975) e Assmann (1992 e 2000).
72. Il *Performance Criticism* è una metodologia emergente negli studi neotestamentari; essa prevede l'uso di strumenti desunti da ambiti diversi (filologico, letterario, retorico, linguistico, storico-culturale, socio-antropologico) per inquadrare nel contesto appropriato l'evento-performance attraverso il quale il testo prende vita, e ricostruire l'orizzonte intellettuale dei suoi attori e del suo pubblico (cfr. Rhoads, 2006). Per una presentazione cfr. il sito www.biblicalperformancecriticism.org.

73. Cfr. Crossan (1998, pp. 253-6).
74. Valantasis (1997, pp. 50-4).
75. Kloppenborg (1987, pp. 291-327). Nella retorica classica la "cria" (gr. χρεία, lat. *chria*) è una sentenza assiomatica assertiva, formalmente essenziale, attribuita in genere a un personaggio illustre, alla quale segue uno svolgimento logico.
76. Così Plisch (2008, pp. 24-5); *contra* Nagel (2003).
77. L'espressione ricorre in *l.* 86,2, originariamente nell'accezione semitica indicante l'essere umano in generale.
78. Cfr. Mt 16,16; 26,63; Gv 6,57; At 14,15; Rm 9,26; 2Cor 3,3; 6,16; 1Ts 1,9; 1Tm 3,15; 4,10; Eb 3,12; 9,14; 10,31; 12,22; Ap 7,2; 10,6.
79. Cfr. Brown (1962-63, p. 159).
80. Con questa accezione il termine avrà una certa fortuna nella letteratura siriaca (cfr. Quispel, 1975, p. 180). Si noti la significativa analogia con il titolo di ἀρχηγός τῆς ζωῆς, «autore (o capo) della vita», attribuito a Gesù in At 4,15.
81. Essa è usata anche in Mc 9,1; Mt 16,28; Lc 9,27; Gv 8,52; Eb 2,9.
82. Cfr. DeConick (2005, p. 189).
83. Cfr., tra gli altri, Phil., *Legum allegoriae* 1,97-98; *De confusione linguarum* 61; *De migratione Abrahami* 36-37; *De agricultura Noë* 8,12; *3Baruch* 4,7. Si veda DeConick (2005, pp. 221-2).
84. DeConick (2005, pp. 185-91).
85. Cfr. Meyer (2002).
86. Per «luogo» cfr. *ll.* 4; 24,1; 50,1; 68,2; 86,2; per «riposo» (e «riposare») cfr. *ll.* 2,4 (POxy 654); 50,3; 51,1; 86,2; 90,2.
87. Cfr. Crossan (1998, pp. 463-8).
88. In luogo di «Giuda, non l'Iscariota» del testo di maggioranza, le versioni siriache riportano «Tommaso» (la sirosinaitica) e «Giuda Tommaso» (la sirocuretoniana).
89. Le origini dell'identificazione dell'apostolo Tommaso con il gemello di Gesù sono incerte, essendo la loro ricostruzione legata all'individuazione degli strati redazionali nei relativi documenti e alla loro cronologia relativa, sulle quali vi sono visioni distinte. Cfr. Klijn (1970 e 1972); Turner (1972); Kuntzmann (1983, pp. 164-82); Poirier (1996 e 1997); Uro (2003, pp. 11-5).
90. Cfr. Hartin (2006).

Nota al testo

Il testo del *Vangelo secondo Tommaso* è contenuto in forma integrale in traduzione copta nel *Nag Hammadi Codex* II (NHC II), attualmente custodito nel Museo Copto del Cairo. Il codice contiene nell'ordine: l'*Apocrifo di Giovanni*, il *Vangelo secondo Tommaso*, il *Vangelo secondo Filippo*, l'*Ipostasi degli Arconti*, un trattato senza titolo convenzionalmente chiamato *Sull'origine del mondo*, l'*Esegesi dell'anima* e il *Libro di Tommaso*, meglio conosciuto come *Libro dell'atleta Tommaso*. Si tratta di opere di diversa ascendenza: l'*Apocrifo di Giovanni* e l'*Ipostasi degli arconti* sono associati con lo gnosticismo sethiano; il *Vangelo secondo Filippo* è un prodotto della scuola valentiniana; l'*Esegesi dell'anima* e lo scritto *Sull'origine del mondo* non sono altrettanto precisamente inquadrabili: nel primo si può apprezzare una forte impronta platonico-alessandrina, nel secondo coesistono materiali eterogenei; il *Libro dell'atleta Tommaso* è un dialogo di rivelazione in cui si percepisce l'influsso di tradizioni ascetiche. Tutti i trattati sono scritti nel dialetto sahidico ma mostrano caratteristiche linguistiche non uniformi. Più in generale, non si è raggiunta una soluzione condivisa per quanto riguarda l'epoca della realizzazione delle traduzioni dei trattati di Nag Hammadi dal greco al copto. Gli studi di Wolf-Peter Funk e Stephen Emmel corroborano l'ipotesi che essi furono inizialmente tradotti, in circostanze diverse, in differenti dialetti e subirono in seguito un'uniformazione al sahidico (cfr. Funk, 1993; Emmel, 2008, p. 35). Il *Vangelo secondo Tommaso* presenta numerose forme del licopolitano, varietà dialettale diffusa nell'Alto Egitto.

Il testo del *Vangelo secondo Tommaso* occupa poco meno di 20 pagine (da p. 32,10 a p. 51,28) ed è generalmente ben leggibile; presenta ridotte lacune, quasi sempre felicemente integrate. Nel presente lavoro si è seguita l'edizione di Layton (1989), tenendo conto anche di quella di Bethge (1996) e dei recenti lavori di DeConick (2006)

e Plisch (2008). La numerazione dei *logoi* corrisponde a quella, ormai *standard*, di Layton. Per rendere più agevole l'analisi del testo è stata utilizzata, inoltre, una numerazione interna ai detti ricalcata su quelle, pressoché coincidenti, di DeConick e Plisch.

Parti del *Vangelo secondo Tommaso* sono inoltre attestate in lingua greca in tre frammenti ossirinchiti scoperti ed editi da B. P. Grenfell e A. S. Hunt tra il 1897 e il 1904 (cfr. l'*Introduzione*).
POxy I (oggi custodito nella Bodleian Library di Oxford come MS.Gr.th.e.7[P]) consiste in una porzione di una pagina proveniente da un codice. Il frammento misura 14,5 × 9,5 cm ed è leggibile su entrambe le facciate. Il testo scorre dal *verso* al *recto* e consta di 21 linee, corrispondenti ai detti dal 26 al 33 e 77,2-3 (che è giustapposto al *l.* 30). Sulla base del raffronto con il testo copto, Fitzmyer (1971, p. 356) ha ipotizzato che l'estensione originaria delle colonne di testo doveva comprendere circa 38 linee; si può stimare che la pagina fosse lunga circa 27 cm (occorre calcolare il margine inferiore e lo spazio sufficiente a contenere circa 16 o 17 linee supplementari rispetto a quelle conservate). Il codice avrebbe dunque avuto una forma alta e stretta, piuttosto comune nel II e III secolo. Nell'angolo in alto a destra del *verso* è visibile il numero IA (= 11) che può riferirsi alle pagine o ai fogli: da ciò si deduce che il codice conteneva almeno un altro testo prima del *Vangelo secondo Tommaso*. La scrittura è databile paleograficamente al 200 e.v. circa; la mano viene descritta come «informal literary» da Attridge (1989, p. 96) mentre Hurtado (2008, p. 22) la ritiene «clear and competent, but workaday and certainly not calligraphic» e parla di un copista «of very limited aesthetic abilities». Lo scriba si è tuttavia studiato di far terminare le linee con regolarità sul margine destro del *verso* (quello esterno, dove le difformità sono più evidenti): laddove il testo termina prima del margine, egli traccia una linea di riempimento.
Nel manoscritto compaiono i seguenti *nomina sacra* (regolarmente indicati con un tratto sopralineare): ΙΣ ('Ιησοῦς): righi 5, 11; ΘΥ (θεοῦ): 8; ΑΝΩΝ (ἀνθρώπων, nella locuzione τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων): 19; ΠΡΑ (πατέρα): 11; ΠΡΙΔΙ (πατρίδι): 32.
Un tratto orizzontale sopralineare è usato al posto della ν in fine di rigo in 10, 16, 27, 35. La grafia contiene i seguenti itacismi: αι per ε (6, 7); ει per ι (13, 16, 35); ι per ει (*recto* 22, corretto dallo scriba). Al rigo 36 è scritto οι in luogo di ῳ.

P.Oxy 654, conservato alla British Library di Londra (B.L. pap. 1531), è parte di un foglio proveniente da un rotolo riutilizzato. Esso misura 24,4 × 7,8 cm. Il *recto* contiene un registro di terre, mentre il testo del *Vangelo secondo Tommaso*, la cui copiatura viene assegnata alla metà del III secolo, occupa il *verso*. Questo comprende 42 linee, corrispondenti al prologo e ai detti 1-7. La parte conservata corrisponde a circa la metà del foglio, che è percorso in tutta la sua lunghezza da uno strappo verticale, quindi solo una sezione iniziale di ciascuna linea è leggibile. La scrittura, in maiuscola, è piuttosto chiara, con una evidente irregolarità nell'altezza delle lettere. Secondo Grenfell, Hunt (1904b, p. 1) e Attridge (1989, p. 87) si tratta di una mano informale comune nel III secolo, mentre Hurtado (2008, p. 25) sottolinea la scarsa perizia dello scriba. Compare un solo *nomen sacrum*: ΙΗΣ ('Ιησοῦς) alle linee 2, 27, 36, mentre πατρὸς alla linea 19 è scritto per esteso. Una coronide contrassegna la fine dei detti di Gesù ai righi 5, 9, 36, ma nel rigo 27 il segno è arbitrariamente posto dopo le parole λέγει 'Ιη(σοῦ)ς. I tratti orizzontali visibili in prossimità del margine sinistro sembrano essere stati aggiunti da un'altra mano. Un appariscente errore dittografico occorre nell'*Incipit* (si veda il *Commento*), mentre scritture aplografiche compaiono ai righi 25 e 31. Riconducibili agli usi ortografici dell'epoca sono η in luogo di ει (rigo 8), ε per αι (18, 23, 25, 37), θ per τ (31), η per υ (10). Alle linee 19 e 25 lo scriba inserisce rispettivamente ὑμεῖς e ὅτι nello spazio sopralineare.

P.Oxy 655 (oggi alla Houghton Library, Harvard University, proveniente dalla collezione del Semitic Museum della medesima università e catalogato come SM 4367) consta di 8 minuscoli frammenti provenienti da un rotolo. Il più grande, denominato «b», misura 8,2 × 8,3 cm. I frammenti leggibili riportano i detti dal 36 al 39 e una parte del detto 24; il testo è disposto su due colonne. Dalle ricostruzioni prodotte sembra che il manoscritto fosse di dimensioni contenute (circa 16 cm di altezza, cfr. Attridge, 1989, p. 98). La scrittura, una maiuscola piccola e piuttosto squadrata, viene assegnata alla prima metà del III secolo. Anche qui ricorrono itacismi (ει per ι, col. i,16 e col. i,19; col. ii,20; ει per η, col. i,14) e un'apolografia (col. i,13). Il testo esistente non comprende nomi che generalmente vengono abbreviati, ma è possibile che nelle lacune ricorresse la forma abbreviata di 'Ιησοῦς.

Il testo greco restituito dai tre manoscritti differisce in vari punti dalla versione copta di NHC II. Tali differenze riguardano in un caso l'ordine (in POxy 1 il detto 77,2-3 è giustapposto al detto 30) e, più spesso, l'estensione dei detti (il greco ha un testo più lungo nei detti 3, 4, 5, 27, 33, 36, 37 e più breve nell'*Incipit* e nei detti 2, 3, 6, 37). Inoltre, sono presenti letture alternative nei detti 3, 6, 26, 30, 31, 32, 37 e 39. Tali difformità sono riconducibili a cause distinte: alcune possono dipendere dalla traduzione, altre dalla corruzione avvenuta durante il processo di trasmissione. Si tende però a pensare che la versione copta sia dipendente da un archetipo diverso da quelli dei frammenti greci.

In questo lavoro ho seguito il testo di Attridge, confrontandolo con le altre edizioni dei frammenti greci e con gli studi indicati in bibliografia; i principali luoghi controversi sono segnalati nel *Commento*. Nella presentazione del testo si è data precedenza al greco, laddove è attestato. Sono stati utilizzati i seguenti segni critici: [ ] per indicare una lacuna; ( ) per lo svolgimento di forme abbreviate; { } per un'espunzione; ⟨ ⟩ per un'integrazione; [[ ]] per una cancellazione di mano antica; † per la presenza di una corruzione (se riguarda più parole esse vengono delimitate dallo stesso segno).

Vangelo secondo Tommaso

ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲡⲕⲁⲧⲁ ⲑⲱⲙⲁⲥ

INCIPIT ϵ 1

POxy 654,1-5

οἵτοι οἱ {οι} λόγοι οἱ [ἀπόκρυφοι οὓς ἐλά]λησεν Ἰη(σοῦ)ς ὁ ζῶν κ[αὶ ἔγραψεν Ἰούδα ὁ] καὶ Θωμᾶ. 1 καὶ εἶπεν· [ὃς ἂν τὴν ἑρμηνεί]αν τῶν λόγων τούτ[ων εὕρῃ, θανάτου] οὐ μὴ γεύσηται.

NHC II,32,10-14

ⲛⲁⲉⲓ ⲛⲉ ⲛ̄ⲑⲁⲭⲉ ⲉⲑⲏⲡ ⲉⲛⲧⲁ ⲧⲥ̄ ⲉⲧⲟⲛ2 ⲭⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲫⲥ2ⲁⲓ̈ⲥⲟⲩ ⲛ̄ⲑⲓ ⲇⲓⲇⲩⲙⲟⲥ ⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲥ ⲑⲱⲙⲁⲥ 1 ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲭⲁⲫ ⲭⲉ ⲡⲉⲧⲁ2ⲉ ⲉⲑⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲓⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲉⲓⲑⲁⲭⲉ ⲫⲛⲁⲭⲓ ϯⲡⲉ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ

2

POxy 654,5-9

1 [λέγει Ἰη(σοῦ)ς]· μὴ παυσάσθω ὁ ζη[τῶν τοῦ ζητεῖν ἕως ἂν] εὕρῃ, 2 καὶ ὅταν εὕρῃ [θαμβηθήσεται, 3 καὶ θαμ]βηθεὶς βασιλεύσει, 4 κα[ὶ βασιλεύσας ἀναπα]ήσεται.

NHC II,32,14-19

1 ⲡⲉⲭⲉ ⲓⲥ̄ ⲙⲛ̄ⲧⲣⲫⲗⲟ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲉⲧⲑⲓⲛⲉ ⲫⲑⲓⲛⲉ ⲑⲁⲛⲧⲫⲑⲓⲛⲉ 2 ⲁⲩⲱ 2ⲟⲧⲁⲛ ⲫⲑⲁⲛⲑⲓⲛⲉ ⲫⲛⲁⲑⲧⲣ̄ⲧⲣ 3 ⲁⲩⲱ ⲫⲑⲁⲛⲑ-ⲧⲟⲣⲧⲣ̄ ⲫⲛⲁⲣ̄ ⲑⲡⲏⲣⲉ 4 ⲁⲩⲱ ⲫⲛⲁⲣ̄ⲣⲣⲟ ⲉⲭⲙ̄ ⲡⲧⲏⲣⲫ

3

POxy 654,9-21

1 λέγει Ἰ[η(σοῦ)ς· ἐὰν] οἱ ἕλκοντες ἡμᾶς [εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ] ἡ βασιλεία ἐν οὐρα[νῷ, ὑμᾶς φθήσεται] τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρ[ανοῦ· 2 ἐὰν δ' εἴπωσιν ὅ]τι ὑπὸ τὴν γήν ἐστ[ιν, εἰσελεύσονται] οἱ ἰχθύες τῆς θαλά[σσης προφθάσαν]τες ὑμᾶς· 3 καὶ ἡ βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν] ἐντὸς ὑμῶν [ἐσ]τι [κἀκτός. 4 ὃς ἂν ἑαυτὸν] γνῷ, ταύτην εὑρή[σει, καὶ ὅτε ὑμεῖς] ἑαυτοὺς γνώσεσθα[ι, εἴσεσθε ὅτι υἱοί] ἐστε ὑμεῖς τοῦ πατρὸς τοῦ ζ[ῶντος· 5 εἰ δὲ μὴ] γνώσ⟨εσ⟩θε ἑαυτοὺς, ἐν [τῇ πτωχείᾳ ἐστὲ] καὶ ὑμεῖς ἐστε ἡ πτω[χεία].

NHC II,32,19-33,5

1 ⲡⲉⲭⲉ ⲓⲥ̄ ⲭⲉ ⲉⲩⲫⲁⲭⲟⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛⲉⲧⲥⲱⲕ 2ⲏⲧⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲭⲉ ⲉⲓⲥ2ⲏⲏⲧⲉ ⲉⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ 2ⲛ̄ ⲧⲡⲉ ⲉⲉⲓⲉ ⲛ̄2ⲁⲗⲏⲧ ⲛⲁⲣ̄ ⲫⲟⲣⲡ ⲉⲣⲱⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲡⲉ 2 ⲉⲩⲫⲁⲛⲭⲟⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲭⲉ ⲥ2ⲛ̄ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲉⲉⲓⲉ ⲛ̄ⲧⲃⲧ ⲛⲁⲣ̄ ⲫⲟⲣⲡ ⲉⲣⲱⲧⲛ̄ 3 ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲥⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄2ⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ ⲥⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲃⲁⲗ 4 2ⲟⲧⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲫⲁⲛⲥⲟⲩⲱⲛ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲧⲟⲧⲉ ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲩⲱ(ⲛ) ⲧⲏⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛⲁⲉⲓⲙⲉ ⲭⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲡⲉ ⲛ̄ⲫⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲟⲛ2 5 ⲉⲫⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲧⲉⲧⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲁⲛ ⲉⲉⲓⲉ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲫⲟⲟⲡ 2ⲛ̄ ⲟⲩⲙⲛ̄ⲧ2ⲏⲕⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲡⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧ2ⲏⲕⲉ

INCIPIT e 1

POxy 654,1-5

Questi sono i detti segreti che Gesù il vivente ha proferito e Giuda, che è chiamato anche Tommaso, ha scritto. 1 E disse: «Chi troverà l'interpretazione di questi detti non gusterà la morte».

NHC II,32,10-14

Questi sono i detti segreti che Gesù il vivente ha proferito e Didimo Giuda Tommaso ha scritto. 1 E disse: «Chi troverà l'interpretazione di questi detti non gusterà la morte».

2

POxy 654,5-9

1 Dice Gesù: «Colui che cerca non smetta di cercare fino a quando abbia trovato, 2 e quando avrà trovato resterà sbigottito, 3 e rimasto sbigottito regnerà, 4 e avendo regnato troverà riposo».

NHC II,32,14-19

1 Dice Gesù: «Colui che cerca non smetta di cercare fino a quando abbia trovato, 2 e quando avrà trovato sarà turbato, 3 e quando sarà turbato sarà meravigliato 4 e regnerà sopra il tutto».

3

POxy 654,9-21

1 Dice Gesù: «Se coloro che vi trascinano vi diranno: "Ecco, il regno è nel cielo", gli uccelli del cielo vi precederanno; 2 se invece diranno che è sotto la terra, verranno i pesci del mare e arriveranno prima di voi: 3 il regno dei cieli è dentro di voi e fuori. 4 Colui che conosce sé stesso lo troverà, e quando voi conoscerete voi stessi saprete che siete figli del Padre vivente. 5 Se invece non conoscerete voi stessi, siete nella povertà e voi siete la povertà».

NHC II,32,19-33,5

1 Dice Gesù: «Se coloro che vi guidano vi dicono: "Ecco, il regno è nel cielo", allora gli uccelli del cielo vi precederanno; 2 se essi vi dicono che è nel mare, allora i pesci vi precederanno. 3 Ma il regno è dentro di voi e fuori di voi. 4 Quando conoscerete voi stessi allora sarete conosciuti e comprenderete che siete i figli del Padre vivente. 5 Se invece non conoscete voi stessi allora siete nella povertà e voi siete la povertà».

4

POxy 654,21-27

1 [λέγει Ἰη(σοῦ)ς]· οὐκ ἀποκνήσει ἄνθ[ρωπος παλαιὸς ἡμε]ρῶν ἐπερωτῆσε πα[ιδίον ἑπτὰ ἡμε]ρῶν περὶ τοῦ τόπου τῆ[ς ζωῆς, καὶ ζή]σετε· 2 ὅτι πολλοὶ ἔσονται π[ρῶτοι ἔσχατοι], οἱ ἔσχατοι πρῶτοι, 3 καὶ [εἷς γενήσου]σιν.

NHC II,33,5-10

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲫⲛⲁϫⲛⲁⲩ ⲁⲛ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ϩⲁ̄ⲗⲟ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲫϩⲟⲟⲩ ⲉϫⲛⲉ ⲟⲩⲕⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲱⲏⲣⲉ ⲱⲏⲙ ⲉⲫϩⲛ̄ ⲥⲁⲱ̄ⲫ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ ⲁⲩⲟ ⲫⲛⲁⲱⲛϩ 2 ϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ϩⲁϩ ⲛ̄ⲱⲏⲟⲣⲡ ⲛⲁⲣ̄ ϩⲁⲉ 3 ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲥⲉⲱⲱⲡⲉ ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ

5

POxy 654,27-31

1 λέγει Ἰη(σοῦ)ς· γ[νῶθι τὸ ὂν ἔμπροσ]θεν τῆς ὄψεώς σου, καὶ [τὸ κεκαλυμμένον] ἀπό σου ἀποκαλυφ⟨θ⟩ήσετ[αί σοι· 2 οὐ γάρ ἐσ-] τιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανε[ρὸν γενήσεται], καὶ θεθαμμένον ὃ ο[ὐκ ἐγερθήσεται].

NHC II,33,10-14

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲥⲟⲩⲱⲛ ⲡⲉⲧⲙ̄ⲡⲙ̄ⲧⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲕϩⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲑⲏⲡ ⲉⲣⲟⲕ ⲫⲛⲁⲥⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲁⲕ 2 ⲙ̄ⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲫϩⲛ̄ ⲉⲫⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ

6

POxy 654,32-40

1 [ἐξ]ετάζουσιν αὐτὸν ο[ἱ μαθητθαὶ αὐτοῦ καὶ λέ]γουσιν· πῶς νηστεύ[σομεν, καὶ πῶς προσευξό]μεθα, καὶ πῶς [ἐλεημοσύνην ποιήσομεν κ]αὶ τί παρατηρήσ[ομεν περὶ τῶν βρωμάτω]ν; 2 λέγει Ἰη(σοῦ)ς· [μὴ ψεύδεσθε 3 καὶ ὅτι μισ]εῖται, μὴ ποιεῖτ[ε· 4 ὅτι πάντα ἐνώπιον τ]ῆς ἀληθ[ε]ίας ἀν[αφαίνεται. 5 οὐδὲν γάρ ἐστι]ν ἀ[π]οκεκρ[υμμένον ὃ οὐ φανερὸν ἔσται].

NHC II, 33,14-23

1 ⲁⲩϫⲛⲟⲩⲫ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛⲉⲫ ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁⲫ ϫⲉⲕ ⲟⲩⲱⲱ̄ ⲉⲧⲣⲛ̄ⲣ̄-ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲱ̄ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲛⲁⲱ̄ⲗⲏⲗ ⲉⲛⲁ† ⲉⲗⲉⲏⲙⲟⲥⲩⲛⲏ ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲁⲣ̄ⲡⲁⲣⲁⲧⲏⲣⲉⲓ ⲉⲟⲩⲛ̄ⲑⲓⲟⲩⲱⲙ 2 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲣ̄-ϫⲉ ⲑⲟⲗ 3 ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲉⲧⲙ̄ⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲫ ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲁⲁⲫ 4 ϫⲉ ⲥⲉⲑⲟⲗⲡ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲙⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲡⲉ 5 ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲫϩⲛ̄ ⲉⲫⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ⲁⲩⲱ ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲫϩⲟⲃ̄ⲥ̄ ⲉⲩⲛⲁⲑⲱ ⲟⲩⲉⲱⲱ̄ⲛ̄ ⲑⲟⲗⲡⲫ

4

POxy 654,21-27

1 Dice Gesù: «Non esiterà un uomo vecchio di giorni a interrogare un bambino di sette giorni sul luogo della vita e vivrete; **2** poiché molti primi saranno ultimi, gli ultimi (saranno) primi **3** e diverranno uno».

NHC II,33,5-10

1 Dice Gesù: «L'uomo vecchio nei giorni non esiterà a interrogare un bambino piccolo di sette giorni sul luogo della vita, ed egli vivrà; **2** poiché molti dei primi saranno ultimi **3** e diverranno uno solo».

5

POxy 654,27-31

1 Dice Gesù: «Conosci ciò che sta davanti alla tua vista e ciò che ti è occultato ti sarà rivelato. **2** Non c'è infatti cosa nascosta che non diverrà manifesta né cosa sepolta che non sarà risvegliata».

NHC II,33,10-14

1 Dice Gesù: «Riconosci ciò che sta davanti al tuo volto e ciò che ti è nascosto ti sarà rivelato. **2** Perché non c'è nulla di nascosto che non sarà rivelato».

6

POxy 654,32-40

1 Lo interrogano i suoi discepoli e dicono: «Come digiuneremo? Come pregheremo? Come faremo l'elemosina? E che cosa osserveremo riguardo ai cibi?». **2** Dice Gesù: «Non mentite **3** e non fate ciò che è odiato, **4** poiché tutto si rivela di fronte alla verità. **5** Infatti non c'è nulla di nascosto che non sarà manifesto».

NHC II,33,14-23

1 Lo interrogarono i suoi discepoli e gli dissero: «Vuoi che digiuniamo? Come pregheremo e daremo l'elemosina? E sul cibo quali norme osserveremo?». **2** Dice Gesù: «Non mentite **3** e non fate ciò che odiate, **4** poiché tutto è svelato davanti al cielo. **5** Poiché non c'è niente di nascosto che non sarà rivelato e niente di coperto che rimarrà senza essere svelato».

7

POxy 654,40-42

1 [——— μα]ϙάρι[ός] ἐστιν [ὁ λέων ὃν ἄνθρωπος ἐσθίει καὶ ὁ λέ]ων ἔστα[ι ἄνθρωπος 2 καὶ ἀνάθεμα ὁ ἄνθρωπος] ὃν [λέων ἐσθίει ———]

NHC II,33,23-28

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲟⲩⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲙⲟⲩⲉⲓ ⲡⲁⲉⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁⲟⲩⲟⲙϥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲙⲟⲩⲉⲓ ⲱⲱⲡⲉ ⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ 2 ⲁⲩⲱ ϥⲃⲏⲧ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲡⲁⲉⲓ ⲉⲧⲉ ⲡⲙⲟⲩⲉⲓ ⲛⲁⲟⲩⲟⲙϥ ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲟⲩⲉⲓ ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ

8

NHC II,33,28-34,3

1 ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲉⲡⲣⲱⲙⲉ ⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ ⲁⲩⲟⲩⲱϩⲉ ⲣ̄ⲣⲙⲛ̄ϩⲏⲧ ⲡⲁⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲁϩⲛⲟⲩϫⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥⲁⲃⲱ ⲉⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲁϥⲥⲱⲕ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲛ̄ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲉⲥⲙⲉϩ ⲛ̄ⲧⲃⲧ ⲛ̄ⲕⲟⲩⲉⲓ 2 ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ̈ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲁϥϩⲉ ⲁⲩⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲧⲃ̄ⲧ̄ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲛ̄ⲥⲓ ⲡⲟⲩⲱϩⲉ ⲣ̄ⲣⲙⲛ̄ϩⲏⲧ 3 ⲁϥⲛⲟⲩϫⲉ ⲛ̄ⲛ̄ⲕⲟⲩⲉⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲃⲧ ⲉⲃⲟⲗ̣ ⲉ[ⲡⲉ]ⲥⲏⲧ ⲉⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲁϥⲥⲱⲧⲡ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲃ̄ⲧ̄ ϫⲱⲣⲓⲥ ϩⲓⲥⲉ 4 ⲡⲉⲧⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲙⲁⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲥⲱⲧⲙ̄ ⲙⲁⲣⲉϥ ⲥⲱⲧⲙ̄

9

NHC II,34,3-13

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲉⲓⲥϩⲏⲧⲉ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲥⲓ ⲡⲉⲧⲥⲓⲧⲉ ⲁϥⲙⲉϩ ⲧⲟⲟⲧϥ ⲁϥⲛⲟⲩϫⲉ 2 ⲁϩⲟⲉⲓⲛⲉ ⲙⲉⲛϩⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲧⲉϩⲓⲏ ⲁⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲥⲓ ⲛ̄ϩⲗⲗⲁⲧⲉ ⲁⲩⲕⲁⲧϥⲟⲩ 3 ϩⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ⲁⲩϩⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲧⲡⲉⲧⲣⲁ ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲟⲩ ϫⲉ ⲛⲟⲩⲛⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲡⲕⲁϩ ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲧⲉⲩⲉ ϩⲙ̄ⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡⲉ 4 ⲁⲩⲱ ϩⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ⲁⲩϩⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲛ̄ⲱⲟ(ⲛ)ⲧⲉ ⲁⲩⲱⲥⲧ ⲙ̄-ⲡⲉⲑⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲡϥⲛ̄ⲧ ⲟⲩⲟⲙⲟⲩ 5 ⲁⲩⲱ ⲁϩⲛ̄ⲕⲟⲟⲩⲉ ϩⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲁⲩⲱ ⲁϥ† ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲧⲡⲉ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲁϥⲉⲓ ⲛ̄ⲥⲉ ⲉⲥⲟⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲱⲉϫⲟⲩⲱⲧ ⲉⲥⲟⲧⲉ

10

NHC II,34,14-16

ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲁⲉⲓⲛⲟⲩϫⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲱϩ̄ⲧ ⲉϫⲛ̄ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲥϩⲏⲧⲉ †ⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ⲱⲁⲛⲧⲉϥϫⲉⲣⲟ

7
POxy 654,40-42
1 (...) «Beato è il leone che l'uomo mangia, e il leone sarà uomo;
2 e maledetto l'uomo che il leone mangia (...)».
NHC II,33,23-28
1 Dice Gesù: «Beato il leone che l'uomo mangerà, e il leone diventerà uomo; 2 e maledetto l'uomo che il leone mangerà, e il leone diventerà uomo».

8
NHC II,33,28-34,3
1 E disse: «L'uomo è simile a un pescatore esperto che gettò la sua rete nel mare e la trasse fuori dal mare piena di pesci piccoli. 2 In mezzo a loro il pescatore esperto trovò un pesce bello e grande. 3 Egli gettò via nel mare tutti i pesci piccoli e scelse quello grande senza difficoltà. 4 Colui che ha orecchie per intendere intenda!».

9
NHC II,34,3-13
1 Dice Gesù: «Ecco il seminatore uscì, prese una manciata di semi e li gettò. 2 Alcuni caddero sulla strada: vennero gli uccelli e li presero. 3 Altri caddero sulla pietra: non misero radici nel suolo né produssero spighe in alto. 4 E altri caddero in mezzo ai rovi: questi soffocarono il seme e il verme li divorò. 5 E altri caddero sulla buona terra, e questa produsse buon frutto verso l'alto e portò sessanta misure per una e centoventi per una».

10
NHC II,34,14-16
Dice Gesù: «Ho gettato fuoco sul mondo ed ecco, lo custodisco fino a che esso bruci».

11

NHC II,34,16-25

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲧⲉⲉⲓⲡⲉ ⲛⲁⲣⲡⲁⲣⲁⲅⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛⲁⲣⲡⲁⲣⲁⲅⲉ 2 ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ ⲥⲉⲟⲛ2 ⲁⲛ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲟⲛ2 ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩ ⲁⲛ 3 ⲛ̄2ⲟⲟⲩ ⲛⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲱⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ ⲛⲉⲧⲉⲧⲛ̄-ⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲟⲛ2 2ⲟⲧⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲑⲁⲛⲱⲱⲡⲉ 2ⲙ̄ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲁϥ 4 2ⲙ̄ ⲫⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟ ⲛ̄ⲟⲩⲁ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲛⲁⲩ 2ⲟⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲑⲁⲱⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲛⲁⲩ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲁⲁϥ

12

NHC II,34,25-30

1 ⲡⲉϫⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛ̄ ⲓⲥ ϫⲉ ⲧⲛ̄ ⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲕⲛⲁⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲛ̄ ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲉⲧⲛⲁⲣ̄ ⲛⲟⲩ ⲉ2ⲣⲁⲓ̈ ⲉϫⲱⲛ 2 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲱⲁ ⲓ̈ⲁⲕⲱⲃⲟⲥ ⲡⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲡⲁⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲁ ⲧⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲁ2 ⲱⲱⲡⲉ ⲉⲧⲃⲏⲧϥ

13

NHC II,34,30-35,14

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲛ̄ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲧⲛ̄ⲧⲱⲛⲧ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲉⲓ ϫⲉ ⲉⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲙ 2 ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲑⲓ ⲥⲓⲙⲱⲛ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲕⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛ̄ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ 3 ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲑⲓ ⲙⲁⲑⲑⲁⲓⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲕⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲙ̄ⲛ̄2ⲏⲧ 4 ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲑⲓ ⲑⲱⲙⲁⲥ ϫⲉ ⲡⲥⲁ2 2ⲟⲗⲱⲥ ⲧⲁⲧⲁⲡⲣⲟ ⲛⲁⲱ⟨ⲱ⟩ⲁⲡϥ ⲁⲛⲉⲧⲣⲁϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲕⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲙ 5 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲏⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲕⲥⲁ2 ⲁⲛ ⲉⲡⲉⲓⲇⲕⲥⲱ ⲁⲕ†2ⲉ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ̄ ⲧⲡⲏⲅⲏ ⲉⲧⲃⲣ̄ⲃⲣⲉ ⲧⲁⲉⲓ ⲁⲛⲟⲕ ⲛ̄ⲧⲁⲉⲓⲱⲓⲧⲥ̄ 6 ⲁⲩⲱ ⲁϥⲭⲓⲧϥ ⲁϥⲁⲛⲁϫⲱⲣⲉⲓ ⲁϥϫⲱ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲱⲟⲙⲧ ⲛ̄ⲱⲁϫⲉ 7 ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉ ⲑⲱⲙⲁⲥ ⲇⲉ ⲉⲓ ⲱⲁ ⲛⲉϥ ⲱⲃⲉⲉⲣ ⲁⲩϫⲛⲟⲩϥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲥ̄ ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲛⲁⲕ 8 ⲡⲉϫⲁϥⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲑⲓ ⲑⲱⲙⲁⲥ ϫⲉⲉⲓⲱⲁⲛ ϫⲱ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲟⲩⲁ 2ⲛ̄ ⲛ̄ⲱⲁϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲛⲁⲉⲓ ⲧⲉⲧⲛⲁϥⲓ ⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲟⲩϫⲉ ⲉⲣⲟⲉⲓ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲕⲱ2ⲧ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ̄ ⲛ̄ⲱⲛⲉ ⲛ̄⟨ϥ⟩ⲣⲱ⟨ⲕ2⟩ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄

14

NHC II,35,14-27

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲑⲁⲛⲣ̄ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲧⲉⲧⲛⲁϫⲡⲟ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲟⲩⲛⲟⲃⲉ 2 ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲑⲁ(ⲛ)ⲱⲗϩ ⲥⲉⲛⲁⲣ̄ⲕⲁⲧⲁⲕⲣⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ 3 ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲑⲁⲛ† ⲉⲗⲉⲏⲙⲟⲥⲩⲛⲏ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲁⲕⲟⲛ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙ̄ⲡⲛⲁ̄ 4 ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲑⲁⲛⲃⲱⲕ ⲉ2ⲟⲩⲛ ⲉⲕⲁ2 ⲛⲓⲙ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲙ̄ⲙⲟⲟⲱⲉ 2ⲛ̄ ⲛ̄ϫⲱⲣⲁ ⲉⲩⲱⲁⲣ̄ⲡⲁⲣⲁⲇⲉϫⲉ

11

NHC II,34,16-25

1 Dice Gesù: «Questo cielo passerà e quello al di sopra di esso passerà; 2 e quelli che sono morti non sono in vita, e quelli che sono vivi non moriranno. 3 Nei giorni in cui voi mangiavate ciò che è morto, ne facevate qualcosa di vivo; quando voi siete nella luce che cosa farete? 4 Il giorno in cui eravate uno, voi diventaste due; ma, una volta diventati due, che cosa farete?».

12

NHC II,34,25-30

1 I discepoli dicono a Gesù: «Noi sappiamo che tu ci lascerai: chi sarà grande sopra noi?». 2 Dice Gesù a loro: «Da qualunque parte voi veniate, andrete da Giacomo il giusto, per il quale sono stati fatti il cielo e la terra».

13

NHC II,34,30-35,14

1 Dice Gesù ai suoi discepoli: «Fate un paragone e ditemi a chi sono simile». 2 Gli disse Simon Pietro: «Tu sei simile a un angelo giusto». 3 Gli disse Matteo: «Tu sei simile a un saggio filosofo». 4 Gli disse Tommaso: «Maestro, la mia bocca è del tutto incapace di dire a chi tu sei simile». 5 Dice Gesù: «Io non sono il tuo maestro, poiché hai bevuto e ti sei inebriato alla sorgente effervescente che io ho misurato». 6 E lo prese, indietreggiò, e gli disse tre parole. 7 Quando Tommaso tornò dai suoi compagni, questi gli chiesero: «Che cosa ti ha detto Gesù?». 8 Tommaso disse loro: «Se vi dico una sola delle parole che egli mi ha detto, prenderete delle pietre e le lancerete contro di me, quindi un fuoco uscirà dalle pietre e vi brucerà».

14

NHC II,35,14-27

1 Dice Gesù a loro: «Se digiunate, darete origine dentro di voi a un peccato; 2 se pregate, sarete condannati; 3 se fate l'elemosina, nuocerete ai vostri spiriti. 4 E quando entrate in qualsiasi terra e camminate nelle campagne, se vi ricevono, mangiate ciò che vi

ⲘⲘⲰⲦⲚ ⲠⲈⲦⲞⲨⲚⲀⲔⲀⲀϥ ⲤⲀⲢⲰⲦⲚ ⲞⲨⲞⲘϥ ⲚⲈⲦⲰⲰⲚⲈ ⲚⲤⲎⲦⲞⲨ ⲈⲢⲒⲐⲈⲢⲀⲠⲈⲨⲈ ⲘⲘⲞⲞⲨ 5 ⲠⲈⲦⲚⲀⲂⲰⲔ ⲄⲀⲢ ⲈⲤⲞⲨⲚ ⲤⲚ ⲦⲈⲦⲚ-ⲦⲀⲠⲢⲞ ϥⲚⲀⲬⲰⲤⲘ ⲦⲎⲨⲦⲚ ⲀⲚ ⲀⲖⲖⲀ ⲠⲈⲦⲚⲚⲎⲨ ⲈⲂⲞⲖ ⲤⲚ ⲦⲈⲦⲚ-ⲦⲀⲠⲢⲞ ⲚⲦⲞϥ ⲠⲈⲦⲚⲀⲬⲀⲤⲘ ⲦⲎⲨⲦⲚ

15

NHC II,35,27-31

ⲠⲈⲬⲈ ⲒⲤ ⲬⲈ ⲤⲞⲦⲀⲚ ⲈⲦⲈⲦⲚⲪⲀⲚⲚⲀⲨ ⲈⲠⲈⲦⲈ ⲘⲠⲞⲨ ⲬⲠⲞϥ ⲈⲂⲞⲖ ⲤⲚ ⲦⲤⲒⲘⲈ ⲠⲈⲤⲦ ⲦⲎⲨⲦⲚ ⲈⲬⲘ ⲠⲈⲦⲚⲤⲞ ⲚⲦⲈⲦⲚⲞⲨⲰⲪⲦ ⲚⲀϥ ⲠⲈⲦⲘⲘⲀⲨ ⲠⲈ ⲠⲈⲦⲚⲈⲒⲰⲦ

16

NHC II,35,31-36,5

1 ⲠⲈⲬⲈ ⲒⲤ ⲬⲈ ⲦⲀⲬⲀ ⲈⲨⲘⲈⲈⲨⲈ ⲚⲰⲒ ⲢⲢⲰⲘⲈ ⲬⲈ ⲚⲦⲀⲈⲒⲈⲒ ⲈⲚⲞⲨⲬⲈ ⲚⲞⲨⲈⲒⲢⲎⲚⲈ ⲈⲬⲘ ⲠⲔⲞⲤⲘⲞⲤ 2 ⲀⲨⲰ ⲤⲈⲤⲞⲞⲨⲚ ⲀⲚ ⲬⲈ ⲚⲦⲀⲈⲒⲈⲒ ⲀⲚⲞⲨⲬⲈ ⲚⲤⲚⲠⲰⲢⲬ ⲈⲬⲚ ⲠⲔⲀⲤ ⲞⲨⲔⲰⲤⲦ ⲞⲨⲤⲎϥⲈ ⲞⲨⲠⲞⲖⲈⲘⲞⲤ 3 ⲞⲨⲚ†ⲞⲨ ⲄⲀⲢ ⲚⲀⲪⲰⲠⲈ ⲤⲚ ⲞⲨⲎⲈⲒ ⲞⲨⲚⲪⲞⲘⲦ ⲚⲀⲪⲰⲠⲈ ⲈⲬⲚ ⲤⲚⲀⲨ ⲀⲨⲰ ⲤⲚⲀⲨ ⲈⲬⲚ ⲪⲞⲘⲦ ⲠⲈⲒⲰⲦ ⲈⲬⲘ ⲠⲪⲎⲢⲈ ⲀⲨⲰ ⲠⲪⲎⲢⲈ ⲈⲬⲘ ⲠⲈⲒⲰⲦ 4 ⲀⲨⲰ ⲤⲈⲚⲀⲰⲤⲈ ⲈⲢⲀⲦⲞⲨ ⲈⲨⲞ ⲘⲘⲞⲚⲀⲬⲞⲤ

17

NHC II,36,5-9

ⲠⲈⲬⲈ ⲒⲤ ⲬⲈ †ⲚⲀ† ⲚⲎⲦⲚ ⲘⲠⲈⲦⲈ ⲘⲠⲈⲂⲀⲖ ⲚⲀⲨ ⲈⲢⲞϥ ⲀⲨⲰ ⲠⲈⲦⲈ ⲘⲠⲈ ⲘⲀⲀⲬⲈ ⲤⲞⲦⲘⲈϥ ⲀⲨⲰ ⲠⲈⲦⲈ ⲘⲠⲈ ⲆⲒⲬ ⲆⲘⲆⲰⲘϥ ⲀⲨⲰ ⲘⲠⲈϥ-ⲈⲒ ⲈⲤⲢⲀⲒ̈ 21 ⲫⲎⲦ ⲢⲢⲰⲘⲈ

18

NHC II,36,9-17

1 ⲠⲈⲬⲈ ⲘⲘⲀⲐⲎⲦⲎⲤ ⲚⲒⲤ ⲬⲈ ⲬⲞⲞⲤ ⲈⲢⲞⲚ ⲬⲈ ⲦⲚⲤⲀⲎ ⲈⲤⲚⲀⲰⲰⲠⲈ ⲚⲀⲰⲚⲤⲈ 2 ⲠⲈⲬⲈ ⲒⲤ ⲀⲦⲈⲦⲚⲆⲰⲖⲠⲄⲀⲢ ⲈⲂⲞⲖ ⲚⲦⲀⲢⲬⲎ ⲬⲈⲔⲀⲀⲤ ⲈⲦⲈⲦⲚⲀⲰⲒⲚⲈ ⲚⲤⲀ ⲐⲀⲤⲎ ⲬⲈ ⲤⲘⲠⲘⲀ ⲈⲦⲈ ⲦⲀⲢⲬⲎ ⲘⲘⲀⲨ ⲈⲐⲀⲤⲎ ⲚⲀⲰⲰⲠⲈ ⲘⲘⲀⲨ 3 ⲞⲨⲘⲀⲔⲀⲢⲒⲞⲤ ⲠⲈⲦⲚⲀ[[2]]ⲰⲤⲈ ⲈⲢⲀⲦϥ ⲤⲚ ⲦⲀⲢⲬⲎ ⲀⲨⲰ ϥⲚⲀⲤⲞⲨⲰⲚ ⲐⲤⲀⲎ ⲀⲨⲰ ϥⲚⲀⲬⲒ †ⲠⲈ ⲀⲚ ⲘⲘⲞⲨ

19

NHC II,36,17-25

1 ⲠⲈⲬⲈ ⲒⲤ ⲬⲈ ⲞⲨⲘⲀⲔⲀⲢⲒⲞⲤ ⲠⲈⲚⲦⲀⲤⲰⲰⲠⲈ ⲤⲀ ⲦⲈⲤⲎ ⲈⲘⲠⲀⲦⲈϥⲰⲰⲠⲈ 2 ⲈⲦⲈⲦⲚⲪⲀⲚⲰⲰⲠⲈ ⲚⲀⲈⲒ ⲘⲘⲀⲐⲎⲦⲎⲤ

metteranno davanti e guarite tra loro i malati. **5** Poiché ciò che entra nella vostra bocca non vi renderà impuri, ma è ciò che esce dalla vostra bocca che vi rende impuri!».

15
NHC II,35,27-31
Dice Gesù: «Quando vedete colui che non è stato generato da una donna, allora prostratevi con la faccia a terra e adoratelo: quello è vostro Padre».

16
NHC II,35,31-36,5
1 Dice Gesù: «Forse gli uomini pensano che io sia venuto a gettare pace nel mondo; **2** ed essi non sanno che è la divisione che sono venuto a gettare sulla terra: fuoco, spada e guerra. **3** Poiché saranno cinque in una casa: tre contro due e due contro tre; il padre contro il figlio e il figlio contro il padre; **4** ed essi saranno saldi, essendo solitari».

17
NHC II,36,5-9
Dice Gesù: «Io vi darò ciò che nessun occhio ha visto e nessun orecchio ha udito e nessuna mano ha toccato e non è mai salito nel cuore dell'uomo».

18
NHC II,36,9-17
1 Dicono i discepoli a Gesù: «Dicci come sarà la nostra fine». **2** Dice Gesù: «Avete dunque scoperto l'inizio, che cercate la fine? Poiché dove è l'inizio, là sarà la fine. **3** Beato colui che sarà saldo all'inizio: egli conoscerà la fine e non gusterà la morte».

19
NHC II,36,17-25
1 Dice Gesù: «Beato colui che è esistito prima di esistere. **2** Se voi diventate miei discepoli e ascoltate le mie parole, queste pie-

ⲚⲦⲈⲦⲚⲤⲰⲦⲘ̄ⲀⲚⲀⲰϢⲀⲬⲈⲚⲈⲈⲒⲰⲚⲈⲚⲀⲢ̄ⲆⲒⲀⲔⲞⲚⲈⲒⲚⲎⲦⲚ 3 ⲞⲨⲚ̄-
ⲦⲎⲦⲚ̄ ⲄⲀⲢ ⲘⲘⲀⲨ Ⲛ̄ⲦⲞⲨ ⲚⲰϢⲎⲚ 2Ⲙ̄ ⲠⲀⲢⲀⲆⲒⲤⲞⲤ ⲈⲤⲈⲔⲒⲘ ⲀⲚ
ⲚⲰϢⲰⲘ ⲘⲠⲢⲰ ⲀⲨⲰ ⲘⲀⲢⲈ ⲚⲞⲨⲤⲰⲂⲈ 2Ⲉ ⲈⲂⲞⲖ ⲠⲈⲦⲚⲀⲤⲞⲨⲰⲚⲞⲨ
ϥⲚⲀⲬⲒ ϯⲠⲈ ⲀⲚ ⲘⲘⲞⲨ

20

NHC II,36,26-33

1 ⲠⲈⲬⲈ ⲘⲘⲀⲐⲎⲦⲎⲤ ⲚⲦⲤ̄ ⲬⲈ ⲬⲞⲞⲤ ⲈⲢⲞⲚ ⲬⲈ ⲦⲘⲚ̄ⲦⲈⲢⲞ ⲚⲘⲠⲎⲨⲈ
ⲈⲤⲦⲚ̄ⲦⲰⲚ ⲈⲚⲒⲘ 2 ⲠⲈⲬⲀϥ ⲚⲀⲨ ⲬⲈ ⲈⲤⲦⲚ̄ⲦⲰⲚ ⲀⲨⲂⲬ̄ⲂⲒⲖⲈ
ⲚⲰϢⲬ̄ⲦⲀⲘ 3 ⟨Ⲥ⟩ⲤⲞⲂⲔ̄ ⲠⲀⲢⲀ ⲚⲤⲢⲞⲤ ⲦⲎⲢⲞⲨ 4 2ⲞⲦⲀⲚ ⲀⲈ
ⲈⲤⲰϢⲀ(Ⲛ)2Ⲉ ⲈⲬⲘ̄ ⲠⲔⲀ2 ⲈⲦⲞⲨⲢ̄ 2ⲰⲂ ⲈⲢⲞϥ ⲰⲀϥⲦⲈⲨⲞ ⲈⲂⲞⲖ
ⲚⲚⲞⲨⲚⲞⲤ ⲚⲦⲀⲢ ⲚϥⲰϢⲞⲠⲈ ⲚⲤⲔⲈⲠⲎ Ⲛ2ⲀⲖⲀⲦⲈ ⲚⲦⲠⲈ

21

NHC II,36,33-37,19

1 ⲠⲈⲬⲈⲘⲀⲢⲒ2ⲀⲘⲚ̄ⲦⲤ̄ⲬⲈⲈⲚⲈⲔⲘⲀⲐⲎⲦⲎⲤⲈⲒⲚⲈⲚⲚⲒⲘ 2 ⲠⲈⲬⲀϥ
ⲬⲈ ⲈⲨⲈⲒⲚⲈ Ⲛ2ⲚⲰϢⲎⲢⲈ ϢⲎⲘ ⲈⲨⲤⲈⲖⲒⲦ ⲀⲨⲤⲰⲰϢⲈ ⲈⲦⲰⲞⲨ ⲀⲚ
ⲦⲈ 3 2ⲞⲦⲀⲚ ⲈⲨⲰϢⲀⲈⲒ ⲚⲤⲒ ⲚⲬⲞⲈⲒⲤ ⲚⲦⲤⲰϢⲰϢⲈ ⲤⲈⲚⲀⲬⲞⲞⲤ ⲬⲈ
ⲔⲈ ⲦⲚⲤⲰϢⲰϢⲈ ⲈⲂⲞⲖ ⲚⲀⲚ 4 ⲚⲦⲞⲞⲨ ⲤⲈⲔⲀⲔⲀ2ⲎⲨ ⲘⲠⲞⲨⲘⲦⲞ
ⲈⲂⲞⲖ ⲈⲦⲢⲞⲨⲔⲀⲀⲤ ⲈⲂⲞⲖ ⲚⲀⲨ ⲚⲤⲈϯ ⲦⲞⲨⲤⲰϢⲰϢⲈ ⲚⲀⲨ 5 ⲆⲒⲀ
ⲦⲞⲨⲦⲞϯⲬⲰⲘ̄ⲘⲞⲤ ⲬⲈ ⲈϥⲰϢⲀⲈⲒⲘⲈⲚⲤⲒⲠⲬⲈⲤ2ⲚⲎⲈⲒ ⲬⲈϥⲚⲎⲨⲚⲤⲒ
ⲠⲢⲈϥⲬⲒⲞⲨⲈϥⲚⲀⲢⲞⲈⲒⲤ ⲈⲘⲠⲀⲦⲈϥⲈⲒⲚⲎϥⲦⲘ̄ⲔⲀⲀϥⲈⲰⲞⲬⲦ Ⲉ2ⲞⲨⲚ
ⲈⲠⲈϥⲎⲈⲒ ⲚⲦⲈⲦⲈϥⲘⲚⲦⲈⲢⲞ ⲈⲦⲢⲈϥϥⲒ ⲚⲚⲈϥⲤⲔⲈⲨⲞⲤ 6 ⲚⲦⲰⲦⲚ̄
ⲆⲈ ⲢⲞⲈⲒⲤ 2Ⲁ ⲦⲈ2ⲎⲘ̄ⲠⲔⲞⲤⲘⲞⲤ 7 ⲘⲞⲨⲢ ⲘⲘⲰⲦⲚ̄ ⲈⲬⲚ̄ ⲚⲈⲦⲚ̄-
ϯⲠⲈ 2ⲚⲚⲞⲨⲚⲞⲤ ⲚⲆⲨⲚⲀⲘⲒⲤ ϢⲒⲚⲀ ⲬⲈ ⲚⲈ ⲚⲀⲎⲤⲦⲎⲤ 2Ⲉ Ⲉ2ⲒⲎ
ⲈⲈⲒ ϢⲀⲢⲰⲦⲚ̄ 8 ⲈⲠⲈⲒ ⲦⲈⲬⲢⲈⲒⲀ ⲈⲦⲈⲦⲚⲤⲰϢⲦ ⲈⲂⲞⲖ 2ⲎⲦⲤ̄
ⲤⲈⲚⲀ2Ⲉ ⲈⲢⲞⲤ 9 ⲘⲀⲢⲈϥϢⲰⲠⲈ 2Ⲛ̄ ⲦⲈⲦⲚ̄ⲘⲎⲦⲈ ⲚⲤⲒ ⲞⲨⲢⲰⲘⲈ
ⲚⲈⲠⲒⲤⲦⲎⲘⲰⲚ 10 ⲚⲦⲀⲢⲈ ⲠⲔⲀⲢⲠⲞⲤ ⲠⲰ2 ⲀϥⲈⲒ 2ⲚⲚⲞⲨⲤⲈⲠⲎ
ⲈⲠⲈϥⲀⲤ2 2Ⲛ̄ ⲦⲈϥⲤⲒⲬ Ⲁϥ2ⲀⲤϥ 11 ⲠⲈⲦⲈ ⲞⲨⲚ̄ ⲘⲀⲀⲬⲈ ⲘⲘⲞϥ
ⲈⲤⲰⲦⲘ̄ ⲘⲀⲢⲈϥⲤⲰⲦⲘ̄

22

NHC II,37,20-35

1 ⲀⲒⲤⲚⲀⲨⲀ2ⲚⲔⲞⲨⲈⲒ ⲈⲨⲬⲒ ⲈⲢⲰⲦⲈ 2 ⲠⲈⲬⲀϥⲚⲚⲈϥⲘⲀⲐⲎⲦⲎⲤ
ⲬⲈ ⲚⲈⲈⲒⲔⲞⲨⲈⲒ ⲈⲦⲬⲒ ⲈⲢⲰⲦⲈ ⲈⲨⲦⲚ̄ⲦⲰⲚ ⲀⲚⲈⲦⲂⲎⲔ Ⲉ2ⲞⲨⲚ
ⲀⲦⲘⲚ̄ⲦⲈⲢⲞ 3 ⲠⲈⲬⲀⲨ ⲚⲀϥ ⲬⲈ ⲈⲈⲒⲚⲞ ⲚⲔⲞⲨⲈⲒ ⲦⲚⲚⲀⲂⲰⲔ
Ⲉ2ⲞⲨⲚ ⲈⲦⲘⲚ̄ⲦⲈⲢⲞ 4 ⲠⲈⲬⲈ ⲒⲎⲤ̄ ⲚⲀⲨ ⲬⲈ 2ⲞⲦⲀⲚ ⲈⲦⲈⲦⲚ̄ⲰⲆⲀⲢ̄
ⲠⲤⲚⲀⲨ ⲞⲨⲀ ⲀⲨⲰ ⲈⲦⲈⲦⲚ̄ⲰⲆⲀⲢ̄ ⲠⲤⲀ Ⲛ2ⲞⲨⲚ ⲚⲐⲈ ⲘⲠⲤⲀ ⲚⲂⲞⲖ
ⲀⲨⲰ ⲠⲤⲀ ⲚⲂⲞⲖ ⲚⲐⲈ ⲘⲠⲤⲀ Ⲛ2ⲞⲨⲚ ⲀⲨⲰ ⲠⲤⲀ(Ⲛ)ⲦⲠⲈ ⲚⲐⲈ ⲘⲠⲤⲀ

tre vi serviranno. 3 Infatti voi avete cinque alberi nel paradiso che non cambiano né d'estate né d'inverno e le loro foglie non cadono. Chiunque li conoscerà non gusterà la morte».

20

NHC II,36,26-33

1 Dissero i discepoli a Gesù: «Dicci a che cosa è simile il regno dei cieli». 2 Disse loro: «È simile a un granello di senapa; 3 esso è il più piccolo di tutti i semi, 4 ma quando cade su una terra coltivata produce un grande ramo e diviene un riparo per gli uccelli del cielo».

21

NHC II,36,33-37,19

1 Dice Maria a Gesù: «A chi assomigliano i tuoi discepoli?». 2 Egli dice: «Essi sono simili a bambini che si sono messi in un campo che non è il loro. 3 Quando i padroni del campo arriveranno, essi diranno: "Lasciateci il nostro campo!". 4 Essi si svestono davanti a loro per lasciarlo, consegnando il loro campo a quelli. 5 Per questo io vi dico: se il padrone di una casa sa che arriverà il ladro, veglierà, prima che questo arrivi, e non permetterà che irrompa nella sua casa (parte) del suo possedimento, e che porti via le sue cose. 6 Quanto a voi, siate vigilanti nei confronti del mondo. 7 Cingetevi i fianchi con grande forza, affinché i ladri non trovino la via per giungere a voi, 8 poiché il profitto che voi custodite lo troveranno. 9 Tra voi vi sia un uomo assennato! 10 Quando il frutto maturò egli giunse rapidamente, tenendo in mano la falce, e lo mieté. 11 Colui che ha orecchie per intendere intenda!».

22

NHC II,37,20-35

1 Gesù vide alcuni bambini che succhiavano il latte. 2 Disse ai suoi discepoli: «Questi piccolini che succhiano il latte sono simili a coloro che entreranno nel regno». 3 Gli dissero: «Dunque diventando piccoli entreremo nel regno?». 4 Dice loro Gesù: «Quando voi farete di due uno e farete l'interno come l'esterno, l'esterno come l'interno e la parte superiore come quella

ⲙⲡⲓⲧⲛ̄ 5 ⲁⲩⲱ ⲱⲓⲛⲁ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲫⲟⲟⲩⲧ ⲙⲛ̄ ⲧⲥ2ⲓⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ ⲭⲉⲕⲁⲁⲥ ⲛⲉ ⲫⲟⲟⲩⲧ ⲣ̄ 2ⲟⲟⲩⲧ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲥ2ⲓⲙⲉ ⲣ̄ ⲥ2ⲓⲙⲉ 6 2ⲟⲧⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲱⲟⲁⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄2ⲛ̄ⲃⲁⲗ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲃⲁⲗ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲥⲓⲭ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲥⲓⲭ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲟⲩ2ⲓⲕⲱⲛ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲟⲩ2ⲓⲕⲱ(ⲛ) 7 ⲧⲟⲧⲉ ⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉ2ⲟⲩⲛ ⲉ̣[ⲧ]ⲙ̣ⲛ̄[ⲧⲉⲣ]ⲟ

23

NHC II,38,1-3

1 ⲡⲉⲭⲉ ⲓ̄ⲥ̄ ⲭⲉ †ⲛⲁⲥⲉ̣ⲧⲡ ⲧⲏⲛⲉ ⲟⲩⲁ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ̄ ⲱⲟ ⲁⲩⲱ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ̄ ⲧⲃⲁ 2 ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲱ2ⲉ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲩⲟ ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ

24

POxy 655 frg. d

[... ἐσ]τιν [... φ]ωτεινῷ̣ [... κ]όσμῳ̣ [...]η [... ἐ]στιν

NHC II,38,3-10

1 ⲡⲉⲭⲉ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲭⲉ ⲙⲁⲧⲥⲉⲃⲟⲛ ⲉⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲕⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉⲡⲉⲓ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲉⲣⲟⲛ ⲧⲉ ⲉⲧⲣⲛ̄ⲱⲟⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲱϥ 2 ⲡⲉⲭⲁϥ ⲛⲁⲩ ⲭⲉ ⲡⲉⲧⲉⲩⲛ̄ ⲙⲁⲁⲭⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙⲁⲣⲉϥ ⲥⲱⲧⲙ 3 ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲱⲟⲟⲡ ⲙ̄ⲫⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲣⲙ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ϥⲣ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲉϥⲧⲙ̄ⲣ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲟⲩⲕⲁⲕⲉ ⲡⲉ

25

NHC II,38,10-12

1 ⲡⲉⲭⲉ ⲓ̄ⲥ̄ ⲭⲉ ⲙⲉⲣⲉ ⲡⲉⲕⲥⲟⲛ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕ ⲯⲩⲭⲏ 2 ⲉⲣⲓⲧⲏⲣⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲕ ⲃⲁⲗ

26

POxy 1 *verso*,1-4

2 [...] καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ̣ ὀφθαλμῷ̣ τοῦ ἀδελφοῦ σου.

NHC II,38,12-17

1 ⲡⲉⲭⲉ ⲓ̄ⲥ̄ ⲭⲉ ⲡⲭⲏ ⲉⲧ2ⲙ̄ ⲡⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲕ ⲥⲟⲛ ⲕⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲥⲟⲉⲓ ⲇⲉ ⲉⲧ2ⲙ̄ ⲡⲉⲕⲃⲁⲗ ⲕⲛⲁⲩ ⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ 2 2ⲟⲧⲁⲛ ⲉⲕⲱⲗⲛⲛⲟⲩⲭⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲟⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲙ̄ ⲡⲉⲕⲃⲁⲗ ⲧⲟⲧⲉ ⲕⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛⲟⲩⲭⲉ ⲙ̄ⲡⲭⲏ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲙ̄ ⲡⲃⲁⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲥⲟⲛ

inferiore, **5** e quando voi farete il maschio e la femmina un solo e unico essere in modo che il maschio non sia maschio e la femmina non sia femmina, **6** quando farete occhi al posto di un occhio, mano al posto di mano, piede al posto di piede, immagine al posto di immagine, **7** è allora che entrerete nel regno».

23

NHC II,38,1-3

1 Dice Gesù: «Io vi sceglierò, uno tra mille e due tra diecimila. **2** E saranno saldi, essendo solitari».

24

POxy 655 frg. d

[...] è [...] illuminato [...] al mondo [...] è

NHC II,38,3-10

1 I suoi discepoli dissero: «Mostraci il luogo dove tu sei, perché per noi è necessario cercarlo». **2** Egli disse loro: «Chi ha orecchie intenda! **3** Vi è luce in un uomo di luce, ed essa illumina il mondo intero. Se essa non risplende, c'è la tenebra».

25

NHC II,38,10-12

1 Dice Gesù: «Ama tuo fratello come la tua anima; **2** custodiscilo come la pupilla del tuo occhio».

26

POxy 1 *verso*,1-4

2 «(...) e allora vedrai per togliere la pagliuzza che è nell'occhio di tuo fratello».

NHC II,38,12-17

1 Dice Gesù: «La pagliuzza nell'occhio di tuo fratello tu la vedi, ma la trave nel tuo occhio non la vedi. **2** Quando avrai tolto la trave dal tuo occhio, allora vedrai chiaramente per togliere la pagliuzza dall'occhio di tuo fratello».

27

POxy 1 *verso*,4-11

1 λέγει Ἰ(ησοῦ)ς· ἐὰν μὴ νηστεύσηται τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὕρηται τὴν βασιλείαν τοῦ θ(εο)ῦ· 2 καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον, οὐκ ὄψεσθε τὸ(ν) π(ατέ)ρα.

NHC II,38,17-20

1 ⲉⲧⲉ⟨ⲧⲛ̄⟩ⲧⲙ̄ⲡⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲉⲧⲛⲁ2ⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ
2 ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲙ̄ⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲁⲙⲃⲁⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛⲁⲛⲁⲩ
ⲁⲛ ⲉⲡⲉⲓⲱⲧ

28

POxy 1 *verso*,11-21

1 λέγει Ἰ(ησοῦ)ς· ἕ[σ]την ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκ[[ε]]ὶ ὤφθην αὐτοῖς 2 καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὗρον δειψῶ(ν)τα ἐν αὐτοῖς 3 καὶ πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀν(θρώπ)ων ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶ[ν] [καὶ] [οὐ] βλέπ[ουσιν ὅτι ...]

NHC II,38,20-31

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲁⲉⲓⲱ2ⲉ ⲉⲣⲁⲧ 2ⲛ̄ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ
ⲁⲉⲓⲟⲩⲱⲛ2 ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲁⲩ 2ⲛ̄ ⲥⲁⲣⲝ 2 ⲁⲉⲓ2ⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲉⲩⲧⲁ2ⲉ ⲙ̄ⲡⲓ2ⲉ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄2ⲏⲧⲟⲩ ⲉⲫⲟⲃⲉ 3 ⲁⲩⲱ ⲁⲧⲁⲯⲩⲭⲏ †
ⲧⲕⲁⲥ ⲉϫⲛ̄ⲛⲱⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲣⲣⲱⲙⲉ ϫⲉ 2ⲛ̄ⲃⲁ̄ⲗⲉⲉⲩⲉ ⲛⲉ 2ⲙ̄ ⲡⲟⲩ2ⲏⲧ ⲁⲩⲱ
ⲥⲉⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲛ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲩⲱⲟⲩⲉⲓⲧ ⲉⲩⲱⲓⲛⲉ
ⲟⲛ ⲉⲧⲣⲟⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲩⲱⲟⲩⲉⲓⲧ 4 ⲡⲗⲏⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ
ⲥⲉⲧⲟ2ⲉ 2ⲟⲧⲁⲛ ⲉⲩⲱⲁⲛⲛⲉ2 ⲡⲟⲩⲏⲣⲡ ⲧⲟⲧⲉ ⲥⲉⲛⲁⲣ̄ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲉⲓ

29

POxy 1 *recto*,22

[... ἐνοικ]ε̣ῖ [ταύτ]η[ν τ]ὴν πτωχεία(ν).

NHC II,38,31-39,2

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲉⲱ)ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁ ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲱ)ⲱⲡⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲟⲩⲱ)ⲡⲏⲣⲉ
ⲧⲉ 2 ⲉⲱ)ϫⲉ ⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲇⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲟⲩⲱ)ⲡⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲱ)ⲡⲏⲣⲉ
ⲡⲉ 3 ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲛⲟⲕ † ⲡ̄ ⲱ)ⲡⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲉⲓ ϫⲉ ⲡⲱϛ ⲁ̣ⲧ̣ⲉ̣ⲉ̣ⲓⲛⲟⲩ ⲙ̄ⲙ̄-
ⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ ⲁⲥⲟⲩⲱ2 2ⲛ̄ ⲧⲉⲉⲓⲙ̄ⲛ̄ⲧ2ⲏⲕⲉ

30

POxy 1 *recto*,23-30

1 [λέγ]ει [Ἰ(ησοῦ)ς· ὅπ]ου ἐὰν ὦσιν [τρ]ε[ῖς] ε[ἰσ]ὶ̣ γ θεοί· 2 καὶ [ὅπ]ο̣[υ] ἐ[ὰν] ἐστιν μόνος [λέ]γω ἐγώ εἰμι μετ' αὐτ[οῦ]. 3 ἔγ̣ε̣ι[ρ]ο̣ν τὸν λίθο(ν) κ̣[ἀ]κεῖ [εὑ]ρήσεις με· 4 σχίσον τ̣ὸ̣ ξύλον κἀγὼ ἐκεῖ εἰμι.

27

POxy 1 *verso*,4-11

1 Dice Gesù: «Se non si digiunerà riguardo al mondo non si troverà il regno di Dio **2** e se non celebrerete il sabato come un sabato non vedrete il Padre».

NHC II,38,17-20

1 «Se non digiunate riguardo al mondo non troverete il regno; **2** se non celebrerete il sabato come un sabato non vedrete il Padre».

28

POxy 1 *verso*,11-21

1 Dice Gesù: «Mi sono levato in mezzo al mondo e sono apparso loro nella carne: **2** e li ho trovati tutti ubriachi e non ho trovato nessuno tra loro assetato; **3** e la mia anima si affatica per i figli degli uomini poiché sono ciechi nel loro cuore e non vedono che (...)».

NHC II,38,20-31

1 Dice Gesù: «Mi sono levato in mezzo al mondo e mi sono manifestato loro nella carne; **2** li ho trovati tutti ubriachi e non ho trovato nessuno tra loro assetato. **3** E la mia anima ha sofferto per i figli degli uomini, poiché essi sono ciechi nel loro cuore e non vedono bene; infatti vuoti sono venuti al mondo e vuoti cercano di uscire dal mondo. **4** Ma in questo momento sono ubriachi; quando scuoteranno via il loro vino, allora si convertiranno».

29

POxy 1 *recto*,22

(...) dimora in questa povertà.

NHC II,38,31-39,2

1 Dice Gesù: «Se la carne è venuta all'esistenza a causa dello spirito, ciò è meraviglia. **2** Se invece lo spirito (è venuto all'esistenza) a causa del corpo, ciò è meraviglia delle meraviglie! **3** Ma di questo io mi meraviglio: come questa grande ricchezza abbia preso dimora in questa povertà!».

30

POxy 1 *recto*,23-30

1 Dice Gesù: «Dove sono tre, sono dei, **2** e dove è uno solo, dico: io sono con lui. **3** Solleva la pietra, e là mi troverai; **4** spezza il legno, e io sono là».

NHC II,39,2-5

1 ⲠⲈϪⲈ ⲒⲤ̅ ϪⲈ ⲠⲘⲀ ⲈⲨⲚ̅ ϢⲞⲘⲦ Ⲛ̅ⲚⲞⲨⲦⲈ Ⲙ̅ⲘⲀⲨ 2Ⲛ̅ⲚⲞⲨⲦⲈ ⲚⲈ 2 ⲠⲘⲀ ⲈⲨⲚ̅ ⲤⲚⲀⲨ Ⲏ ⲞⲨⲀ ⲀⲚⲞⲔ ϯϢⲞⲞⲠ ⲚⲘⲘⲀϤ

31

POxy 1 *recto*,30-35

1 λέγει Ἰ(ησοῦ)ς· οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ π(ατ)ρίδι αὐτ[ο]ῦ, 2 οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γεινώσκοντας αὐτό(ν).

NHC II,39,5-7

1 ⲠⲈϪⲈ ⲒⲤ̅ ⲘⲚ̅ ⲠⲢⲞⲪⲎⲦⲎⲤ ϢⲎⲠ 2Ⲙ̅ ⲠⲈϤϯⲘⲈ 2 ⲘⲀⲢⲈ ⲤⲞⲈⲒⲚ Ⲣ̅ⲐⲈⲢⲀⲠⲈⲨⲈ Ⲛ̅ⲚⲈⲦⲤⲞⲞⲨⲚ Ⲙ̅ⲘⲞϤ

32

POxy 1 *recto*,36-41

λέγει Ἰ(ησοῦ)ς· πόλις οἰκοδομημένη ἐπ᾽ἄκρον [ὄ]ρους ὑψηλοῦ{ς} καὶ ἐστηριγμένη οὔτε πε[σ]εῖν δύναται οὔτε κρυ[β]ῆναι.

NHC II,39,7-10

ⲠⲈϪⲈ ⲒⲤ̅ ϪⲈ ⲞⲨⲠⲞⲖⲒⲤ ⲈⲨⲔⲰⲦ Ⲙ̅ⲘⲞⲤ 2ⲒϪⲚ̅ ⲞⲨⲦⲞⲞⲨ ⲈϤϪⲞⲤⲈ ⲈⲤⲦⲀϪⲢⲎⲨ ⲘⲚ̅ ϬⲞⲘ Ⲛ̅Ⲥ2Ⲉ ⲞⲨ ⲆⲈ ⲤⲚⲀϢ2ⲰⲠ ⲀⲚ

33

POxy 1 *recto*,41-42

λέγει Ἰ(ησοῦ)ς ⟨ὃ⟩ ἀκούεις [ε]ἰς τ̣ὸ ἕ̣ν̣ ὠ̣τ̣ίον σ̣ο̣υ, τ̣ο̣[ῦτο κήρυξον ...]

NHC II,39,10-18

1 ⲠⲈϪⲈ ⲒⲤ̅ ⲠⲈⲦⲔⲚⲀⲤⲰⲦⲘ̅ ⲈⲢⲞϤ 2Ⲙ̅ ⲠⲈⲔⲘⲀⲀϪⲈ 2Ⲙ̅ ⲠⲔⲈⲘⲀⲀϪⲈ ⲦⲀϢⲈ ⲞⲈⲒϢ Ⲙ̅ⲘⲞϤ 2ⲒϪⲚ̅ ⲚⲈⲦⲚ̅ϪⲈⲚⲈⲠⲰⲢ 2 ⲘⲀⲢⲈ ⲖⲀⲀⲨ ⲄⲀⲢ ϪⲈⲢⲈ 2ⲎⲂ̅Ⲥ̅ Ⲛ̅ϤⲔⲀⲀⲨ 2Ⲁ ⲘⲀⲀϪⲈ ⲞⲨⲆⲈ ⲘⲀϤⲔⲀⲀⲨ 2Ⲙ̅ ⲘⲀ ⲈϤ2ⲎⲠ 3 ⲀⲖⲖⲀ ⲈϢⲀⲢⲈϤⲔⲀⲀϤ 2ⲒϪⲚ̅ ⲦⲖⲨⲬⲚⲒⲀ ϪⲈⲔⲀⲀⲤ ⲞⲨⲞⲚ ⲚⲒⲘ ⲈⲦⲂⲎⲔ Ⲉ2ⲞⲨⲚ ⲀⲨⲰ ⲈⲦⲚ̅ⲚⲎⲨ ⲈⲂⲞⲖ ⲈⲨⲚⲀⲚⲀⲨ ⲀⲠⲈϤⲞⲨⲞⲈⲒⲚ

34

NHC II,39,18-20

ⲠⲈϪⲈ ⲒⲤ̅ ϪⲈ ⲞⲨⲂⲖ̅ⲖⲈ ⲈϤϢⲀⲚⲤⲰⲔ 2ⲎⲦϤ Ⲛ̅ⲚⲞⲨⲂⲖ̅ⲖⲈ ϢⲀⲨ2Ⲉ Ⲙ̅-ⲠⲈⲤⲚⲀⲨ ⲈⲠⲈⲤⲎⲦ ⲈⲨ2ⲒⲈⲒⲦ

35

NHC II,39,20-24

1 ⲠⲈϪⲈ ⲒⲤ̅ ⲘⲚ̅ ϬⲞⲘ Ⲛ̅ⲦⲈ ⲞⲨⲀ ⲂⲰⲔ Ⲉ2ⲞⲨⲚ ⲈⲠⲎⲈⲒ Ⲙ̅ⲠϪⲰⲰⲢⲈ Ⲛ̅ϤϪⲒⲦϤⲚ̅ϪⲚⲀ2ⲈⲒ ⲘⲎⲦⲒ Ⲛ̅ϤⲘⲞⲨⲢ Ⲛ̅ⲚⲈϤϬⲒϪ 2 ⲦⲞⲦⲈ ϤⲚⲀⲠⲰⲰⲚⲈ ⲈⲂⲞⲖ Ⲙ̅ⲠⲈϤⲎⲈⲒ

NHC II,39,2-5
1 Dice Gesù: «Là dove sono tre dei, sono dei; 2 là dove sono due o uno, io sono con lui».

31
POxy 1 *recto*,30-35
1 Dice Gesù: «Non v'è profeta accetto nella sua patria 2 né un medico cura quelli che lo conoscono».
NHC II,39,5-7
1 Dice Gesù: «Un profeta non è accetto nel suo villaggio; 2 un medico non cura quelli che lo conoscono».

32
POxy 1 *recto*,36-41
Dice Gesù: «Una città costruita sulla cima di un alto monte e fortificata non può cadere né rimanere nascosta».
NHC II,39,7-10
Dice Gesù: «Una città edificata su un alto monte e fortificata non può cadere né essere nascosta».

33
POxy 1 *recto*,41-42
Dice Gesù: «Ciò che ascolti nel tuo orecchio, annuncialo (...)».
NHC II,39,10-18
1 Dice Gesù: «Ciò che ascolterai nel tuo orecchio, nell'orecchio altrui proclamalo sui tuoi tetti. 2 Infatti nessuno accende una lampada per metterla sotto il moggio, né in un luogo nascosto; 3 al contrario, la si mette su un lampadario, in modo che chiunque entra ed esce veda la sua luce».

34
NHC II,39,18-20
Dice Gesù: «Se un cieco guida un cieco, cadono entrambi in una fossa».

35
NHC II,39,20-24
1 Dice Gesù: «Non è possibile che qualcuno entri nella casa di un uomo forte e la prenda con la forza, se non gli ha legato le mani: 2 solo allora gli svuoterà la casa».

36

POxy 655 col. i,1-17

1 [λέγει Ἰ(ησοῦ)ς· μὴ μεριμνᾶτε ἀ]πὸ πρωὶ ἕ[ως ὀψὲ μήτ]ε ἀφ' ἑσπ[έρας ἕως π]ρωὶ, μήτε [τῇ τροφῇ ὑ]μῶν τί φά[γητε, μήτε] τῇ στ[ολῇ ὑμῶν] τί ἐνδύ[ση]σθε. 2 [πολ]λῷ κρείσ[σονές ἐ[στε] τῶν [κρί]νων, ἅτι[να ο]ὐ ξα[ί]νει οὐδὲ ν[ήθ]ει. 3 μ[ηδ]ὲν ἔχοντ[ες ἔ]νδ[υ]μα, τί ἐν[δύεσθε] καὶ ὑμεῖς; τίς ἂν προσθ⟨εί⟩η ἐπὶ τὴν εἰλικίαν ὑμῶν; αὐτὸ[ς δ]ώσει ὑμεῖς τὸ ἔνδυμα ὑμῶν.

NHC II,39,24-27

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲙⲛ̄ⲧⲣⲟⲟⲩⲱ ϫⲓ(ⲛ) ⲥⲧⲟⲟⲩⲉ ⲱⲁ ⲣⲟⲩⲥⲉ ⲁⲩⲱ ϫⲓⲛⲥⲓⲣⲟⲩⲥⲉ ⲱⲁ ⲥⲧⲟⲟⲩⲉ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ⟨ⲧ⟩ⲉⲧⲛⲁⲧⲁⲁⲩ ⲥⲓⲱⲧ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄

37

POxy 655 col. i,17-col. ii,1

1 λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· πότε ἡμεῖν ἐμφανὴς ἔσει, καὶ πότε σε ὀψόμεθα; 2 λέγει· ὅταν ἐκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνθῆτε [...] [--- οὐδὲ φοβη]θ[ήσεσθε].

NHC II,39,27-40,2

1 ⲡⲉϫⲉ ⲛⲉⲩⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲁⲱ ⲛ̄ⲥⲟⲟⲩ ⲉⲕⲛⲁⲟⲩⲱⲛⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲁⲛ ⲁⲩⲱ ⲁⲱ ⲛ̄ⲥⲟⲟⲩ ⲉⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲕ 2 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲥⲟⲧⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲱⲱⲕ ⲉⲕ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲉⲥⲏⲩ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲱⲱⲓⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲧⲛⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲱⲱⲧⲏⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲕⲁⲁⲩ ⲥⲁ ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲕⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲱⲏⲣⲉ ⲱⲏⲙ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲭⲟⲡⲭ̄ⲡ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ 3 ⲧⲟⲧ[ⲉ ⲧⲉⲧⲛⲁⲛⲁ]ⲩ ⲉⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲟⲛⲥ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛⲁⲣ̄ ⲥⲟⲧⲉ ⲁⲛ

38

POxy 655 col. ii,2-11

λέ[γει ...]ο[...]τ[...]γ[...]κ[...]ν[...]κα[...]η[...]σ[...]

NHC II,40,2-7

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲥⲁⲥ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲣⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲉⲥⲱⲧⲙ̄ ⲁⲛⲉⲉⲓⲱⲱ ϫⲉ ⲛⲁⲉⲓ ⲉ†ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲁⲩⲱ ⲙⲛ̄ⲧⲏⲧⲛ̄ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲉⲥⲟⲧⲙⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ 2 ⲟⲩⲛ̄ ⲥⲛ̄ⲥⲟⲟⲩ ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲱⲱⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲉⲓ ⲧⲉⲧⲛⲁⲥⲉ ⲁⲛ ⲉⲣⲟⲉⲓ

39

POxy 655 col. ii,11-23

1 [λέγει Ἰ(ησοῦ)ς· οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς] ἔλ[αβον τὰς κλεῖδας] τῆς [γνώσεως. αὐτοὶ ἔ]κρυψ[αν αὐτάς. 2 οὔτε] εἰσῆλ[θον, οὔτε τοὺς] εἰσερ[χομένους ἀφῆ]καν [εἰσελθεῖν. 3 ὑμεῖς] δὲ γεί[νεσθε φρόνι]μοι ὡ[ς ὄφεις καὶ ἀ]κέραι[οι ὡς περιστε]ρα[ί].

36

POxy 655 col. i,1-17

1 Dice Gesù: «Non preoccupatevi da mattina a sera, né da sera a mattina, né, riguardo al vostro cibo, di che cosa mangerete, né, riguardo al vostro vestito, di che cosa indosserete. 2 Siete di gran lunga migliori dei gigli, i quali non filano né tessono. 3 Quando non avete un indumento, che cosa indossate? Chi potrebbe aggiungere qualcosa alla (vostra) statura? Egli stesso vi darà il vostro indumento (...)».

NHC II,39,24-27

1 Dice Gesù: «Non affannatevi da mattina a sera né da sera a mattina riguardo a ciò che indosserete».

37

POxy 655 col. i,17-col. ii,1

1 Gli dicono i suoi discepoli: «Quando ti manifesterai a noi e quando ti vedremo?». 2 Dice: «Quando vi spoglierete e non vi vergognerete [...] [...e non avrete paura]».

NHC II,39,27-40,2

1 Dicono i suoi discepoli: «Quando ti manifesterai a noi e quando ti vedremo?». 2 Dice Gesù: «Quando vi spoglierete senza provare vergogna e, prese le vostre vesti, le porrete sotto i vostri piedi come bambini piccoli e le calpesterete, 3 è allora che vedrete il figlio del vivente e non avrete paura».

38

POxy 655 col. ii,2-11

Dice [...]

NHC II,40,2-7

1 Dice Gesù: «Molte volte avete desiderato ascoltare questi detti che io vi dico, e non avete altri da cui ascoltarli. 2 Ci saranno giorni in cui voi mi cercherete ma non mi troverete».

39

POxy 655 col. ii,11-23

1 Dice Gesù: «I Farisei e gli scribi hanno preso le chiavi della conoscenza. Essi le hanno nascoste: 2 non sono entrati né hanno lasciato entrare chi stava entrando. 3 Voi, invece, siate accorti come serpenti e semplici come colombe».

NHC II,40,7-13

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲙ̄ⲫⲁⲣⲓⲥⲁⲓⲟⲥ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲅⲣⲁⲙⲙⲁⲧⲉⲩⲥ ⲁⲩϫⲓ ⲛ̄ⲱⲁⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲅⲛⲱⲥⲓⲥ ⲁⲩ2ⲟⲡⲟⲩ 2 ⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲃⲱⲕ ⲉ2ⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲟⲩⲱⲱ ⲉⲃⲱⲕ ⲉ2ⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲕⲁⲁⲩ 3 ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲇⲉ ⲱⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲫⲣⲟⲛⲓⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛ2ⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁⲕⲉⲣⲁⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲥⲣⲟⲙ ⲡⲉ

40

NHC II,40,13-16

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲟⲩⲃⲉⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ ⲁⲩⲧⲟⲥⲥ ⲙ̄ⲡⲥⲁ ⲛⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ 2 ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲁⲛ ⲥⲉⲛⲁⲡⲟⲣⲕⲥ̄ 2ⲁ ⲧⲉⲥⲛⲟⲩⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲧⲁⲕⲟ

41

NHC II,40,16-18

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲉⲩⲛ̄ⲧⲁϥ 2ⲛ̄ ⲧⲉϥ ⲥⲓϫ ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲁϥ 2 ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲧⲁϥ ⲡⲕⲉⲱⲏⲙ ⲉⲧⲟⲩⲛ̄ⲧⲁϥ ⲥⲉⲛⲁϥⲓⲧϥ̄ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ

42

NHC II,40,19

ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲱⲱⲡⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲣⲡⲁⲣⲁⲅⲉ

43

NHC II,40,20-26

1 ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲥⲓ ⲛⲉϥ ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲕ ⲛⲓⲙ ⲉⲕϫⲱ ⲛ̄ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲁⲛ 2 2ⲛ̄ ⲛⲉ†ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲙⲉ ⲁⲛ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲛⲓⲙ 3 ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲱⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲓ ̈ⲟⲩⲇⲁⲓⲟⲥ ϫⲉ ⲥⲉⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲱⲏⲛ ⲥⲉⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲥⲉⲙⲟⲥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲱⲏⲛ

44

NHC II,40,26-31

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲁϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲁⲡⲉⲓⲱⲧ ⲥⲉⲛⲁⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲁϥ 2 ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲁϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲉⲡⲱⲏⲣⲉ ⲥⲉⲛⲁⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲁϥ 3 ⲡⲉⲧⲁϫⲉ ⲟⲩⲁ ⲇⲉ ⲁⲡⲛ̄ⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲥⲉⲛⲁⲕⲱ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲁϥ ⲟⲩⲧⲉ 2ⲙ̄ ⲡⲕⲁ2 ⲟⲩⲧⲉ 2ⲛ̄ ⲧⲡⲉ

45

NHC II,40,31-41,6

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲙⲁⲩϫⲉⲗⲉ ⲉⲗⲟⲟⲗⲉ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ̄ⲱⲟⲛⲧⲉ ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲁⲩⲕⲱⲧϥ ⲕⲛ̄ⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ̄ ⲥ̄ⲥⲁⲙⲟⲩⲗ ⲙⲁⲩ† ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲅⲁ̣ⲣ 2 ⲟ̣ⲩ̣ⲁ̣ⲅ̣ⲁ̣ⲑⲟⲥ

NHC II,40,7-13
1 Dice Gesù: «I Farisei e gli scribi hanno preso le chiavi della conoscenza e le hanno nascoste. 2 Essi non sono entrati e a quelli che volevano entrare non l'hanno permesso. 3 Voi, invece, siate accorti come serpenti e semplici come colombe».

40
NHC II,40,13-16
1 Dice Gesù: «Una vite è stata piantata fuori del Padre 2 e, non essendo forte, sarà strappata alla radice e perirà».

41
NHC II,40,16-18
1 Dice Gesù: «A chi ha qualcosa in mano sarà dato 2 e a chi non ha niente sarà tolto anche il poco che ha».

42
NHC II,40,19
Dice Gesù: «Siate capaci di passare oltre!».

43
NHC II,40,20-26
1 Gli dissero i suoi discepoli: «Chi sei tu, per dirci queste cose?». 2 «Da ciò che io vi dico non avete capito chi sono, 3 ma siete diventati come i Giudei: infatti essi amano l'albero ma odiano il suo frutto o amano il frutto e odiano l'albero!».

44
NHC II,40,26-31
1 Dice Gesù: «Chi bestemmia contro il Padre sarà perdonato 2 e chi bestemmia contro il Figlio sarà perdonato, 3 ma colui che bestemmia contro lo Spirito Santo non sarà perdonato né sulla terra né in cielo».

45
NHC II,40,31-41,6
1 Dice Gesù: «Non si raccolgono uve dalle spine e non si colgono fichi dai cardi, poiché questi non danno frutto. 2 Un uomo buo-

ⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ ϣⲁϥⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̣̄ ⲡⲉϥⲉϩⲟ 3 ⲟⲩⲕⲁⲕ̣[ⲟⲥ] ⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ ϣⲁϥⲉⲓⲛⲉ ⲛ̄ϩⲛ̄ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲉϥⲉϩⲟ ⲉⲑⲟ-ⲟⲩ ⲉⲧϩⲛ̄ ⲡⲉϥϩⲏⲧ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϥϫⲱ ⲛ̄ϥϫⲱ ⲛ̄ϩⲛ̄ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ 4 ⲉⲃⲟⲗ ⲅⲁⲣ ϩⲙ̄ ⲫⲟⲩⲟ ⲙ̄ⲫⲏⲧ ϣⲁϥ ⲉⲓⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲛ̄ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ

46

NHC II,41,6-12

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ϫⲓⲛ ⲁⲇⲁⲙ ϣⲁ ⲓ̈ⲱϩⲁ(ⲛ)ⲛⲏⲥ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ϩⲛ̄ ⲛ̄ϫⲡⲟ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲓⲟⲙⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲧϫⲟⲥⲉ ⲁⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ϣⲓⲛⲁ ϫⲉ ⲛⲟⲩⲱϭⲡ ⲛ̄ϭⲓ ⲛⲉϥⲃⲁⲗ 2 ⲁⲉⲓϫⲟⲟⲥ ⲇⲉ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲉϥⲟ ⲛ̄ⲕⲟⲩⲉⲓ ϥⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲁⲩⲱ ϥⲛⲁϫⲓⲥⲉ ⲁⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ

47

NHC II,41,12-23

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲙⲛ̄ ϭⲟⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲧⲉⲗⲟ ⲁϩⲧⲟ ⲥⲛⲁⲩ ⲛ̄ϥϫⲱⲗⲕ ⲙ̄ⲡⲓⲧⲉ ⲥⲛ̄ⲧⲉ 2 ⲁⲩⲱ ⲙⲛ̄ ϭⲟⲙ ⲛ̄ⲧⲉ ⲟⲩϩⲙ̄ϩⲁ̅ⲗ̅ ϣⲙ̄ϣⲉ ϫⲟⲉⲓⲥ ⲥⲛⲁⲩ ⲏ ϥⲛⲁⲣ̄ⲧⲓⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲁ ⲁⲩⲱ ⲡⲕⲉⲟⲩⲁ ϥⲛⲁⲣ̄ϩⲩⲃⲣⲓⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ 3 ⲙⲁⲣⲉ ⲣⲱⲙⲉ ⲥⲉ ⲣ̄ⲡⲁⲥ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ϥ ⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲉⲓ ⲁⲥⲱ ⲏⲣⲡ ⲃ̄ⲃⲣⲣⲉ 4 ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲩⲛⲟⲩϫ ⲏⲣⲡ ⲃ̄ⲃⲣ̄ⲣⲉ ⲉⲁⲥⲕⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲡⲱϩ ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲩⲛⲉϫ ⲏⲣⲡ ⲛ̄ⲁⲥ ⲉⲁⲥⲕⲟⲥ ⲃ̄ⲃⲣ̄-ⲣⲉ ϣⲓⲛⲁ ϫⲉ ⲛⲉϥⲧⲉⲕⲁϥ 5 ⲙⲁⲩϫⲗ̄ϭ ⲧⲟⲉⲓⲥ ⲛ̄ⲁⲥ ⲁϣⲧⲏ(ⲛ) ⲛ̄ϣⲁⲉⲓ ⲉⲡⲉⲓ ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲡⲱϩ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ

48

NHC II,41,24-27

ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲉⲣϣⲁ ⲥⲛⲁⲩ ⲣ̄ ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ ⲙⲛ̄ ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲩ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲓⲏⲉⲓ ⲟⲩⲱⲧ ⲥⲉⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲧⲁⲩ ϫⲉ ⲡⲱⲱⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ϥⲛⲁⲡⲱⲱⲛⲉ

49

NHC II,41,27-30

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ϩⲉⲛⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛⲉ ⲛⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲥⲟⲧⲡ ϫⲉ ⲧⲉⲧⲛⲁϩⲉ ⲁⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ 2 ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ϩⲛ̄ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ̄ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲙⲁⲩ

50

NHC II,41,30-42,7

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲉⲩϣⲁⲛϫⲟⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ̄ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲧⲉⲧⲛ̄ϣⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲱⲛ ϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲙⲁ ⲉⲛⲧⲁ

no trae del bene dal suo tesoro; 3 un uomo cattivo trae cose cattive dal cattivo tesoro che è dentro il suo cuore e dice cose cattive, 4 poiché dall'abbondanza del cuore produce cose cattive».

46

NHC II,41,6-12

1 Dice Gesù: «Da Adamo a Giovanni il Battista, tra coloro che sono nati dalle donne, non vi è chi sia superiore a Giovanni il Battista, così questo non deve abbassare gli occhi. 2 Ma io ho detto che chi tra voi diventerà piccolo conoscerà il regno e diventerà più grande di Giovanni».

47

NHC II,41,12-23

1 Dice Gesù: «È impossibile per un uomo montare due cavalli o tendere due archi 2 ed è impossibile per un servo servire due padroni, altrimenti onorerà l'uno e offenderà l'altro. 3 Nessuno beve il vino vecchio e vuole subito bere il vino nuovo; 4 inoltre, non si versa il vino nuovo negli otri vecchi, perché non si spacchino; e non si versa il vino vecchio in un otre nuovo, perché non lo rovini. 5 Non si cuce una toppa vecchia su una veste nuova, altrimenti si produrrà uno strappo».

48

NHC II,41,24-27

Dice Gesù: «Se due fanno la pace tra loro in questa casa, essi diranno alla montagna: "Spostati!", ed essa si sposterà».

49

NHC II,41,27-30

1 Dice Gesù: «Beati i solitari, gli eletti, poiché voi troverete il regno. 2 Infatti da lì venite e lì ritornerete».

50

NHC II,41,30-42,7

1 Dice Gesù: «Se vi chiedono: "Da dove venite?", rispondete loro: "Siamo usciti dalla luce, dal luogo in cui la luce è venuta all'esisten-

ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲱⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙ̣ⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲟⲩⲁⲁⲧϥ ⲁϥⲱⲥ[ⲉ
ⲉⲣⲁⲧϥ] ⲁ̣ⲩⲱ ⲁϥⲟⲩⲱⲛⲥ ⲉ̣[ⲃ]ⲟⲗ ⲥ̣ⲛ̄ⲧⲟⲩⲥⲓⲕⲱⲛ 2 ⲉⲩⲱⲁⲁⲭⲟⲟⲥ
ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲭⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲡⲉ ⲭⲟⲟⲥ ⲭⲉ ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲉϥⲱⲏⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲛ
ⲛ̄ⲥⲱⲧⲡ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲟⲛⲥ 3 ⲉⲩⲱⲁⲛⲭⲛⲉ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲭⲉ ⲟⲩ ⲡⲉ
ⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲥⲛ̄ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲭⲟⲟⲥ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲭⲉ ⲟⲩⲕⲓⲙ
ⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ

51

NHC II,42,7-12

1 ⲡⲉⲭⲁⲩ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲥⲓ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲭⲉ ⲁⲱ ⲛ̄ⲥⲟⲟⲩ ⲉⲧⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ
ⲛ̄ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲱ ⲛ̄ⲥⲟⲟⲩ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲃⲃⲣⲣⲉ
ⲛⲏⲩ 2 ⲡⲉⲭⲁϥ ⲛⲁⲩ ⲭⲉ ⲧⲏ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲱⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲏⲧⲥ̄ ⲁⲥⲉⲓ
ⲁⲗⲗⲁ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲙ̄ⲙⲟⲥ

52

NHC II,42,12-18

1 ⲡⲉⲭⲁⲩ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲥⲓ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲭⲉ ⲭⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ
ⲁⲩⲱⲁⲭⲉ ⲥⲙ̄ ⲡⲓⲥⲣⲁⲏⲗ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲱⲁⲭⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲣⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲥⲏⲧⲕ
2 ⲡⲉⲭⲁϥ ⲛⲁⲩ ⲭⲉ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲕⲱ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲟⲛⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲙ̄ⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ
ⲁⲩⲱ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲱⲱⲁⲭⲉ ⲥⲁ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ

53

NHC II,42,18-23

1 ⲡⲉⲭⲁⲩ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲥⲓ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲭⲉ ⲡⲥⲃ̄ⲃⲉ ⲣ̄ⲱⲫⲉⲗⲉⲓ ⲏ
ⲙ̄ⲙⲟⲛ 2 ⲡⲉⲭⲁϥⲛⲁⲩ ⲭⲉ ⲛⲉϥⲣ̄ⲱⲫⲉⲗⲉⲓ ⲛⲉⲡⲟⲩⲉⲓⲱⲧ ⲛⲁⲭⲡⲟⲟⲩ
ⲉⲃⲟⲗ ⲥⲛ̄ ⲧⲟⲩⲙⲁⲁⲩ ⲉⲩⲥⲃ̄ⲃⲏⲩ 3 ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲥⲃ̄ⲃⲉ ⲙ̄ⲙⲉ ⲥⲙ̄ ⲡⲛ̄ⲁ
ⲁϥⲟⲛ̄ ⲥⲏⲩ ⲧⲏⲣϥ

54

ⲡⲉⲭⲉ ⲓ̄ⲥ̄ ⲭⲉ ⲥⲛ̄ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛⲉ ⲛⲥⲏⲕⲉ ⲭⲉ ⲧⲱⲧⲛ̄ ⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ
ⲛⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ

55

NHC II,42,25-29

1 ⲡⲉⲭⲉ ⲓ̄ⲥ̄ ⲭⲉ ⲡⲉⲧⲁⲙⲉⲥⲧⲉ ⲡⲉϥ ⲉⲓⲱⲧ ⲁⲛ ⲙⲛ̄ ⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ ϥⲛⲁⲱⲣ̄
ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁⲛ ⲛⲁⲉⲓ 2 ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϥⲙⲉⲥⲧⲉ ⲛⲉϥ ⲥⲛⲏⲩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉϥⲥⲱⲛⲉ
ⲛ̄ϥϥⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁ2ⲉ ϥⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲁⲛ ⲉϥⲟ ⲛ̄ⲁⲍⲓⲟⲥ ⲛⲁⲉⲓ

za da sé stessa, si è levata e si è manifestata nella loro immagine". 2 Se vi chiedono: "Siete voi?", rispondete: "Noi siamo i suoi figli e gli eletti del Padre vivente". 3 Se vi chiedono: "Qual è il segno del Padre vostro in voi?", dite loro: "È il movimento e il riposo"».

51
NHC II,42,7-12
1 I suoi discepoli gli dissero: «Quando arriverà il riposo dei morti e quando verrà il nuovo mondo?». 2 Egli disse loro: «Quanto voi aspettate è già venuto, ma voi non lo riconoscete».

52
NHC II,42,12-18
1 I suoi discepoli gli dissero: «Ventiquattro profeti hanno parlato in Israele, e tutti hanno parlato in te». 2 Egli disse loro: «Avete ignorato il vivente che è davanti a voi e vi siete messi a parlare dei morti».

53
NHC II,42,18-23
1 I suoi discepoli gli dissero: «È utile o no la circoncisione?». 2 Egli disse loro: «Se fosse utile, il loro padre li genererebbe dalla loro madre già circoncisi. 3 Invece è la vera circoncisione nello spirito che è utile sotto ogni aspetto».

54
NHC II,42,23-24
Dice Gesù: «Beati i poveri, poiché vostro è il regno dei cieli».

55
NHC II,42,25-29
1 Dice Gesù: «Chi non odia suo padre e sua madre non può diventare mio discepolo. 2 E chi non odia i suoi fratelli e le sue sorelle e non porta la sua croce come me non sarà degno di me».

56

NHC II,42,29-32

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲁϩⲥⲟⲩⲱⲛ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁϥϩⲉ ⲉⲩⲡⲧⲱⲙⲁ
2 ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲛⲧⲁϩϩⲉⲉ ⲁⲡⲧⲱⲙⲁ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙ̅ⲡϣⲁ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲁⲛ

57

NHC II,42,32-43,7

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲧⲙⲛ̅ⲧⲉⲣⲟ ⲙ̅ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲥⲧⲛ̅ⲧⲱ(ⲛ) ⲁⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲛ̅-
ⲧⲁϥ ⲙ̅ⲙⲁⲩ ⲛ̅ⲛⲟⲩϭⲣⲟϭ ⲉ̣ⲛ̣[ⲁⲛⲟ]ⲩ̣ϥ 2 ⲁⲡⲉϥϫⲁϫⲉ ⲉⲓ ⲛ̅ⲧⲟⲩϣⲏ
ⲁϥⲥⲓⲧⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲍⲓⲍⲁⲛⲓ̣[ⲟ]ⲛ ⲉ̣ϫ̣ⲛ̅ ⲡⲉϭⲣⲟ[ϭ ⲉ]ⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ 3 ⲙ̅ⲡⲉ
ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲕⲟⲟⲩ ⲉϩⲱⲗⲉ ⲙ̅ⲡⲍⲓⲍⲁⲛⲓⲟⲛ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲙⲏⲡⲱⲥ
ⲛ̅ⲧⲉⲧⲛ̅ⲃⲱⲕ ϫⲉ ⲉⲛⲁϩⲱⲗⲉ ⲙ̅ⲡⲍⲓⲍⲁⲛⲓⲟ(ⲛ) ⲛ̅ⲧⲉⲧⲛ̅ϩⲱⲗⲉ ⲙ̅ⲡⲥⲟⲩⲟ
ⲛⲙ̅ⲙⲁϥ 4 ϩⲙ̅ ⲫⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲙ̅ⲡⲱϩ̅ⲥ̅ ⲛ̅ⲍⲓⲍⲁⲛⲓⲟⲛ ⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ
ⲥⲉϩⲟⲗⲟⲩ ⲛ̅ⲥⲉⲣⲟⲕϩⲟⲩ

58

NHC II,43,7-9

ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲟⲩⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̅ⲧⲁϩϩⲓⲥⲉ ⲁϥϩⲉ
ⲁⲡⲱⲛϩ

59

NHC II,43,9-12

ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ϭⲱϣⲧ ⲛ̅ⲥⲁ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ϩⲱⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛ̅ⲟⲛϩ ϩⲓⲛⲁ ϫⲉ
ⲛⲉⲧⲙ̅ⲙⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̅ⲧⲉⲧⲛ̅ϣⲓⲛⲉ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛⲁϣϭⲙ̅
ϭⲟⲙ ⲁⲛ ⲉⲛⲁⲩ

60

NHC II,43,12-23

1 ⲁⲩⲥⲁⲙⲁⲣⲉⲓⲧⲏⲉⲥ ⲉϥϥⲓ ⲛ̅ⲛⲟⲩϩⲓⲉⲓⲃ ⲉϥⲃⲏⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲉϯⲟⲩⲇⲁⲓⲁ 2 ⲡⲉϫⲁϥ ⲛ̅ⲛⲉϥ ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ † ⲡⲏ ⲙ̅ⲡⲕⲱⲧⲉ
ⲙ̅ⲡⲉϩⲓⲉⲓⲃ † 3 ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁϥ ϫⲉⲭⲁⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲙⲟⲟⲩⲧϥ
ⲛ̅ϥⲟⲩⲟⲙϥ 4 ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϩⲱⲥ ⲉϥⲟⲛϩ ϥⲛⲁⲟⲩⲟⲙϥ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ
ⲉϥϣⲁⲙⲟⲟⲩⲧϥ ⲛ̅ϥϣⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲟⲩⲡⲧⲱⲙⲁ 5 ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ ⲛ̅ⲕⲉⲥⲙⲟⲧ
ϥⲛⲁϣⲁⲥ ⲁⲛ 6 ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲛ̅ⲧⲱⲧⲛ̅ ϩⲱⲧ ⲧⲏⲩⲧⲛ̅ ϣⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲥⲁ
ⲟⲩⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ̅ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲛ̅ⲛⲉⲧⲛ̅ϣⲱⲡⲉ
ⲙ̅ⲡⲧⲱⲙⲁ ⲛ̅ⲥⲉⲟⲩⲱⲙ ⲧⲏⲩⲧⲛ̅

56
NHC II,42,29-32
1 Dice Gesù: «Colui che ha conosciuto il mondo ha trovato un cadavere, 2 e il mondo non è degno di colui che ha trovato un cadavere».

57
NHC II,42,32-43,7
1 Dice Gesù: «Il regno del Padre è simile a un uomo che aveva una buona semente. 2 Il suo nemico venne di notte e seminò zizzania tra la buona semente. 3 L'uomo non permise che si strappasse la zizzania e disse loro: "Così, andando a strappare la zizzania non strapperete anche il grano". 4 Il giorno del raccolto, la zizzania sarà ben visibile: allora sarà strappata e bruciata».

58
NHC II,43,7-9
Dice Gesù: «Beato l'uomo che ha sofferto. Egli ha trovato la vita».

59
NHC II,43,9-12
Dice Gesù: «Guardate il vivente mentre siete vivi, affinché non moriate e cerchiate di vederlo senza riuscirci».

60
NHC II,43,12-23
1 Un samaritano che si dirigeva verso la Giudea portava un agnello. 2 Gesù disse ai suoi discepoli: «[Che cosa vuole fare quel tale del suo agnello?]». 3 Gli dissero: «Egli intende sgozzarlo e mangiarlo». 4 Disse loro: «Mentre è vivo non lo mangerà, ma soltanto quando lo avrà sgozzato e quello sarà diventato un cadavere». 5 Risposero: «Non potrà farlo altrimenti». 6 «Anche voi cercatevi un luogo dove trovare riposo, perché non diventiate cadaveri e vi mangino».

61

NHC II,43,23-34

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲟⲩⲛ ⲥⲛⲁⲩ ⲛⲁⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲁⲩ 2ⲓⲟⲩⲥⲗⲟⲥ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲁⲙⲟⲩ ⲡⲟⲩⲁ ⲛⲁⲱⲛ2 2 ⲡⲉϫⲉ ⲥⲁⲗⲱⲙⲏ ⲛⲧⲁⲕ ⲛⲓⲙ ⲡⲣⲱⲙⲉ † 2ⲱⲥ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ ⲟⲩⲁ † ⲁⲕⲧⲉⲗⲟ ⲉϫⲙ ⲡⲁⲥⲗⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲁⲕ ⲟⲩⲱⲙ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ ⲧⲁⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ 3 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲛⲁⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲱⲟⲟⲡ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲙ ⲡⲉⲧ ⲱⲏⲱ ⲁⲩ† ⲛⲁⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ ⲛⲁ ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ 4 ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲉⲕ ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ 5 ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲉⲓ †ϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ 2ⲟⲧⲁⲛ ⲉϥⲱⲁⲱⲱⲡⲉ † ⲉϥⲱⲏϥ ϥⲛⲁⲙⲟⲩ2 ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ 2ⲟⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲉϥⲱⲁⲛⲱⲱⲡⲉ ⲉϥⲡⲏⲱ ϥⲛⲁⲙⲟⲩ2 ⲛⲕⲁⲕⲉ

62

NHC II,43,34-44,2

1 ⲡ[ⲉ]ϫⲉ [ⲧ]ⲥ ϫⲉ ⲉⲓ̈ϫⲱ ⲛⲛⲁⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲛⲉ̣[ⲧⲙⲡⲱ]ⲁ]ⲛ̣ [ⲛⲁ] ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ 2 ⲡⲉ̣[ⲧ]ⲉ ⲧⲉⲕ ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲛⲁⲁϥ ⲙⲛⲧⲣⲉ ⲧⲉⲕ2ⲃⲟⲩⲣ ⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲉⲥⲣ ⲟⲩ

63

NHC II,44,2-10

1 ⲡ[ⲉ]ϫⲉ [ⲧ]ⲥ ϫⲉ ⲛⲉⲩⲛ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙⲡⲗⲟⲩⲥⲓⲟⲥ ⲉⲩⲛⲧⲁϥ ⲙⲙⲁⲩ ⲛ2ⲁ2 ⲛⲭⲣⲏⲙⲁ 2 ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ †ⲛⲁⲣⲭⲣⲱ ⲛⲛⲁⲭⲣⲏⲙⲁ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲉⲓⲛⲁϫⲟ ⲛⲧⲁⲱ[[2]]ⲥ2 ⲛⲧⲁⲧⲱⲃⲉ ⲛⲧⲁⲙⲟⲩ2 ⲛⲛⲁⲉ2ⲱⲣ ⲛⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲱⲓⲛⲁ ϫⲉ ⲛⲓⲣ̄ ⲃⲣⲱ2 ⲗⲗⲁⲁⲩ 3 ⲛⲁⲉⲓⲛⲉⲛⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ 2ⲙ̄ ⲡⲉϥ2ⲏⲧ ⲁⲩⲱ 2ⲛ̄ ⲧⲟⲩⲱⲏ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲁϥⲙⲟⲩ 4 ⲡⲉⲧⲉⲩⲙ̄ ⲙⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙⲁⲣⲉϥ ⲥⲱⲧⲙ̄

64

NHC II,44,10-35

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛⲉⲩⲛ̄ⲧⲁϥ 2ⲛ̄ⲱⲙ̄ⲙⲟ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉϥ-ⲥⲟⲃⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲇⲓⲡⲛⲟⲛ ⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉϥ2ⲙ2ⲗⲗ ⲱⲓⲛⲁ ⲉϥⲛⲁⲧⲱ2ⲙ ⲛⲛⲱⲙ̄ⲙⲟⲉⲓ 2 ⲁϥⲃⲱⲕ ⲙ̄ⲡⲱⲟⲣⲡ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ ⲧⲱ2ⲙ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲕ 3 ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲉⲓ 2ⲛ̄2ⲟⲙⲧ ⲁ2ⲉⲛⲉⲙⲡⲟⲣⲟⲥ ⲥⲉⲛ̄ⲛⲏⲩ ⲱⲁⲣⲟⲉⲓ ⲉⲣⲟⲩ2ⲉ †ⲛⲁⲃⲱⲕ ⲛ̄ⲧⲁⲟⲩⲉ2 ⲥⲁ2ⲛⲉ ⲛⲁⲩ †ⲣ̄ⲡⲁⲣⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲇⲓⲡⲛⲟⲛ 4 ⲁϥⲃⲱⲕ ⲱⲁ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ ⲧⲱ2ⲙ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲕ 5 ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲁⲉⲓⲧⲟⲟⲩ ⲟⲩⲏⲉⲓ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲣ̄ⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲉⲓ ⲛ̄ⲟⲩ2ⲏⲙⲉⲣⲁ †ⲛⲁⲥⲣ̄ϥⲉ 6 ⲁ(ⲛ) ⲁϥⲉⲓ ⲱⲁ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ ⲧⲱ2ⲙ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲕ 7 ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲡⲁⲱⲃⲏⲣ ⲛⲁⲣ̄ⲱⲉⲉⲧ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲉⲧⲛⲁⲣ̄ⲇⲓⲡⲛⲟⲛ †ⲛⲁⲱⲓ ⲁⲛ †ⲣ̄ⲡⲁⲣⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲇⲓⲡⲛⲟⲛ 8 ⲁϥⲃⲱⲕ ⲱⲁ ⲕⲉⲟⲩⲁ ⲡⲉϫⲁϥ

61

NHC II,43,23-34

1 Dice Gesù: «Due riposeranno su un letto: uno morirà e l'altro vivrà». **2** Dice Salomè: «Chi sei tu, uomo? [O meglio: (vieni) da chi?] Sei salito sul mio letto e hai mangiato alla mia tavola». **3** Le dice Gesù: «Io sono colui che è venuto all'esistenza da colui che rimane uguale a sé stesso. Mi è stato dato di ciò che appartiene al Padre mio». **4** «Io sono tua discepola». **5** «Perciò io dico: quando uno [è indiviso] sarà ricolmo di luce, ma se sarà diviso sarà colmo di tenebra».

62

NHC II,43,34-44,2

1 Dice Gesù: «Io dico i miei misteri a coloro che sono degni dei miei misteri. **2** Che la tua mano sinistra non sappia ciò che farà la tua destra».

63

NHC II,44,2-10

1 Dice Gesù: «C'era un uomo ricco, il quale possedeva molti beni. **2** Disse: "Userò i miei beni per seminare, mietere, piantare e riempire i miei magazzini di frutti, in modo che non abbia bisogno di nulla". **3** Questo è ciò che pensava nel suo cuore; ma quella stessa notte egli morì. **4** Chi ha orecchie intenda!».

64

NHC II,44,10-35

1 Dice Gesù: «Un uomo aveva ospiti. Quando ebbe preparato la cena, mandò il suo servo per invitare gli ospiti. **2** Andò dal primo e gli disse: "Il mio signore ti invita". **3** Quello rispose: "Sono creditore di alcuni mercanti; verranno da me questa sera. Devo andare e dar loro indicazioni. Chiedo scusa per la cena". **4** Andò da un altro e gli disse: "Il mio signore ti ha invitato". **5** Gli rispose: "Ho acquistato una casa e sono richiesto per tutto il giorno. Non sarò libero". **6** Andò da un altro e gli disse: "Il mio signore ti invita". **7** Gli rispose: "Il mio amico si sta per sposare e io sono quello che preparerà il banchetto. Non potrò venire. Chiedo scusa per la cena". **8** Andò da un altro e gli disse: "Il mio signore ti invita".

ⲛⲁϥ ⲭⲉ ⲡⲁⲭⲟⲉⲓⲥ ⲧⲱⲥⲙ ⲙ̄ⲙⲟⲕ 9 ⲡⲉⲭⲁϥ ⲛⲁϥ ⲭⲉ ⲁⲉⲓⲧⲟⲩ
ⲛ̄ⲟⲩⲕⲱⲙⲏ ⲉⲉⲓⲃⲏⲕ ⲁⲭⲓ ⲛ̄ⲑⲱⲙ †ⲛⲁⲑⲓⲁⲛ †ⲣ̄ⲡⲁⲣⲁⲓⲧⲉⲓ
10 ⲁϥⲉⲓ ⲛ̄ⲥⲓ ⲡⲥⲙ̄ⲯⲁⲗ ⲁϥⲭⲟⲟⲥ ⲁⲡⲉϥⲭⲟⲉⲓⲥ ⲭⲉ ⲛⲉⲛⲧⲁⲕ
ⲧⲁⲥⲙⲟⲩ ⲁⲡⲇⲓⲡⲛⲟⲛ ⲁⲩⲡⲁⲣⲁⲓⲧⲉⲓ 11 ⲡⲉⲭⲉ ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲉϥ-
ⲥⲙ̄ⲯⲁⲗ ⲭⲉ ⲃⲱⲕ ⲉⲡⲥⲁ ⲛⲃⲟⲗ ⲁⲛⲥⲓⲟⲟⲩⲉ ⲛⲉⲧⲕⲛⲁⲥⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ
ⲉⲛⲓⲟⲩ ⲭⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲩⲛⲁⲣ̄ⲇⲓⲡⲛⲉⲓ 12 ⲛ̄ⲣⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲱⲟ̣ⲧ[ⲉ
ⲥⲉⲛⲁⲃ]ⲱ̣ⲕ ⲁⲛ ⲉⲥⲟⲩⲛ ⲉⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲁⲓ̈ⲱⲧ

65

NHC II,45,1-16

1 ⲡⲉⲭⲁϥ ⲭⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲭⲣⲏ[ⲥⲧⲏ]ⲥ ⲛⲉⲩⲛ̄ⲧ̣[ⲁϥ] ⲛ̄ⲟⲩⲙⲁ
ⲛ̄ⲉⲗⲟⲟⲗⲉ ⲁϥⲧⲁ ⲁϥⲛ̄ⲥⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲉ ⲱ̣ⲓⲛⲁ ⲉⲩⲛⲁⲣ̄ 2ⲱⲃ ⲉⲣⲟϥ ⲛ̄ϥⲭⲓ
ⲙ̄ⲡⲉϥⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ 2 ⲁϥⲭⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲙ̄ⲯⲁⲗ ⲭⲉⲕⲁⲁⲥ
ⲉⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲉⲛⲁ† ⲛⲁϥ ⲙ̄ⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲉⲗⲟⲟⲗⲉ 3 ⲁⲩⲉⲙⲁⲥⲧⲉ
ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲙ̄ⲯⲁⲗ ⲁⲩⲥⲓⲟⲩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲛⲉⲕⲉⲕⲟⲩⲉⲓ ⲡⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲙⲟⲟⲩⲧϥ
ⲁⲡⲥⲙ̄ⲯⲁⲗ ⲃⲱⲕ ⲁϥⲭⲟⲟⲥ ⲉⲡⲉϥⲭⲟⲉⲓⲥ 4 ⲡⲉⲭⲉ ⲡⲉϥⲭⲟⲉⲓⲥ ⲭⲉ
ⲙⲉⲱⲁⲕ†ⲙ̄ⲡⲉϥⲥⲟⲩⲱⲛⲟⲩ 5 ⲁϥⲭⲟⲟⲩⲛ̄ⲕⲉⲥⲙ̄ⲯⲁⲗⲁⲛⲟⲩⲟⲟⲉⲓⲉ
ⲥⲓⲟⲩⲉ ⲉⲡⲕⲉⲟⲩⲁ 6 ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲭⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉϥⲱ̣ⲏⲣⲉ
ⲡⲉⲭⲁϥ ⲭⲉ ⲙⲉⲱ̣ⲁⲕ ⲥⲉⲛⲁⲱ̣ⲓⲡⲉ ⲥⲏⲧϥ ⲙ̄ⲡⲁⲱ̣ⲏⲣⲉ 7 ⲁⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲉ
ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉⲡⲉⲓ ⲥⲉⲥⲟⲟⲩⲛ ⲭⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲙⲁ
ⲛ̄ⲉⲗⲟⲟⲗⲉ ⲁⲩⲥⲟⲡϥ ⲁⲩⲙⲟⲟⲩⲧϥ 8 ⲡⲉⲧⲉⲩⲙ̄ ⲙⲁⲁⲭⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ
ⲙⲁⲣⲉϥ ⲥⲱⲧⲙ̄

66

NHC II,45,16-19

ⲡⲉⲭⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲭⲉ ⲙⲁⲧⲥⲉⲃⲟⲉⲓ ⲉⲡⲱⲛⲉ ⲡⲁⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲥⲧⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲥⲓ
ⲛⲉⲧⲕⲱⲧ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲱⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲕⲱ2

67

NHC II,45,19-20

ⲡⲉⲭⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲭⲉ ⲡⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ ⲉϥⲣ̄ ⲥⲣⲱ2 ⲟⲩⲁⲁϥ⟨ϥ⟩ⲣ̄ ⲥⲣⲱ2
ⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ

68

NHC II,45,21-24

1 ⲡⲉⲭⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲭⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ 2ⲙ̄ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ 2ⲟⲧⲁ(ⲛ) ⲉⲩⲱ̣ⲁⲛⲙⲉⲥⲧⲉ
ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲥⲉⲣ̄ⲇⲓⲱⲕⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄ 2 ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁ2ⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲟⲡⲟⲥ
2ⲙ̄ ⲡⲙⲁ ⲉⲛⲧⲁⲩⲇⲓⲱⲕⲉ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄ 2ⲣⲁⲓ̈ ⲛ̄2ⲏⲧϥ

9 Gli rispose: "Ho acquistato una fattoria. Devo andare a riscuotere quanto mi spetta. Non potrò venire. Chiedo scusa". **10** Il servo fece ritorno e disse al suo signore: "Quelli che hai invitato a cena si sono scusati". **11** Il signore disse al servo: "Vai fuori per le strade e porta a cena quelli che troverai". **12** Compratori e mercanti non entreranno nei luoghi del Padre mio».

65

NHC II,45,1-16

1 Egli ha detto: «Un creditore aveva una vigna. L'affidò ad alcuni contadini affinché la lavorassero ed egli potesse ricavarne il frutto per mezzo loro. **2** Mandò il suo servo affinché i contadini gli consegnassero il frutto della vigna. **3** Quelli presero il suo servo, lo percossero e per poco non lo uccisero. Il servo fece ritorno e riferì al suo padrone. **4** Il padrone disse: "Forse non lo hanno riconosciuto". **5** Allora mandò un altro servo, ma i contadini percossero anche questo. **6** Allora il padrone inviò suo figlio, dicendo: "Forse avranno rispetto di mio figlio!". **7** Ma i contadini, sapendo che quello era l'erede della vigna, lo presero e lo uccisero. **8** Chi ha orecchie intenda!».

66

NHC II,45,16-19

Dice Gesù: «Mostratemi la pietra che i costruttori hanno scartato: è la pietra angolare!».

67

NHC II,45,19-20

Dice Gesù: «Colui che conosce tutto ma manca di conoscere sé stesso è manchevole in tutto».

68

NHC II,45,21-24

1 Dice Gesù: «Beati voi quando vi odiano e vi perseguitano; **2** non si troverà luogo nel quale sarete perseguitati».

69
NHC II,45,24-29
1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϩⲙⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲇⲓⲱⲕⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩϩⲏⲧ ⲛⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛⲉⲛⲧⲁϩⲥⲟⲩⲱⲛ ⲡⲉⲓⲱⲧ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ 2 ϩⲙ̄ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛⲉⲧϩⲕⲁⲉⲓⲧ ⲱ ⲓⲛⲁ ⲉⲩⲛⲁⲧⲥⲓⲟ ⲛ̄ⲑϩⲏ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲟⲩⲱⲱ

70
NHC II,45,29-33
1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϩⲟⲧⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲱ ⲁϫⲡⲉ ⲡⲏ ϩⲛ̄ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ ⲡⲁⲓ̈ ⲉⲧⲉⲩⲛ̄-ⲧⲏⲧⲛ̄ⲩ ⲩⲛⲁⲧⲟⲩⲭⲉ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄ 2 ⲉⲱ ⲱⲡⲉ ⲙⲛ̄ⲧⲏⲧⲛ̄ ⲡⲏ ϩⲛ̄ ṯ[ⲏ]ⲩⲧⲛ̄ ⲡⲁⲉⲓ ⲉⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲧⲏⲧⲛ̄ⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲏⲛⲉ ⲩ[ⲛⲁ]ṃⲟⲩⲧ ⲧⲏⲛⲉ

71
NHC II,45,34-35
ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲧⲛⲁⲱⲟⲣ[ⲱ]ⲣ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲉ]ḭⲏⲉⲓ ⲁⲩⲱ ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲁⲱⲕⲟⲧⲩ [...]

72
NHC II,46,1-6
1 [ⲡⲉ]ẋḛ ⲟẏṛ[ⲱⲙ]ḛ ⲛⲁ̣ⲩ ϫⲉ ϫⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲛⲁⲥⲛϩⲩ ⲱⲓⲛⲁ ⲉⲩⲛⲁ̣ⲡⲱⲱⲱⲉ ⲛ̄ⲛ̄ϩⲛⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲉⲓ 2 ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲱ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁϩⲁⲁⲧ ⲛ̄ⲣⲉⲩⲡⲱⲱⲱⲉ 3 ⲁⲩⲕⲟⲧⲩ̄ ⲁⲛⲉⲩⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲙⲏ ⲉⲉⲓⲱⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲣⲉⲩⲡⲱⲱⲱⲉ

73
NHC II,46,6-9
ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲡⲱϩⲥ ⲙⲉⲛ ⲛⲁⲱⲱⲩ ⲛ̄ⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ ⲇⲉ ⲥⲟⲃⲕ ⲥⲟⲡⲥ̄ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲱⲓⲛⲁ ⲉⲩⲛⲁⲛⲉϫ ⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲡⲱϩⲥ̄

74
NHC II,46,9-11
ⲡⲉϫⲁⲩ ϫⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲟⲩⲛ̄ ϩⲁϩ ⲙ̄ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲧ⟨ⲱ⟩ⲱⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲗⲁⲁⲩ ⲇⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲱⲱ⟨ⲧ⟩ⲉ

75
NHC II,46,11-13
ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲟⲩⲛ ϩⲁϩ ⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ϩⲓⲣⲙ̄ ⲡⲣⲟ ⲁⲗⲗⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲛⲁϫⲟⲥ ⲛⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲱⲉⲗⲉⲉⲧ

69
NHC II,45,24-29
1 Dice Gesù: «Beati quelli che sono stati perseguitati nel loro cuore. Essi sono quelli che hanno davvero conosciuto il Padre. **2** Beati quelli che hanno fame, poiché la pancia di chi desidera sarà riempita».

70
NHC II,45,29-33
1 Dice Gesù: «Quando prenderete coscienza di questo (che è) dentro di voi, quello che avete vi salverà. **2** Se non avete questo in voi, ciò che non avete in voi vi ucciderà».

71
NHC II,45,34-35
Dice Gesù: «Distruggerò questa casa e nessuno potrà riedificarla [...]».

72
NHC II,46,1-6
1 Gli disse un uomo: «Di' ai miei fratelli di dividere con me i beni di mio padre». **2** Egli disse a quello: «Uomo, chi ha fatto di me un esecutore testamentario?». **3** Si voltò verso i suoi discepoli e disse loro: «Sono forse un esecutore testamentario?».

73
NHC II,46,6-9
Dice Gesù: «La messe è abbondante ma gli operai sono pochi. Quindi pregate il signore affinché mandi operai per la messe».

74
NHC II,46,9-11
Egli ha detto: «Signore, molti sono intorno al pozzo, ma nessuno è nel pozzo».

75
NHC II,46,11-13
Dice Gesù: «Molti aspettano sulla porta, ma sono i solitari quelli che entreranno nella camera nuziale».

76

NHC II,46,13-22

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲥⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ ⲁⲩⲣⲱⲙⲉ
ⲛ̄ⲉⲱⲱⲱⲧ ⲉⲩⲛ̄ⲧⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩϕⲟⲣⲧⲓⲟⲛ ⲉⲁϥϩⲉ ⲁⲩⲙⲁⲣⲅⲁⲣⲓⲧⲏⲥ
2 ⲡⲉⲱⲱⲧ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲟⲩⲥⲁⲃⲉ ⲡⲉ ⲁϥ† ⲡⲉϕⲟⲣⲧⲓⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ
ⲁϥⲧⲟⲟⲩ ⲛⲁϥ ⲙ̄ⲡⲓⲙⲁⲣⲅⲁⲣⲓⲧⲏⲥ ⲟⲩⲱⲧ 3 ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ϩⲱⲧ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄
ⲱⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡ{ⲉϥ}ⲉϩⲟ ⲉⲙⲁϥⲱϫⲛ̄ ⲉϥⲙⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲡⲙⲁ ⲉⲙⲁⲣⲉ
ϫⲟⲟⲗⲉⲥ ⲧϩⲛⲟ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲙⲁⲩ ⲉⲟⲩⲱⲙ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲁⲣⲉ ϥϥⲛ̄ⲧ ⲧⲁⲕⲟ

77

NHC II,46,22-28

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲁⲉⲓ ⲉⲧϩⲓϫⲱⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲧⲏⲣϥ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡⲧⲏⲣϥ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡⲧⲏⲣϥ
ⲡⲱϩ ⲱⲁⲣⲟⲉⲓ 2 ⲡⲱϩ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲱⲉ ⲁⲛⲟⲕ †ⲙ̄ⲙⲁⲩ 3 ϥⲓ ⲙ̄ⲡⲱⲛⲉ
ⲉϩⲣⲁⲏ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛⲁϩⲉ ⲉⲣⲟⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩ

78

NHC II,46,28-47,3

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲥⲱⲱⲉ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲩⲕⲁⲱ
ⲉϥⲕⲓⲙ ⲉ̣[ⲃⲟⲗ] ϩⲓⲧⲙ̄ⲡⲧⲏⲩ 2 ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲩⲣⲱ̣ⲙ̣[ⲉ ⲉ]ⲩ̣ⲛ̄ⲱⲧⲏⲛ
ⲉⲩⲥϩⲛ ϩⲓⲱⲱⲃ ⲛ̄[ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧ]ⲛ̄ⲣⲱⲟⲩ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲙ̄ⲙⲉⲓⲥⲧⲁⲛⲟⲥ
3 ⲛⲁⲉⲓ ⲉⲛ[ⲉ]ⲱ̣ⲧ̣ⲏⲛ ⲉ̣[ⲧ]ⲥϩⲛ ϩⲓⲱⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛ̣[ⲁ]ⲱⲥ̄ⲟⲩⲛ
ⲧⲙⲉ ⲁⲛ

79

NHC II,47,3-12

1 ⲡⲉϫⲉ ⲟⲩⲥϩⲓⲙ[ⲉ] ⲛⲁϥ ϩⲙ̄ ⲡⲙⲏⲱⲉ ϫⲉ ⲛⲉⲉⲓⲁⲧⲥ̣ [ⲛ̄]ⲑϩⲏ
ⲛ̄ⲧⲁϩϥⲓ ϩⲁⲣⲟⲕ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲕ̣[ⲃ]ⲉ ⲉⲛⲧⲁϩⲥⲁ[[ϩ]]ⲛⲟⲩⲱⲕ 2 ⲡⲉϫⲁϥ
ⲛⲁ[ⲥ] ϫⲉ ⲛⲉⲉⲓⲁⲧⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲁϩⲥⲱⲧⲙ̄ ⲁⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ
ⲁⲩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲉ 3 ⲟⲩⲛ̄ ϩⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ
ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲉⲉⲓⲁⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲑϩⲏ ⲧⲁⲉⲓ ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲱ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲕⲓⲃⲉ
ⲛⲁⲉⲓ ⲉⲙⲡⲟⲩ† ⲉⲣⲱⲧⲉ

80

NHC II,47,12-15

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁϩⲥⲟⲩⲱⲛ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁϥϩⲉ ⲉⲡⲥⲱⲙⲁ
2 ⲡⲉⲛⲧⲁϩϩⲉ ⲇⲉ ⲉⲡⲥⲱⲙⲁ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲱⲗ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ

76
NHC II,46,13-22
1 Dice Gesù: «Il regno del Padre è simile a un mercante che aveva della merce. Egli trovò una perla. 2 Questo mercante era saggio: vendette la merce e si comprò la perla sola. 3 Anche voi cercate il tesoro incorruttibile e duraturo dove né la tarma viene a mangiare né il verme rovina».

77
NHC II,46,22-28
1 Dice Gesù: «Io sono la luce che è al di sopra di ogni cosa. Io sono ogni cosa. Ogni cosa è uscita da me ed è a me che ogni cosa è venuta. 2 Spaccate il legno: io sono lì; 3 sollevate una pietra, ed è là che mi troverete».

78
NHC II,46,28-47,3
1 Dice Gesù: «Perché siete venuti in campagna? Per vedere una canna sbattuta dal vento 2 e per vedere un uomo in morbide vesti come i vostri re e i vostri potenti? 3 Sono loro che indossano morbide vesti; ed essi non potranno conoscere la verità».

79
NHC II,47,3-12
1 Una donna tra la folla gli disse: «Felice il grembo che ti ha portato e il seno che ti ha nutrito!». 2 Egli le disse: «Felici coloro che hanno ascoltato la parola del Padre e l'hanno custodita nella verità! 3 Poiché ci saranno giorni in cui direte: "Felice il grembo che non ha concepito e il seno che non ha allattato!"».

80
NHC II,47,12-15
1 Dice Gesù: «Colui che ha conosciuto il mondo ha trovato il corpo 2 e il mondo non è degno di colui che ha trovato il corpo».

81
NHC II,47,15-17
1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁ2ⲣ̄ⲣⲙ̄ⲙⲁⲟⲙⲁⲣⲉⲫⲣ̄ⲣⲣⲟ 2 ⲁⲩⲱⲡⲉⲧⲉⲩⲛ̄-
ⲧⲁⲫ ⲛ̄ⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲙⲁⲣⲉⲫⲁⲣⲛⲁ

82
NHC II,47,17-19
1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲧ2ⲏⲛ ⲉⲣⲟⲉⲓ ⲉⲫ2ⲏⲛ ⲉⲧⲥⲁⲧⲉ 2 ⲁⲩⲱ
ⲡⲉⲧⲟⲩⲏⲩ ⲙ̄ⲙⲟⲉⲓ ⲫⲟⲩⲏⲩ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ

83
NHC II,47,19-24
1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲛ2ⲓⲕⲱⲛ ⲥⲉⲟⲩⲟⲛ2 ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲩⲟ-
ⲉⲓⲛ ⲉⲧⲛ̄2ⲏⲧⲟⲩ ⲫ2ⲏⲡ 2ⲛ̄ ⲑⲓⲕⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ
2 ⲫⲛⲁⲥⲱⲗⲡ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲫ2ⲓⲕⲱⲛ 2ⲏⲡ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲓⲧⲛ̄ ⲡⲉⲫⲟⲩⲟⲉⲓⲛ

84
NHC II,47,24-29
1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲛ̄2ⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲛⲉ ⲱ̈ⲁⲣⲉⲧⲛ̄ⲣⲁⲱ̈ⲉ
2 2ⲟⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲱ̈ⲁⲛⲛⲁⲩ ⲁⲛⲉⲧⲛ̄2ⲓⲕⲱⲛ ⲛ̄ⲧⲁ2ⲱ̈ⲱⲡⲉ 2ⲓ
ⲧⲉⲧⲛⲉ2ⲏ ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲁⲩⲙⲟⲩ ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲁⲩⲟⲩⲱⲛ2 ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲉⲧⲛⲁⲫⲓ
2ⲁ ⲟⲩⲏⲣ

85
NHC II,47,29-34
1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲁ ⲁⲇⲁⲙ ⲱ̈ⲱⲡⲉ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ̄ⲛⲟⲩⲛⲟⲃ ⲛ̄ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ
ⲙⲛ̄ ⲟⲩⲛⲟⲃ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ ⲁⲩⲱ ⲙ̄ⲡⲉⲫⲱ̈ⲱⲡⲉ ⲉ̣[ⲫⲙ̄]ⲡ̣ⲱ̈ⲁ ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄
2 ⲛⲉⲩⲁⲍⲓⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ [ⲛⲉⲫⲛⲁϫⲓ] † ⲡ[ⲉ] ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ

86
NHC II,47,34-48,4
1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ [ⲛ̄ⲃⲁⲱ̈ⲟⲣ ⲟⲩⲛ̄ⲧ]ⲁ̣ⲩ ⲛ̣[ⲟⲩⲃⲏⲃ] ⲁ̣ⲩⲱ ⲛ̄2ⲁⲗⲁⲧⲉ
ⲟⲩⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲉ̣ⲩⲙⲁ2 2 ⲡⲱ̈ⲏⲣⲉ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲙⲛ̄ⲧⲁⲫ
ⲛ̄ⲛ[ⲟ]ⲩⲙⲁ ⲉⲣⲓⲕⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲫⲁⲡⲉ ⲛ̄ⲫⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲙ̄ⲙ̣[ⲟ]ⲫ

87
NHC II,48,4-7
1 ⲡⲉϫⲁⲫ ⲛ̄ⲑⲓ ⲓⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲧⲁⲗⲁⲓⲡⲱⲣⲟⲛ ⲡⲉ̣ ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲉⲧⲁⲱ̈ⲉ
ⲛ̄ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ 2 ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲧⲁ̣ⲗⲁⲓⲡⲱⲣⲟⲥ ⲧⲉ ⲧⲯⲩⲭⲏ ⲉⲧⲁⲱ̈ⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲓ
ⲙ̄ⲡ̣ⲡⲥⲛⲁⲩ

81
NHC II,47,15-17
1 Dice Gesù: «Chi è diventato ricco diventi re **2** e chi ha potere vi rinunci».

82
NHC II,47,17-19
1 Dice Gesù: «Chi è vicino a me è vicino al fuoco **2** e chi è lontano da me è lontano dal regno».

83
NHC II,47,19-24
1 Dice Gesù: «Le immagini sono manifeste all'uomo, ma la luce che è in esse è nascosta nell'immagine della luce del Padre. **2** Egli sarà manifesto, ma la sua immagine sarà nascosta dalla sua luce».

84
NHC II,47,24-29
1 Dice Gesù: «Quando vedete la vostra figura voi vi rallegrate; **2** ma allorché vedrete le immagini di voi stessi che sono nate prima di voi e non muoiono né si manifestano, quanto dovrete sopportare!».

85
NHC II,47,29-34
1 Dice Gesù: «Adamo è nato da una grande potenza e da una grande ricchezza, ma egli non è diventato degno di voi, **2** poiché, se fosse stato degno, non avrebbe gustato la morte».

86
NHC II,47,34-48,4
1 Dice Gesù: «Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli hanno i loro nidi **2** ma il figlio dell'uomo non ha luogo dove posare il capo e riposare».

87
NHC II,48,4-7
1 Gesù ha detto: «Miserabile è il corpo che dipende da un corpo **2** e miserabile è l'anima che dipende da questi due corpi».

88

NHC II,48,7-12

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲏⲩ ⲱⲁ̣ⲣ̣ⲱⲧⲛ̄ ⲙⲛ̄ ⲛ̄ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲁⲩⲱ
ⲥⲉⲛⲁ† ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉⲩⲛ̄ⲧⲏⲧⲛ̄ⲥⲉ 2 ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄ ϩⲱⲧ ⲧⲏⲩⲧⲛ̄
ⲛⲉⲧⲛ̄ⲧⲟⲧ ⲧⲏⲛⲉ ⲧⲁⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ϫⲟⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ̄ ϫⲉ ⲁⲱ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ
ⲡⲉⲧⲟⲩⲛ̄ⲛⲏⲩ ⲛ̄ⲥⲉϫⲓⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱⲟⲩ

89

NHC II,48,13-16

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲉⲓⲱⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲁ ⲛⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲡⲟⲧⲏⲣⲓⲟⲛ
2 ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ⲛⲟⲉⲓ ⲁⲛ ϫⲉ ⲡⲉⲛⲧⲁϩⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙ̄ⲡⲥⲁ ⲛϩⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲟⲛ
ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲧⲁⲙⲓⲟ ⲙ̄ⲡⲥⲁ ⲛⲃⲟⲗ

90

NHC II,48,16-20

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ϩ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲁⲙⲏⲉⲓⲧⲛ̄ ⲱⲁⲣⲟⲉⲓ ϫⲉ ⲟⲩⲭⲣⲏⲥⲧⲟⲥ ⲡⲉ
ⲡⲁⲛⲁϩⲃ ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲙⲛ̄ⲧⲭⲟⲉⲓⲥ ⲟⲩⲣⲙ̄ⲣⲁⲱ ⲧⲉ 2 ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛⲁϩⲉ
† ⲁⲩⲁⲛⲁⲩⲡⲁⲥⲓⲥ ⲛⲏⲧⲛ̄

91

NHC II,48,20-25

1 ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁϥ ϫⲉ ϫⲟⲟⲥ ⲉⲣⲟⲛ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲕ ⲛⲓⲙ ⲱⲓⲛⲁ ⲉⲛⲁⲣ̄ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ
ⲉⲣⲟⲕ 2 ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ⲡⲓⲣⲁⲍⲉ ⲙ̄ⲡ2ⲟ ⲛ̄ⲧⲡⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲕⲁ2
ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲛ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲙ̄ⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲉⲓⲕⲁⲓⲣⲟⲥ
ⲧⲉⲧⲛ̄ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲛ̄ⲣ̄ⲡⲓⲣⲁⲍⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ

92

NHC II,48,25-30

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲱⲓⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛⲁⲥⲓⲛⲉ 2 ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲧⲁⲧⲉⲧⲛ̄-
ϫⲛⲟⲩⲉⲓ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲓ2ⲟⲟⲩ ⲉⲙ̄ⲡⲓϫⲟⲟⲩ ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲫⲟⲟⲩ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ
ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲉ2ⲛⲁⲓ̈ ⲉϫⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲱⲓⲛⲉ ⲁⲛ ⲛ̄ⲥⲱⲟⲩ

93

NHC II,48,30-33

1 ⲙ̄ⲡⲣ̄† ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲛ̄ⲛⲟⲩ2ⲟⲟⲣ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛⲟⲩⲛⲟϫⲟⲩ ⲉⲧⲕⲟⲡⲣⲓⲁ
2 ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲛⲟⲩϫⲉ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲣⲅⲁⲣⲓⲧⲏ̣[ⲥ ⲛ̄]ⲛ̣ⲉⲱⲁⲩ ⲱⲓⲛⲁ ϫⲉ ⲛⲟⲩⲁⲁϥ
ⲛ̄ⲛ̣ⲁ[...]

88
NHC II,48,7-12
1 Dice Gesù: «Gli angeli e i profeti verranno a voi e vi daranno ciò che vi spetta; **2** in cambio, date loro ciò che avete nelle vostre mani. Dite a voi stessi: "In quale giorno verranno e riceveranno ciò che spetta loro?"».

89
NHC II,48,13-16
1 Dice Gesù: «Perché lavate l'esterno della coppa? **2** Non capite che colui che ha fatto l'interno è lo stesso che ha fatto l'esterno?».

90
NHC II,48,16-20
1 Dice Gesù: «Venite a me, poiché il mio giogo è buono e la mia signoria dolce; **2** e troverete riposo per voi».

91
NHC II,48,20-25
1 Gli dissero: «Dicci chi sei, così che crediamo in te». **2** Disse loro: «Voi esaminate l'aspetto del cielo e della terra, ma colui che vi sta di fronte non l'avete riconosciuto, e non siete capaci di esaminare il momento presente».

92
NHC II,48,25-30
1 Dice Gesù: «Cercate e troverete; **2** ma ciò che un tempo mi avete domandato e che io in quei giorni non vi ho detto, adesso vorrei dirvelo, ma voi non lo cercate».

93
NHC II,48,30-33
1 «Non date ciò che è santo ai cani, perché questi potrebbero gettarlo nel letamaio. **2** Non date le perle ai porci o questi potrebbero [...]».

94
NHC II,48,33-34
1 [ⲡⲉϫ]ⲉ ⲓⲥ ⲡⲉⲧⲱⲓⲛⲉ ϥⲛⲁⲥⲓⲛⲉ 2 [ⲡⲉⲧⲧⲱ2ⲙ̄ ⲉ]ⲥⲟⲩⲛ ⲥⲉⲛⲁⲟⲩⲱⲛ ⲛⲁϥ

95
NHC II,48,35-49,2
1 [ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ] ⲉⲱⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛ̄ⲧⲏⲧⲛ̄ 2ⲟⲙⲧ ⲙ̄ⲡ̄† ⲉⲧⲙⲏⲥⲉ 2 ⲁⲗⲗⲁ † [ⲙ̄ⲙⲟϥ] ⲙ̄ⲡⲉⲧ[ⲉ]ⲧⲛⲁϫⲓⲧⲟⲩ ⲁⲛ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ

96
NHC II,49,2-6
1 ⲡ[ⲉϫ]ⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲥⲧⲛ̄ⲧⲱ[ⲛ ⲁⲩ]ⲥ2ⲓⲙⲉ 2 ⲁⲥϫⲓⲛ̄ⲟⲩⲕⲟⲩⲉⲓ ⲛ̄ⲥⲁⲉⲓⲣ 3 ⲁ[ⲥ2]ⲟⲡϥ 2ⲛ̄ⲟⲩⲱⲱⲧⲉ ⲁⲥⲁⲁϥ ⲛ̄2ⲛ̄ⲛⲟ[ⲟ ⲛ̄]ⲛⲟⲉⲓⲕ 4 ⲡⲉⲧⲉⲩⲙ̄ ⲙⲁⲁϫⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙⲁ[ⲣⲉ]ϥⲥⲱⲧⲙ̄

97
NHC II,49,7-15
1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲉ[ⲓⲱⲧ ⲉ]ⲥⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ ⲁⲩⲥ2ⲓⲙⲉ ⲉⲥϥⲓ 2ⲁ ⲟⲩⲟⲛ̄ϫ [ⲙⲉⲉⲓ] ⲉϥⲙⲉ2 ⲛ̄ⲛⲟⲉⲓⲧ 2 ⲉⲥⲙⲟⲟⲱⲉ 2[ⲓ ⲧⲉ]2ⲓⲏ ⲉⲥⲟⲩⲏⲟⲩ ⲁⲡⲙⲁⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲛ̄ϫⲙ[ⲉ]ⲉⲓ ⲟⲩⲱⲟⲡ ⲁⲡⲛⲟⲉⲓⲧ ⲱⲟⲩⲟ ⲛ̄ⲥⲱⲥ [2]ⲓ ⲧⲉ2ⲓⲏ 3 ⲛⲉⲥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲉⲓⲙⲉ ⲉ2ⲓⲥⲉ 4 ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉⲥⲡⲱ2 ⲉ2ⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲥⲏⲉⲓ ⲁⲥⲕⲁ ⲡⲟⲛ̄ϫⲙⲉⲉⲓ ⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲁⲥ2ⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥⲱⲟⲩⲉⲓⲧ

98
NHC II,49,15-20
1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲥⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ ⲉⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥⲟⲩⲱⲱ ⲉⲙⲟⲩⲧ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲉⲅⲓⲥⲧⲁⲛⲟⲥ 2 ⲁϥⲱⲱⲟⲩⲗⲙ ⲛ̄ⲧⲥⲏϥⲉ 2ⲙ̄ ⲡⲉϥⲏⲉⲓ ⲁϥϫⲟⲧⲥ̄ ⲛ̄ⲧϫⲟ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲧⲉϥⲟⲓϫ ⲛⲁⲧⲱⲕ ⲉ2ⲟⲩⲛ 3 ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥ2ⲱⲧⲃ̄ ⲙ̄ⲡⲙⲉⲅⲓⲥⲧⲁⲛⲟⲥ

99
NHC II,49,21-26
1 ⲡⲉϫⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲛⲉⲕ ⲥⲛⲏⲩ ⲙⲛ̄ ⲧⲉⲕⲙⲁⲁⲩ ⲥⲉⲁ2ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ 2ⲓⲡⲥⲁ ⲛⲃⲟⲗ 2 ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲛⲉⲧⲛ̄ⲛⲉⲉⲓⲙⲁ ⲉ†ⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲱⲱ ⲙ̄ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲛⲁⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲙⲛ̄ ⲧⲁⲙⲁⲁⲩ 3 ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉ2ⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ

94
NHC II,48,33-34
1 Dice Gesù: «Colui che cerca trova. 2 A colui che bussa sarà aperto».

95
NHC II,48,35-49,2
1 Dice Gesù: «Se avete denaro, non prestatelo a interesse, 2 ma datelo a colui dal quale non lo riceverete più».

96
NHC II,49,2-6
1 Dice Gesù: «Il regno del Padre è simile a una donna. 2 Ella prese un po' di lievito, 3 lo nascose dentro la pasta e ne fece grandi pani. 4 Chi ha orecchie ascolti!».

97
NHC II,49,7-15
1 Dice Gesù: «Il regno del Padre è simile a una donna che portava una brocca piena di farina. 2 Mentre ella camminava per una lunga strada, il manico della brocca si ruppe e la farina uscì fuori, dietro di lei, sulla strada. 3 Ella però non lo sapeva, perché non si era accorta di ciò che era successo. 4 Quando entrò in casa, posò la brocca per terra e la trovò vuota».

98
NHC II,49,15-20
1 Dice Gesù: «Il regno del Padre è simile a un uomo che voleva uccidere un potente. 2 A casa propria estrasse la spada e trafisse la parete, per vedere se la sua mano era abbastanza forte. 3 Quindi uccise il potente».

99
NHC II,49,21-26
1 I discepoli gli dissero: «I tuoi fratelli e tua madre stanno fuori». 2 Rispose loro: «I qui presenti che fanno la volontà del Padre mio, sono questi i miei fratelli e mia madre. 3 Sono questi che entreranno nel regno del Padre mio».

100

NHC II,49,27-31

1 ⲁⲩⲧⲥⲉⲃⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲁⲩⲛⲟⲩⲃ ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲛⲉⲧⲏⲡ ⲁⲕⲁⲓⲥⲁⲣ ⲥⲉϣⲓⲧⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲛ̄ⲛ̄ϣⲱⲙ 2 ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ † ⲛⲁ ⲕⲁⲓⲥⲁⲣ ⲛ̄-ⲕⲁⲓⲥⲁⲣ 3 † ⲛⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ 4 ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱⲉⲓ ⲡⲉ ⲙⲁⲧⲛ̄ⲛⲁⲉⲓϥ

101

NHC II,49,32-50,1

1 ⲡⲉⲧⲁⲙⲉⲥⲧⲉ ⲡⲉϥⲉⲓ̣[ⲱⲧ] ⲁ̣ⲛ ⲙⲛ̄ ⲧⲉϥ ⲙⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲁϩⲉ ϥⲛⲁϣⲣ̄ ⲙ[ⲁⲑⲏⲧ]ⲏ̣ⲥ ⲛⲁ̣ⲉⲓⲁ(ⲛ) 2 ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲁⲙⲣ̄ⲣⲉ ⲡⲉϥ̣[ⲉⲓⲱⲧ ⲁⲛ ⲙ]ⲛ̣̄ ⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲁϩⲉ ϥⲛⲁϣⲣ̄ ⲙ[ⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲁ]ⲉⲓⲁⲛ 3 ⲧⲁⲙⲁⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲁⲥ̣[...]ⲟⲗ̣ ⲧ̣ⲁ[ⲙⲁⲁ]ⲩ̣ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲉ ⲁⲥ† ⲛⲁⲉⲓ ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ

102

NHC II,50,2-5

ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ [ϫⲉ ⲟ]ⲩⲟⲉⲓⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲫⲁⲣⲓⲥⲁⲓⲟⲥ ϫⲉ ⲉⲩⲉⲓⲛⲉ̣ [ⲛ̄ⲛ]ⲟⲩⲟⲩϩⲟⲣ ⲉϥ ⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ ϩⲓϫⲛ̄ ⲡⲟⲩⲟⲛⲉϥ ⲛ̄ϩ̣[ⲛ̄]ⲛ̣ⲉϩⲟⲟⲩ ϫⲉ ⲟⲩⲧⲉ ϥⲟⲩⲱⲙ ⲁⲛ ⲟⲩⲧⲉ ϥⲕ̣[ⲱ]ⲁ̣ⲛ ⲛ̄ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲟⲩⲱⲙ

103

NHC II,50,5-10

ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲟⲩⲙⲁ̣[ⲕⲁ]ⲣⲓⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲡⲁⲉⲓ ⲉⲧⲥⲟⲟⲩ(ⲛ) ϫⲉ ϩ[ⲛ̄ⲁϣ] ⲙ̄ⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉⲛⲗⲏⲥⲧⲏⲥ ⲛⲏⲩ ⲉϩⲟⲩ(ⲛ) ϣⲓⲛⲁ̣ [ⲉϥ]ⲛ̣ⲁⲧⲱⲟⲩⲛ ⲛ̄ϥⲥⲱ[[ϩ]]ⲟⲩϩ ⲛ̄ⲧⲉϥ ⲙⲛ̄ⲧ̄ⲉ̣[ⲣⲟ] ⲛ̄ϥⲙⲟⲩⲣ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉϫⲛ̄ ⲧⲉϥ †ⲡⲉ ϩ̣[ⲁ] ⲧⲉϩⲏ ⲉⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ

104

NHC II,50,10-16

1 ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛ̣̄[ⲓ̅]ⲥ̣̄ ϫⲉ ⲁⲙⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲛ̄ϣⲗⲏⲗ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲛ̄ⲣ̄ⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ 2 ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲛⲟⲃⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲉⲓⲁⲁϥ ⲏⲛ̄ⲧⲁⲩϫⲣⲟ ⲉⲣⲟⲉⲓ ϩⲛ̄ ⲟⲩ ⲁⲗⲗⲁ ϩⲟⲧⲁⲛ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲡⲛⲩⲙⲫⲓⲟⲥ ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲛⲩⲙⲫⲱⲛ ⲧⲟⲧⲉ ⲙⲁⲣⲟⲩⲛⲏ ⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲁⲣⲟⲩϣⲗⲏⲗ

105

NHC II,50,16-18

ⲡⲉϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲛⲁⲥⲟⲩⲱⲛ ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲙⲛ̄ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲣⲛⲏ

100
NHC II,49,27-31
1 Mostrarono a Gesù una moneta d'oro e gli dissero: «Gli uomini di Cesare esigono da noi le tasse». 2 Egli disse loro: «Date a Cesare ciò che è di Cesare, 3 date a Dio ciò che è di Dio 4 e ciò che è mio datelo a me!».

101
NHC II,49,32-50,1
1 «Chi non odierà suo padre e sua madre come me non potrà diventare mio discepolo. 2 E chi non amerà suo padre e sua madre come me non potrà diventare mio discepolo. 3 Poiché mia madre [...], la mia vera madre, però, mi ha donato la vita».

102
NHC II,50,2-5
Dice Gesù: «Guai a loro, i Farisei, poiché sono come un cane che dorme nella mangiatoia dei buoi: non mangia lui e non lascia mangiare i buoi».

103
NHC II,50,5-10
Dice Gesù: «Beato l'uomo che sa in quale momento i ladri entreranno, così che egli si alzerà, raccoglierà i suoi averi e si cingerà i fianchi prima che entrino».

104
NHC II,50,10-16
1 Dissero a Gesù: «Vieni, oggi preghiamo e digiuniamo». 2 Dice Gesù: «Qual è dunque il peccato che ho commesso? O in che cosa sono stato vinto? Ma quando lo sposo uscirà dalla camera nuziale, allora si digiuni e si preghi!».

105
NHC II,50,16-18
Dice Gesù: «Colui che conosce il padre e la madre sarà chiamato figlio di una prostituta».

106

NHC II,50,18-22

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲥⲟⲧⲁⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲱⲟⲩⲣ̄ ⲡⲥⲛⲁⲩ ⲟⲩⲁ ⲧⲉⲧⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲱⲟⲩⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ 2 ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲱⲟⲩⲁⲛ ϫⲟⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲡⲱⲱⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϥⲛⲁⲡⲱⲱⲛⲉ

107

NHC II,50,22-27

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲉⲥⲧⲛ̄ⲧⲱ(ⲛ) ⲉⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲱⲟⲥ ⲉⲩⲛ̄-ⲧⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲱⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲉⲥⲟⲟⲩ 2 ⲁⲟⲩⲁ ⲛ̄ϩⲏⲧⲟⲩ ⲥⲱⲣⲙ ⲉⲡⲛⲟⲩ ⲡⲉ ⲁϥⲕⲱ ⲙ̄ⲡⲥⲧⲉⲯⲓⲧ ⲁϥⲱⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲓⲟⲩⲁ ⲱⲁⲛⲧⲉϥϩⲉ ⲉⲣⲟϥ 3 ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉϥϩⲓⲥⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲟ[[ⲩ]]ⲟⲩ ϫⲉ †ⲟⲩⲟⲱⲕ ⲡⲁⲣⲁ ⲡⲥⲉⲯⲓⲧ

108

NHC II,50,28-30

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲁⲥⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲁⲧⲁⲡⲣⲟ ϥⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁϩⲉ 2 ⲁⲛⲟⲕ ϩⲱ †ⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲉⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ 3 ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲑⲏⲡ ⲛⲁ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲣⲟϥ

109

NHC II, 50,31-51,3

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲉⲥⲧⲛ̄ⲧⲱⲛ ⲉⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲛ̄ⲧⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥ ⲥⲱⲱⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲉϩⲟ ⲉϥϩⲏ[ⲡ ⲉ]ϥⲟ ⲛ̄ⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ 2 ⲁⲩⲱ ⲙ̄[ⲙⲛ̄ⲛⲥⲁ ⲧ]ⲣⲉϥⲙⲟⲩ ⲁϥⲕⲁⲁϥ ⲙ̄ⲡⲉϥ [ⲱⲏⲣⲉ ⲛⲉ] ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲁϥϥⲓ ⲧⲥⲱⲱⲩⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲁϥⲧⲁⲁⲥ [ⲉⲃⲟ]ⲗ 3 ⲁⲩⲱ ⲡⲉ[ⲛ]ⲧⲁϩⲧⲟⲟⲩⲥ ⲁϥⲉⲓ ⲉϥⲥⲕⲁⲉⲓ ⲁ[ϥϩ]ⲉ ⲁⲡⲉϩⲟ ⲁϥⲁⲣⲭⲉⲓ ⲛ̄† ϩⲟⲙⲧ ⲉⲧⲙⲏⲥⲉ ⲛ̄[ⲛⲉ]ⲧϥⲟⲩⲟⲱⲟⲩ

110

NHC II,51,4-5

ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ † ⲡⲉⲛⲧⲁϩⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛ̄ϥⲣ̄ ⲣⲙ̄ⲙⲁⲟ † ⲙⲁⲣⲉϥⲁⲣⲛⲁ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ

111

NHC II,51,6-10

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ ⲛⲁⲑⲱⲗ ⲁⲩⲱ ⲡⲕⲁϩ ⲙ̄ⲡⲉⲧⲛ̄ⲙ̄ⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ 2 ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ ϥⲛⲁⲛⲁⲩ ⲁⲛ ⲉⲙⲟⲩ 3 ⲟⲩⲭ ϩⲟⲧⲓ ⲉⲓⲥ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲉⲧⲁϩⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲟⲩⲁⲁϥ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲱⲁ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲁⲛ

106
NHC II,50,18-22
1 Dice Gesù: «Quando farete di due uno, diventerete figli dell'uomo; 2 e se dite: "Montagna, spostati!", si sposterà».

107
NHC II,50,22-27
1 Dice Gesù: «Il regno è simile a un pastore che aveva cento pecore. 2 Una di queste, la più grande, si smarrì. Egli lasciò le novantanove e cercò quella sola finché non la trovò. 3 Dopo aver tanto penato, disse alla pecora: "Ti amo più delle novantanove"».

108
NHC II,50,28-30
1 Dice Gesù: «Colui che berrà dalla mia bocca diventerà come me. 2 Io stesso diventerò lui 3 e ciò che è nascosto sarà a lui manifesto».

109
NHC II,50,31-51,3
1 Dice Gesù: «Il regno è simile a un uomo che aveva un tesoro nascosto nel suo campo ma non lo sapeva. 2 Quando morì lo lasciò a suo figlio, il quale pure non sapeva nulla. Questi ereditò il campo e lo vendette. 3 Quello che lo aveva comprato andò ad arare e trovò il tesoro, e incominciò a prestare denaro a interesse a chi voleva».

110
NHC II,51,4-5
Dice Gesù: «Chi ha trovato il mondo ed è diventato ricco rinunci al mondo!».

111
NHC II,51,6-10
1 Dice Gesù: «I cieli e la terra si ritireranno davanti a voi; 2 e colui che vive a causa del vivente non vedrà la morte». 3 Non dice Gesù che il mondo non è degno di colui che troverà sé stesso?

112

NHC II,51,10-12

1 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲟⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲝ ⲧⲁⲉⲓ ⲉⲧⲟⲱⲉ ⲛ̄ⲧⲯⲩⲭⲏ
2 ⲟⲩⲟⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲯⲩⲭⲏ ⲧⲁⲉⲓ ⲉⲧⲟⲱⲉ ⲛ̄ⲧⲥⲁⲣⲝ

113

NHC II,51,12-18

1 ⲡⲉϫⲁⲩ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲉⲥⲛ̄ⲛⲏⲩ ⲛ̄ⲁⲱ
ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ 2 ⲉⲥⲛ̄ⲛⲏⲩ ⲁⲛ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲑⲱⲱⲧ ⲉⲃⲟⲗ 3 ⲉⲩⲛⲁϫⲟⲟⲥ ⲁⲛ
ϫⲉ ⲉⲓⲥϩⲏⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲥⲁ ⲏ ⲉⲓⲥϩⲏⲧⲉ ⲧⲏ 4 ⲁⲗⲗⲁ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ
ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱⲧ ⲉⲥⲡⲟⲣⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ⲁⲩⲱ ⲣⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁⲩ ⲁⲛⲉⲣⲟⲥ

114

NHC II,51,18-26

1 ⲡⲉϫⲉ ⲥⲓⲙⲱⲛ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲙⲁⲣⲉ ⲙⲁⲣⲓϩⲁⲙ ⲉⲓ
ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲧⲛ̄ ϫⲉ ⲛ̄ⲥϩⲓⲟⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲱⲗ ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ 2 ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ
ϫⲉ ⲉⲓⲥϩⲏⲧⲏ ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲛⲁⲥⲱⲕ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉⲕⲁⲁⲥ ⲉⲉⲓⲛⲁⲁⲥ
ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ ⲱⲓⲛⲁ ⲉⲥⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ϩⲱⲱⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲛ̄ⲁ ⲉϥⲟⲛϩ ⲉϥⲉⲓⲛⲉ
ⲙ̄ⲙⲱⲧⲛ̄ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ ϫⲉ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲥⲛⲁⲁⲥ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲧ ⲥⲛⲁⲃⲱⲕ
ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲛⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ

SUBSCRIPTIO

NHC II,51,27-28

ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲡⲕⲁⲧⲁ ⲑⲱⲙⲁⲥ

112
NHC II,51,10-12
1 Dice Gesù: «Guai alla carne che dipende dall'anima; **2** guai all'anima che dipende dalla carne!».

113
NHC II,51,12-18
1 Gli dissero i suoi discepoli: «Quando verrà il regno?». **2** «Non verrà mentre lo si attende. **3** Non si dirà: "Ecco, è qui" oppure: "Ecco, è là". **4** Invece il regno del Padre è sparso sulla terra e gli uomini non lo vedono».

114
NHC II,51,18-26
1 Simon Pietro dice loro: «Maria deve lasciarci, perché le donne non meritano la vita». **2** Dice Gesù: «Ecco, io stesso la attirerò affinché sia fatta maschio, così che possa anche lei diventare uno spirito vivente, maschio simile a voi. Poiché ogni donna che si farà maschio entrerà nel regno dei cieli».

SUBSCRIPTIO
NHC II,51,27-28
Il Vangelo secondo Tommaso

Commento

Il commento segue puntualmente la suddivisione interna al testo: a ciascuno dei 114 detti è dedicata una nota che ne introduce i principali aspetti storico-compositivi ed esegetici, con selezionati riferimenti al dibattito critico. Queste note presuppongono sempre il quadro storico-letterario delineato nell'*Introduzione*.
Laddove lo si è ritenuto necessario, alcune questioni di tipo testuale o linguistico sono state demandate a note specifiche, introdotte dal numero del detto e del versetto. Per non appesantire eccessivamente il commento, i riferimenti bibliografici sono stati ridotti all'essenziale: nei testi citati, il lettore desideroso di approfondire potrà trovare ulteriori indicazioni. Si è evitato di fornire la bibliografia relativa ai passi tratti dai vangeli canonici a cui spesso si fa riferimento: si rimanda, pertanto, alla consultazione di buoni commentari, quali, a titolo di esempio, quelli segnalati nella *Bibliografia*.
Il titolo *Vangelo secondo Tommaso* è stato abbreviato nella sigla Th (*Thōmas*).

INCIPIT e 1. Il prologo di Th comprende due forme letterarie distinte: il vero e proprio *Incipit* e un detto introdotto dalla formula «e disse». In forza della comune funzione proemiale i due segmenti risultano però complementari; la loro unità è rafforzata, da un lato, per mezzo di una corrispondenza concettuale tra il titolo «il vivente», attribuito a Gesù, e la promessa «non gusterà la morte», rivolta a colui che troverà la corretta interpretazione dei detti, dall'altro, per mezzo della bipolarità che si configura tra l'aggettivo «segreto» nel primo segmento e il verbo «trovare» nel secondo. E sono proprio queste espressioni, «non gustare la morte» e «trovare», a introdurre due temi portanti dello scritto: il conseguimento della salvezza (concepita in termini di superamento della morte) e l'invito alla ricerca, che ha esso stesso un intrinseco valore salvifico.

Il termine λόγοι, che definisce la forma letteraria dello scritto (cfr. l'*Introduzione*), è accompagnato dall'aggettivo ἀπόκρυφοι (dal verbo ἀποκρύπτω) – reintegrato nella lacuna sulla base del copto ϵθнп – che va qui inteso nella sua genuina accezione indicante nascondimento e segretezza, e non in quella, impostasi in seguito, relativa al carattere dei libri esclusi dal canone neotestamentario e banditi dalla prassi ecclesiastica ("apocrifi", appunto). La presenza di tradizioni segrete o esoteriche nel cristianesimo delle origini è attestata a partire da Paolo, che in 1Cor 2,6-16 parla di una sapienza «tra i perfetti» derivante da esperienze personali di contatto con il divino (cfr. Pesce, 2004, p. 551). Nel caso di Th, tuttavia, la segretezza può essere riferita al contenuto solo indirettamente, essendo esso ampiamente noto anche attraverso altri scritti, in particolare i vangeli sinottici. La promessa che soltanto chi sarà in grado di applicare il corretto procedimento ermeneutico alle parole di Gesù «non gusterà la morte» indica che non sono tanto queste parole a essere segrete, quanto il loro significato.

Oltre a definire il genere letterario e a fornire alcune significative anticipazioni sul contenuto del libro, l'*Incipit* assolve alla funzione di presentare il garante della sua autenticità nella persona di colui che ha trascritto le parole di Gesù: (Didimo) Giuda Tommaso. L'uso di due nomi propri separati da ὁ καὶ si trova in altri scritti protocristiani (cfr. Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος in At 13,9 e Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος nei prologhi delle lettere di Ignazio di Antiochia). Il nome di Tommaso non è però accompagnato da particolari titoli, quali, ad esempio, «apostolo», caro a Paolo (Rm 1,1; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Gal 1,1) e ai suoi continuatori (Ef 1,1; Col 1,1; 1Tm 1,1; 2Tm 1,1; Tt 1,1), e usato anche in 1Pt 1,1 e 2Pt 1,1, o «fratello di» (Gd 1) o «presbitero» (2Gv 1; 3Gv 1). È infatti il nome stesso di Tommaso a racchiudere in sé una caratterizzazione: il sostantivo greco Θωμᾶς è la traslitterazione della forma semitica *ta'ma'*, che significa «gemello». Il redattore di Gv mostra di essere consapevole di questo significato, perché talvolta abbina a Θωμᾶς il corrispondente greco Δίδυμος nella formula «Tommaso, quello chiamato Didimo» (cfr. 11,16; 20,24; 21,2). Nel nostro *Incipit*, dunque, i nomi «Tommaso» e «Didimo» qualificano il depositario della tradizione dei detti segreti come «gemello». La successiva tradizione letteraria sull'apostolo Tommaso enfatizzerà questo tratto presentandolo esplicitamente come il gemello di sangue di Gesù. Nel

nostro testo la caratterizzazione si mantiene su un livello più implicito e, in base ai *ll.* 13 e 108, va intesa principalmente nel segno di una corrispondenza sul piano spirituale, in virtù della quale questo personaggio assurge a modello per il fedele.

La seconda parte di questa unità testuale presenta, come abbiamo anticipato, un *logos*, il primo della serie e della numerazione complessiva se si intende che sia Gesù a parlare. Ciò non è di per sé evidente, poiché non viene specificato chi, tra Gesù e (Didimo) Giuda Tommaso, sia il soggetto di εἶπεν («disse») e, nella versione copta, l'antecedente del pronome di terza persona nella forma ⲡⲉϫⲁϥ («egli disse»). È probabile che si tratti di Gesù, in virtù di alcuni fattori: l'impiego di un *verbum dicendi*, che richiama l'azione attribuitagli nel primo segmento; la promessa relativa al «non gustare la morte», che si addice alla bocca di colui che è caratterizzato come «il vivente»; la formula «e disse», che si incontra talvolta in Th per introdurre le sue parole accanto a quella, consueta, «dice Gesù» (cfr. *ll.* 8; 60; 65; 72). «Gustare la morte» è una formula idiomatica di origine semitica per indicare il morire. In Gv 8,52 essa viene usata come corrispondente dell'espressione «vedere la morte» di 8,51: «"In verità, in verità vi dico: se uno osserva la mia parola non gusterà mai la morte". Gli dissero i Giudei: "Ora sappiamo che hai un demonio. Abramo è morto e anche i profeti, e tu dici: se uno osserva la mia parola non gusterà mai la morte"» (cfr. inoltre Gv 5,24; 6,40-47). Con questa formula si prospetta, dunque, la possibilità di non subire le conseguenze della morte stessa e ottenere una forma di immortalità. Nel complesso i tratti formali di questo prologo ne denunciano il carattere secondario rispetto alla formazione della collezione di detti (DeConick, 2006, p. 47). Le affinità che emergono sul piano lessicale e tematico con la tradizione giovannista, in particolare, inducono ad assegnarlo a una fase storica parallela a quella della redazione di Gv.

Nell'esporre il valore salvifico legato ai *logoi* proferiti da Gesù e scritti da Tommaso, e nel promettere a chi ne saprà cogliere il senso profondo il conseguimento dell'immortalità, questo prologo chiama in causa il destinatario (ascoltatore o lettore che sia) richiedendogli di impegnarsi nella loro comprensione: pur attraverso le mediazioni successive di Tommaso (che ha messo per iscritto i *logoi*), della voce narrante (che ne scandisce la rivelazio-

ne progressiva con le parole «dice Gesù» o «e disse»), del predicatore (che proclamandoli li offre all'attenzione dei contemporanei), colui che recepisce le parole di Gesù è investito di un compito decisivo: attribuirvi significato e renderle, così, pienamente vive nel presente.

INCIPIT Grenfell e Hunt (1904b, p. 3) leggevano {οἱ} τοῖοι οἱ, ove τοῖος era considerato equivalente di τοιόσδε. Gli editori successivi, disponendo del testo copto, generalmente leggono οἵτοι οἱ {οι} λόγοι (Fitzmyer, 1971, p. 366). Rimane comunque l'errore dittografico, piuttosto sconcertante all'inizio del testo. Nella lacuna al rigo 2 di POxy 654 non c'è spazio sufficiente per integrare i nomi Didimo e Giuda: si ammette, quindi, la presenza della sola forma Ἰούδα. Il nome Θωμᾶ in POxy 654 è privo del sigma finale, che invece dovrebbe comparire nel caso nominativo; secondo Marcovich (1969, p. 53), tuttavia, l'integrazione del sigma non è necessaria, in quanto la forma Θωμᾶ sarebbe sufficientemente attestata.

2. Questo detto non ha paralleli nei vangeli canonici, ma è conosciuto da Clemente Alessandrino, il quale lo cita due volte negli *Stromati*: la prima, in una forma frammentaria, come tratto dal *Vangelo degli Ebrei* (un perduto scritto giudeo-cristiano, del quale sono noti alcuni frammenti in tradizione indiretta riportati, oltre che da Clemente Alessandrino, da Origene, Didimo il Cieco e Gerolamo): «Come è scritto nel *Vangelo secondo gli Ebrei*: "Colui che si sarà meravigliato (ὁ θαυμάσας) regnerà" e "Colui che avrà regnato si riposerà"» (*strom.* 2,9,45,5; l'uso di θαυμάζω anziché θαμβέω è dovuto all'adattamento di Clemente); «Colui che cerca non smetterà fino a che non abbia trovato e quando avrà trovato rimarrà sbigottito, e, rimasto sbigottito, regnerà e, avendo regnato, si riposerà» (*strom.* 5,14,96,3).
Poiché l'attuale *Incipit* di Th è ascrivibile a una fase compositiva secondaria, in origine la collezione di detti doveva aprirsi con Th 2. La sua formulazione, del resto, assolve molto bene alla funzione di richiamare l'attenzione del destinatario, prefigurandogli un itinerario salvifico basato su una progressiva rivelazione e anticipando, al tempo stesso, alcune tematiche fondamentali della collezione. Questa genuina valenza proemiale è evidente anche nel livello di

elaborazione formale del *logos*, accuratamente costruito sul modello della *gradatio* (Klijn, 1992, p. 49). La *climax* è arricchita dall'uso ripetuto del poliptoto (ζητῶν-ζητεῖν; θαμβηθήσεται-θαμβηθεὶς; βασιλεύση-βασιλεύσας); a essa si sovrappone, inoltre, una dinamica ad anello, risultante dalla ripresa morfologica del verbo παύω, l'unico della serie a non essere ripetuto immediatamente, nella chiusa, mediante il composto ἀναπαύω. In questo modo si risolve la tensione quasi affannosa che viene trasmessa in apertura nel costrutto μὴ παυσάσθω ὁ ζητῶν τοῦ ζητεῖν (lett. «non smetta colui che cerca di cercare»).

Il testo greco prospetta un itinerario cognitivo e salvifico scandito in cinque momenti: il "cercare", il "trovare", l'"essere sbigottiti", il "regnare", il "riposare". Il motivo del "cercare e trovare" si radica nella tradizione biblica, dove Dio o, alternativamente, la sapienza, sono presentati come il fine di una ricerca (Dt 4,29; 1Cr 16,11; Sal 14,2; Sal 40,17a; Sal 105,3b; in Pr 18,15; 2Cr 1,10-12). Sebbene l'oggetto della ricerca non sia menzionato, nella promessa del "regnare" si può cogliere l'evocazione della partecipazione di un attributo divino. L'associazione dei verbi «cercare» e «trovare» compare nella diade centrale dei detti concatenati di Mt 7,7-8 e Lc 11,9-10, parallela a Th 92,1 e 94,1: «Chiedete e vi sarà dato, *cercate e troverete*, bussate e vi sarà aperto; infatti chi chiede ottiene, *chi cerca trova* e a chi bussa sarà aperto». Th 2 è però caratterizzato dall'esortazione alla costanza nel cercare e dal fatto che il "trovare" non è lo stadio conclusivo, ma determina a sua volta una serie di effetti.

La fase successiva è descritta dal verbo θαμβέω, semanticamente piuttosto forte, che, tra i sinottici, viene usato solo in Mc: in 1,27 esso descrive la reazione di coloro che assistono alla guarigione di un indemoniato, il primo miracolo compiuto da Gesù; in 10,32 la forma ἐθαμβοῦντο («erano sbigottiti»), accanto a ἐφοβοῦντο («avevano paura»), definisce lo stato d'animo di coloro che seguono Gesù sulla strada verso Gerusalemme. Il composto ἐκθαμβέω, anch'esso usato solo in Mc, è riferito alle folle nel momento in cui Gesù si presenta loro dopo essere stato trasfigurato (9,15); descrive poi lo stato d'animo di Gesù nell'orto del Gethsemani (14,33) e la reazione delle donne alla vista del giovane dalla veste bianca nel sepolcro vuoto (16,5-6). Particolarmente rilevante per noi è l'uso di θαμβέω in Mc 10,24, ove coglie l'effetto che su-

scitano nei discepoli le parole di Gesù «Quanto difficilmente coloro che hanno ricchezze entreranno nel regno di Dio!»: «Erano sbigottiti (ἐθαμβοῦντο) a queste sue parole». Una reazione simile, ove lo stupore è misto al turbamento, è precisamente quella che viene prospettata in Th 2: tale stato d'animo è conseguente al contatto con la realtà escatologica del regno, che nei detti immediatamente successivi (3; 4; 5) viene tratteggiata in maniera paradossale; in prossimità della conclusione della raccolta (cfr. *ll.* 96; 97; 98; 109) il motivo dello stupore per le modalità del suo avvento sarà ripreso e variamente declinato.

Lo stadio dello stupore e del disorientamento è seguito da quello descritto dal verbo βασιλεύω («essere re», «regnare») che nel contesto di Th va allineato con i numerosi riferimenti al «regno» annunciato da Gesù (cfr. *ll.* 3; 20; 22; 46; 49; 54; 57; 76; 82; 96; 97; 98; 99; 107; 109; 113; 114). A proposito di questo elemento è stata colta dai commentatori una possibile relazione con 1Cor 4,8: «Siete già sazi, siete già diventati ricchi, senza di noi siete già diventati re (ἐβασιλεύσατε)! E magari foste diventati re, così anche noi potremmo regnare con voi (συμβασιλεύσωμεν)!». In questo passo sembra che il "diventare re" sia una tappa prevista all'interno di un piano soteriologico, uno stadio che i Corinzi credono di avere già raggiunto, suscitando però le critiche dell'apostolo. Il conseguimento di questo livello può essere legato a forme di conoscenza sapienziale (Patterson, 1991, p. 38) o, vista la successiva insistenza di Paolo sull'immoralità dei Corinzi, al raggiungimento del pieno dominio delle passioni corporali (DeConick, 2006, p. 49). Se non una ripresa intenzionale, e non priva d'ironia, del medesimo detto da parte di Paolo (cfr. Koester, 1990a, p. 60), nel particolare uso del verbo βασιλεύω in 1Cor 4,8 si può scorgere il riferimento a una tradizione condivisa da Th 2.

Il conseguimento del regno implica poi il "riposare", che corrisponde alla cessazione della tensione accumulatasi nelle tappe concatenate della ricerca. Questo livello, descritto mediante il verbo ἀναπαύω, è effettivamente richiamato, nel testo, da una serie di riferimenti all'*anàpausis*, il riposo finale, additato quale obiettivo ai fedeli (*ll.* 60; 86; 90), ma tratto distintivo del Padre, come esprime *l.* 50,3: «Se vi chiedono: "Qual è il segno del Padre vostro in voi?", dite loro: "È il movimento e il riposo"». Come il regno è una

realtà compartecipata, così l'*anàpausis*, attraverso la rivelazione di Gesù, viene comunicata dal Padre ai discepoli.

2,1. Compare qui per la prima volta la formula introduttiva «dice Gesù», in POxy 654 ricostruita per analogia sulla base delle linee 9, 27, 36 e confortata dal testo copto. Al di fuori di Th, questa espressione, nella quale l'assenza dell'articolo davanti a Ἰησοῦς e l'uso del tempo presente sono indizi di arcaicità (Fitzmyer, 1971, p. 372), ha un unico parallelo letterale in Gv 13,31.

2,4. Alla ricostruzione di Attridge, [ἐπαναπα]ήσεται (i.e. ἐπαναπαύσεται), che sembra eccedente rispetto alla lacuna di POxy 654,8, è preferibile [ἀναπα]ήσεται, già proposta da Grenfell e Hunt (1904b, p. 4) e seguita, tra gli altri, da Fitzmyer (1971, p. 371), DeConick (2006, p. 48) e Bernhard (2006, p. 22). Entrambe le forme trovano riscontro nelle citazioni del medesimo detto fatte da Clemente Alessandrino: in *strom.* 2,9,45,5 c'è ἀναπαήσεται, in *strom.* 5,14,96,3 ἐπαναπαήσεται.
L'ordinata costruzione retorica che caratterizza la formulazione di POxy 654,5-9 e di *strom.* 5,14,96,3 non si ritrova nella versione del detto attestata in NHC II,32,14-19. Quest'ultima presenta la successione di: "cercare", "trovare", "essere turbato", "meravigliarsi", "regnare". Si notino l'inserzione del "meravigliarsi", che, a differenza degli elementi precedenti, e insieme al successivo "regnare", non viene ripetuto, e la sostituzione del "riposare" con il costrutto «sopra il tutto», che può essere spiegata supponendo la corruzione di ἀναπαήσεται in * ἀνὰ πάντα (Fieger, 1991, p. 21). Per quanto riguarda la forma che indica l'"essere turbato" (ϢⲦⲞⲢⲦⲢ̄), *pace* Luomanen (2006, p. 129, n. 23), è più probabile che essa e non ϤⲚⲀⲢ̄ ϢⲠⲎⲢⲈ («si meraviglierà») renda il greco θαμβέω, che, come abbiamo visto, contiene in sé anche l'idea del turbamento (cfr. Klijn, 1992, p. 49). L'accentuazione dello stupore e della meraviglia nella versione copta appare in linea con l'importanza accordata a questi elementi nella soteriologia gnostica.

3. Due sono i nuclei tematici riconoscibili all'interno di questa unità letteraria: il primo è incentrato sul «regno» (1-3), il secondo sul problema gnoseologico (4-5). L'uno si pone in stretta continuità con il riferimento al "regnare" presente al termine di Th 2 (nella versione di POxy 654) e impartisce un insegnamento sull'im-

possibilità di localizzare tale realtà escatologica entro un orizzonte definito ma irraggiungibile, come il cielo o il mare (così in NHC II) ovvero la zona subterrestre (POxy 654) (all'origine di questa diversificazione tra POxy 654 e NHC II vi è forse la concezione, diffusa nell'antichità, secondo la quale la terra galleggiava sulle acque). In virtù della sua presenza all'interno e all'esterno dell'essere umano, il regno appare come una realtà che investe e coinvolge il pensiero e l'azione dell'uomo, secondo una rappresentazione modellata sulla versione greca di Dt 30,11-14, utilizzata anche da Paolo in Rm 10,7-8. Il passo deuteronomico riflette sulla vicinanza della legge di Dio all'uomo: si indicano il cielo e le terre al di là del mare come luoghi nei quali non conviene cercarla, mentre si spiega che la *Torah* è alla sua portata: è fatta per lui e ha la propria sede naturale nelle sue facoltà intellettive e nelle sue occupazioni pratiche: «Questa parola è molto vicina a te, nella tua bocca e nel tuo cuore e nelle tue mani perché tu la metta in pratica» (Dt 30,14 secondo la LXX). Collocato nel contesto della riflessione escatologica protocristiana, Th 3,1-2 suona come un invito a non immaginare l'avvento del regno annunciato da Gesù in un futuro più o meno prossimo, ma a prendere coscienza della sua presenza nel mondo (cfr. *l.* 113, dove questa convinzione trova espressione in termini ancora più espliciti). Una formulazione indipendente di un analogo concetto si trova in Lc 17,21: «Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, né diranno: "Eccolo qui o là", perché, ecco, il regno di Dio è in mezzo (ἐντὸς) a voi». Secondo la ricostruzione di April D. DeConick, l'idea di un regno escatologico immanente nel mondo viene elaborata nella comunità tommasina nelle ultime decadi del I secolo come reazione al ritardo della *parusia* (che nei primi anni cinquanta è ancora attesa da Paolo come prossima, cfr. 1Ts 4,15). Con questa dialettica tra opposte concezioni escatologiche, destinata a riproporsi con svariate forme e modalità nella tradizione successiva, sono inevitabilmente connessi conflitti riguardanti il potere e il controllo sull'ambito comunitario. Un tratto importante che va individuato in Th 3,1-2 è, in effetti, la polemica nei confronti di figure che vengono percepite come guide religiose o spirituali; mediante il paradosso secondo cui gli uccelli e i pesci supererebbero gli esseri umani nel raggiungimento del regno se questo fosse nel cielo o nelle acque, l'insegnamento di tali maestri viene stigmatizzato come fuorviante.

Nei riferimenti al cielo e alle acque subterrestri (o al mare), considerati nell'antichità sedi di divinità, si può inoltre cogliere un'assimilazione degli insegnamenti di questi avversari a concezioni o atteggiamenti paganeggianti. In che cosa consista il regno, tuttavia, non viene detto; se la formula «dentro di voi e fuori» (*l.* 3,3) non allude necessariamente a una concezione del tutto spirituale e interiore (cfr. l'esegesi a Lc 17,21 in Tertulliano, *adv. Marc.* 4,35: «intra vos est, id est in manu, in potestate vestra»), nel successivo sviluppo del detto (3,4) la via privilegiata per rintracciarlo viene individuata all'interno dell'individuo («Colui che conosce sé stesso lo troverà»). Ciò è in linea, da un lato, con il principio soteriologico espresso nel *l.* 1, che investe l'ascoltatore di una responsabilità personale nella ricerca dell'interpretazione dei detti di Gesù, dall'altro, con l'itinerario cognitivo e salvifico che gli viene prospettato nel *l.* 2.
La seconda parte del *logos*, dove le più evidenti differenze tra la versione greca e quella copta attestano l'insorgere, nel processo di trasmissione, di una certa difficoltà a comprendere quanto vi veniva espresso, è incentrata sul tema gnoseologico. Il conseguimento della conoscenza di sé è presentato come rivelatorio dello statuto filiale in rapporto al «Padre vivente» ed è contrapposto a una condizione di povertà. Una terminologia affine si trova in Gal 4,7-9: «Quindi non sei più schiavo, ma *figlio* (υἱός); e, se figlio, anche erede per Dio. Ma quando non conoscevate Dio eravate servi di divinità che in realtà non lo sono; ora invece che *conoscete Dio* (γνόντες θεόν), piuttosto *siete stati conosciuti da Dio* (γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ), come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e *poveri* (πτωχὰ) elementi ai quali di nuovo come un tempo volete servire?». Rispetto a questa pagina paolina, in Th 3,4-5 viene sottolineata l'importanza della conoscenza di sé, un elemento centrale nel medioplatonismo che informa il pensiero filosofico del I secolo (si pensi soltanto a Plutarco, o, in ambito giudeo-ellenistico, a Filone d'Alessandria) e che inciderà sulla nascente filosofia cristiana. Non ci si deve dunque stupire di incontrarne un influsso in una tradizione diffusa in un contesto fortemente ellenizzato quale era la Siria, dove, evidentemente, appariva naturale farvi riferimento allorché ci si interrogava sull'essenza della natura umana e sul suo destino ultimo (cfr. Patterson, 2008). Alla luce di ciò, si può pensare che «povertà» descriva la condizione dell'uomo privo della consapevolezza di essere figlio di Dio e dei beni che ne conseguono.

3,1. In POxy 654,9 la lacuna sembra ammettere un numero di lettere maggiore rispetto alla ricostruzione Ἰ[η(σοῦ)ς· ἐὰν]; si può ipotizzare la presenza di αὐτοῖς («a loro») (DeConick, 2006, p. 51), ma il copto non offre un conforto. Per quanto riguarda ἡμᾶς, in base al senso della frase e in riferimento alla versione copta, si è concordi nell'intendere un errore ortografico per ὑμᾶς (Fitzmyer, 1971, p. 373). In genere si traduce οἱ ἕλκοντες come «coloro che guidano» o «leader», ma questa è la resa appropriata per il copto ϹⲰⲔ ϩⲎⲦ″; il verbo ἕλκω significa letteralmente «tirare» o, riferito a persone, «attirare», «trarre a sé», «trascinare» (cfr. Gv 6,44; 12,32; 21,6; Gc 2,6). Guillaumont (1981, p. 194) ha ricondotto gli esiti greco e copto a un originale semitico che ammette entrambi i significati, quello di «guidare» o «essere a capo», e quello di «tirare»; οἱ ἕλκοντες potrebbe, tuttavia, non essere il frutto di una traduzione approssimativa dall'aramaico, in quanto produce come effetto un accrescimento del tono polemico e ironico della prima parte del detto, stigmatizzando i capi religiosi come "trascinatori" e mettendo in guardia i suoi destinatari dall'esserne irretiti: una resa letterale aiuta, dunque, a non perdere questa sfumatura.

3,3. Attridge ricostruisce βασ[ιλεία τοῦ θεοῦ] («regno di Dio»), ma, tenendo conto dello spazio della lacuna, è preferibile la ricostruzione βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν] («regno dei cieli») che, accanto a «regno del Padre», è la formula preferita in Th, mentre «regno di Dio» si trova soltanto nel testo greco del *l.* 27. In Ps.Ippolito, *ref.* 5,7,20, accanto a un'esplicita citazione del *l.* 4 (*vide infra*), ricorre l'espressione «regno dei cieli che va cercato all'interno dell'uomo», forse risultante da una ripresa testuale del *l.* 3. Anche il parallelo presente nel *Salterio Manicheo* 160,20 conferma la lezione «regno dei cieli»: «Ecco il regno dei cieli è dentro di noi; ecco è fuori di noi» (cfr. Fitzmyer, 1971, p. 376; DeConick, 2006, p. 53).

3,4. L'assenza dell'espressione «chi conosce sé stesso lo troverà» nella versione copta potrebbe discendere da un errore di copiatura consistente nell'*anablepsis* tra ὃς e ὅτε (DeConick, 2006, p. 54).

4. Questa unità testuale è l'esito dell'accorpamento di materiale eterogeneo: essa è composta dal detto su un uomo anziano che

interroga un bambino a proposito del luogo della vita (4,1), dalla sentenza proverbiale sui primi e gli ultimi, abbreviata nella versione copta (4,2), e, infine, da uno sviluppo esegetico di quest'ultima sentenza (4,3). Si noti che la massima di carattere generale (4,2) è preceduta dall'immagine del neonato, che la orienta in un senso preciso.

La primitiva tradizione dei credenti in Gesù riveste l'immagine del neonato di vari significati: in 1Cor 3,1 Paolo indica con il termine νήπιοι gli esseri carnali, coloro che non possono ancora ottenere la piena rivelazione della sapienza in Cristo (cfr. anche 1Cor 2,10); ai νήπιοι viene invece riconosciuta superiorità rispetto ai sapienti e agli intelligenti, in quanto destinatari della rivelazione, dal detto di Q trasmesso in Mt 11,25 e Lc 10,21, di contenuto affine a Th 4,1. Nel nostro detto, mediante la figura del neonato che istruisce un uomo anziano, si rappresenta un rovesciamento dell'ordine naturale delle cose. Con questo paradosso, che nel *continuum* del testo si allinea a quelli del *logos* precedente, si vuole fornire un insegnamento di carattere soteriologico. Come già il «regno dei cieli» nel detto precedente, il «luogo della vita» non è definito; la realtà che questa espressione intende descrivere, tuttavia, va connessa con Gesù e il Padre, i quali, come indica l'epiteto «il vivente» attribuito a entrambi (cfr. l'*Incipit* e il *l.* 3,4), hanno la piena potestà sulla vita. L'occorrenza del termine ΤΟΠΟC nel *l.* 24,1 mostra l'importanza della ricerca di un «luogo» in cui godere della presenza di Gesù; si tratta, al pari del «regno», di una metafora relativa al conseguimento della salvezza, dove trova espressione un orientamento nel quale assumono un ruolo fondamentale l'esperienza del contatto con il divino realizzata nell'ascesi e quella della rinuncia al mondo. Nella tradizione encratitica la figura dell'infante rimanda, da un lato, alla rigenerazione e alla novità di vita conseguenti alla conversione e, dall'altro, alla condizione di purezza dei protoplasti; essa viene additata al fedele quale modello per ricreare le condizioni paradisiache durante l'esistenza terrena mediante la rinuncia al mondo e l'ascesi (Peterson, 1959, p. 195). Tale concezione emerge in altri detti ascrivibili alla medesima fase compositiva (cfr. *ll.* 21; 22; 37; 46; 50). È altresì importante notare che la quantificazione dell'età del bambino in «sette giorni» allude alla condizione antecedente la circoncisione, praticata l'ottavo giorno dopo la nascita (Gen 17,12; Lv 12,3, cfr. Meyer, 1992, p. 70). In

questa notazione, dunque, si può riconoscere un'eco della critica di tale pratica, che in Th 53 viene esplicitamente rifiutata.
Il detto proverbiale del secondo segmento è conosciuto anche dalla tradizione sinottica, che lo adatta a contesti differenti (cfr. Mc 10,31; Mt 19,30; 20,16; Lc 13,30). In Th 4 questa sentenza, originariamente pertinente all'annuncio del rivolgimento escatologico, risulta inquadrata nell'ottica del regno diffuso (*l.* 3) che garantisce la possibilità di ottenere un contatto salvifico con Gesù già in questo mondo (*l.* 4,1): in tale prospettiva, gli «ultimi» che diventano «primi» sono coloro che conformano la propria esistenza all'ideale encratitico simboleggiato dall'infante. Nella conclusione del detto (per la quale occorre guardare alla versione copta, essendo la restituzione del testo greco problematica) ricorre l'espressione ⲟⲩⲁ ⲟⲩⲱⲧ, che corrisponde a ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ nell'indicare tecnicamente l'ideale antropologico dell'asceta, colui che vuole raggiungere l'integrità del protoplasto antecedente alla corruzione derivante dalla separazione dei sessi (cfr. Meeks, 1974).
La simbologia dell'infante e il tema dell'unità intrinseca dell'individuo risultano qui combinati in funzione di un concetto proprio delle culture mesopotamiche antiche: l'impossibilità di concepire gli eventi escatologici senza riferirsi immediatamente alla protologia, ossia all'inizio del mondo (cfr. Gunkel, 1895). Tale connessione è sottesa al destino promesso a coloro che, essendo ultimi, «saranno primi e diverranno uno»; ossia, attraverso la *complexio oppositorum* riconquisteranno lo statuto del protoplasto. La medesima concezione era del resto già adombrata nella figura stessa dell'anziano – l'essere umano prossimo al termine della vita –, che si rivolge al neonato, il quale è, invece, all'inizio dell'esistenza.

4,1. In alternativa a ἄνθ[ρωπος παλαιὸς ἡμε]ρῶν è possibile ricostruire ἄνθ[ρωπος πλήρης ἡμε]ρῶν (Fitzmyer, 1971, p. 379). Una diversa formulazione di Th 4,1 ricorre nella citazione che ne fa lo Ps.Ippolito: «Riguardo al quale (*scil.* il regno dei cieli) tramandano testualmente dal *Vangelo secondo Tommaso* dicendo così: "Colui che mi cerca mi troverà nei bambini dai sette anni in su. Là, infatti, mi manifesterò nascosto nel quattordicesimo eone"» (*ref.* 5,7,20). L'autore attribuisce l'uso di Th alla setta gnostica dei Naasseni, che, sulla base di una fonte scritta della setta medesima, egli descrive come informata a una prassi sincretistica, in larga parte

basata su tradizioni misteriche. Al di là delle differenze formali rispetto a Th 4,1, che sono conseguenti all'adattamento redazionale del testo da parte della fonte naassena o dello stesso autore della *Refutatio*, questa citazione attesta la circolazione di Th nell'ambito gnostico. Dal testo pseudo-ippoliteo, che, come è usuale in un trattato eresiologico, tende a imputare agli aderenti alle varie sette pratiche immorali, risulta problematico ricostruire l'esegesi che poteva essere fornita del detto tommasino in tale ambito; il contesto lo lega a prassi iniziatiche di tipo lustrale o forse crismale.

4,2-3. Attridge ricostruisce π[ρῶτοι ἔσχατοι καὶ], tuttavia nella lacuna non sembra esserci spazio sufficiente per includere la congiunzione καὶ (cfr. DeConick, 2006, p. 57). Per quanto riguarda la lacuna della linea 27, invece, queste sono le possibilità: [ζωὴν αἰώνιον ἕξου]σιν («avranno vita eterna», Fitzmyer, 1971, p. 379), [μόνοι μενοῦ]σιν («saranno uno», Kasser, 1961, p. 34), [εἰς ἓν καταντήσου]σιν («si riuniranno in uno», Marcovich, 1969, pp. 60-1; Attridge, 1989, p. 115). La ricostruzione di Hofius (1960, pp. 32-4) [εἷς γενήσου]σιν è preferibile, in quanto si avvicina al testo copto senza eccedere lo spazio di 10-12 lettere consentito dalla lacuna.

5. Come nel detto precedente, un'istruzione di carattere pratico espressa in forma di paradosso (5,1) precede l'enunciazione del principio generale sulla quale è fondata (5,2). Il tema è la rivelazione di ciò che è nascosto, che suona sulla bocca di Gesù come una promessa. L'aspetto paradossale consiste nell'invito a (ri)conoscere ciò che è già visibile. Si tratta di guardare alla realtà con occhi nuovi, per poter cogliere in essa i segni della presenza del regno latente: è precisamente alla stessa dialettica tra nascondimento e rivelazione che fanno riferimento l'*Incipit* e il *l.* 1 nel parlare di detti segreti di cui è necessario trovare l'interpretazione per avere la salvezza.
Relativamente al *l.* 5, due sono i principali problemi che si pongono dal punto di vista storico-redazionale: uno riguarda il rapporto del *l.* 5,2 con i paralleli sinottici, l'altro la frase «né cosa sepolta che non sarà risvegliata», presente in POxy 654 ma non in NHC II.
La tradizione sinottica preserva quattro versioni di un detto bipartito che nel primo membro è parallelo alla formula di POxy

654,29-30, «non c'è infatti cosa nascosta che non diverrà manifesta». Due derivano da Q e si trovano in Mt 10,26 e Lc 12,2: «Non c'è infatti cosa nascosta che non sarà rivelata né segreta che non sarà conosciuta». Anche Mc conosce il detto e ne dà una versione che si discosta parzialmente dalle altre sul piano sintattico e lessicale: «Non c'è infatti cosa nascosta che non dovrà essere manifesta né esiste cosa segreta che non debba venire alla luce» (4,22); Lc conosce anche una versione alternativa, probabilmente attraverso Mc (o, secondo alcuni, una fonte propria): «Non c'è infatti cosa nascosta che non diverrà manifesta né cosa segreta che non sarà conosciuta e non verrà alla luce» (Lc 8,17). Relativamente al primo membro, il *l.* 5,2 coincide con quest'ultima formulazione. Ciò, tuttavia, non è sufficiente per stabilire la sua dipendenza da Lc, in quanto il parallelismo ha un'estensione limitata e il secondo membro, «né cosa sepolta che non sarà risvegliata», è difforme dal testo lucano. Questo segmento è stato omesso nel filone di trasmissione da cui dipende NHC II, forse a causa dell'estraneità della fede nella risurrezione dei corpi al sistema gnostico. Dall'altra parte, è possibile che la frase «né cosa sepolta che non sarà risvegliata» sia un'aggiunta volta ad armonizzare il contenuto del detto con la dottrina della risurrezione, alla quale Th non fa mai esplicito riferimento; in questo caso, dunque, sarebbe il manoscritto copto a preservare la formulazione più antica (Fitzmyer, 1971, pp. 383-4). La medesima formula è attestata su un lenzuolo funerario del V o VI secolo, rinvenuto a Behnesa in Egitto, dove si legge: «Dice Gesù: non c'è sepolto che non sarà risvegliato» (cfr. Puech, 1978, pp. 59-62).

6. Per la prima volta incontriamo un *logos* introdotto da una domanda posta dai discepoli. Questo espediente retorico, che è tipico di una fase compositiva secondaria, risponde alla necessità di fornire alle parole di Gesù un inquadramento attualizzante. Nello specifico, si avverte uno stacco piuttosto marcato rispetto ai detti precedenti, e non solo dal punto di vista narrativo: con l'entrata in scena dei discepoli l'attenzione fin qui posta sul personale cammino del singolo alla ricerca della salvezza si apre a una dimensione comunitaria. Le questioni messe sulla bocca dei discepoli riguardano norme tradizionali che hanno evidenti ricadute a livello sociale. Si tratta di problemi al centro della riflessione dei primi

gruppi di credenti in Gesù (cfr. ad es. Mt 9,14-15 e parr.; *Didachè* 8,1.2; 4,5-8). Se istruzioni sull'elemosina, la preghiera e il digiuno sono talvolta attribuite a Gesù (cfr. ad. es. Mt 6,2-8.16-18), come nota Pesce (2004, p. 560), è invece meno frequente che si individui in una parola di Gesù il fondamento della prassi inerente le norme alimentari (sulle quali si veda il dibattito in Gal 2 e At 10-11; 15, in cui non si fa alcun riferimento alla prassi seguita da Gesù o a eventuali suoi insegnamenti al riguardo).

Le questioni poste dai discepoli non ricevono risposte puntuali. Poiché nel *l.* 14, introdotto con le parole «dice Gesù *a loro*», vengono toccate esattamente nello stesso ordine le questioni del digiuno, della preghiera, dell'elemosina e delle norme alimentari, si ritiene che in origine al *l.* 6,1 seguisse direttamente il *l.* 14. C'è chi pensa che lo smembramento del detto originario si sia verificato accidentalmente nel corso della trasmissione testuale (Davies, 1983, p. 153) e chi invece, cogliendovi un'intenzionalità, lo pone nella fase redazionale ultima (Quispel, 1981, p. 265) o nell'ambito della performance retorica, dunque in una fase pre-redazionale (DeConick, 2006, p. 87). In questi casi si sottolinea il fatto che la risposta di Gesù nel *l.* 6 non appare del tutto scollegata dalla domanda, riguardando anch'essa l'ambito disciplinare. La risposta di Gesù devia però l'attenzione dalle singole norme pratiche verso il valore morale dell'agire umano nel suo insieme. Il precetto relativo al divieto di mentire (*l.* 6,2) ricorre, in forme diverse, anche in Gc 3,14, Col 3,9, Ef 4,25, *Didachè* 3,5, e si può accostare all'esortazione di Mt 5,37: «Sia invece il vostro parlare "sì, sì", "no, no"». Il secondo principio (*l.* 6,3) riecheggia da vicino Tb 4,15 («non fare a nessuno ciò che odi»): si tratta di una formulazione negativa della regola aurea attestata in Mt 7,12 («Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro») e Lc 6,31 («Ciò che volete che gli uomini facciano a voi, ugualmente fatelo a loro»), che la traggono da Q. Anche la *Didachè* conosce la regola al negativo, ma in una forma diversa da Th: «Tutto ciò che vorrai non succeda a te, anche tu non farlo a un altro» (1,2). Altre versioni della forma negativa sono attestate nel *Codex Bezae* e in alcuni codici minuscoli (che la pongono a complemento del cosiddetto "decreto apostolico" di At 15,20.29), nell'*Epistula Apostolorum* (18) e nelle *Pseudoclementine* (*hom.* 2,6; *rec.* 8,56). Una versione prossima a quella di Th 6,3 si trova nel detto attribuito a Hillel dal *Talmud*

babilonese *Shabbat* 31a («Ciò che ti è odioso non farlo al tuo prossimo»). Nella tradizione siriaca la versione presente in Th 6,3 sembra essere quella più conosciuta, come mostrano le sue attestazioni nel *Liber Graduum* (15,16; 148,4-5; 176,10-11; 376,2-4; 653,26-656,1), in Aphraate (*hom.* 23), Filosseno (*or.* 9), Efrem (*comm. Paul.* 9); forse era presente anche nel *Diatessaron* (Connolly, 1934) (per approfondimenti cfr. Resch, 1905; Metzger, 1994, pp. 379-83).
Il *l.* 6,4 è uno sviluppo esegetico che spiega il senso della sentenza precedente ancorandola alla necessità di avere un comportamento sincero di fronte al Padre e al principio che a lui soltanto occorre rendere conto nell'osservanza del digiuno, della preghiera, dell'elemosina e delle norme alimentari, similmente a quanto viene affermato in Mt 6,18 riguardo al fatto che, quando si digiuna, il Padre «vede nel segreto». Il *l.* 6,5 è invece un caso di "doppione", il primo che si incontra nel testo: esso ripropone, infatti, la sentenza del *l.* 5,1-2; si manifesta così la tendenza a interpretare il *l.* 6,1-3 alla luce del detto precedente: sulla scia del *l.* 6,4, si insiste sulla necessità di un'applicazione della regola aurea limpida e leale di fronte al Padre.

6,4. Si noti la divergenza tra la versione greca e quella copta: mentre la prima ha «di fronte alla *verità*», la seconda legge «davanti al *cielo*». Plisch (2008, p. 48) ravvisa un possibile errore di copiatura nel copto e corregge ⲛ̄ⲧⲡⲉ («del cielo») in ⲛ̄ⲧⲙⲉ («della verità»).

6,5. Questo *logos* va raffrontato con 5,2, dove è il testo greco a riportare una versione estesa della formula.

7. Il *logos* è costruito sull'opposizione di un macarismo e un "guai", forme che hanno antecedenti nella retorica sapienziale e profetica (per i macarismi cfr. Sir 14,1-2.20; 48,11; Pr 8,34; Sal 1,1; per i "guai" cfr. Sir 2,12-14; 41,8; Is 5,8.11.18-23; Am 5,18; 6,1; Mi 2,1; Ger 22,13; Ab 2,6.9.12.15.19) e compaiono nella tradizione sinottica: cfr. Mt 5,3-11 par. Lc 6,20-24 (Q); Mt 11,21 par. Lc 10,13 (Q); Mt 23,13-32. Questa espressione paradossale si basa sul principio secondo il quale il cibo viene trasformato in colui che lo assume; parafrasando, si può dire che il leone mangiato dall'uomo si trasformerà in uomo, e tale passaggio sarà per lui vantaggioso. L'uomo mangiato dal leone, invece, è un'immagine negativa, ma anche in questo caso è l'uomo a prevalere: poiché il leone acquisisce, in qualche modo,

l'identità dell'uomo che ha ingerito, questa è destinata a sopravvivere, anche se in una forma diversa.
Il senso di queste immagini non è di per sé chiaro, né alla luce del contesto fornito da Th, né da quello più ampio dato dagli scritti protocristiani. Sulla base di una documentazione raccolta nelle fonti classiche ed ellenistiche, Jackson (1985) ha interpretato questa allegoria in riferimento alla lotta tra l'uomo e le passioni, rappresentate dal leone (cfr. Plat., *rep.* 9 e 10), alla luce della ricezione gnostica del platonismo. Il retroterra indicato dallo studioso è decisivo anche a giudizio di DeConick (2006, p. 67), la quale coglie in Th 7 un'allusione alla figura dell'*anthropos* primordiale creato a immagine di Dio, a cui il mistico è invitato a conformarsi attraverso il dominio delle passioni, simboleggiate dal leone. Similmente Valantasis (1997, pp. 64-5) ha ricondotto il *logos* a un ambito ascetico (da collocarsi approssimativamente nel primo decennio del II secolo) ma lo ha svincolato da una mera funzione allegorica individuandovi un'eco della riflessione sulle regole alimentari e, in particolare, sull'osservanza di una dieta vegetariana. Se tale interesse è certamente pertinente all'orientamento encratitico che ha influito sulla composizione di Th, è però difficile pensare al leone come cibo, ancorché in chiave simbolica (si veda la testimonianza di Plinio il Vecchio, *nat. hist.* 6,195). È la scelta dell'immagine del leone a risultare in sé problematica.
Recentemente Crislip (2007) ha indicato quale probabile contesto di origine del detto il dibattito protocristiano sulla risurrezione dei corpi. La sua ipotesi, che muove contro l'opinione secondo la quale sarebbe estraneo a Th ogni interesse per tale dottrina (cfr. Riley, 1995), riesce a chiarire la genesi della singolare immagine proposta in questo *logos*. Secondo Crislip essa avrebbe la sua *humus* nella tradizione biblica: il leone come simbolo della morte che attanaglia l'uomo ricorre in Sal 7,2-3; 10,30; 17,12; 22,14.22 e in Dn 6,17-25, passi che la tradizione ha interpretato in senso cristologico. Lo studioso osserva, inoltre, che la "fisiologia della risurrezione" è stata oggetto di riflessione da Paolo (1Cor 15,35) al trattato *De resurrectione* dello Ps.Atenagora, dove si parla anche delle modalità della risurrezione dei corpi dei martiri sbranati dalle fiere. Nell'ipotesi di Crislip, il *l.* 7 è pertinente alla medesima questione, che affronta da un punto di vista particolare e, come spesso accade in Th, paradossale. Il primo membro del detto non conterrebbe,

in effetti, altro che un paradosso, data l'impossibilità che un uomo si cibi di un leone; l'«uomo» nel quale il leone, in tal caso, sarebbe trasformato indicherebbe il corpo glorioso dei risorti, come l'immagine del δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (il «secondo uomo che viene dal cielo») in 1Cor 15,47. Nel secondo membro, poi, l'epiteto «maledetto» alluderebbe a Gesù stesso, alla luce dell'interpretazione cristologica di Dt 21,22-23, dove si dice che colui che è appeso a un albero è una «maledizione di Dio». La frase «e il leone diventerà uomo», che indica il prevalere finale dell'uomo sul leone, viene letta da Crislip come enunciazione della trasformazione escatologica nell'*anthropos* glorioso di cui godrà il credente, sulla base del modello costituito da Gesù.

7,2. L'*editio princeps* di Guillaumont *et al.* (1959, p. 4) emenda ⲡⲙⲟⲩⲉⲓ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲣⲣⲱⲙⲉ («il leone diventerà uomo») in ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲙⲙⲟⲩⲉⲓ («l'uomo diventerà leone»), una correzione *ad sensum* che stabilisce un perfetto parallelismo tra i due membri del *logos* ma che non risolve i problemi di intelligibilità del passo.

8. Per la prima volta compare la forma letteraria della parabola. Il computo delle sue occorrenze in Th varia in base ai criteri di definizione utilizzati. Hultgren (2004, p. 407) conta quattordici parabole; tra queste, dieci hanno paralleli nei sinottici (*ll.* 9; 20; 57; 63; 64; 65; 76; 96; 107; 109), quattro no (*ll.* 8; 21; 97; 98). Th 8, pur non costituendo un parallelo letterale, presenta un'assonanza di fondo con la parabola della rete e dei pescatori di Mt 13,47-50, dalla quale però non sembra dipendere, in quanto non ne riporta alcun tratto redazionale: le due parabole appaiono sviluppi autonomi e indipendenti (Liebenberg, 2001, p. 275). Sul piano del contenuto una prima difformità consiste nel fatto che Mt stabilisce un paragone tra «il regno dei cieli» e «una rete», mentre in Th questo è tra «l'uomo» e «un pescatore esperto». Può stupire che compaia «l'uomo» anziché «il regno», visto il rilievo che quest'ultimo assume in molti detti tommasini, ma nelle similitudini di Th è consueto che il soggetto sia costituito da esseri umani (Cameron, 1986, pp. 25-6). Diverso è, inoltre, il senso attribuito alla cernita del pesce nelle due versioni: in Mt la scelta consiste nella separazione dei pesci buoni da quelli cattivi (13,48) e viene letta come figura del giudizio finale (13,49-50); in Th, dove manca una

chiosa interpretativa, il pescatore tiene per sé un unico pesce e getta via tutti gli altri.
Questo gesto svantaggioso da un punto di vista economico va rapportato a quello del mercante che vende tutto per acquistare un'unica perla nella parabola del *l.* 76,1-2 (cfr. Mt 13,45-46) e del pastore che lascia novantanove pecore per andare in cerca della più grande del *l.* 107 (cfr. Mt 18,12-14; Lc 15,3-7). Più che un'istruzione sapienziale (Cameron, 1986), questa immagine veicola un insegnamento sulla necessità di imboccare senza esitazione la via della sequela di Gesù e del suo messaggio (DeConick, 2006, p. 68). Si mette in rilievo, infatti, che la scelta fatta dal protagonista obbedisce a una sua logica, diversa da quella ordinaria. La figura del pescatore assurge, dunque, a modello per il discepolo, che, nella ricerca della salvezza alla scuola delle parole di Gesù (cfr. *ll.* 2; 3; 4; 5), deve saper compiere scelte coraggiose. La forma letteraria della parabola, soprattutto se priva di glosse allegorizzanti, si adatta, tuttavia, a molteplici livelli esegetici: come nota Valantasis (1997, pp. 65-6), la sovrapposizione di piani narrativi che si realizza qui tra la voce narrante, Gesù, l'uomo e il pescatore ammette una pluralità di letture. Storicamente, una di queste può essersi fondata sulla valenza cristologica riferibile al termine «uomo», indicante colui che compie la selezione (DeConick, 2006, p. 68), o, secondo Plisch (2008, p. 54), al «pesce», in accordo con la nota simbologia paleocristiana.
Questa parabola viene citata due volte in forma libera da Clemente Alessandrino, in *strom.* 1,1,16,3 («E, per dirla in una parola – infatti, tra molte perle piccole, l'unica e, in una grande retata di pesci, il bel pesce –, col tempo e con fatica la verità risplenderà, se si riceverà un valido aiuto») e 6,11,95,3 («Taccio per ora su quella parabola del vangelo che dice: "Il regno dei cieli è simile a un uomo che ha gettato la rete nel mare e dalla moltitudine dei pesci catturati fa la scelta dei migliori"»). Clemente interpreta la similitudine in riferimento alla ricerca della verità, nel contesto della riflessione, a lui particolarmente cara, sul rapporto tra filosofia classica e verità cristiana (cfr. Grosso, 2011).

8,4. In questo segmento va riconosciuto un *logos* a sé, secondariamente giustapposto alla parabola del pescatore. In forme parzialmente diverse, esso ricorre nei *ll.* 21; 24; 63; 65; 96 e in altri scritti (Mt 11,15; 13,9.43; Mc 4,9.23; Lc 8,8; 14,35; Ap 2,7.11.17; 3,6.13.22;

13,9). La sua funzione originaria, nell'ambito della performance retorica, è quella di richiamare l'attenzione degli ascoltatori; una volta cristallizzato nella redazione scritta, questo periodico richiamo all'attenzione diventa un'esortazione a comprendere il senso profondo delle parole di Gesù.

9. Viene proposta un'altra parabola, questa volta nota anche nella triplice tradizione sinottica (Mc 4,3-8; Mt 13,3-8; Lc 8,5-8). Le quattro versioni hanno in comune gli elementi fondamentali del *plot* narrativo: il seminatore, i luoghi in cui cade la semente – nello stesso ordine – e la conclusione (anche se le quantificazioni della produzione sono differenti). Esse divergono, però, in alcuni dettagli. Nel *l.* 9,1 manca la proposizione finale presente, invece, nell'*Incipit* della parabola sinottica («uscì il seminatore *a seminare*»); questa è omessa anche in Mc 4,3 dal *Codex Bezae* e da alcune versioni copte. Il *l.* 9,1 manca, inoltre, dell'indicazione temporale «mentre seminava» (ἐν τῷ σπείρειν; Mc 4,4; Mt 13,4; Lc 8,5), ma riporta un'espressione semitica, che nessuno dei sinottici ha: «prese una manciata (lett. «riempì la mano») di semi e li gettò» (cfr. Lv 9,17; Sal 129,7). Anche l'indicazione che il seme cadde «sulla strada» – mentre i sinottici hanno «*lungo* la strada» – e la descrizione dei germogli spuntati tra le pietre, i quali «non misero radici nel suolo né produssero spighe in alto» (9,3), sono probabilmente di ascendenza semitica (cfr. DeConick, 2006, p. 72). Schrage (1964, pp. 42-8) ha osservato che l'espressione ⲙⲡⲟⲩϫⲉ ⲛⲟⲩⲛⲉ (9,3, equivalente a μὴ βάλλειν ῥίζαν) ricorre nella versione sahidica di Mc 4,6 in luogo di μὴ ἔχειν ῥίζαν): questo accordo, tuttavia, può mostrare al massimo un'influenza della versione copta di Mc sulla tradizione testuale di Th 9,3, ma non può essere interpretato come indizio della dipendenza di Th 9 da Mc (cfr. Sieber, 1966, pp. 157-60). Probabilmente un'espansione dovuta a uno scriba è la frase «e il verme li divorò», superflua nella logica della parabola (Plisch, 2008, p. 56). Poiché in Th 9 non è possibile trovare elementi redazionali di alcuno dei sinottici, né si possono spiegare i suoi tratti caratteristici come modifiche teologicamente orientate di una o più versioni sinottiche, essa va considerata il frutto di una tradizione indipendente.
Mentre nei sinottici la parabola è corredata di una spiegazione che riferisce l'allegoria alla diffusione della «parola» e alla sua ricezio-

ne (cfr. Mc 4,14-20; Mt 13,18-23; Lc 8,11-15), Th non fornisce una chiave interpretativa che ne vincoli il senso in maniera specifica; una volta spogliata dell'inquadramento esegetico univoco fornito nei sinottici, la parabola si apre, così, a inedite possibilità ermeneutiche. Considerando che, nella sua concretezza, la narrazione fa riferimento a un momento cruciale della vita rurale, quello della semina, nell'*audience* poteva istintivamente scattare un meccanismo di immedesimazione con un seminatore che, prima di gettare la semente nel campo, distrattamente ne lascia cadere un po' sulla strada, sulla pietra e in mezzo ai rovi. Anche se alla fine il risultato è positivo, da questo punto di vista si è indotti a riflettere su quanto più grande sarebbe stata la produzione di grano se *tutta* la semente fosse caduta sul terreno adatto. In questo senso, la parabola può costituire un richiamo a concentrare i propri sforzi sull'obiettivo che si intende raggiungere senza farsi distrarre da attività collaterali, in accordo con il tema della ricerca in cui, come abbiamo visto, viene invitato a impegnarsi colui che ascolta le parole di Gesù (cfr. Valantasis, 1997, pp. 68-9). Per un altro verso, mentre i numerosi fallimenti mettono in guardia sull'incertezza del risultato, i semi caduti sul terreno buono rassicurano sul fatto che sia possibile, anzi sicuro, che, a certe condizioni, si ottenga un risultato straordinario.

10. La prima parte di questo detto ha un parallelo nella prima parte di Lc 12,49: πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη («Sono venuto a gettare fuoco sulla terra e come vorrei che fosse già acceso!»; o, letteralmente: «e che cosa desidero se è già acceso?»), ma con «mondo» in luogo di «terra». La versione di Th è indipendente da quella lucana, di cui non riporta elementi redazionali (cfr. Schrage, 1964, pp. 49-51; Patterson, 1993, pp. 23-4). La struttura sintattica del *logos* tommasino ammette letture diverse. Poiché il pronome personale maschile ripetuto nella seconda parte può essere riferito tanto a «fuoco» quanto a «mondo», si danno quattro possibili combinazioni: 1. «Custodisco *il fuoco* fino a che esso bruci»; 2. «Custodisco *il fuoco* fino a che *il mondo* bruci»; 3. «Custodisco *il mondo* fino a che *il fuoco* bruci»; 4. «Custodisco *il mondo* fino a che questo bruci». La lettura più naturale è quella che riferisce i due pronomi al medesimo antecedente, e il parallelismo con Lc 12,49 induce a preferire la prima opzione, cioè *il fuoco*.

Delle molteplici valenze simboliche di questo elemento teofanico (cfr. Eb 12,29), gli scritti protocristiani riprendono soprattutto quelle legate alla sua funzione di attributo di Dio, o del suo agente, nel compimento del giudizio escatologico, sulla scorta di passi come Is 66,15-16 («Poiché, ecco, il Signore viene con il fuoco, i suoi carri sono come un turbine per riversare con ardore l'ira, la sua minaccia con fiamme di fuoco. Con il fuoco infatti il Signore farà giustizia su tutta la terra e con la spada su ogni uomo; molti saranno i colpiti dal Signore») e Mal 3,1b-3 («l'angelo dell'alleanza, che voi sospirate, ecco viene, dice il Signore degli eserciti. Chi sopporterà il giorno della sua venuta? Chi resisterà al suo apparire? Egli è come il fuoco del fonditore e come la lisciva dei lavandai. Siederà per fondere e per purificare; purificherà i figli di Levi, li affinerà come oro e argento, perché possano offrire al Signore un'oblazione secondo giustizia»): si vedano Mc 9,43.48; Mt 3,10; 7,19; 13,40; 18,8; 25,41; Lc 3,9; 9,54; 17,29; Gv 15,6; At 2,19; 28,5; Ap 8,7; 9,17; 11,5; 13,13; 20,9. La presentazione di Gesù attribuita a Giovanni il Battista in Mt 3,11-12 e Lc 3,17-18 ricorda Mal 3,1-3: «egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco. Nella sua mano è il ventilabro, e pulirà la sua aia e raccoglierà il suo grano nel granaio, ma brucerà la pula con fuoco inestinguibile» (Mt 3,11-12). Inoltre, un'antica tradizione, attestata a partire da Giustino, racconta che al momento del battesimo di Gesù «un fuoco divampò nel Giordano» (πῦρ ἀνήφη ἐν τῷ Ἰωρδάνῃ, *dial.* 88,3).

In Th l'associazione di Gesù con il fuoco ricorre anche nei *ll.* 16,1-2, 82 e, indirettamente, in 13,8. In virtù del simbolismo appena richiamato, essa evoca la violenza e la distruzione con cui le visioni profetiche tratteggiano l'intervento apocalittico di Dio sul mondo, del quale Gesù si presenta in prima persona come l'agente. Tale atto non si intende essere definitivamente compiuto: nella seconda parte del detto si illustra il ruolo decisivo di Gesù nel controllare il fuoco fino a che questo non abbia esaurito la sua funzione. Ne discende un richiamo pressante all'ascolto delle sue parole, da cui dipende la salvezza nel breve tempo che separa dalla fine. Alla luce della concezione escatologica dei circoli ascetici ed encratiti nel cui ambito si conclude il processo compositivo di Th, l'evento apocalittico qui significato viene interiorizzato e ricondotto all'esistenza del singolo. Il simbolismo relativo al referente fuoco quale strumento di purificazio-

ne si concentra, dunque, sul cammino di perfezionamento interiore dell'asceta.

11. Gli stacchi tematici che caratterizzano questa successione di quattro brevi segmenti, ciascuno basato su una struttura binaria, ne rendono la lettura non immediata. Per un altro verso, però, risulta abbastanza agevole seguire il processo aggregativo che ha determinato l'aspetto attuale di questa unità letteraria. DeConick individua quale punto di partenza il *l.* 11,1, assegnando la restante sezione (11,2-4) a una fase compositiva secondaria, sulla base del ricorrervi di lessico specifico (ⲞⲚϨ/ⲈⲦⲞⲚϨ, «vivere»/«vivente»). La studiosa nota che il contenuto del *l.* 11,2-4 è coerente con la riflessione protologica e soteriologica di altre espansioni, quali *ll.* 4,1; 19; 83; 84; 85; 106 (DeConick, 2005, pp. 72-85).
Il primo segmento è costituito da un annuncio apocalittico formulato a partire da un noto repertorio biblico (Is 51,6; Sal 102,26-27), che affiora anche in Th 111,1 e, nei sinottici, all'interno del "discorso escatologico" pronunciato da Gesù a Gerusalemme prima della Passione: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (Mc 13,31; Mt 24,35; Lc 21,33; si vedano anche Mt 5,18 e Lc 16,17). Mentre il detto sinottico contrappone il carattere eterno della parola di Gesù a quello transeunte del mondo, Th 11,1 si limita a un annuncio della fine, sdoppiato nei riferimenti a «questo cielo» e a «quello al di sopra», che presuppongono una concezione cosmologica per cui la terra è racchiusa da sfere (o semisfere) concentriche. Se Th 10 rivela che il giudizio divino è in corso, qui si specifica che esso culminerà con uno sconvolgimento cosmico che segnerà la fine dell'ordine attuale. Ne discende la necessità della conversione e della sequela di Gesù, il quale è l'agente e lo strumento di tale giudizio.
Il segmento successivo (*l.* 11,2), nella sua apparente linearità, pone alcuni problemi. Al parallelismo strutturale se ne sovrappone, infatti, uno concettuale, che però risulta imperfetto, poiché nel primo membro il tempo presente fotografa, per così dire, una situazione, mentre, nel secondo, il futuro esprime una previsione o una promessa. L'asserzione «e quelli che sono morti non sono in vita», per sé ovvia, si giustifica per esigenze più retoriche che contenutistiche. Più difficile è dire a quale situazione si riferisca la previsione contenuta nella seconda parte. Come ho ricordato sopra, la

presenza degli elementi lessicali ⲞⲚ2 e ⲈⲦⲞⲚ2 induce DeConick a ritenere questo segmento secondario, al pari dei successivi *ll.* 11,3 e 11,4. In realtà, se questi ultimi si conformano abbastanza bene all'orientamento mistico della fase compositiva secondaria, Th 11,2 rimane a mio avviso ambiguo. Certamente può essere riferito a una concezione escatologica immanente, per cui coloro che sono vivi in Gesù, in quanto hanno ricevuto da lui la salvezza, lo saranno sempre; ma l'espressione è comprensibile anche se non le si sovrappone un senso figurato, relativo ai "vivi" e ai "morti" nella fede. In questo caso, però, l'orientamento escatologico che ne traspare è il medesimo del *l.* 11,1, proiettato verso l'attesa di un evento futuro: quelli che sono morti non sono vivi, ma quelli che sono vivi (oggi) non moriranno (al tempo del giudizio). Th 11,1-2 trasmetterebbe, in altre parole, la convinzione, diffusa nella prima generazione dei seguaci di Gesù, che il suo ritorno glorioso, accompagnato dagli sconvolgimenti cosmici annunciati nelle visioni dei profeti, sarebbe stato imminente. Nello specifico, il *l.* 11,2 farebbe riferimento alla medesima situazione descritta da Paolo in 1Ts 4,15-17, secondo cui i «vivi» (ζῶντες) e i «rimasti» (περιλειπόμενοι) al momento della *parusia*, non sarebbero morti, ma sarebbero stati «rapiti insieme con loro [i.e. i risorti] tra le nubi, per andare incontro al Signore nell'aere» (1Ts 4,17). Senza spingerci a ipotizzare un rapporto diretto tra Th 11,1-2 e la descrizione apocalittica tratteggiata da Paolo (che, comunque, dice di fondarsi «sulla parola del Signore»), possiamo forse riconoscere nei due passi la medesima concezione. Notiamo, inoltre, che in tutti e tre i sinottici l'espressione «il cielo e la terra passeranno» è preceduta dall'affermazione «non passerà *questa generazione* prima che tutte queste cose siano avvenute» (Mc 13,30; Mt 24,34; Lc 21,32): per quanto sia poi riferita dai redattori all'esecuzione di Gesù, essa può costituire un'eco della medesima idea. È dunque possibile che l'associazione di Th 11,1 con 11,2 sia arcaica. Il participio ⲍⲱⲛⲧⲉⲥ, probabile antecedente di ⲚⲈⲦⲞⲚ2 nella *Vorlage* greca, non avrebbe, in questo caso, la valenza cristologica che riveste solitamente nei detti secondari, ma indicherebbe semplicemente la condizione dei «vivi», come in 1Ts 4,17. I segmenti restanti, invece, riflettono evidentemente una concezione nella quale non è più l'attesa della *parusia* a dominare la riflessione teologica, bensì ci si concentra sulle possibilità di sperimentare il contatto salvifico con Gesù nel presente. Th 11,3 si

fonda sul principio secondo cui gli alimenti ingeriti subiscono una trasformazione identificandosi con colui che li assume, principio che è alla base anche del *l.* 7. Nel *l.* 11,3, infatti, si dice che ciò che è morto, una volta ingerito da un essere vivente, diventa vivo. Non è chiaro, però, il nesso con la domanda che segue: «Quando voi siete nella luce che cosa farete?». Un appiglio viene da un parallelo che si trova in Ps.Ippolito, *ref.* 5,8,32: «Se mangiavate cose morte e le facevate vive, che cosa fareste se mangiaste cose vive?»; secondo l'eresiologo, nell'interpretazione dei Naasseni le cose vive sarebbero gli elementi spirituali dispersi nella creazione e intrappolati nella materia. L'espressione usata nella fonte naassena, tuttavia, sembra riferirsi al rituale eucaristico, alludendo al vantaggio derivante dal cibarsi del corpo di Gesù. Il riferimento al «trovarsi nella luce», nella versione di NHC II, può quindi essere connesso con le pratiche rituali di tipo lustrale e crismale che, insieme al pasto eucaristico, scandiscono il processo di trasformazione del sé nell'ideale dell'Adamo prelapsario, modellato sull'*anthropos* celeste (DeConick, 2006, p. 79). A un contesto protologico rimanda, del resto, l'ultimo segmento, il *l.* 11,4. La prima frase, «Il giorno in cui eravate uno, voi diventaste due», allude alla separazione dei sessi che compromette la genuina integrità di quel soggetto (cfr. Gen 1,26-28; 2,22). La domanda finale mostra che tale divisione è vista in termini problematici e invita a reagire alle conseguenze che essa ha determinato: la soluzione, sottointesa, consiste nel ritorno allo stato di armonia dell'essere umano nell'*uno*, condizione da recuperare con l'annullamento della divisione tra maschio e femmina, mediante la rinuncia alla commistione tra i sessi.

12. La struttura dialogica fa pensare che siamo in presenza di uno sviluppo compositivo secondario. La domanda attribuita ai discepoli, in particolare, definisce la cornice ermeneutica entro cui viene posto il *logos* gesuano, indicandone l'attinenza alla questione dell'autorità e della guida comunitaria. Si tratta di un problema che emerge anche nei vangeli neotestamentari, con risvolti diversi, nei racconti dell'investitura di Pietro in Mt 16,17-18 e Gv 21,15-19 o nella domanda dei figli di Zebedeo in Mc 10,35-45 e in quella della loro madre in Mt 20,20-28. Ma è nella discussione tra i discepoli su chi di loro sia «il più grande» (Mc 9,34; Mt 18,1; Lc 9,46;

22,24) che si può cogliere un'assonanza con la domanda «chi sarà grande sopra noi?» di Th 12,1.

Gli storici hanno messo in luce come la figura di Giacomo, fratello di Gesù (Mc 6,3; Mt 13,55), abbia rivestito tra i fedeli della prima generazione un ruolo molto più importante di quanto lasciano trasparire gli *Atti degli Apostoli* (cfr. 12,17; 15,13; 21,18), dove essa risulta offuscata da quelle di Pietro e Paolo (cfr. Painter, 1997; Gianotto, 2004a). Come osserva Crossan (1998, p. 463), è emblematico che un'irrinunciabile fonte storica come l'opera di Giuseppe Flavio, quali protagonisti delle origini cristiane menzioni soltanto Gesù e Giacomo, e dedichi a quest'ultimo lo spazio maggiore. L'autorità di Giacomo è attestata da Paolo, il quale racconta che, quando salì a Gerusalemme tre anni dopo la sua adesione alla fede in Gesù, si intrattenne con Cefa e, tra gli apostoli, incontrò lui solo (Gal 1,19). Nel resoconto del suo incontro con la comunità gerosolimitana avvenuto quattordici anni dopo, Paolo definisce Giacomo una «colonna» accanto a Cefa e Giovanni, e lo nomina prima di questi (Gal 2,9). Il ruolo che gli attribuisce nell'incidente di Antiochia mostra la sua preminenza nei confronti di Pietro (Gal 2,11-21). Oltre ad annoverarlo tra gli apostoli, Paolo lo indica come destinatario di un'apparizione del Risorto (1Cor 15,7). Un frammento del *Vangelo degli Ebrei* riportato da Gerolamo racconta questa apparizione e fornisce altri dettagli, come la partecipazione di Giacomo all'ultima cena, segno della sua appartenenza al gruppo dei discepoli quando Gesù era ancora in vita (*vir. ill.* 2). Secondo le *Pseudoclementine*, Giacomo fu il primo vescovo di Gerusalemme, investito direttamente da Gesù (*rec.* 1,43). Eusebio fornisce ulteriori testimonianze, tra cui un frammento delle perdute *Ipotiposi* di Clemente Alessandrino che conferma la notizia relativa all'episcopato gerosolimitano, e uno di Egesippo che vi aggiunge la menzione della sua esecuzione capitale nel 62, sotto il sommo sacerdote Anania (*hist. eccl.* 2,1,3; 2,23,4). L'ammirazione di cui fu oggetto Giacomo nei primi due secoli fece sì che gli fossero attribuiti alcuni scritti: la lettera pseudepigrafa inclusa nel Nuovo Testamento e il cosiddetto *Protovangelo di Giacomo* sono forse i più famosi, ma la biblioteca di Nag Hammadi ha restituito altri testi che portano il suo nome: l'*Apocrifo di Giacomo* (NHC I,2) e due Apocalissi (NHC V,3-4). Del testo della prima si conosce oggi anche un'altra copia, contenuta nel *Codex Tchacos*.

Th 12 costituisce, dunque, un'attestazione dell'autorità accordata al "fratello del Signore" da porre accanto a quelle sopra menzionate. Questa autorità è stata spesso vista dai commentatori come in competizione con quella di Tommaso, affermata nel successivo *l.* 13. Si è così proposto di interpretare la seconda come un correttivo cronologicamente posteriore alla prima (così Koester, 1982, pp. 152-3) o, poiché nel *logos* precedente si dice che «questo cielo» è destinato a perire, di riconoscere nel riferimento al «cielo» e alla «terra», creati «per» Giacomo (*l.* 12,2), un ironico accenno al carattere transeunte della sua autorità (Valantasis, 1997, pp. 73-4) o una sua relativizzazione (Uro, 2003, p. 86). Il valore attribuito a questo passo nella redazione finale dello scritto è difficile da stabilire; la ricezione gnostica vi ha probabilmente riconosciuto il fondamento di una *paradosis*, che, come quella di cui era ritenuto depositario Giuda Tommaso, si contrapponeva a quella dei Dodici nella quale si rispecchiava la "grande chiesa". Dal punto di vista della ricostruzione delle origini cristiane, questo passo testimonia l'autorità di cui godeva Giacomo nell'ambito della missione che utilizzava questa collezione di parole di Gesù: essa è un indizio del legame che questa missione, nello spingersi a nord, verso la Siria, attraverso la Galilea, manteneva con la comunità di Gerusalemme. È una traiettoria molto simile a quella testimoniata dalle *Pseudoclementine*, che parimenti accordano a Giacomo un ruolo importante. Nei decenni formativi per i primi seguaci di Gesù, pur nella varietà di annunci, orientamenti e prassi religiose a cui questi davano vita, sembra fosse necessario affermare un legame in qualche misura legittimante o, come mostra il caso di Paolo, scendere a patti con la comunità di Gerusalemme e la sua guida, che vantava legami di sangue con Gesù stesso.

12,2. L'ambiguità dell'indicazione di luogo ⲙⲙⲁⲩ in rapporto alla struttura della frase dà origine a rese diverse. Lambdin (1989, p. 59), ad esempio, intende «Wherever you are»; nella traduzione seguo DeConick (2006, p. 80) e Plisch (2008, p. 12).
L'epiteto δίκαιος («giusto») non viene attribuito a Giacomo negli scritti neotestamentari, che lo applicano, invece, a Giuseppe padre di Gesù (Mt 1,19), Giuseppe di Arimatea (Lc 23,50) e, accanto a «santo», a Gesù stesso (Lc 23,47; At 3,14). «Giusto» divenne però un appellativo tradizionalmente associato a Giacomo, co-

me si può vedere nei frammenti del *Vangelo degli Ebrei* e di Egesippo trasmessi da Eusebio (cfr. *supra*), in NHC V,3,32,2-3; NHC V,4,44,14; 59,22; 60,12; 61,14; *Codex Tchacos* 18,20. L'espressione «per il quale sono stati fatti il cielo e la terra» riprende forse un adagio, circolante nell'ambito rabbinico, secondo il quale il mondo sarebbe stato creato per i giusti (cfr. DeConick, 2006, pp. 80-1).

13. Questa pericope si articola in tre sequenze: un dialogo (1-5), una scena raccontata in terza persona (6) e ancora un dialogo (7-8). Nella prima sequenza (1-5) a interloquire con Gesù sono tre discepoli: Simon Pietro, Matteo e Tommaso; la seconda sequenza (6), che costituisce una delle poche parti genuinamente narrative in Th, vede come protagonisti Gesù e lo stesso Tommaso. Nel dialogo finale (7-8) Gesù è assente: Tommaso torna tra i compagni e manifesta loro l'impossibilità di rivelare ciò che gli ha detto Gesù in segreto. Ogni fase di questa costruzione narrativa mira a far emergere Tommaso su un piano distinto da quello degli altri discepoli. La prima sequenza si pone in parallelo con la scena sinottica della confessione di Pietro (Mc 8,27-30; Mt 16,13-20; Lc 9,18-21), dove Gesù interroga i discepoli sulla sua identità. In quei racconti egli viene assimilato a Giovanni il Battista, a Elia (in Mt anche a Geremia) e a uno dei profeti; la *climax* raggiunge il suo apice con la risposta di Pietro, il quale proclama l'identità messianica di Gesù: «Tu sei il Cristo» (Mc 8,29); «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16); «Il Cristo di Dio» (Lc 9,20). In Mt segue l'investitura di Pietro come «pietra» di fondazione della chiesa e la consegna delle chiavi del regno dei cieli (16,17-19). Mentre nel racconto sinottico Pietro è l'unico discepolo a essere indicato con il proprio nome, in Th 13,1-5 le risposte sono assegnate a personaggi distinti: Pietro è il primo a parlare, seguito da Matteo e Tommaso. La risposta che viene ritenuta adeguata è quella data da Tommaso: essa consiste in una confessione di incapacità a definire l'identità di Gesù. Appare evidente che Th e i sinottici dipendono da un modello narrativo comune, che ciascuno rielabora e arricchisce (Patterson, 1993, p. 84; Uro, 2003, pp. 88-9). Un altro possibile sviluppo di tale matrice è costituito da Gv 6,68-69, passo nel quale Pietro confessa la sua fede con queste parole: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna. Noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio».

Il rilievo conferito a Tommaso rispetto a Pietro e Matteo va compreso alla luce della dialettica interna al movimento dei seguaci di Gesù, le cui anime tendevano ad assumere, quali garanti della propria tradizione e punti di riferimento per le rispettive costruzioni identitarie, alcune autorevoli figure della prima generazione. Non è così scontato, tuttavia, che si intenda qui bersagliare l'autorità di Pietro e di specifici gruppi "petrini": Pietro emerge con tratti ambivalenti anche nei sinottici, spesso in funzione di una strategia narrativa che mira a stigmatizzare l'incapacità di comprendere il messaggio di Gesù da parte dei discepoli; anche in Th 13 ciò che si vuole esprimere è soprattutto l'inadeguatezza a cogliere l'identità di Gesù mediante categorie tradizionali e "umane", come sono quelle che compaiono nelle risposte di Pietro, Matteo e, del resto, anche l'appellativo «maestro» usato da Tommaso, esplicitamente rifiutato da Gesù. Si è tentato di individuare nelle risposte di Pietro e Matteo riferimenti a concezioni cristologiche che la comunità tommasina avrebbe osteggiato: una di tipo messianico (Gesù «angelo giusto») e una di tipo sapienziale (Gesù «saggio filosofo») (DeConick, 2006, p. 84). Non si può escludere che in quelle risposte si sia cristallizzato un qualche riflesso del dibattito cristologico; secondo Uro (2003, p. 92) la sostituzione dei personaggi specifici preservati nei racconti sinottici (Giovanni, Elia, Geremia) con categorie generali («angelo giusto», «saggio filosofo») si può spiegare come un processo di "traduzione culturale", che si rende necessario quando il racconto giunge in un ambito nel quale il valore di tali personaggi non è percepito. La questione cristologica, comunque, viene posta in questo segmento in termini problematici: anziché fornire una definizione di tipo dottrinale, come quelle di Mc 8,29, Mt 16,16 e Lc 9,20, che risultano certamente più spendibili nella prassi catechetica, si afferma una prospettiva decisamente elitaria, secondo la quale l'identità di Gesù si può conoscere solo attraverso una rivelazione personale, descritta attraverso la metafora della fonte effervescente alla quale si è dissetato Tommaso.

Il *logos* che Gesù rivolge a Tommaso in 13,5 è composto da due parti: nella prima si può cogliere una somiglianza con il divieto, rivolto ai discepoli, di farsi chiamare «*rabbi*» o «maestri» in Mt 23,8.10, ma lì il Cristo è in effetti riconosciuto quale unico «maestro». Nella seconda parte, attraverso la metafora della fonte che

Gesù ha misurato, si vuole indicare che Tommaso ha acquisito la piena conoscenza di Gesù e per questo ha raggiunto uno statuto assimilabile al suo (cfr. Th 108). In Gv l'immagine della fonte ricorre in forme diverse: nel dialogo con la samaritana, Gesù dice: «Colui che beva dell'acqua che io gli darò non avrà sete in eterno, ma l'acqua che io gli darò sarà in lui fonte di acqua che zampilla per la vita eterna» (Gv 4,14); in Gv 7,37 Gesù si identifica con una fonte e nel versetto successivo – l'esegesi del passo è condizionata dalla punteggiatura che vi si vuole inserire – è possibile che questa metafora sia estesa al credente. Una possibilità è: «Se uno ha sete venga a me e beva, chi crede in me. Come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno»; l'altra è: «Se uno ha sete venga a me e beva. Chi crede in me, come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno». L'espressione «che ho misurato» indica che Gesù ha il pieno controllo sulla sorgente (cfr. Is 40,12: «Chi ha misurato con la mano l'acqua del mare e ha calcolato l'estensione dei cieli con il palmo?»). La caratterizzazione della fonte come effervescente indica che essa ha proprietà straordinarie, miracolose, come le fonti di acque terapeutiche. Essa simboleggia la vivificante verità dischiusa direttamente da Gesù, alla quale Tommaso ha già attinto.

La scena narrata in Th 13,6 è in stretta continuità con quella precedente. Si può trattare di uno sviluppo redazionale ma, d'altra parte, è possibile che già in origine il modulo narrativo del dialogo sull'identità di Gesù prevedesse una coda con l'incontro esclusivo tra Gesù e il discepolo prescelto: sia Mc sia Mt, infatti, dopo la confessione di Cesarea, riportano un dialogo tra Gesù e Pietro che avviene «in disparte» (Mc 8,32-33; Mt 16,22-23). Il breve intermezzo narrativo di Th 13,6 conferma la preminenza di Tommaso. A lui, che conosce pienamente Gesù, è offerta un'ulteriore rivelazione: con un notevole stacco rispetto al modo di procedere consueto, interviene la voce narrante a riferire che Gesù dice a Tommaso «tre parole», senza specificarne il contenuto. Questa scena si rivelerà determinante per la successiva tradizione letteraria su Tommaso: la rivelazione segreta del *Libro di Tommaso*, ad esempio, prende le mosse dalla stessa situazione (cfr. anche *Atti di Tommaso*, 47).

Nell'ultimo segmento è Tommaso, ormai depositario unico della rivelazione segreta, che si presenta ai discepoli e diventa ogget-

to della loro curiosità. Una situazione simile potrebbe essere quella di Gv 13,24, dove Pietro chiede al discepolo amato a chi si fosse riferito Gesù e Gesù lo rivela solo a quello. A proposito del contenuto della rivelazione fatta a Tommaso, un indizio emerge nelle conseguenze prospettate in caso della divulgazione di una sola parola: «Se vi dico una sola delle parole che egli mi ha detto, prenderete delle pietre e le lancerete contro di me». La lapidazione è la pena stabilita nella Torah per la bestemmia del nome divino (Lv 24,16): è, dunque, probabile che qui si voglia alludere al fatto che la rivelazione segreta conteneva quel nome. L'immagine del fuoco che esce dalle pietre in Th 13,8, poi, è una metafora della sorte in cui incorre chi vuole conoscere il mistero senza esserne degno (cfr. Th 82). Questo particolare ricorda da vicino Gv 10,22-39, dove l'identificazione di Gesù con il Padre («Io e il Padre siamo una cosa sola», 10,30) fa sì che i Giudei vogliano lapidarlo. La cristologia di Th 13,6-8 sembra prossima a quella di Gv, dove a essere molto sviluppati sono i tratti divini di Gesù, quali la sua preesistenza e la sua stretta unione con il Padre. Una concezione di questo tipo è sottesa al riferimento, necessariamente implicito, all'ineffabile nome divino di cui Tommaso è reso partecipe da Gesù stesso.

14. La vicenda redazionale di questo *logos* è resa particolarmente complessa dall'eventualità che in origine esso costituisse la risposta alla domanda posta dai discepoli in Th 6,1. Il processo compositivo conseguente alla continua riformulazione attualizzante delle parole di Gesù ha determinato l'accorpamento di unità testuali eterogenee intorno al *l.* 14,4 (cfr. Patterson, 1993, p. 24; DeConick, 2006, pp. 88-9). La prima parte (*l.* 14,1-3) è un'istruzione comunitaria su tre pratiche tradizionali del giudaismo – digiuno, preghiera ed elemosina –, delle quali si afferma non solo l'inutilità, ma, con un'iperbole, il carattere nocivo. Anche Mt 6,1-18 parla di elemosina, preghiera e digiuno contrastando il formalismo, ma, a differenza di Th 14, non condanna le pratiche in sé. Alla luce di altri passi che affrontano la medesima problematica (*ll.* 6; 27; 53; 104) per mezzo di queste forti espressioni si intende affermare che l'adempimento formalistico di queste norme non solo non genera di per sé nessun vantaggio, ma rischia di essere controproducente, in quanto distoglie l'attenzione dalla meta che deve essere perseguita, il radicale intervento sulla propria esistenza e la ricer-

ca interiore che permettono l'incontro con Gesù. Quindi lo stile di vita proposto in questi detti determina di fatto una prassi che, nel suo investire tutto il complesso dell'esistenza del fedele, risulta ben più rigorosa di quella improntata a un espletamento meccanicistico di digiuno, preghiera ed elemosina (sulla questione del rapporto di Th con le pratiche tradizionali giudaiche cfr. Gianotto, 2007b; Marjanen, 1998).

Il *logos* centrale, 14,4, è stato riconosciuto da DeConick come appartenente al nucleo arcaico di Th; questa collocazione risulta confermata dal fatto che esso ha un parallelo nella fonte Q (Lc 10,8-9; Mt 10,8). L'elemento difforme rispetto a Lc 10,8-9, la menzione di «campagne» invece che di «città», lascia trasparire un contesto rurale e potrebbe essere un residuo arcaico, ma la questione è discussa (cfr. Uro, 1998a, pp. 26-32). Per quanto riguarda, invece, il *l.* 14,5, è probabile che la formulazione di Mt 15,11 («Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca [è] ciò [che] rende impuro l'uomo»), che mostra una notevole corrispondenza verbale, vi abbia esercitato un influsso (Uro, 1998c, pp. 23-6).

Secondo Patterson (1991, p. 33) il *l.* 14,4 costituiva in origine una raccomandazione pratica per coloro che avevano abbracciato la via del radicalismo itinerante (che prescriveva di accettare il sostentamento offerto dai gruppi residenziali e di operare guarigioni in cambio; cfr. Th 88); solo in una fase successiva, con l'accostamento a Th 14,5, esso sarebbe diventato un'istruzione relativa all'abbandono delle norme alimentari giudaiche. Lo studioso rileva che la medesima traiettoria ermeneutica è attestata dalle parole di Paolo in 1Cor 10,27, dove con termini simili si descrive la condotta che i credenti devono tenere quando si trovano a condividere la mensa con i pagani: «Se qualcuno tra i non credenti vi invita e volete andare, mangiate tutto ciò che vi viene messo davanti, senza sollevare questioni per motivo della coscienza». Finché la missione si muove nell'ambito giudaico, il problema delle norme alimentari non si pone. Esso diventa invece rilevante con il volgersi della missione ai pagani: allora Th 14,4 viene inteso come un invito a non sottostare alle norme giudaiche e gli viene unito un detto, 14,5, che fornisce una giustificazione teologica di questa scelta, inserendola in una più ampia riflessione etica (DeConick, 2006, p. 89).

15. L'espressione «colui che non è stato generato da una donna» è ricalcata in antitesi alla formula semitica «nato da donna» (cfr. Th 46,1), indicante l'essere umano, e usata da Paolo in Gal 4,4-5 per descrivere l'umanità del figlio di Dio: «Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio inviò suo figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare quelli sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione filiale». Essa è data al plurale in Lc 7,28 per indicare la totalità degli uomini: «Io vi dico: tra i nati di donna nessuno è più grande di Giovanni il Battista, ma il più piccolo nel regno di Dio è più grande di lui». La generazione attraverso l'elemento femminile, considerato imperfetto (Th 114; cfr. Clem. Alex., *strom.* 3,6,45,3; 3,9,64,1; *exc. Theod.* 67,2), caratterizza negativamente gli esseri umani rispetto a «colui che non è stato generato da una donna», che nel seguito del detto viene esplicitamente identificato con il Padre. L'atto della προσκύνησις («prostrazione») implica che non si guardi davanti a sé; nella concezione ebraica esso si deve solo a Dio, che del resto non si può vedere (cfr. *1Enoch* 14,24; *2Enoch* 22,4; nelle fonti protocristiane cfr. ad es. Mt 4,10; Lc 4,8; Gv 4,20-24; Ap 4,10; 5,14; 7,11). Th 15 espone, dunque, un'istruzione relativa alla condotta da tenere nell'incontro con la divinità. Ma a quale tipo di esperienze ci si riferisce? Non certo a un incontro con Gesù, vista la chiara identificazione di «colui che non è stato generato da una donna» con il Padre che occorre nella chiusa. Né sembra probabile un'allusione alla manifestazione epifanica finale della divinità stessa. Il contesto più probabile sembra essere quello della visione mistica quale emerge, ad esempio, da Th 27: «Se non si digiunerà riguardo al mondo non si troverà il regno di Dio e se non celebrerete il sabato come un sabato non vedrete il Padre». Il Padre, dunque, si può vedere, anche se a determinate condizioni e nella singolare prospettiva che solo l'ascesi può garantire. Altrove si definiscono alcune modalità di questa manifestazione, affinché il mistico non sia impreparato a tale esperienza: «Le immagini sono manifeste all'uomo, ma la luce che è in esse è nascosta nell'immagine della luce del Padre. Egli sarà manifesto, ma la sua immagine sarà nascosta dalla sua luce» (Th 83). Anche in Th 15 si deve, dunque, riconoscere un'istruzione relativa al viaggio dell'anima verso l'incontro mistico con la divinità, e, nello specifico, una prefigurazione dell'atteggiamento adorante che l'anima dovrà assumere al termine del viaggio, quando sperimenterà quel contatto salvifico.

16. Questo *logos* presenta in successione tre brevi segmenti che hanno paralleli in Mt e Lc (1-3) e una glossa interpretativa (4) presente solo qui. I paralleli sinottici di 1-3 recitano: «Non pensate che io sia venuto a gettare pace sulla terra: non sono venuto a gettare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera; e i nemici dell'uomo saranno quelli di casa sua» (Mt 10,34-36); «Ritenete che io sia venuto a donare pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione. D'ora innanzi, infatti, in una casa di cinque saranno divisi tre contro due e due contro tre; si divideranno padre contro figlio e figlio contro padre, madre contro figlia e figlia contro madre, suocera contro nuora e nuora contro suocera» (Lc 12,51-53). Per quanto riguarda la prima parte, Mt 10,34a è un'esortazione mentre in Lc 12,51a vi è una domanda; Mt usa il verbo βάλλω («gettare») e Lc usa δίδωμι («dare») con la «pace» come oggetto; Mt parla di «spada» e Lc di «divisione». Nella seconda parte, soltanto Lc menziona i cinque nella casa, Mt no; nella successiva ripresa di Mi 7,6 («Il figlio insulta suo padre, la figlia si rivolta contro sua madre, la nuora contro la suocera...»), inoltre, i due redattori offrono citazioni non coincidenti. Infine, solo Mt 10,36 riporta la conclusione del versetto di *Michea* («e i nemici dell'uomo saranno quelli di casa sua»). Le versioni di Mt e Lc, dunque, divergono sensibilmente sul piano lessicale e sintattico. Il quadro si complica ulteriormente se prendiamo in considerazione Th 16. La frase di apertura non è né un'esortazione né una domanda, ma un'affermazione dubitativa. Inoltre, si usa il termine «mondo» dove i due sinottici hanno «terra» (cfr. Th 10 rispetto a Lc 12,49). Th concorda con Mt nell'uso del verbo «gettare» (ⲛⲟⲩϫⲉ), all'interno di un'espressione, «gettare pace», di derivazione semitica, nella ripetizione dell'espressione «sono venuto a gettare» e nel sostantivo «spada». Dall'altra parte, Th ha in comune con Lc la menzione dei cinque nella casa, ma, per quanto riguarda le lacerazioni interne, presenta solo quella tra padre e figlio, rendendo così più lontana la reminescenza di Mi 7,6. Per quanto riguarda ⲡⲱⲣϫ («guerra»), si discute se possa essere considerato discendente da διαμερισμός («divisione») di Lc 12,51; «fuoco», invece, è presente solo nella versione tommasina. Poiché queste coincidenze di Th 16 con Mt e Lc riguardano elementi lessicali non classificabili con certezza come redazionali, esse non possono essere utilizzate

per stabilirne la dipendenza dall'uno o dall'altro (Patterson, 1993, pp. 25-6; DeConick, 2006, pp. 93-4 e 96-7). Né si hanno tracce in Th dei contesti di Mt e Lc: Mt giustappone questo *logos* al detto di 10,37-38 («Chi ama il padre o la madre più di me»), che Th colloca altrove (*l.* 55); Lc, dal canto suo, lo fa precedere dal detto «Sono venuto a gettare fuoco sulla terra» (Lc 12,49) che Th, parimenti, riporta altrove e in un'altra forma (*l.* 10). Le differenze tra Mt 10,34-36 e Lc 12,51-53 sono tali da rendere difficile ricondurre i due passi alla medesima fonte scritta: si può pensare che i due redattori avessero di fronte due versioni divergenti di Q (DeConick, 2006, p. 94) o che il detto non vi appartenesse (Plisch, 2008, p. 71). Per questo è probabile che esso circolasse in maniera autonoma prima di essere recepito da Q (o dai redattori di Mt e Lc), quindi Th può averlo conosciuto indipendentemente da Mt e Lc.

In origine il *l.* 16,1-3 costituisce un monito sul carattere escatologico della missione di Gesù nel mondo, interpretata alla luce di una serie di motivi desunti dalle rappresentazioni messianiche dei libri profetici. A proposito di Th 10 abbiamo ricordato la valenza del fuoco come attributo dell'angelo del Signore che attua il giudizio escatologico (cfr. Mal 3,2-3). Qui si può cogliere un'influenza più diretta di Is 66,16, dove il fuoco e la spada sono gli strumenti del giudizio. La divisione interna all'*oikos* evoca il sovvertimento dell'ordine delle cose che si immagina contrassegnare la fine del mondo.

Nella glossa interpretativa del *l.* 16,4 incontriamo due espressioni che descrivono il modello ideale del seguace di Gesù: si tratta di ⲘⲞⲚⲀⲬⲞⲤ e ⲰϨⲈ ⲈⲢⲀⲦ″. Abbiamo in Th una precoce attestazione del termine ⲘⲞⲚⲀⲬⲞⲤ, probabile derivazione da un originale semitico attestato in Siria e indicante l'individuo celibe e continente (Morard, 1973). Nell'ambito di Th esso si alterna all'espressione copta ⲞⲨⲀ ⲞⲨⲰⲦ per indicare colui che rinuncia alla procreazione (cfr. *ll.*4,3; 22,5; 23,2; 49,1; 75; cfr. Klijn, 1962). ⲰϨⲈ ⲈⲢⲀⲦ″ (cfr. Th 18,3; 23,2) descrive invece il discepolo come «in piedi», quindi saldo, forte nella posizione e nello statuto che ha acquisito. Si tratta di elementi lessicali più recenti (DeConick, 2005, p. 71), che indicano come il materiale arcaico contenuto nel *l.* 16,1-3 sia stato rivestito di un significato nuovo alla luce dell'orizzonte ascetico-encratitico in cui è venuto a trovarsi. In tale contesto, da questo *logos* si vuole trarre un insegnamento sulla necessità di rompere i legami familiari in vista dell'opzione celibataria; ed è probabile che, come

accadrà nella successiva letteratura ascetica, il fuoco e la spada siano visti come simboli della lotta dell'anima contro le aggressioni delle forze antagoniste. L'individuo celibe, che avrà resistito a queste tentazioni e avrà abbracciato la rischiosa via dell'ascesi rispetto alla sicurezza fornita dall'*oikos*, proprio in virtù di tale scelta, sarà «saldo», ossia inattaccabile e vittorioso. La garanzia di stabilità tradizionalmente riposta nell'ambito domestico viene così svuotata di senso: è la scelta opposta che garantisce la vera stabilità fondata sulla rivelazione di Gesù.

17. Numerose e diversificate sono le attestazioni di questo detto nei testi protocristiani; le più antiche si trovano in Q e in Paolo. Per quanto riguarda Q, non si ha un vero e proprio parallelo di Th 17, ma un passo che sottointende la stessa idea: «Ma beati i vostri occhi perché vedono e le vostre orecchie perché sentono. Infatti, in verità vi dico che molti profeti e giusti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete e non lo videro, e udire ciò che voi udite e non l'udirono» (Mt 13,16-17). Il parallelo di Lc 10,23-24 omette le parole «e le vostre orecchie perché sentono». Il detto sinottico colloca nel presente il compimento di ciò che nella prima parte di Th 17 è presentato come una promessa, ma riflette la medesima concezione, secondo la quale Gesù rivela cose che non sono state viste né udite prima. Secondo Koester (1990a, pp. 55-62) alla base di queste espressioni starebbe un'arcaica formula cherigmatica, attestata in diverse fonti indipendenti. 1Cor 2,9 ne offre una versione più simile a Th 17 di quanto non lo sia il detto sinottico: «Ma sta scritto: "Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì e non entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano"». Benché Paolo la presenti come una citazione scritturistica, questa formula non corrisponde ad alcun passo biblico; essa sembra, piuttosto, costruita sull'accostamento di Is 52,15 e 64,3. Secondo Origene, Paolo avrebbe tratto la citazione dall'*Apocalisse di Elia*; Gerolamo rifiuta questa identificazione, ritenendo non adeguato che l'apostolo citi un apocrifo (cfr. *ep.* 57; *in Is. comm.* 64,3). In 1Cor 2, confutando una dottrina basata sulla rivelazione di discorsi di sapienza, Paolo sembra adottare moduli espressivi tratti dal repertorio dei fautori di tale posizione (Pearson, 1973). Secondo Patterson (1993, p. 205) è possibile che, nell'ottica della strategia retorica indicata, Paolo abbia fatto riferimento a

un'espressione proverbiale utilizzata dai suoi avversari, identificabile con questo detto tommasino, che rifletterebbe una concezione di tipo esoterico-sapienziale. La medesima formula è soggiacente a 1Gv 1,1 («Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato») e a *1Clem.* 34,8 («Dice infatti: Occhio non vide e orecchio non udì e non entrò in cuore di uomo ciò che il Signore ha preparato per coloro che lo attendono»). Gli altri paralleli, che non è possibile qui sottoporre a un'analisi puntuale, si trovano in *2Clem.* 11,7; *Ps.Clem., rec.* 1,44; *Atti di Pietro* 39; *Atti di Tommaso* 36; Clem. Alex., *protr.* 10,94,4; Ps.Titus, *ep.* 1; Ps.Philo, *ant.* 26,13; *Preghiera dell'Apostolo Paolo* 1,A,26-35; *Costituzioni Apostoliche* 7,32. Nell'ambito della letteratura gnostica l'espressione affiora nel *Dialogo del Salvatore* 57 e nel *Vangelo di Giuda* (*Codex Tchacos* 47,8-13); il frammento M 789 del Turfan attesta, infine, l'uso dell'espressione nella tradizione manichea.

18. La forma dialogica e la presenza dell'espressione «non gusterà la morte» (cfr. Th 1) inducono DeConick ad ascrivere questo detto alla fase compositiva secondaria, quando la comunità tommasina reagisce al ritardo dell'*eschaton* elaborando una nuova concezione soteriologica, basata sull'immanenza della dimensione apocalittica nel mondo. Questo detto riflette tale problematica, come è evidente nella domanda attribuita ai discepoli, che offre una precisa chiave ermeneutica. Il problema al quale si cerca una soluzione nelle parole di Gesù è costituito dalla «fine». La domanda di Th 18,1 si può accostare a quelle, ugualmente attribuite ai discepoli, dalle quali prende avvio il discorso escatologico sinottico («Quando accadranno queste cose?», cfr. Mt 24,3; Mc 13,4; Lc 21,7); qui, però, va notato che non si chiede semplicemente quando sarà la fine: la costruzione traducibile in «*come* sarà la nostra fine» indica che il problema è più complesso.
La risposta di Gesù si apre con una domanda retorica che sottolinea l'inadeguatezza della questione sollevata dai discepoli e contrappone all'oggetto di quella («la fine») il suo opposto («l'inizio»). Il termine ΑΡΧΗ ha una valenza tecnica che rimanda immediatamente a Gen 1,1 (così anche in Gv 1,1). Il messaggio principale del *logos* viene espresso con una massima che sta al centro della risposta di Gesù: «dove è l'inizio, là sarà la fine». Pro-

fondamente radicata nelle culture del Vicino Oriente antico è una concezione teleologica che non sa prescindere dal riferimento alla protologia (Gunkel, 1895), sia che la fine venga intesa come inaugurazione di un nuovo mondo sia come rinnovamento o restaurazione della creazione. Tale visione emerge con varie forme nella tradizione profetica ed enochica (DeConick, 2006, p. 102), nell'ambito della riflessione escatologica dei primi credenti in Gesù (cfr. Col 1,15-20; 2Pt 3,13; Ap 21,1.5-6; *Barn.* 16,13) e nell'ermetismo, che, in particolare, può avere influito sulla ricezione di questo *logos* nei circoli gnostici (Miller, 1967; Mahé, 1998).
Nell'affermare una coincidenza della fine con il momento della creazione, Th 18,2 devia l'attenzione dall'attesa di un evento collocato nel futuro a un mito fondativo di cui si ribadisce la validità. Il successivo macarismo (*l.* 18,3) mette in relazione l'insegnamento enunciato con l'individuo, invitato a collocarsi stabilmente nell'ⲁⲣⲭⲏ, ossia a conformare la propria esistenza a quella di Adamo nel paradiso prima della separazione dei sessi e della rottura dell'armonia con il creatore. Questa sarà per lui una condizione salvifica, come indica l'espressione «essere saldo» (ⲱϩⲉ ⲉⲣⲁⲧ", cfr. *ll.* 16,4; 23,2). L'adesione a questo modello antropologico attraverso l'astinenza e l'ascesi comporterà per l'individuo la conoscenza delle realtà ultime, perché lo renderà in grado di partecipare alla restaurazione del disegno originario del creatore (in termini mistici anziché apocalittici, cfr. DeConick, 2006, p. 102) e gli permetterà il conseguimento dell'immortalità, indicato nell'espressione «non gusterà la morte», che riproduce la promessa di Th 1.

19. Si succedono qui tre detti eterogenei: un macarismo incentrato sulla preesistenza dell'individuo (1), un insegnamento sul discepolato (2), una rappresentazione del paradiso che riprende il motivo soteriologico di Th 18,3 per mezzo della promessa «non gusterà la morte» (3). L'associazione di questi detti, i quali non presentano elementi che li connettano immediatamente l'uno all'altro, è l'esito di un processo agglutinante che sviluppa il tema di Th 18. Se là l'attenzione veniva portata sul mito delle origini, qui si definiscono alcuni aspetti della protologia. Il primo segmento si basa sulla dottrina della preesistenza dell'individuo (cfr. Is 49,1-5 e Ger 1,5). Esso ha un parallelo nel *Vangelo di Filippo* (57): «Dice il Signore: Beato è colui che esiste prima che venga all'esistenza». La medesi-

ma espressione è conosciuta anche da Ireneo, che però la attribuisce a Geremia (*epid.* 43, testo noto in traduzione armena): «Ed ancora egli dice: Beato è colui che fu prima di diventare uomo». Probabilmente dipendente da Ireneo è Lattanzio, che pure riferisce a Geremia la massima *Beatus qui erat antequam nasceretur* (*institut.* 4,8). Nel *Vangelo di Filippo* questa espressione si riferisce alla concezione antropologica gnostica; Ireneo e Lattanzio, invece, la interpretano in senso cristologico. In Th 19,1, alla luce della riflessione sulla protologia proposta nel detto precedente, essa evoca l'immagine celeste dell'uomo, creata da Dio e preesistente alla vita corporea di ciascuno (cfr. *ll.* 22; 70; 84). Questa risiede all'interno dell'uomo ancorché offuscata dalla carne con le sue imperfezioni e va portata alla luce attraverso l'esercizio della rinuncia al mondo. Si tratta di una concezione elaborata sulla base di un'esegesi di Gen 1-3, che risente dell'influsso del dualismo platonico ed ermetico.

Il secondo segmento è uno sviluppo retorico con la funzione di incoraggiare il discepolo che intraprende il cammino dell'ascesi. Il riferimento alle pietre che serviranno i discepoli (il verbo soggiacente è διακονέω) vuole indicare che anche quanto è motivo d'inciampo sarà a vantaggio del vero discepolo, perché gli offrirà l'occasione di vincere la tentazione (cfr. Mt 4,3.6 e Lc 4,3.11).

Il terzo segmento, con la sua rappresentazione del paradiso terrestre, rimanda direttamente al mito delle origini. Il testo biblico non parla espressamente di cinque alberi: Gen 2,9 menziona l'albero della vita, quello della conoscenza del bene e del male e, in modo generico, molti alberi. L'esegesi giudaica ha elaborato tali riferimenti giungendo, talvolta, a riconoscere cinque alberi; Filone abbina a ciascuno una virtù: vita, immortalità, conoscenza, intelligenza, conoscenza del concetto di bene e di male (*de plant.* 36). Talvolta si identificano altrettante specie vegetali: così in *3Baruch* 4,7 (trad. slavonica) si dice che Dio ordinò agli angeli di piantare nel paradiso l'olivo, il melo, il noce, il melone e la vite. Il riferimento ai cinque alberi del paradiso presente in Th 19,3 attinge a simili tradizioni esegetiche. Lo gnosticismo a sua volta elaborerà una complessa simbologia relativa agli alberi del paradiso, come mostrano il *Vangelo di Filippo* (84; 92; 94b), lo scritto *Sull'origine del mondo* (NHC II,5,110-111), il *Trattato Tripartito* (NHC I,5,106-107), i due *Libri di Jeu* e la *Pistis Sophia*. Sarà anche per il

tramite di Th 19 che il simbolismo dei cinque alberi raggiungerà l'ambito manicheo (cfr. *Salterio Manicheo* 161,17-18). Secondo DeConick (1996, pp. 80-6) i cinque alberi di Th 19,3 simboleggiano le cinque virtù che l'asceta deve coltivare affinché la sua anima possa raggiungere la purezza originaria. Se la simbologia numerica risulta difficile da decifrare, un aspetto importante che occorre mettere in evidenza è il valore escatologico attribuito agli alberi che «non cambiano né d'estate né d'inverno» e le cui foglie non cadono. Questa descrizione dettagliata si rifà a un motivo tradizionale dell'esegesi giudaica: quello relativo alla straordinaria fertilità della terra, tale da determinare una perenne stagione di raccolta, che, secondo alcune fonti, avrebbe caratterizzato l'era messianica. Fondamentali a questo proposito sono Ez 36,35 («La terra, che era desolata, è diventata ora come il giardino dell'Eden») e Ez 47,12 («Lungo il fiume, su una riva e sull'altra, crescerà ogni sorta di alberi da frutto, le cui fronde non appassiranno: i loro frutti non cesseranno e ogni mese matureranno, perché le acque sgorgano dal santuario. I loro frutti serviranno come cibo e le foglie come medicina»), ma si vedano anche Ger 17,8; *2Baruch* 29,5; Rabbi Gamaliel, *Shabbat* 30b. Tale concezione non manca di esercitare un'influenza sugli scritti protocristiani: l'esempio più chiaro è la descrizione della Gerusalemme celeste di Ap 22,2: «In mezzo alla piazza della città e da una parte e dall'altra del fiume si trova un albero di vita che dà dodici raccolti e produce frutti ogni mese; le foglie dell'albero servono a guarire le nazioni» (cfr. Hiers, 1968). Questo simbolismo indica che nel mito delle origini si cerca la risposta a un'istanza salvifica. Recuperare l'ideale antropologico del protoplasto creato a immagine di Dio significa per il fedele vivere in una dimensione escatologica permanente, nella quale è sempre possibile incontrare Dio e sperimentare i benefici della sua azione creatrice.

20. La parabola del granello di senapa è conosciuta anche da Mc (4,30-32) e da Q (Mt 13,31-32; Lc 13,18-19). Gli elementi che la versione di Th 20 ha in comune con le altre sono stati interpretati da Schrage (1964, pp. 61-6) come indizi della sua dipendenza dalla tradizione sinottica. Come, però, hanno mostrato Sieber (1966, pp. 173-5) e, più recentemente, Patterson (1993, pp. 27-8), si tratta di una possibilità remota. Poiché la duplice attestazione in Mc e Q indica che la parabola era diffusa precedentemente alla redazione di tali

documenti – ed era, dunque, patrimonio condiviso dalle comunità primitive –, per dimostrare la dipendenza della versione tommasina dall'uno o da un altro dei sinottici occorre individuare in essa tratti redazionali a loro propri. Il che non è possibile: l'elemento letterale più evidente addotto da Schrage è l'espressione «regno dei cieli», che proverebbe la dipendenza da Mt, mentre Mc e Lc hanno «regno di Dio». In realtà «regno dei cieli» è un'espressione tipica di Th, che deriva dal tradizionale uso giudaico (cfr. il commento a Th 3); la sua presenza in 20,1, dunque, non dimostra affatto la dipendenza da Mt. Dall'altra parte, come ha evidenziato Koester (1990a, p. 109), i punti di contatto tra Mc e Th rispetto a Mt e Lc indicano che probabilmente i primi due hanno recepito la medesima versione. Rispetto ai paralleli sinottici, Th 20 presenta alcuni elementi peculiari: la domanda dei discepoli di 20,1 è uno sviluppo autonomo e probabilmente secondario; il riferimento alla terra coltivata, che è spesso stato indicato come indizio di una tendenza gnosticizzante, è in ogni caso indipendente dalle versioni sinottiche; inoltre, la parte finale sembra preservare una formulazione meno conforme a Ez 17,23 di quelle dei sinottici, dove, invece, si può apprezzare una tendenza armonizzante con quel testo.
In questa parabola dal linguaggio molto semplice si distingue l'originaria rilevanza assegnata all'avvento del regno, di cui, mediante la similitudine tratta dall'ambito vegetale, si intendono descrivere gli effetti sorprendenti e non commisurati ai suoi inizi. A differenza delle altre versioni, Th 20 specifica che, affinché possa crescere, il seme deve cadere sulla terra coltivata. Questo elemento, forse secondario ma non necessariamente di matrice gnostica, richiama l'attenzione sulla necessità di un'adeguata preparazione del regno e interpella i discepoli più direttamente. La polivalenza del linguaggio figurato ammette poi, in una fase successiva, un'esegesi che enfatizza il carattere diffuso e nascosto del regno (cfr. *ll.* 3; 113).

21. Questa lunga unità testuale comprende forme letterarie differenti: dopo la domanda iniziale attribuita alla discepola Maria (cfr. Th 114), vengono presentate una parabola (2-4), un detto basato su una similitudine (5), tre esortazioni (6-9), un detto proverbiale (10) e la ricorrente formula di invito all'ascolto (11). Questo materiale eterogeneo ha dato forma a una pericope complessa, per la cui lettura risultano illuminanti i legami con il contesto: come

nel *logos* precedente, infatti, la parabola è introdotta da una domanda; se là il tema era il regno, qui è la condizione dei discepoli a essere al centro della riflessione e a costituire il filo conduttore; regno e discepolato verranno poi ripresi nel *logos* successivo, di analogo impianto formale.

La parabola del *l.* 21,2-4 presenta un problema sintattico, dovuto all'ambivalenza dei pronomi personali e possessivi che in essa si ripetono e che possono riferirsi tanto ai bambini quanto ai padroni del campo: la narrazione assume un significato differente a seconda degli antecedenti che si attribuiscono a questi pronomi. Tra le proposte esegetiche, ricordiamo innanzitutto quella di Smith (1965-66), successivamente ripresa da Davies (1983, pp. 117-37), che legge la parabola come istruzione battesimale. Secondo Fieger (1991), che fornisce, invece, un'interpretazione gnostica, la parabola parlerebbe di due campi: quello occupato dai bambini, indicante il mondo materiale, e quello che originariamente apparteneva loro, ma che è stato loro sottratto, simboleggiante il mondo pleromatico: i bambini abbandonano il primo per riconquistare il loro regno perduto. Uro (2003, pp. 67-70) ha proposto una lettura della parabola dal punto di vista dell'etica stoica, ravvisandovi un contatto con la dottrina di Epitteto sulla distinzione tra ciò che è sotto il controllo dell'individuo e ciò che non lo è, che viene definito ἀλλότριον («altrui», *diatr.* 2,6,8; 2,16,28; 3,24,23): tanto il mondo quanto il corpo rientrano in questa categoria. Secondo Uro, dunque, la parabola non rifletterebbe un ascetismo radicale bensì un'interiorizzazione del distacco dal mondo. Secondo Perrin (2002, pp. 43-4), alla base dell'espressione «si svestono» (*l.* 21,4) ci sarebbe un errore di traduzione dovuto all'ambiguità dell'originale siriaco da lui ipotizzato, che ammette sia il significato di «svestirsi» sia quello di «rinunciare», che, nello specifico, sarebbe preferibile. Plisch (2008, pp. 80-4), da parte sua, suggerisce che in origine il testo non parlasse di bambini, bensì di «servi» intenti a lavorare il campo (il termine παῖδες è ambivalente): invitati dai padroni ad abbandonare il campo, che simboleggia il regno di Dio, i servi offrono i propri vestiti pur di poter continuare a beneficiare di quella fonte di sostentamento. Possiamo notare che i due elementi messi in discussione nelle ricostruzioni di Perrin e Plisch, lo «spogliarsi» e i «bambini», sono tipici di Th, e sembrano invece offrire una chiave per comprendere, se non il senso della nar-

razione, che rimane forse irrecuperabile viste le difficoltà del testo copto, almeno l'ambito ideale a cui la parabola doveva riferirsi. La metafora dello spogliarsi, presente in Th 37, sulla base di un'esegesi del racconto della creazione diffusa in alcuni circoli giudei e protocristiani, rimanda alla dottrina rinunciataria (DeConick, Fossum, 1991), mentre l'immagine dei bambini allude a un ideale di purezza e castità (cfr. il successivo *l.* 22). È tale modello antropologico che sembra essere al centro di questa parabola inserita nell'ambito di un'istruzione sull'identità e il carattere dei discepoli di Gesù.

La similitudine del padrone che veglia per impedire al ladro di rapinargli la casa ricorre in vari testi. Lo stesso Th la presenta anche nel *l.* 103. Mt e Lc la conoscono attraverso Q: «Questo sappiate: se il padrone di casa sapesse a quale ora della notte viene il ladro, veglierebbe e non si lascerebbe scassinare la casa» (Mt 24,43); «Questo sappiate, dunque: se il padrone di casa sapesse in quale ora viene il ladro non si lascerebbe scassinare la casa» (Lc 12,39). In entrambi i casi la similitudine è accompagnata da una chiosa che ne trae un insegnamento sulla necessità di tenersi pronti per la venuta del figlio dell'uomo: secondo Koester (1990a, p. 98), nei sinottici la formulazione sarebbe stata abbreviata per lasciare spazio a questa aggiunta, mentre Th 21,5 manterrebbe un elemento genuino, ossia la registrazione dell'obiettivo del ladro: portare via le cose del padrone. L'immagine del ladro come metafora della venuta del Signore, o del giorno del Signore, si trova, all'interno di formulazioni letterarie diverse, in 1Ts 5,2; Ap 3,3; 16,15; 2Pt 3,10; *Didachè* 16,1. Nell'ambito dell'annuncio apocalittico essa costituisce un avvertimento sul carattere improvviso e inaspettato del ritorno del Signore e del compimento del giudizio. Nella prospettiva rigorista nella quale è inglobata in Th 21 (cfr. in particolare gli ammonimenti dei segmenti 6-8), essa diventa un richiamo alla vigilanza contro gli attacchi che, dall'esterno, minacciano l'integrità dell'individuo, come le passioni della carne e le tentazioni del mondo. Questa lettura verrà sviluppata nella letteratura ascetica (cfr. ad es. Ps.Macar., *hom.* 3,4; 16,1).

Incorniciata tra due sviluppi retorici (*ll.* 21,9; 21,11), compare poi un'altra espressione sapienziale (così la classifica Stroker, 1989, p. 134): quella del contadino che mette mano alla falce al momento opportuno (*l.* 21,10). Essa ricorre in Mc 4,29, nella forma: «Quando il frutto è pronto, subito si mette mano alla falce, perché è

giunta la mietitura». Il detto riprende da Gl 4,13 la falce quale strumento simbolo del giudizio divino. Benché una parte della critica ritenga che in Mc la lettura apocalittica del detto sia secondaria (cfr. Patterson, 1993, p. 29), è soprattutto in virtù del messaggio apocalittico del testo profetico che questa similitudine doveva essere utilizzata nel contesto dell'annuncio primitivo (cfr. anche Ap 14,15-16). Nell'ambito di Th 21 essa mantiene la sua pregnanza escatologica, ma in riferimento al combattimento dell'individuo contro le forze ostili (DeConick, 2006, p. 114).

22. Anche questa unità testuale è piuttosto elaborata: Th 22,1 offre un'essenziale contestualizzazione narrativa, registrando la situazione da cui, in evidente continuità con Th 21, prende spunto la similitudine dei lattanti (*l.* 22,2); questa suscita una domanda da parte dei discepoli (*l.* 22,3) alla quale Gesù replica con un detto, più esteso del primo, sulla riunificazione degli opposti, esplicata, poi, in una serie di immagini (*l.* 22,4-7). La struttura dialogica indica la natura secondaria della pericope, che include al suo interno materiale di varia ascendenza. Il detto di 22,2 si può accostare alle espressioni riguardanti i bambini e il regno che vengono attribuite a Gesù nei sinottici: «Lasciate che i bambini vengano a me, non impediteglielo, perché di quelli come loro è il regno di Dio. In verità vi dico: chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non entrerà in esso» (Mc 10,14-15; cfr. anche Mt 19,14; Lc 18,16-17; si noti che Lc, nell'introduzione al detto, in 18,15, usa il sostantivo βρέφος, «neonato», anziché παιδίον); «In verità vi dico, se non cambiate e non diventate come bambini, non entrerete nel regno dei cieli; chi, dunque, si abbasserà come questo bambino, questi è il più grande nel regno dei cieli» (Mt 18,3-4). La divergenza formale di Th 22,2 rispetto a queste espressioni esclude rapporti di dipendenza letteraria; si tratta, piuttosto, di cristallizzazioni di tradizioni parallele che associano l'ingresso nel regno alla medesima immagine. Essa è impiegata in altre fonti con svariate finalità (*Pastore di Erma* 9,106,29,3; 9,108,31,2; Iust., *apol.* I,61,4; Iren., *fr.* 33 Harvey; Ps.Hipp., *ref.* 8,10,8; *Ps.Clem.*, *hom.* 11,26,2; *rec.* 6,9,2; Tert., *de bapt.* 13,3; *adv. Valentinianos* 3,2; *const. apost.* 6,15,5; Clem. Alex., *protr.* 9,82,4; *paed.* 1,5,12,14; 1,5,16,1; *strom.* 3,12,88,1; 5,1,13,4; per un'analisi di questo materiale cfr. Mazzucco, 2011). La metafora del nutrirsi di latte ha termini di raffronto in 1Cor 3,2 e Eb 5,13,

dove rimanda alla fase iniziale della progressione spirituale. Sono probabilmente pertinenti a Th 22,1-3 le idee che gli altri testi associano a queste immagini: quella del bisogno di nutrimento spirituale dell'essere umano e quelle della rigenerazione e della purezza che caratterizzano la nuova vita del credente. In quest'ultimo aspetto, legato all'esperienza battesimale, si è concettualmente molto vicini a Gv 3,3: «In verità, in verità ti dico, se uno non nasce dall'alto (o «di nuovo»: ἄνωθεν), non può vedere il regno di Dio».

Il *l.* 22,4-7 identifica nella *reductio ad unum* il processo trasformativo attraverso il quale il credente deve passare per riconquistare l'armonia con Dio. Mediante una perifrasi che rimanda alla figura mitica del protoplasto (*l.* 22,5), si afferma la necessità dell'annullamento della dicotomia tra i due sessi. Il protoplasto ha caratteristiche che sono anche dei bambini: esso è modello di perfezione in quanto immune dal desiderio sessuale e dalla degradazione conseguente al peccato. Il segmento successivo (*l.* 22,6) descrive la costruzione del nuovo essere umano improntato a tale modello mediante la sostituzione delle sue parti costitutive, esemplificate negli occhi, nelle mani, nei piedi. Il termine ⲈⲒⲔⲰⲚ (εἰκών), ripreso da Gen 1,26-27, piuttosto che il «capo» dell'individuo (Plisch, 2008, p. 87), indica la sua «immagine» complessiva, che va riconfigurata sulla base del modello celeste. L'annullamento dell'opposizione tra i sessi descritto in 22,5 ricorre in diverse fonti. L'attestazione più antica si trova nella celebre formula, forse prepaolina, di Gal 3,28: «Non c'è Giudeo né Greco, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio e femmina» (cfr. Col 3,11; 1Cor 12,13). Formalmente più affine a Th 22,5 è la parola di Gesù citata in *2Clem.* 12,2: «Dunque, essendo stato interrogato da un tale su quando sarebbe venuto il suo regno, il Signore disse: "Quando i due saranno uno e il fuori come il dentro e il maschio con la femmina né maschio né femmina"». Si noti che, come in Th 22, anche qui l'occasione è data da una domanda sul regno. Clemente Alessandrino, poi, verso la fine del II secolo, conosce un detto che sembra combinare Th 22,5 con Th 37, e lo attribuisce al *Vangelo degli Egiziani* citato dall'encratita Giulio Cassiano: «Per questo Cassiano dice: "Chiedendo Salomè quando si sarebbero conosciute le cose riguardo alle quali aveva domandato, il Signore disse: Quando calpesterete l'abito della vergogna e quando i due diverranno uno e il maschio con la femmina né maschio né femmina"» (*strom.* 3,13,92,2-93,1).

Più aderente alla formulazione paolina, ma arricchita dall'esplicitazione dell'ideale antropologico androgino, è invece l'espressione che ricorre in Ps.Ippolito, *ref.* 5,7,15, ecletticamente abbinata al mito del dio frigio Attis: «La mutilazione di Attis, dicono, consiste in questo: egli fu separato dalle zone terrene e basse della creazione e fu portato in alto nell'essenza eterna dove, dicono, non c'è né femmina né maschio, ma nuova creazione, uomo nuovo, che è androgino» (cfr. Grosso, 2006).
Le esemplificazioni che in Th 22,4-6 fanno da corollario al detto sul maschio e la femmina avranno una certa fortuna negli ambienti ascetici, come si può vedere dalle seguenti occorrenze: «Sono venuto a fare [le cose di sotto] come quelle [di sopra e le cose] di fuori come le cose [dentro. Sono venuto a unificar]le in un luogo» (*Vangelo di Filippo* 67,30-34); «Se non farete le cose a destra come quelle a sinistra e quelle a sinistra come quelle a destra e le cose in alto come quelle in basso e quelle dietro come quelle davanti, non conoscerete il regno» (*Atti di Pietro* 38); «Se non farete il vostro basso alto e le cose di sinistra di destra non entrerete nel mio regno» (*Atti di Filippo* 140); «L'interno io ho fatto diventare esterno e l'esterno interno» (*Atti di Tommaso* 147); «Poiché l'uomo interno non è differente dall'esterno né l'esterno dall'interno» (*Liber Graduum* 253,23-25); «Quando dunque l'apostolo dice: "Spogliatevi dell'uomo vecchio", si riferisce all'uomo intero, che ha occhi in luogo degli occhi, testa in luogo di testa, orecchie in luogo di orecchie, mani in luogo di mani, piedi in luogo di piedi» (Ps.Macar., *hom.* 2,2); «Quanti si sono svestiti dell'uomo vecchio e terreno e quanti Gesù ha spogliato delle vesti del regno delle tenebre hanno indossato l'uomo nuovo e celeste, Gesù Cristo (ancora, ugualmente, occhi in luogo di occhi, orecchie in luogo di orecchie, testa in luogo di testa), per essere completamente puri e rivestiti dell'immagine celeste» (ivi, 2,4: si noti il riferimento all'«immagine» [εἰκών] celeste). Si veda, inoltre, il siriaco *Testamento del Signore* 1,28 (cfr. Stroker, 1989, p. 14). Sulla formula usata da Paolo e i paralleli è vasta la letteratura: oltre al classico studio di Meeks (1974), si vedano Baarda (1983, pp. 261-8); MacDonald (1987); Schüssler Fiorenza (1990, pp. 229-66); Le Boulluec (2006).

23. Viene qui ripresa un'espressione proverbiale originariamente funzionale a un annuncio apocalittico relativo alla selezione dei

giusti. Il successivo sviluppo ermeneutico (*l.* 23,2, che corrisponde a *l.* 16,4) la integra in una prospettiva ascetica fondata su un'escatologia realizzata, ove la selezione è riferita all'esigua minoranza che intraprende la via della rinuncia al mondo e, in virtù di tale opzione, ottiene la stabilità, ossia la salvezza (cfr. *ll.* 16,4; 18,3). L'espressione del *l.* 23,1 ricorre nella *Pistis Sophia* 3,134 («Il Salvatore rispose e disse a Maria: "Io ti dico: essi troveranno uno su mille e due su diecimila per completare il mistero del primo mistero"») e in Ireneo, *adv. haer.* 1,24,6 («Infatti non molti possono sapere queste cose, ma uno solo su mille e due su diecimila»), oltre che in un frammento dell'*Omelia sulla Pasqua* attribuita a Origene scoperto a Tura, come ha notato Carlson (2009). Inoltre, Epifanio attesta l'uso di questa espressione da parte dello gnostico Basilide, agli inizi del II secolo: «Dice poi che non bisogna rivelare a nessuno le cose relative al Padre e al suo mistero, ma custodirle in silenzio tra loro e rivelarle solo a uno tra mille e a due tra diecimila» (*pan.* 24,5,4). In queste occorrenze il detto non è riferito alla scelta dei suoi seguaci da parte di Gesù, ma a un ambito gnoseologico e di rivelazione (cfr. Pesce, 2004, p. 575). Ulteriore fortuna avrà l'espressione nell'ambito manicheo, come attestano le seguenti occorrenze: «Quello che può vedere uno su mille e [due] su diecimila» (*psalt.* 2,4-20); «Scelti ed eletti siete voi tra molti, uno tra mille e due tra diecimila» (Frg. Turfan M 763); «Io vi ho [scelti?] uno [tra mille], due tra diecimila» (*keph.* 285,24-25); si veda inoltre il *Libro delle preghiere* dei Mandei, 90.

24. All'iniziale richiesta dei discepoli (1) seguono, all'interno del detto di Gesù, l'invito a porre attenzione a ciò che si ascolta (2), già incontrato in Th 8,4 e 21,11, e l'insegnamento vero e proprio (3), che non sembra rispondere direttamente alla questione posta in apertura. La richiesta dei discepoli è probabilmente uno sviluppo retorico che ha la funzione di fornire alla parola di Gesù un nuovo inquadramento esegetico (DeConick, 2006, pp. 120-4). Nell'ambito dell'annuncio apocalittico il *l.* 24,3 doveva infatti riferirsi al ruolo assegnato ai discepoli nella realizzazione dell'evento escatologico, invitandoli a far risplendere nelle tenebre del mondo la luce della proclamazione del regno. I detti di Mt 6,22-23 e Lc 11,34-36 condividono con questo *logos* l'idea che l'essere umano ha in sé una «luce» e l'invito a non lasciare che questa venga sopraffatta dalle tenebre: «La lucerna del corpo è l'occhio; se dunque il tuo

occhio è limpido, tutto il tuo corpo sarà luminoso; ma se il tuo occhio è cattivo, tutto il tuo corpo sarà nella tenebra. Se dunque la luce che è in te è tenebra, quanto grande sarà la tenebra!» (Mt 6,22-23); «La lucerna del corpo è il tuo occhio. Se il tuo occhio è limpido, anche tutto il tuo corpo è luminoso, ma, se è cattivo, anche il tuo corpo è nella tenebra. Bada dunque che la luce in te non sia tenebra. Se dunque il tuo corpo è tutto luminoso, senza avere alcuna parte nella tenebra, tutto sarà luminoso, come quando la lucerna ti illumina con il suo chiarore» (Lc 11,34-36). In Mt 5,14-16 emerge, invece, una concezione del discepolo come portatore di luce al mondo, in un brano in cui il redattore interviene sul detto tradizionale della lampada sotto il moggio, attestato in forme diverse in Mc 4,21 e Lc 8,16: «Voi siete la luce del mondo. Non può restare nascosta una città che sorge sopra un monte, né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere, perché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa. Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, affinché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli». Un simbolismo analogo viene utilizzato da Gv a proposito dell'intervento salvifico di Gesù nel mondo e, conseguentemente, della vita del discepolo: «Io sono la luce del mondo: chi segue me non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (8,12); «Dobbiamo fare le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno: poi viene la notte, quando nessuno può operare. Finché sono nel mondo, sono la luce del mondo» (9,4-5); cfr. inoltre Gv 1,5.9; 3,19; 11,9-10; 12,35-36. Per spiegare il dualismo luce-tenebra che caratterizza questo detto non è quindi necessario ricorrere a una concezione antropologica di stampo gnostico (*contra* Popkes, 2007).

La questione attribuita ai discepoli vincola il detto di 24,3 al tema della ricerca del «luogo» (ΤΟΠΟC) dove si trova Gesù, che è di vitale importanza (cfr. il termine ΑΝΑΓΚΗ). La questione, che sarebbe ingiustificata nell'ottica dell'attesa del suo ritorno imminente, riflette gli sforzi volti a conoscere e sperimentare nuove vie per ottenere il contatto salvifico con lui: il detto sulla luce interiore all'uomo diviene, così, un'istruzione sull'esperienza mistica, dimensione privilegiata per tale incontro. Una preoccupazione simile emerge, ancora, in Gv: «Mi cercherete e non mi troverete; e dove sono io, voi non potete venire» (7,34); «Io vado e mi cercherete, e morirete nel vostro peccato: dove io vado, voi non potete ve-

nire» (8,21); «Voi mi cercherete ma, come ho già detto ai Giudei, lo dico ora anche a voi: dove vado io voi non potete venire» (13,33; cfr. anche 13,36); «"E del luogo dove vado io, voi conoscete la via". Gli disse Tommaso: "Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via?"» (14,4-5). Come ha messo in luce DeConick (2001), i vangeli di Giovanni e di Tommaso offrono due diverse risposte alla questione di come ovviare all'assenza di Gesù, il primo postulando l'azione del Paraclito nella comunità, il secondo indicando nell'ascesi la via per giungere a incontrarlo.

24,3. Di POxy 655 frg. d, Attridge (1989, p. 117) offre la seguente ricostruzione: [... φῶς ἐσ]τιν [ἐν ἀνθρώπῳ φ]ωτεινῷ, [καὶ φωτίζει τῷ κ]όσμῳ [ὅλῳ· ἐὰν μὴ φωτίζ]ῃ, [τότε σκοτεινός ἐ]στιν: «è luce in un uomo illuminato, e splende al mondo intero; se non risplende, allora è avvolto nelle tenebre».

25. Viene qui presentata una versione particolare del comandamento sull'amore nei confronti del prossimo di Lv 19,18, «Amerai il prossimo tuo come te stesso», ripreso anche in Mc 12,31; Mt 5,43; 19,19; 22,39; Lc 10,27; Rm 13,9; Gal 5,14 e Gc 2,8. Qui anziché «prossimo» si ha «fratello» e, al posto di «te stesso», l'equivalente semitico «la tua anima», che compare anche nelle formulazioni di *Barn.* 19,5 («Amerai il prossimo tuo più della tua anima») e *Didachè* 2,7 («Non odierai alcun uomo, ma riprenderai gli uni, pregherai per gli altri e amerai gli altri più della tua anima»).
Th 25,2 riprende un'espressione variamente attestata nell'Antico Testamento: nel "Cantico di Mosé" si dice che Dio custodì Giacobbe «come pupilla del suo occhio» (Dt 32,10); in Sal 17,8 è il Salmista a rivolgersi a Dio dicendo: «Custodiscimi come pupilla degli occhi»; in Pr 7,2 la metafora è riferita all'insegnamento trasmesso: «Osserva i miei precetti e vivrai, il mio insegnamento sia come la pupilla dei tuoi occhi». Per quanto riguarda gli scritti protocristiani, l'espressione non ricorre in quelli inclusi nel Nuovo Testamento, ma compare, riformulata con il verbo ἀγαπάω, in *Barn.* 7,9: «Amerai come pupilla dell'occhio tutti coloro che proclamano la parola del Signore».
Questo *logos* è dunque frutto dell'adattamento di materiale tradizionale; fin dal nucleo più antico di Th, dove figura accanto ai *ll.* 23,1 e 24,3, che definiscono l'identità del vero discepolo, esso ri-

chiama alla necessità di una condotta improntata all'amore verso il prossimo (DeConick, 2006, p. 125). Il modello etico proposto in Th non è ripiegato su un angusto individualismo, ma condivide con quelli degli altri gruppi di credenti in Gesù un'istanza solidaristica (oltre ai paralleli di Th 25,1 citati sopra, cfr. Gv 13,34-35; 15,12; 1Gv 2,10).

26. Forse per l'attrazione esercitata dal detto precedente, dove si parla della pupilla, compare a questo punto il noto insegnamento sulla pagliuzza nell'occhio del fratello e la trave nel proprio occhio attribuito a Gesù da Mt 7,3-5 e Lc 6,41-42 (Q). La versione copta di Th 26,2 mostra un possibile influsso di Mt 7,5, che ha «dall'occhio» (ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ), mentre POxy 1 riporta la forma, forse più arcaica, «nell'occhio», più difficoltosa sintatticamente. La prospettiva comunitaria aperta in Th 25 si impone con maggiore decisione in questa formula paradossale che mette in luce la contraddizione di chi si erge a giudice del prossimo pur avendo qualcosa di più grande da farsi perdonare. La possibilità della critica è ammessa, ma a costo di sottoporvisi preventivamente in prima persona. Si pongono così le condizioni per stabilire costruttive relazioni intra-comunitarie (cfr. Plisch, 2008, p. 92).

27. Il *logos* presenta una struttura binaria con un perfetto parallelismo tra i due segmenti, entrambi composti da una protasi e un'apodosi in forma negativa. Emerge, attraverso le protasi, la riflessione su due pratiche tradizionali del giudaismo. Baker (1965) ha evidenziato la pertinenza dell'espressione «digiunare riguardo al mondo», attestata anche nel *Liber Graduum* (89,22-25; 373,18-19; 373,23-24; 828,13), all'ascetismo del cristianesimo siriano. Il digiuno è inteso, in modo radicale e totalizzante, come astinenza da tutto ciò che attiene alla sfera corporea, *in primis* dai rapporti sessuali e dalla procreazione. La seconda protasi, «se non celebrerete il sabato come un sabato», è passibile di interpretazioni opposte: come nota Pesce (2004, p. 563), essa potrebbe indicare una critica dell'usanza del sabato giudaico oppure richiamare a una sua rigorosa osservanza. Il verbo σαββατίζω ricorre nella LXX (Es 16,30; Lv 23,32; 26,34-35; 2Cr 36,21; 2Mac 6,6) e in alcuni scritti delle origini cristiane (Iust. *dial.* 10,1; 12,3; 19,5; 19,6; 23,3; 26,1; 27,1; 46,2; 47,2; 92,2; 92,4; Ignat., *ad Magn.* 9; Tert., *adv. Iud.*

4,2; Ps.Macar., *hom.* 35,1.3; Ps.Ieron., *indic. de haer.* 1,283). La costruzione con l'oggetto interno compare in Lv 23,32 e 2Cr 36,21, ove, a differenza di Th 27,2, questo viene espresso al plurale (τὰ σάββατα). Tra le correnti del cristianesimo antico, l'osservanza del sabato giudaico è attestata presso gli Ebioniti, i quali, secondo Eusebio, celebravano la domenica ma osservavano anche il riposo sabbatico (*hist. eccl.* 3,27,5), e i Nazorei, i quali, secondo Epifanio, erano fedeli alla legge, alla circoncisione e al sabato (*panar.* 29,7,5). Lo stringente parallelismo dei due segmenti di Th 27 induce ad assegnare all'espressione contenuta nella seconda protasi un valore analogo a quello della prima: poiché il digiuno dal mondo indica una rivisitazione radicale della pratica giudaica, alla celebrazione del sabato è attribuita una simile valenza. L'osservanza sabbatica viene dunque intesa come un atteggiamento permeante l'esistenza intera del credente, che diventa una continua celebrazione festiva (Baarda, 1988; Valantasis, 1997, p. 101; Marjanen, 1998, pp. 175-8). Nelle due apodosi, il regno e la visione del Padre si sovrappongono in virtù dell'assorbimento nella sfera individuale della dimensione escatologica.

27,1. Il manoscritto copto omette la formula introduttiva «dice Gesù»; inoltre, non legge «il regno di Dio», *hapax* in Th, ma semplicemente «il regno».
In POxy 1 la costruzione di νηστεύω («digiuno») con l'accusativo crea difficoltà alla luce delle espressioni con il genitivo οἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες («quelli che digiunano dal mondo») e τῶν κοσμικῶν νηστεύειν («digiunare dalle cose del mondo») usate da Clemente Alessandrino in *strom.* 3,15,99,4 ed *ecl. proph.* 14,1. Il copto ha la particella ϵ, che esprime l'equivalente del dativo.

28. Questa rappresentazione della missione di Gesù nel mondo non ha paralleli letterali, ma condivide con alcuni testi singoli elementi tematici e formali. L'espressione «mi sono manifestato loro nella carne» sottointende la preesistenza celeste della persona di Gesù, in maniera analoga a quanto avviene nel prologo di Gv. Mentre in Th 28 è uno stato di ubriachezza a impedire agli uomini di riconoscere colui che si è manifestato nella carne, in Gv 1,11 le parole «venne fra la sua gente e i suoi non lo hanno accolto» attribuiscono un deliberato rifiuto di Gesù alla sua nazione. Sul pia-

no lessicale, Th 28 condivide con Gv 1,14 l'uso di σάρξ («carne»): «E il verbo si fece carne e venne ad abitare tra noi». Riguardo a μέσος e ἵστημι emerge poi affinità con Gv 1,26: «in mezzo a voi sta (μέσος ὑμῶν ἕστηκεν) uno che voi non conoscete». Queste somiglianze si spiegano alla luce di una riflessione comune sull'incarnazione di Gesù, che però viene declinata in modalità originali: mentre Th 28, avvicinandosi a 1Tm 3,16 e *Barn.* 5,6, 6,7-16, dice che Gesù «si manifestò» nella carne, in Gv 1,14, dove pure è fondamentale l'atto del vedere («e contemplammo la sua gloria»), viene usato il verbo γίγνομαι, come in Ignat., *ad Eph.* 7,2 (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός) e in *2Clem.* 9,5 (εἷς Χριστός ... ἐγένετο σάρξ). In 1Gv 4,2, 2Gv 7, Ignat., *ad Pol.* 7,1, *Barn.* 5,10-11 è invece usata l'espressione ἔρχεσθαι ἐν σαρκί («venire nella carne»; cfr. Dunderberg, 1998a, pp. 46-9). Th 28,1 è molto vicino a 1Tm 3,16: «Egli si manifestò (ἐφανερώθη) nella carne, fu giustificato nello spirito, apparve (ὤφθη) agli angeli, fu annunziato ai Gentili, fu creduto nel mondo, fu assunto nella gloria». Non è agevole stabilire se il linguaggio usato in Th 28 descriva una vera e propria incarnazione o sia da intendere in senso doceta (così, ritiene Ménard, 1975, p. 123). Il riferimento al soffrire (†-ΤΚΑϹ) o all'affaticarsi (πονέω) dell'anima di Gesù si può accostare a Mc 14,34, Mt 26,38 («l'anima mia è triste fino alla morte»), e Gv 12,27 («l'anima mia è turbata», cfr. Sal 6,4; 42,6-12). Come osserva Dunderberg, non c'è una netta differenza di significato tra il lessico di Th 28,1 e quello di 1Tm 3,16: non sarebbe pertanto corretto riconoscere una cristologia doceta nel primo caso ed escluderla nel secondo.
Gli effetti dell'intervento di Gesù nel mondo vengono qui lasciati in ombra: ciò che interessa è il contrasto con gli esseri umani, che versano in uno stato di ubriachezza e non sono in grado di riconoscerlo. Il tema della cecità quale causa, peraltro ritenuta temporanea, del rifiuto opposto a Gesù, è presente anche in Gv 9,41 («Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma, poiché dite "Noi vediamo", il vostro peccato rimane») e in Mt 13,13 («Perché pur vedendo, non vedono»), Mt 13,14-15 (cfr. Is 6,9) e Mc 8,18 («Avete occhi e non vedete», cfr. Ger 5,21).

29. Le prime due sentenze, che presentano la medesima struttura, costituiscono un'unità di senso compiuto. Secondo Plisch (2008, p. 96), la terza potrebbe essere stata originata da una glos-

sa o da un'espressione inizialmente non attribuita a Gesù. Nel complesso questo detto propone una riflessione sul mistero dell'esistenza umana incentrata sul classico dualismo platonico (cfr. Patterson, 2008, pp. 189 e ss.); in Th 29,1-2 ⲥⲁⲣⲝ («carne») e ⲥⲱⲙⲁ («corpo») sono usati come sinonimi e contrapposti a ⲡⲛⲉⲩⲙⲁ («spirito», scritto nella forma abbreviata ⲡⲛ̅ⲁ̅). Le ipotesi considerate impossibili nelle prime due sentenze configurano una netta polarizzazione: lo spirito non può dare origine alla carne, né la materia corporea può aver dato origine allo spirito.
Un analogo contrasto tra carne e spirito affiora in alcuni passi paolini: «La carne infatti, ha desideri contrari allo spirito, e lo spirito alla carne: queste cose infatti si contrappongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste» (Gal 5,17); «Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello spirito, dal momento che lo spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo spirito di Cristo, non gli appartiene» (Rm 8,9). In Th 29,3 il medesimo dualismo viene esplicato in termini di ricchezza e povertà. Questo linguaggio, che probabilmente discende da una concezione encratita, si ritrova anche nei *ll.* 3 e 85. È possibile che il riferimento allo spirito che «prende dimora» nel corpo si riferisca, come in Rm 8,9 e ss., all'azione dello spirito di Dio nel corpo del fedele, che lo riscatta dalla sua povertà intrinseca, permettendogli di godere della ricchezza che deriva dalla vicinanza con Dio.

30. La discussione di questo *logos* deve innanzitutto affrontare due importanti questioni testuali: in primo luogo, NHC II presenta Th 30,3-4 all'interno del *l.* 77 e nell'ordine inverso: «Spaccate il legno: io sono lì; sollevate una pietra, ed è là che mi troverete». I manoscritti attestano evidentemente due distinti rami della tradizione testuale, ed è difficile dire quale preservi la forma e la collocazione originarie di questo detto. Secondo Kuhn (1960, pp. 317-9) la sistemazione del detto in Th 77 è secondaria e dovuta all'uso della forma ⲡⲱϩ, che è presente anche in 77,1, come cerniera; secondo DeConick (2006, p. 139) tale sistemazione rifletterebbe speculazioni cristologiche più mature. Non esiste, in ogni caso, una prova certa del carattere secondario dell'abbinamento di Th 30,3-4 e 77 in NHC II. In secondo luogo, per quanto riguarda la prima parte (Th 30,1-2), lo stato lacunoso di POxy 1 rende particolarmente ardua la resa del primo segmento, che in copto è poco chiaro: «Là dove sono tre dei,

sono dei». Attridge (1989, p. 119) ricostruisce: ὅπ]ου ἐὰν ὦσιν [τρ-] ε̣[ῖς] ε[ἰσ]ὶ̣γ ἄ̣θεοι («Dove sono tre, sono senza dio»): la versione copta viene così intesa come derivante da un testo corrotto a causa della caduta dell'α privativo di ἄθεοι. Nell'affermare che Dio non è con le tre persone riunite, ma con colui che è solo, il detto attesterebbe una religiosità che esalta l'esperienza religiosa individuale a scapito di quella comunitaria. Alla ricostruzione di Attridge è preferibile quella di Guillaumont (1981, p. 195), ε[ἰσ]ὶ̣γ θεοί, che concorda con il testo copto. L'aggiunta di N̄NOYTЄ («dei») dopo ϢOMT sarebbe dovuta al fatto che il traduttore copto avrebbe inteso il numero tre come un riferimento alla trinità, da cui l'esito: «Là dove sono tre dei, sono dei». Ma nel testo greco θεοί potrebbe essere una resa pedante del plurale semitico *Elhoim*; in tal caso il detto doveva suonare: «Dove sono tre (persone), c'è Elhoim» (DeConick, 2006, pp. 136-7). Il senso dell'espressione è prossimo a quello di Mt 18,20, l'unico parallelo nella tradizione sinottica: «Dove infatti due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono là, in mezzo a loro». Il segmento successivo (Th 30,2) afferma che Gesù è vicino anche a chi è solo: non c'è, dunque, una contrapposizione tra i tre e quest'ultimo.
La seconda parte del detto è stata variamente interpretata: Walls (1962) ha colto nel verbo ἐγείρειν («sollevare») un'allusione all'edificazione del tempio di Gerusalemme (cfr. Gv 2,19-21; Ios., *ant.* 15,391; 20,228) e nell'espressione «spezzare il legno» (Gen 22,3; 1Re 6,14 LXX) un rimando alla preparazione della legna per il sacrificio. Altri hanno dato un'interpretazione cristologica agli elementi del legno e della pietra, in riferimento alla croce e al sepolcro; Onuki (2008) ha recentemente collocato il detto nel contesto di concezioni animistiche interne alla gnosi. Tenendo conto di quanto viene espresso prima, conviene tuttavia considerare i rimandi simbolici come secondari: la funzione originaria del detto è di commentare il *l.* 30,2, indicando che colui che cerca l'incontro con Gesù nella solitudine deve saper cogliere la sua presenza in ciò che ha intorno a sé: già in Th 19,2 le pietre erano state indicate quali potenziali alleate del discepolo nella difficile sequela di Gesù.

31. Nei sinottici questo detto assume le seguenti forme: «Un profeta non è senza onore (οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος) eccetto nella sua patria, tra i suoi parenti e nella sua casa» (Mc 6,4); «Un profe-

ta non è senza onore eccetto nella sua patria e nella sua casa» (Mt 13,57); «Nessun profeta è accetto (δεκτός ἐστιν) nella sua patria» (Lc 4,24). Gv, invece, lo riferisce in forma indiretta: «Gesù stesso, infatti, aveva dichiarato che un profeta non ha onore nella sua patria» (4,44). Th 31,1 condivide con Mc e Mt οὐκ ἔστιν («non v'è») e con Lc δεκτός («accetto»). Il detto sul medico di 31,2, invece, non ha corrispondenze letterali nella tradizione sinottica; tuttavia, vicino al detto sul profeta, Lc pone sulla bocca di Gesù il proverbio «Medico, cura te stesso» (4,23), mentre Mc commenta: «E [Gesù] non vi [i.e. a Nazareth] poté operare nessun prodigio, ma solo impose le mani a pochi ammalati e li guarì» (6,5): questa, secondo Bultmann (1964, p. 30), sarebbe la drammatizzazione di un detto analogo a quello attestato in POxy 1. L'associazione dei detti sul profeta e sul medico che si trova in Th 31 sembra, dunque, arcaica (Patterson, 1993, p. 31).
L'inquadramento narrativo fornito dai sinottici e da Gv riferisce il detto sul profeta non gradito in patria al rifiuto opposto a Gesù dai suoi connazionali. Privo di una simile contestualizzazione, in Th 31 suona come una massima rivolta a tutti coloro che ascoltano le parole di Gesù. La profezia e la capacità di compiere guarigioni sono manifestazioni del carisma dei predicatori itineranti (cfr. *ll.* 14,4; 88), che qui vengono messi in guardia sulla difficoltà che possono incontrare nello svolgere tali attività nell'ambito della propria comunità d'origine. La caratterizzazione negativa di quest'ultima è in linea con l'accesa conflittualità che spesso emerge in Th nei confronti della famiglia, rispetto alla quale il gruppo di coloro che seguono Gesù alla scuola delle sue parole costituisce un'aggregazione sociale alternativa (cfr. *ll.* 16,3; 55; 99).

32. È stata spesso sostenuta la derivazione di questo detto da Mt 5,14b e 7,24-25 (così, i.a., Kasser, 1961, p. 66 e Schrage, 1964, p. 78); in realtà, come ha mostrato Sieber (1966, pp. 43-4), la questione è più complessa. In Mt 5,14 troviamo alcuni elementi coincidenti, ma in un ordine diverso: οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη («Non può rimanere nascosta una città collocata sopra un monte»). In Mt 7,24-25 i verbi οἰκοδομέω e πίπτω ricorrono, invece, in riferimento a una casa: «Perciò chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, è simile a un uomo saggio, che ha costruito (ᾠκοδόμησεν) la sua casa sulla roccia: cadde

la pioggia, vennero i fiumi e soffiarono i venti e si abbatterono su quella casa, e non cadde (οὐκ ἔπεσεν), perché era fondata sulla roccia» (cfr. anche il parallelo di Lc 6,47-49). Il ricorrere di queste forme verbali in Th 32 non è, secondo Sieber, indizio della dipendenza da Mt, in quanto esse sarebbero tradizionali; inoltre in Th 32 non v'è traccia del collegamento redazionale operato da Mt con l'espressione «voi siete la luce del mondo» (5,14a); né, postulando la dipendenza da Mt, è possibile rendere conto degli elementi specifici di Th 32: l'aggettivo ὑψηλοῦς («alto») e il participio ἐστηριγμένη («fortificata»). Il detto, conosciuto indipendentemente da Mt e da Th, è veicolato all'interno di contesti particolari, legati alle finalità specifiche dell'uno e dell'altro (cfr. Patterson, 1993, pp. 74-5; Pesce, 2004, p. 566). Poiché in Th esso compare in una sezione incentrata sulla sequela di Gesù e le sue esigenze, è probabile che la similitudine della città fortificata e ben visibile sia relativa all'ambito missionario, a cui si riferiva anche il precedente *l.* 31. Essa costituisce un'incoraggiante autorappresentazione della missione, solida nel suo stare al di sopra delle ordinarie relazioni sociali e fiduciosa del proprio successo (cfr. Valantasis, 1997, p. 107).

33. Il detto sulla proclamazione dell'annuncio dai tetti compare in forma diversa in Mt 10,27 e Lc 12,3 (Q) e quello della lampada è attestato nella triplice tradizione sinottica in Mt 5,15, Lc 11,33 (Q), Mc 4,21, Lc 8,16. Poiché Mt 5,14-15 presenta in sequenza lo stesso materiale che troviamo in Th 32 e 33,2-3, è stata ipotizzata la dipendenza di Th da Mt. Patterson (1993, pp. 32-3) ritiene l'influsso di Mt improbabile, in virtù della difficoltà di giustificare l'inserzione di Th 33,1: poiché l'espressione compare anche in Q in abbinamento al detto «Non c'è nulla di nascosto che non sarà rivelato» (cfr. *ll.* 5,2; 6,5), è eccessivamente macchinoso ipotizzare lo scorporamento, da parte di un redattore, di Mt 10,26-27, la creazione di un doppione per il primo detto (cfr. *ll.* 5,2; 6,5) e l'interpolazione del secondo nella sequenza di Mt 5,14-15.
Per quanto riguarda il detto di Th 33,2-3, la sua circolazione indipendente è suggerita dal fatto che lo si trova sia in Mc (4,21 par. Lc 8,16) sia in Q (Mt 5,15; Lc 11,33). Mc lo accosta al medesimo detto di Th 5,2 e 6,5 (così fa anche Lc in 8,16-17). Q lo pone, invece, all'interno di una sezione incentrata sul tema della luce. In Th questo materiale viene utilizzato nell'ambito di una parenesi sulle esi-

genze del discepolato: sulla scia dell'immagine della città posta in alto e fortificata del detto precedente, Th 33,1 invita a proclamare apertamente l'annuncio. Th 33,2-3, con la metafora della lampada sul lampadario, insiste sulla stessa esigenza.

33,1. Il testo dice letteralmente: «Quello che ascolterai nel tuo orecchio, *nell'altro* orecchio». Questa espressione può essere stata originata da un errore dittografico poi corretto da uno scriba responsabile del cambiamento di ϵK in Kϵ nelle espressioni 2M̄ ΠϵKMΔΔXϵ e 2M̄ ΠKϵMΔΔXϵ. POxy 1 non offre un riscontro, essendo in questo punto lacunoso. Per la resa ho seguito Gianotto (1997, p. 40).

34. L'immagine paradossale di un cieco che guida un altro cieco si trova in fonti classiche e giudaiche (Plat., *polit.* 554b; Hor., *epist.* 1,17,4; Phil., *virt.* 7). Nei circoli dei seguaci di Gesù un'espressione proverbiale che la contiene viene attribuita a questo, come attestano, oltre a Th 34, Mt 15,14 («E quando un cieco guida un cieco, entrambi cadranno in un fosso») e Lc 6,39 («Può forse un cieco guidare un cieco? Non cadranno entrambi in un fosso?»). Mt, la cui versione è vicina a quella di Th, colloca questa espressione all'interno di una polemica con i Farisei, definiti «ciechi e guide di ciechi» nello stesso versetto; Lc, che la presenta in forma interrogativa, la inserisce tra gli insegnamenti di carattere etico del "discorso della pianura" (6,20-49).
In Th l'evocazione dell'espressione proverbiale sul cieco che guida un altro cieco contrasta con quelle, contenute nei precedenti *ll.* 32 e 33, della città ben visibile e della lampada sul lampadario. Per antitesi, dunque, essa contribuisce a delineare l'identità e la funzione dei seguaci di Gesù quali portatori di luce. Nel *l.* 28,3 agli esseri umani è attribuita la cecità nel cuore, che impedisce loro di convertirsi; il compito dei discepoli, dunque, nel continuare la missione del loro Maestro, è quello di aprire gli occhi di chi li ascolta e metterli di fronte alla verità da lui rivelata.

35. Questo detto ricorre in forme diverse nei sinottici, che lo trasmettono, insieme a una serie di espressioni originariamente autonome, all'interno della controversia su Beelzebul (Mc 3,22-30; Mt 12,22-30; Lc 11,14-23). Th lo conosce al di fuori di tale contesto e,

come ha mostrato Sieber (1966, pp. 142-3), indipendentemente da Mc 3,27, Mt 12,29, Lc 11,21-22. L'immagine del rapinatore che prima lega le mani del padrone di casa per poi compiere il saccheggio compare nell'ambito di una sezione incentrata sulle esigenze del discepolato; è probabile che in una fase primitiva della trasmissione essa sia stata utilizzata come esemplificazione sulla necessità di un'adeguata preparazione in vista del giudizio escatologico. L'ermeneutica applicata a questo *logos* negli ambienti rigoristi, invece, doveva essere vicina a quella riferita alla stessa metafora da Clemente Alessandrino in *exc. Theod.* 52,1, che vi vede una rappresentazione della lotta interiore contro le passioni della carne (DeConick, 2006, p. 148).

36. NHC II e POxy 655 attestano due diversi rami della tradizione testuale. Mentre il primo presenta soltanto Th 36,1, ma privo del riferimento al cibo, il secondo ne offre una versione più estesa, in buona parte raffrontabile con Mt 6,25-30 e Lc 12,22-28 (Q). Si può pensare, quindi, all'aggiunta dei segmenti 2 e 3 in POxy 655 per influsso dei paralleli sinottici (che, però, sarebbero ripresi in modo molto selettivo e con inspiegabili cambiamenti formali), oppure alla loro caduta in NHC II: quest'ultima, come osserva DeConick (2006, pp. 149-50), può essere stata determinata dal contrasto della promessa del *l.* 36,3 («Egli stesso vi darà il vostro indumento») con la negazione del valore degli indumenti e con l'invito a liberarsene e a calpestarli presenti nel *logos* successivo.
Th 36,1 è affine a Mt 6,25 e Lc 12,22, con i quali condivide l'invito a non affannarsi per le necessità quotidiane. Questo viene espresso nella forma negativa «non affannatevi», ma Mt e Lc aggiungono «per la vita», mentre Th offre un'indicazione temporale chiasmica e ridondante («da mattina a sera, né da sera a mattina»), di derivazione semitica (Guillaumont, 1981, p. 200). Tanto Th quanto Mt e Lc presentano poi quali motivi di preoccupazione il mangiare (Mt aggiunge il bere) e il vestirsi. Nel seguito, però, Th procede autonomamente e sviluppa soltanto il tema del vestirsi, proponendo l'esempio dei gigli, come in Mt 6,28-29 e Lc 12,27-28, ma in una forma letterariamente meno elaborata. Qui, come in Lc, si parla semplicemente di «gigli», mentre Mt aggiunge «del campo». Inoltre è assente il riferimento a Salomone (Mt 6,29; Lc 12,27) né ricorre un'espressione corrispondente all'ampliamento retorico

di Mt 6,30 (cfr. Lc 12,28): «Se dunque Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani sarà gettata nel forno, non farà molto più per voi, gente di poca fede?»; il medesimo concetto viene compendiato nella frase: «Siete di gran lunga migliori dei gigli» (Th 36,2) e, più avanti, nella promessa: «Egli stesso vi darà il vostro indumento» (Th 36,3). La frase «Quando non avete un indumento, che cosa indossate?» (Th 36,3) non ha corrispondenti in Mt e Lc, mentre quella seguente, «Chi potrebbe aggiungere qualcosa alla (vostra) statura?», nei sinottici ricorre prima e nella forma: «Chi di voi, pur affannandosi, può aggiungere un'ora sola alla sua vita?» (Mt 6,27; Lc 12,25). Nella formulazione lunga, questo *logos* propone l'insegnamento all'imperativo («Non preoccupatevi») (1), seguito dall'enunciazione del fondamento teorico che lo giustifica («[perché] siete di gran lunga migliori dei gigli») (2) e da esemplificazioni retoriche che fungono da ulteriore spiegazione («Quando non avete un indumento...») (3). L'esortazione a non intendere cibo e indumento quali fonti di preoccupazione, arricchita dall'immagine poetica e al tempo stesso concreta dei gigli, è funzionale al radicalismo etico professato dai predicatori itineranti (Patterson, 1993, p. 139). Coloro che intraprendono la via del discepolato e della sequela di Gesù sono esortati ad affidarsi a Dio per quanto riguarda le necessità quotidiane, in modo da potersi dedicare completamente alla preparazione del regno. Lo sviluppo retorico del segmento 3 approfondisce le ragioni della necessità di un fiducioso abbandono alla volontà di Dio. Nell'ottica della progressiva interiorizzazione della tensione escatologica alla quale dà voce il testo di Th, in questo invito a non preoccuparsi per le esigenze del corpo va colto un fondamento dello stile di vita rinunciatario (DeConick, 2006, p. 150).

36,2. Alle linee 8-10 di POxy 655, Grenfell e Hunt (1904b, p. 24) ricostruivano: τῶν [κρί]νων, ἅτι[να α]ὐξανει («i gigli, i quali crescono»). Ciò sulla base di Mt 6,28 e Lc 12,27, dove, però c'è l'avverbio πῶς: «Osservate come (πῶς) crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano» (Mt 6,28); «Guardate i gigli come (πῶς) crescono» (Lc 12,27). Alla costruzione τῶν κρίνων, ἅτινα αὐξανει è preferibile τῶν [κρί]νων, ἅτι[να ο]ὐ ξα[ί]νει («i gigli, che non filano»; tra la α e la ν dell'ultima parola c'è un cambio di riga, che può giustificare la caduta della ι. La formulazione originaria di questa espressione è al centro di un dibattito sorto in seguito al-

l'identificazione, da parte di Robinson ed Heil, di un presunto errore di copiatura che documenterebbe l'esistenza di Q come testo scritto (Robinson-Heil, 1998 e 2002; Robinson, 1999a e 1999b; Porter, 2001; Jongkind, 2006).

36,3. μηδὲν ἔχοντες ἔνδυμα (lett. «non avendo indumento»), può riferirsi a quanto precede, ossia τῶν κρίνων, ἅτινα οὐ ξαίνει οὐδὲ νήθει (così, ad es., Pesce, 2004, pp. 56-7). In tal caso si traduce: «dei gigli, i quali non filano, né tessono e neppure hanno un indumento». Ritengo, però, che il participio ἔχοντες si accordi più agevolmente con il successivo ὑμεῖς.

37. La domanda iniziale riecheggia la richiesta di Th 24,1 con la quale condivide la preoccupazione per l'assenza di Gesù. Essa somiglia, inoltre, alle domande che inframmezzano il lungo discorso di Gesù dei capp. 13-16 di Gv: «Simon Pietro gli dice: "Signore, dove vai?"» (13,36); «Gli dice Pietro: "Signore, perché non posso seguirti ora?"» (13,37); «Gli dice Tommaso: "Signore, non sappiamo dove vai; come possiamo conoscere la via?"» (14,5); «Gli dice Filippo: "Signore, mostraci il Padre e ci basta"» (14,8); «Gli dice Giuda, non l'Iscariota: "Signore, come accadde che tu debba manifestarti a noi e non al mondo?"» (14,22); e «Si chiesero dunque i suoi discepoli l'un l'altro: "Che cosa significa ciò che ci dice: breve tempo e non mi vedrete, breve tempo e di nuovo mi vedrete?"» (16,17). Anche il ricorrere del titolo «il vivente» (cfr. l'*Incipit*) avvicina questo passo all'ambito giovannista, alla luce di un interesse comune per il tema dell'incontro dei discepoli con il Gesù celeste.
La forma dialogica indica la natura secondaria della pericope. Il contenuto riflette le speculazioni mistiche elaborate in reazione al ritardo della *parusia*: l'esperienza contemplativa è ora considerata il mezzo privilegiato per ottenere un contatto salvifico con il divino nel corso della vita terrena. Elementi quali l'invito a deporre gli indumenti e calpestarli, il non provare vergogna nell'essere nudi, il riferimento alla condizione di bambini piccoli e i rimandi intertestuali a Gen 1-3, alla luce dei parallelismi riscontrabili in vari scritti (*Vangelo di Filippo* 75,21-25; Cyr. Ieros., *cat.* 2,2; August., *hom.* 216,10-11) hanno indotto Smith (1965-66) ad ascrivere questo *logos* all'ambito battesimale. DeConick e Fossum (1991), dall'altra

parte, notando come nella tradizione mistica giudaica le metafore dello svestirsi e del calpestare le vesti siano riferite al dominio delle pulsioni corporee, vi hanno colto un nesso con l'ideale encratita del bambino, ignaro dell'unione sessuale, che rimanda allo statuto di Adamo precedente alla disobbedienza. La nudità e l'assenza di vergogna e paura indicano il recupero della condizione di armonia perduta in seguito al peccato (Gen 3,9-10). Come già in Th 22, la figura dell'infante è additata quale modello a cui tendere nell'esercizio della rinuncia e della continenza. Un'eco di questa concezione emerge nella testimonianza su Giulio Cassiano e sul suo uso del *Vangelo degli Egiziani* riportata da Clemente Alessandrino in *strom.* 3,13,92,2-93,1 (cfr. Th 22). Un riferimento alla deposizione delle vesti ricorre anche nella notizia dello Ps.Ippolito sulla setta gnostica dei Naasseni (*ref.* 5,8,44), dove, a proposito della "porta del cielo", si dice: «è necessario che coloro che vi entrano depongano le vesti prima di accedervi». Qui, come in Ireneo, *adv. haer.* 1,7,1, si allude alla necessità di deporre le "anime", ossia gli ultimi involucri che, sebbene a un livello ormai trascendente, impediscono al genuino elemento spirituale la ricongiunzione pleromatica.

38. In questa unità testuale sono riunite due espressioni ascrivibili rispettivamente al nucleo originario (1) e alle espansioni successive (2). Ciò è indirettamente confermato dal fatto che il *l.* 38,1 ha un parallelo nella fonte Q, mentre il *l.* 38,2 è molto vicino a Gv. Il parallelo di Q è attestato in Mt 13,17 («In verità infatti vi dico che molti profeti e giusti hanno desiderato vedere ciò che voi vedete, e non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate, e non l'udirono») e Lc 10,24 («Vi dico infatti che molti profeti e re hanno voluto vedere ciò che voi vedete e non lo hanno visto, ed ascoltare ciò che voi ascoltate, e non l'udirono»). Affermando il carattere straordinario della rivelazione offerta da Gesù, e da lui solo, con «questi detti», e ponendo in risalto il valore salvifico, quasi vitale, che essi hanno per i discepoli («Molte volte avete desiderato ascoltare»), Th 38,1 si pone in diretto legame con l'*Incipit* e il primo detto della raccolta.
Il secondo segmento si avvicina, invece, a Gv 7,34 («Mi cercherete e non mi troverete; e dove sono io voi non potete venire»); 8,21 («Io vado e voi mi cercherete, ma morirete nel vostro peccato: dove io vado voi non potete venire»); 13,33 («Figlioli, ancora per po-

co sono con voi. Voi mi cercherete, ma, come ho già detto ai Giudei, lo dico ora anche a voi: dove vado io voi non potete venire»); e, più indirettamente, a 16,16 («Ancora un poco e non mi vedrete; ancora un po' e mi vedrete»; cfr. anche 16,17-19): queste espressioni condividono con Th 38,2 la preoccupazione conseguente all'assenza fisica di Gesù e alla difficoltà di incontrarlo. "Cercare" e "trovare" sono il fine dell'esistenza del fedele e ripropongono il *leit motiv* emerso fin da Th 2: qui, però, l'oggetto della ricerca è esplicitamente indicato in Gesù. Questo detto ruota intorno al desiderio di ascoltare le parole di Gesù e di incontrare la sua persona; il fedele viene direttamente responsabilizzato nella ricerca delle modalità più indicate affinché questo incontro si verifichi (cfr. Valantasis, 1997, pp. 114-5).

39. Sono qui giustapposte due espressioni che in altri scritti compaiono in contesti differenti. Il detto sulle chiavi della conoscenza (39,1-2) ricorre in Mt 23,13 («Guai a voi, scribi e Farisei, ipocriti, che chiudete il regno dei cieli davanti agli uomini: infatti voi non entrate né lasciate entrare quelli che stanno entrando») e Lc 11,52 («Guai a voi dottori della legge, che avete sottratto la chiave della conoscenza: voi non siete entrati, e a quelli che stavano entrando l'avete impedito»); si vedano, inoltre: *Ps.Clem.*, *hom.* 3,18; 18,15-16; *rec.* 2,30; Iust., *dial.* 17,4. Dibattuti sono la formulazione originaria di Th 39 e il suo rapporto con Mt 23,13 e Lc 11,52. Se per Schrage (1964, pp. 91-4) Th 39 trae da Mt le espressioni «Farisei e scribi» e «lasciare entrare» (ma si noti che Mt ha ἀφίετε εἰσελθεῖν mentre Th ha ἀφῆκαν εἰσελθεῖν) e da Lc «la chiave della conoscenza» (ma si noti che Th ha il plurale «le chiavi»), Koester (1990a, p. 92) considera la formulazione di Th più arcaica rispetto ai paralleli sinottici a causa dell'assenza delle espansioni redazionali «ipocriti» (Mt) e «dottori della legge» (Lc). Per Sieber (1966, p. 252) è possibile che «della conoscenza» sia un tratto lucano confluito in Th, mentre Patterson (1993, p. 36) ammette la derivazione da Mt dell'espressione «i Farisei e gli scribi». In questo caso, dunque, l'influsso di Mt e Lc sul testo di Th è molto probabile. Risulta però arduo risalire alla formulazione originaria del detto, poiché tutte e tre le versioni contengono elementi secondari. Nell'ambito di Th, il detto va inoltre raffrontato con il *l.* 102, che esprime un simile giudizio nei confronti dei Farisei e mostra un impianto formale analogo.

Il detto di Th 39,3 è parallelo all'espressione che si trova nella seconda parte di Mt 10,16 («Ecco io vi mando come agnelli in mezzo ai lupi: siate dunque accorti come i serpenti e semplici come le colombe») e Ignat., *ad Polyc.* 2,2 («Sii accorto come serpente in tutte le cose e semplice sempre come la colomba»); si può inoltre accostare a un'analoga espressione che ricorre nel *Midrash Rabbah* (cfr. Stroker, 1989, p. 239). Sieber (1966, p. 209) non riscontra alcun indizio della dipendenza di Th 39,3 dal parallelo matteano; i due testi sembrano attestare usi indipendenti, e adattati a specifici contesti, di un'espressione proverbiale conosciuta anche al di fuori del movimento dei seguaci di Gesù (Patterson, 1993, p. 36).
Nel complesso, Th 39 riflette una situazione conflittuale per quanto riguarda i rapporti con i rappresentanti del giudaismo tradizionale, qui identificati nei Farisei e negli scribi. A costoro è imputato un atteggiamento di chiusura e di esclusivismo; si riconosce che essi possiedono le chiavi della conoscenza, ma si ritiene che essi ne facciano un uso errato, con l'esito di precluderne i benefici a loro stessi e agli altri. Il testo non è esplicito su che cosa siano queste chiavi della «conoscenza» (γνῶσις); nonostante il ricorrere di questo termine, riconoscervi una prova della presunta matrice gnostica del detto sarebbe una forzatura: il sostantivo compare, infatti, anche in Lc 11,52. La conoscenza in questione è verosimilmente quella della Torah, di cui i Farisei sono percepiti come monopolizzatori. Come ha osservato Kim (2007, pp. 399-406), la critica che in Th colpisce le manifestazioni più legalistiche della religione tradizionale, mira a orientare i fedeli verso una nuova mentalità. Nel *l.* 39,3 coloro che ascoltano questi insegnamenti sono invitati a usare accortezza e ad avere un atteggiamento limpido e franco (ma le valenze simboliche dei due animali menzionati in questa espressione sono molteplici) affinché non si lascino precludere l'accesso alla salvezza. Non ci si propone, dunque, di rimpiazzare semplicemente la vecchia *leadership*: come già in Th 3, si esortano gli ascoltatori a sviluppare in sé la necessaria capacità di discernimento e a riconoscere quale unica guida Gesù, che dischiude loro il suo messaggio salvifico.

40. Un'altra forma di questo detto compare in Mt 15,13: «Ogni pianta che non è stata piantata dal Padre mio celeste sarà sradi-

cata». La versione di Th ha l'indicazione della specie vegetale (la vite) e precisa che questa sarà sradicata in quanto non è forte (la forma usata qui, ϵCTΛXPHϒ, in Th 32 caratterizza la città come «fortificata»). In Th 40,2, con una doppia forma verbale, si dice che la vite «sarà strappata alla radice e perirà», mentre in Mt 15,13 si usa un solo verbo, ἐκριζόω («sradicare»).
Una lettura improntata al dualismo gnostico individua nell'espressione «fuori del Padre» un riferimento alla creazione intesa come effetto della degradazione innescata dalla rottura dell'unità pleromatica, e motiva la distruzione che ne viene prospettata con la mancanza della linfa vitale divina, costituita dall'elemento pneumatico (così Erbetta, 1975, p. 270). Tuttavia non è necessario postulare l'aderenza a un discorso cosmologico: l'espressione vuole innanzitutto indicare che una vite è stata piantata al di là della potestà, o della volontà, del Padre. Ma a che cosa si allude? La descrizione dello sradicamento ricorda quella del fico di Mc 11,20, che è «disseccato dalle radici», ed è assonante con le parole attribuite al Battista in Mt 3,10 (par. Lc 3,9): «Già la scure è posta alla radice degli alberi: ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco». Gli scritti delle origini cristiane utilizzano abbondantemente la ricca simbologia biblica riferita ai vegetali (cfr. i.a. 1Cor 3,6-7; Rm 11,16; Mc 4,1-9.26-29 e parr.; Mc 11,12-14.20-25 e parr.; Mc 13,28-31 e parr.; Mt 7,16; 13,31; Lc 6,44; 23,31; Eb 6,7-8; Ap 22,2.14.19). Sulla base di un uso consolidato (cfr. i.a. Is 5,1-7; Ger 2,21), nella parabola di Mc 12,1-12 e paralleli la vigna rimanda a Israele; Gv 15,5-6, invece, utilizza l'immagine della vite per descrivere il rapporto vivificante di Gesù con i discepoli. Il valore simbolico connesso all'elemento vegetale, come mostrano alcuni dei passi indicati, talvolta è riferito a esseri umani (cfr. Grosso, 2005). Alla luce del contesto costituito da Th 39 (ma si veda anche il vicino *l.* 45), in Th 40 la vite sembra, dunque, rimandare ai Farisei e agli scribi e alla religiosità che essi rappresentano; attingendo al noto repertorio biblico, si vuole sottolineare che la sapienza di tali maestri non alligna nel Padre e che, dunque, nel giudizio escatologico, essi sono destinati a perire.

41. Versioni alternative di questa sentenza compaiono cinque volte nei sinottici: in Mc 4,25, che è la fonte di Mt 13,12 e Lc 8,18, e in Mt 25,29 e Lc 19,26, dove il detto viene ripreso da Q. Come ha os-

servato Schrage (1964, p. 96), a partire dal copto è molto difficile stabilire rapporti di dipendenza, in quanto le traduzioni copte dei detti sinottici annullano, in questo caso, le sfumature presenti negli originali greci: le forme ὃς ἔχει (Mc 4,25), ὅστις ἔχει (Mt 13,12) e ὃς ἂν ἔχῃ (Lc 8,18) vengono tutte rese con ⲡⲉⲧⲉⲟⲩⲛⲧⲁϥ. Ciò nondimeno Patterson (1993, p. 37) osserva che, data l'ampia circolazione del detto, anche al di fuori dei gruppi dei seguaci di Gesù, esso può essere confluito in Th attraverso svariati canali e, non essendo evidente in esso alcun tratto redazionale delle versioni offerte dai sinottici, è probabilmente entrato nella raccolta autonomamente. Plisch (2008, p. 114) ritiene che questa espressione proverbiale in origine dovesse riferirsi alla dinamica sociale per la quale il ricco diventa sempre più ricco e il povero sempre più povero, e sostiene che questa valenza sia mantenuta in Th, alla luce della critica dell'attività economica alla quale altrove esso dà voce (cfr. *ll.* 64,12; 72; 95). Questa lettura è fondata sull'assenza di indicazioni ermeneutiche nel contesto di Th 41, a differenza di quanto accade nei sinottici. Tuttavia, lo sviluppo retorico di questa sezione del testo permette di cogliere una certa unità sul piano tematico: DeConick (2006, p. 154) ha individuato nel *l.* 38 il possibile *incipit* di un discorso che ha il suo elemento unificante nell'invito a fare affidamento esclusivamente in Gesù e che prende le mosse, come abbiamo visto, da una accesa polemica nei confronti di alcuni esponenti del giudaismo contemporaneo (*l.* 39). Th 41 risulta funzionale al messaggio centrale del discorso: la necessità di abbandonare la mentalità legata alla religione tradizionale per abbracciarne una nuova, fondata sulla rivelazione offerta da Gesù. L'avere e il non avere si collocano, quindi, sul piano della ricchezza spirituale, di cui si prospetta un incremento a chi si è messo in cammino nella direzione giusta. Dall'altra parte, si minaccia che, per quelli come i Farisei e gli scribi, ai fini della salvezza non sarà utile neanche ciò che possiedono e su cui potrebbero fare affidamento, ossia la conoscenza della Legge. Questa espressione tagliente si inscrive, dunque, nella logica dell'urgenza escatologica che anima Th, tanto nella sua originaria configurazione apocalittica, quanto nella complessiva caratterizzazione ascetica che permea la redazione ultima.

42. Questa concisa espressione ha dato luogo a rese e interpretazioni disparate: «Soyez passant» (Guillaumont *et al.*, 1959, p. 25);

«Come into being as you pass away» (Grant, Freedman, 1960, p. 147); «Be wanderers» (Jeremias, 1948, pp. 107-10); «Be Hebrew» (Baarda, 1983, pp. 179-206, sulla base di un ipotetico γίνεσθε περαταί); «Siate transeunti» (Moraldi, 1984, p. 11). Molto dipende, evidentemente, dall'orientamento ermeneutico che guida l'analisi. Così, allorché si riconduce questo detto a una matrice gnostica, vi si riconosce un invito a concepire la vita terrena come un passaggio verso la forma più autentica dell'esistenza, quella pleromatica, e, di conseguenza, vi si coglie un richiamo a svincolarsi dal mondo corruttibile della materia. Nelle opere più recenti, la traduzione maggiormente accreditata è «Be (o "become") passers-by» (così Lambdin, 1989, p. 71; Patterson, 1991, p. 128; Valantasis, 1997, p. 118; DeConick, 2006, p. 163; Plisch, 2008, p. 114). Dal punto di vista grammaticale, la combinazione di ⲱⲛⲡⲉ («essere», «diventare») con l'indicatore circostanziale ⲉⲧⲉⲧⲛ- assume valore imperativo; la forma verbale ϯ-ⲡⲁⲣⲁⲅⲉ può derivare da παρέρχομαι o παράγω: è così possibile risalire alle forme * ἔστε (o γίνεσθε) παρερχόμεοι o * ἔστε (o γίνεσθε) παράγοντες. Nella ricostruzione di Patterson (1993, p. 131), l'espressione costituisce un invito a "diventare itineranti", ossia ad adottare lo stile di vita precario e radicale che fu già di Gesù. Questa appare la lettura più naturale alla luce del contesto sociologico entro il quale si colloca la genesi della tradizione dei *logoi* di Gesù.

DeConick (2006, p. 164) ha avanzato l'ipotesi che l'ermetica formulazione di Th 42 veicoli un insegnamento sulla necessità di abbandonare gli insegnamenti dei Farisei in favore di quelli di Gesù. A supporto della sua lettura, la studiosa ha addotto un passo delle *Pseudoclementine* (*hom.* 2,9,1), dove il verbo παρέρχεσθαι sarebbe usato con tale senso, e un possibile antecedente semitico dell'espressione, che emergerebbe anche in Sal 119,37 («*Fa' passare* [= distogli] i miei occhi dal guardare cose vane»); 2Sam 12,13 («Il Signore *ha fatto passare* [= ha rimosso] il tuo peccato»); 1Re 15,12 («*Ha fatto passare* [= ha allontanato] dal paese le prostitute sacre»); Qo 11,10 («*Fa' passare* [= allontana] il male dalla tua carne»): questi passi rimanderebbero all'allontanamento da qualcuno o da qualcosa. Questa base documentaria è stata sottoposta a verifica da Gianotto (2011), il quale ha rilevato l'incongruenza del passo delle *Pseudoclementine*, dove il verbo usato non è né παρέρχεσθαι né παράγειν, bensì παραιρέω, e l'estraneità dei passi

biblici citati, dove l'antecedente semitico viene reso in greco in varie forme e, nell'unico caso in cui ricorre il verbo παράγειν (Qo 11,10), a differenza di Th 42, questo è usato transitivamente. La possibilità di attribuire a Th 42 lo specifico valore indicato da DeConick, non appare, dunque, adeguatamente supportata.
Il contesto offerto dal gruppo di detti in cui compare Th 42, che sono particolarmente critici nei confronti della religione istituzionale e dei suoi rappresentanti, può, comunque, aiutare a chiarire il senso dell'invito a diventare "passanti": se l'*humus* è quella dello sradicamento sociale e della precarietà esistenziale del movimento itinerante, che presuppone un cambiamento di mentalità in funzione dell'inclusione in una nuova e singolare forma comunitaria (cfr. Kim, 2007, p. 413), un residuo di questo radicalismo rimane indubbiamente presente nella più marcata connotazione ascetico-rinunciataria che assume la collezione di detti nel suo stadio compositivo definitivo. Vanno dunque colte le implicazioni profonde che questo invito continua a generare: si tratta ancora e sempre di un "passaggio" da un sistema religioso e da un ambito comunitario tradizionali a una dimensione nuova, entro la quale sperimentare il contatto salvifico con Gesù; si tratta, dunque, di creare in sé una disposizione interiore sciolta da preoccupazioni contingenti e tutta proiettata verso Gesù e l'accoglimento delle sue parole. In questo senso la traduzione italiana «Siate capaci di passare oltre» – suggeritami da Claudio Gianotto, che ringrazio – riesce a esprimere in maniera efficace il coinvolgimento intimo che tale cambiamento di prospettiva implica per il fedele.

43. La domanda attribuita ai discepoli si spiega alla luce del contesto immediato, che, come abbiamo visto, è costituito da una serie di detti aspramente critici nei confronti dei Farisei e dei leader del giudaismo, rendendo necessaria una giustificazione dell'autorità di Gesù. Il detto, che in questo caso non è introdotto da alcuna formula, contiene nel segmento 3 un attacco nei confronti dei «Giudei». È l'unico passo in cui questo nome compare. L'espressione va ricondotta al momento di crisi conseguente al progressivo distacco dall'ambito comunitario e dalla prassi religiosa tradizionali; il termine «Giudei» va, dunque, inteso in maniera analoga ai passi di Gv nei quali emerge la medesima problematica: lì esso

designa gli antagonisti di Gesù sul piano religioso (e non etnico; cfr. i.a. Gv 2,18; 5,16-18; 11,8.19.31.33.36).
Th 43,2 stigmatizza l'incapacità dei discepoli di comprendere l'identità di Gesù a partire dalle sue parole: viene così indirettamente riaffermata la valenza gnoseologica e salvifica della loro corretta interpretazione (cfr. *Incipit*, *l.* 1; *l.* 13); si tratta di un motivo condiviso da Gv; anche qui alla parola di Gesù è attribuito un ruolo fondamentale per la conoscenza della sua identità e per il conseguimento della salvezza da parte del fedele: «In verità in verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita» (Gv 5,24); «Gli dissero: "Tu chi sei?" Gesù disse loro: "Proprio ciò che vi dico"» (8,25); «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (8,31b-32).
La caratterizzazione dei Giudei del *l.* 43,3 attinge al repertorio figurativo biblico desunto dall'ambito botanico, ripreso in passi quali Mt 7,17-18; 12,33; Lc 6,43-44 e in Th 40. Tuttavia non appare necessario sovrascrivere ai riferimenti all'albero e ai frutti un senso metaforico: la struttura binaria dell'espressione fa pensare che si voglia semplicemente indicare la capziosità di certi comportamenti che non possono non risultare contraddittori alla luce della nuova economia salvifica di cui la comunità dei discepoli di Gesù è portatrice; i suoi membri sono dunque invitati ad abbandonare quel modo di pensare (cfr. Kim, 2007, p. 402).

44. Un detto simile è conosciuto dai sinottici, ma le versioni che essi ne offrono divergono nelle formulazioni e nella collocazione (cfr. Mc 3,28-30; Mt 12,31-32; Lc 12,10). Comune è l'affermazione che la blasfemia contro lo Spirito Santo non sarà perdonata; riguardo a quelle che saranno perdonate, però, solo Th menziona sia quella contro il Padre sia quella contro il Figlio. Mc parla genericamente di «tutti i peccati [...] e tutte le bestemmie» (3,28), mentre Mt offre due versioni: nella prima (12,31) parla di «qualunque peccato e bestemmia», nella seconda (12,32) di «chiunque dice una parola contro il Figlio dell'uomo». In Lc 12,10 ricorre un parallelo di quest'ultima espressione. La compiuta formulazione trinitaria di Th 44 è senz'altro un tratto relativamente tardo che ha una corrispondenza nella versione copta di 30,1. Il detto, tuttavia, non

presenta tracce di influssi letterari esercitati dai suoi paralleli sinottici, quindi il suo esito formale sembra essere stato raggiunto autonomamente (Patterson, 1993, p. 38). La complessa situazione sinottica rende molto difficoltoso risalire alla forma archetipica di questo detto; è però evidente che l'affermazione contenuta in tutte e quattro le fonti, secondo la quale colui che bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonato, aveva un'ampia circolazione nelle comunità primitive. Sul significato che essa rivestiva nel contesto originario si possono soltanto formulare ipotesi. Facendo leva su argomentazioni diverse, DeConick (2006, pp. 166-7) e Plisch (2008, p. 118) la riferiscono alla convinzione, discendente dalla tradizione del profetismo biblico, che il predicatore parlasse in nome e per conto dello spirito di Dio. Plisch adduce opportunamente il conforto di *Didachè* 11,7: «E non mettete alla prova né esaminate tutti quei profeti che parlano nello spirito: infatti ogni peccato sarà perdonato, ma questo peccato non sarà perdonato». Il detto avrebbe quindi la funzione di mettere gli annunciatori della parola di Gesù al riparo da possibili contestazioni.

45. L'analisi dei paralleli sinottici di questo detto configura un quadro particolarmente complesso che qui è possibile soltanto sintetizzare (per un'analisi dettagliata si veda Patterson, 1993, pp. 38-40). L'intero detto è parallelo a Lc 6,44b-45: «Infatti non raccolgono fichi dalle spine né vendemmiano uva da un rovo. L'uomo buono trae il bene dal buon tesoro del suo cuore; e quello cattivo dal suo cattivo tesoro trae il male, poiché la sua bocca parla dall'abbondanza del cuore». In Mt, invece, i detti corrispondenti a Th 45,1 e 45,2-3 sono separati: il primo, «Forse raccolgono uve dalle spine o fichi dai rovi?», si trova in 7,16b; il secondo, «Infatti dall'abbondanza del cuore parla la bocca. L'uomo buono dal suo tesoro buono tira fuori cose buone, e l'uomo cattivo dal suo tesoro cattivo tira fuori cose cattive», in 12,34b-35. Secondo Patterson, la dipendenza di Th 45 da Lc 6,44b-45, sostenuta da Schrage (1964, pp. 101-2), non è dimostrata, in quanto l'associazione delle due espressioni non sembra risalire al redattore del Terzo Vangelo: questi può averla ripresa da Q (è infatti Mt a separare i due detti). Emergono, dall'altra parte, convergenze tra Th e Mt relativamente all'ordine delle menzioni dell'uva e dei fichi e al contesto: anche in Mt questo detto si trova vicino a quello sulla bestemmia contro lo Spirito (12,31-32). Vista l'appartenenza del detto al "discorso della pianura" di Lc, è dif-

ficile spiegare perché il redattore di Th avrebbe dovuto smembrare tale discorso sparpagliandone i frammenti in maniera disordinata. Il fatto, poi, che in Th 45 manchi il segmento di Lc 6,43 («Non c'è albero buono che faccia frutti cattivi, né albero cattivo che faccia frutti buoni», par. Mt 7,17-18), rafforza la convinzione che il nostro *logos* rappresenti un filone della tradizione indipendente. La frase «poiché questi non danno frutto» in Th 45,1 costituisce uno sviluppo secondario specifico della versione tommasina.
L'impiego del linguaggio simbolico tratto dal mondo vegetale pone Th 45,1 in armonica continuità con i precedenti *ll.* 40 e 43. Qui, tuttavia, viene esplicitato il senso recondito della metafora: le immagini delle spine e dei cardi si riferiscono agli esseri umani (*l.* 45,2-3). La necessità dell'affidarsi con fiducia agli insegnamenti di Gesù, introdotta nel *l.* 38 e sviluppata successivamente con toni polemici nei confronti dei leader religiosi antagonisti, in origine sembra essere stata pertinente anche a questo *logos*. I seguaci di Gesù manifestano il bene esorbitante che hanno dentro di sé nel ricordo e nella proclamazione delle parole del Maestro; come si è detto a proposito di Th 44, al pari dei profeti della tradizione biblica, i predicatori della parola di Gesù sono ritenuti depositari dello spirito di Dio, che parla attraverso di loro.

46. È qui preservata un'attestazione della considerazione accordata a Giovanni il Battista e, allo stesso tempo, della tensione tra la sua figura e quella di Gesù. Il detto ha un'origine arcaica, come mostra il parallelo di Q trasmesso da Mt e Lc: «In verità vi dico: non è sorto tra i nati dalle donne uno più grande di Giovanni il Battista; però il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui» (Mt 11,11); «Vi dico: tra i nati dalle donne nessuno è più grande di Giovanni; però il più piccolo nel regno di Dio è più grande di lui» (Lc 7,28). Se da un lato viene ribadita la grandezza di Giovanni quale profeta (cfr. Mt 11,7-10; Lc 7,24-27), dall'altro si afferma che egli è in una posizione inferiore rispetto al più piccolo nel regno inaugurato da Gesù, dunque è al di fuori del regno stesso. Questa ambivalenza si radica nelle circostanze storiche che legano Gesù stesso al movimento del Battista ma viene stemperata dalla tradizione successiva, che vuole mettere in evidenza la novità del messaggio di Gesù. La formulazione tommasina ha poche corrispondenze verbali con i sinottici e non tali da far pensare a una di-

pendenza letteraria: siamo di fronte alle configurazioni indipendenti assunte da una forma originaria nel corso della trasmissione (Patterson, 1993, p. 40). Th 46 presenta alcuni sviluppi secondari: «così questo non deve abbassare gli occhi», «piccolo», «conoscerà il regno». L'espressione che contiene il riferimento all'«abbassare gli occhi» vuole indicare che il Battista non deve accordare segni di deferenza, non essendo inferiore ad alcun essere umano (nell'ottica dell'economia salvifica tradizionale); la sostituzione del superlativo «il più piccolo», preservato nei sinottici, con «piccolo» può essersi verificata per influsso dell'ideale antropologico dell'infante nell'ambito dell'ermeneutica encratita: in altri *logoi* ⲕⲟⲩⲉⲓ («piccolo») è infatti usato come termine tecnico con questo significato (DeConick, 2006, p. 172); la presenza dell'espressione «conoscerà il regno» indica che il raggiungimento della consapevolezza che il regno è una realtà in atto è sentito come necessario ai fini della salvezza. Questi elementi propri a Th rispetto a Q sono riconducibili all'ermeneutica tommasina, specificamente orientata verso un'escatologia di tipo ascetico ed elitario (Crossan, 1998, p. 310).

47. Si trovano qui disposte in sequenza alcune brevi unità testuali originariamente indipendenti; a eccezione di Th 47,1, tutte trovano paralleli nei sinottici. Th 47,2 risale senza dubbio alla medesima matrice di Q 16,13 (Mt 6,24 e Lc 16,13); il confronto delle attestazioni di tale espressione fa però apparire come ciascuna presenti sviluppi secondari; se in Th essa è preceduta dal detto di 47,1, che ha una struttura simile, in Mt e Lc la seconda parte del detto, contenente la spiegazione della massima secondo la quale «Nessuno può servire due signori», viene sdoppiata: «infatti o odierà l'uno e amerà l'altro oppure preferirà l'uno e disprezzerà l'altro» (Mt 6,24); «infatti o odierà l'uno e amerà l'altro oppure preferirà l'uno e disprezzerà l'altro» (Lc 16,13). Il fatto che Th abbia in comune con Lc il soggetto, «servo», potrebbe indicare dipendenza soltanto nel caso in cui questo fosse un marchio redazionale lucano assente nella formulazione originaria, il che non è certo (Koester, 1990a, p. 90). Un'ulteriore versione, abbreviata, dell'espressione si trova in *2Clem.* 6,1: «Dice il Signore: "Nessun servo può servire due signori"».
Th 47,3 ha un unico parallelo in Lc 5,39: «E nessuno che beve il vino vecchio desidera il nuovo, perché dice: "Il vecchio è buono"»; Lc, però, lo pone dopo i detti corrispondenti a Th 47,4-5. Th 47,4

ha paralleli nella triplice tradizione sinottica: «E nessuno versa vino nuovo in otri vecchi, altrimenti il vino spaccherà gli otri e si perdono vino e otri, ma vino nuovo in otri nuovi» (Mc 2,22); «Né si mette vino nuovo in otri vecchi, altrimenti si rompono gli otri e il vino si versa e gli otri si perdono; ma si mette vino nuovo in otri nuovi e così l'uno e gli altri si conservano» (Mt 9,17); «E nessuno mette vino nuovo in otri vecchi, altrimenti il vino nuovo spacca gli otri, si versa fuori e gli otri vanno perduti; il vino nuovo va invece messo in otri nuovi» (Lc 5,37-38). Si noti che queste formule presentano elementi estranei a Th: «il vino spaccherà gli otri e si perdono vino e otri» (Mc); «il vino si versa e gli otri si perdono» (Mt); «il vino nuovo va messo in otri nuovi» (Lc). Ciascuna versione è stata, dunque, in qualche misura rielaborata in maniera indipendente durante il processo di trasmissione.
Anche *l.* 47,5 trova termini di raffronto nei tre sinottici: «Nessuno cuce una toppa di panno grezzo su un vestito vecchio se no il rattoppo nuovo squarcia il vecchio e si produce uno strappo peggiore» (Mc 2,21); «Nessuno mette una toppa di stoffa grezza su un vestito vecchio, perché il rattoppo squarcia il vestito e si forma uno strappo peggiore» (Mt 9,16); «Nessuno strappa un pezzo da un vestito nuovo e lo mette su un vestito vecchio; altrimenti egli strappa il nuovo e la toppa presa dal nuovo non si adatta al vecchio» (Lc 5,36). Nei sinottici, però, la metafora della toppa sul vestito nuovo precede quella del vino nuovo in otri vecchi, mentre in Th l'ordine è ribaltato: questo è un altro possibile segno di indipendenza letteraria.
Nel complesso si tratta di materiale proverbiale piuttosto arcaico (come attestano i paralleli in Mc e in Q) che, nell'ambito dell'annuncio originario, era impiegato per esprimere la necessità di una scelta esclusiva in favore di Gesù e dei suoi insegnamenti e l'impossibilità di tenere un atteggiamento ambiguo seguendo nello stesso tempo i maestri tradizionali. Ancora una volta, dunque, in sintonia con quanto viene espresso nei detti precedenti, il Gesù vivente di Th domanda esclusiva dedizione al suo messaggio.

48. Mt conosce una formula molto simile alla prima parte di questo detto: «In verità vi dico ancora che se due di voi sulla terra si accorderanno tra loro su qualunque cosa essi chiedano, ciò sarà concesso loro dal Padre mio che è nei cieli» (18,19). Secondo Guil-

laumont (1981, pp. 199-200) le forme «se due di voi sulla terra si accorderanno tra loro» (Mt) e «se due fanno la pace tra loro in questa casa» (Th) possono discendere dalla medesima espressione aramaica. Mt e Lc conoscono, forse attraverso Q, un'espressione analoga alla seconda parte del detto, della quale offrono versioni formalmente divergenti e assegnate a contesti diversi: «In verità dunque vi dico: se avrete fede come un granello di senapa, potrete dire a questo monte: "Spostati di qua a là!", e si sposterà: e niente vi sarà impossibile» (Mt 17,20); «Se aveste fede come un granello di senapa, potreste dire a questo gelso: "Sii sradicato e trapiantato nel mare!", e vi ascolterebbe» (Lc 17,6). Mentre Lc, che è il solo a riferire la metafora a un gelso anziché a un monte, la colloca nell'ambito di alcune istruzioni rivolte ai discepoli (cfr. Lc 17,1-10), Mt la pone a chiosa del racconto della guarigione del *puer lunaticus* (17,14-21). Mc e Lc, che pure riportano questo episodio, non vi inseriscono il detto sullo spostare le montagne. Mc conosce il detto in un'altra forma e lo inserisce nell'episodio del fico disseccato insieme ad altri insegnamenti sul valore della fede e della preghiera (Mc 11,22-25): «In verità vi dico che se uno dicesse a questo monte: "Alzati e gettati nel mare" e non dubitasse nel suo cuore, ma credesse che quanto dice avverrà, gli sarà accordato» (Mc 11,23). Qui Mc viene seguito da Mt, il quale presenta in 21,21 un doppione del detto di 17,20: «In verità vi dico: se avete fede e non dubitate, non solo farete ciò che è accaduto a questo fico, ma, se anche direte a questo monte: "Alzati e gettati nel mare", (ciò) accadrà». Inoltre, una reminescenza dell'espressione proverbiale sullo spostare le montagne ricorre in 1Cor 13,2: «e se possiedo tutta la fede così da trasportare le montagne, ma non possiedo la carità, non sono nulla». All'interno dello stesso Th ricorre una formula alternativa nel *l.* 106: «Quando farete di due uno, diventerete figli dell'uomo; e se dite: "Montagna, spostati!", si sposterà».

La comparazione di Th 48 con i suoi corrispondenti produce un quadro particolarmente complesso. Difficile è risalire a un'unica formula archetipica e a un possibile *Sitz im Leben*: siamo di fronte a un'espressione molto attestata, e utilizzata con svariate funzioni. In Th 48 essa presenta alcune specificità, la più vistosa delle quali consiste nel fatto che la promessa dello spostare le montagne (che indica la realizzazione di cose impossibili) non richiede quale condizione necessaria la fede, ma la «pace» tra due persone. Que-

sto elemento, che potrebbe sembrare in contrasto con i passi in cui Gesù è presentato come fonte di divisione all'interno della famiglia (*ll.* 16 e 55), mostra che, nonostante il marcato interesse per la crescita interiore del singolo, in Th le relazioni sociali non sono affatto trascurate. Anzi, le istruzioni di carattere etico, lungi dal manifestare il disinteresse per la sfera del mondo materiale tipico dei sistemi dualisti, pongono la responsabilità sociale e la solidarietà reciproca come requisiti fondanti (si vedano in particolare i *ll.* 25 e 95; cfr. Kim, 2007). In tale quadro, il riferimento a «questa casa» – il testo contiene anche il numerale «una», difficile da rendere in traduzione – potrebbe indicare la comunità religiosa che si riconosce nel messaggio di Gesù, sottolineando la necessità che essa mantenga l'armonia interna indispensabile alla sua sopravvivenza.
La metafora dello spostare le montagne, nelle varie applicazioni che può trovare per esprimere la realizzazione di qualcosa di impossibile alle capacità umane, è in sé riferibile a un contesto escatologico, come mostra chiaramente il suo uso in Mc 11,23 e Mt 21,21. È arduo stabilire in quale misura il detto sia stato rimaneggiato durante il processo di trasmissione; tuttavia, relativamente al contrasto tra i «due» e «una» casa, si deve riconoscere l'emergere di un tema tipico del materiale inglobato in Th con l'indirizzarsi della comunità verso una soteriologia di stampo mistico: l'assunzione di un modello antropologico basato sull'unificazione degli opposti e la ricomposizione delle divisioni, in primo luogo quella tra i generi, da attuarsi attraverso la continenza. È dunque probabile che in una fase matura al detto sia stata applicata un'ermeneutica "individualistica", improntata al perseguimento di tale obiettivo da parte dei singoli credenti. Tale orientamento lascia un'impronta ancora più evidente nel doppione costituito da Th 106: «Quando farete di due uno diventerete figli dell'uomo; e se dite: "Montagna, spostati!", si sposterà».

49. Questo *logos* presenta materiale specifico di Th e, sulla base dell'occorrenza del termine tecnico ΜΟΝΑΧΟϹ, va considerato un'espansione secondaria (DeConick, 2006, p. 179). In esso si susseguono in lineare progressione tre brevi sentenze strettamente connesse tra loro. Nel macarismo iniziale la congiunzione ΑΥΩ ha un valore epesegetico nello specificare che i solitari sono "an-

che" gli eletti. Viene qui presentato in termini essenziali l'ideale dell'individuo celibe, colui che si astrae dalla commistione con il mondo attraverso l'esercizio della continenza e dell'ascesi (cfr. *ll.* 4,3; 16,4; 22,5; 23,2; 75). Il segmento successivo, «poiché voi troverete il regno», fornisce la spiegazione razionale del macarismo prospettando direttamente ai solitari (si noti il passaggio alla seconda persona plurale) il conseguimento della salvezza nei termini tipici di Th, che fin dalle battute iniziali identifica il regno come l'obiettivo da raggiungere da parte dei credenti (cfr. *ll.* 2; 3) e lo ripropone successivamente con varie sfaccettature (*ll.* 20; 22; 46; 54; 57; 76; 82; 96; 97; 98; 107; 109; 113; 114). Infine, nell'ultimo segmento, si definisce il legame tra gli eletti e tale realtà escatologica, precisando che questa è a loro preesistente e coincide con il luogo da cui provengono e a cui faranno ritorno. Questa concezione rimanda al mito delle origini già alla base dei *ll.* 22 e 37 e che ha il suo perno concettuale nell'armonia intrinseca del protoplasto, ancora esente dalla degradazione conseguente alla separazione degli elementi maschile e femminile. Come Th 18 afferma la coincidenza della fine con l'inizio, qui si enuncia che il destino degli eletti è il ritorno a quella condizione di purità. Le semplici espressioni contenute in questo *logos* hanno un valore sostanziale nell'autorappresentazione identitaria dei fruitori di Th (Valantasis, 1997, p. 126): grazie all'uso della seconda persona, si innesca una dinamica circolare per la quale gli ascoltatori sono portati a riconoscersi quali «solitari» ed «eletti», e concepire le proprie esistenze attraverso queste categorie totalizzanti. Ben prima del coronamento della piena integrazione nella dimensione paradisiaca, la realtà escatologica del regno va perseguita nel corso della vita terrena attraverso la rinuncia e l'ascesi.

50. In serrata continuità con il detto precedente, questa serie di domande e risposte approfondisce i caratteri identitari dei componenti del gruppo radicandoli ancora nel mito delle origini. L'approccio è quello tipico delle istruzioni catechetiche in cui si forniscono ai neofiti risposte a precise questioni dottrinali da mandare a memoria. L'assenza di ulteriori dettagli nel contesto rende tuttavia problematico risalire alla genuina funzione di tale prontuario. Due sono le principali opzioni, e dipendono da come si identifica il soggetto plurale a cui sono attribuite le domande «Da dove ve-

nite?», «Siete voi?», «Qual è il segno del Padre vostro in voi?». Una possibilità è che ci si riferisca a una situazione concreta in cui alcuni outsider interpellano i membri del gruppo; ciò indicherebbe quale "*Sitz im Leben*" la conflittualità proveniente dall'esterno (Valantasis, 1997, p. 127). In alternativa si può pensare che gli interlocutori rappresentino le entità spirituali preposte a interrogare le anime durante il viaggio celeste. In questo caso si forniscono al mistico le "parole d'ordine" da proferire al passaggio di ogni sfera celeste (paralleli significativi si trovano nella *Prima Apocalisse di Giacomo* 32,28-34,20 e nell'*Apocalisse di Paolo* 22,24-23,26). Si potrebbe intendere che ci si riferisca al viaggio dell'anima *post mortem*, ed è appena il caso di richiamare le potenzialità che tale lettura poteva produrre nell'ambito della gnosi (Plisch, 2008, pp. 129-30), ma, in questo caso, la mancanza di espliciti riferimenti al mito gnostico e l'impiego di un lessico («luce», «immagine») che, per quanto pertinente, non è certamente esclusivo di tale ambito, fanno propendere per una spiegazione diversa. L'affermazione contenuta nel primo segmento implica la preesistenza della luce, elemento probabilmente dipendente dalle speculazioni sulla materia divina costitutiva degli angeli e del prototipo celeste degli esseri umani, elaborate nell'ambito della mistica giudaica a partire dal racconto della *Genesi* (DeConick, 2005, pp. 214-5). Ma, a ben guardare, l'intera unità testuale ricalca quel racconto: si parte dalla «luce», che è la prima cosa creata da Dio (Gen 1,3), e, passando attraverso la creazione dell'uomo a «immagine» di Dio (Gen 2,27), si giunge al «riposo» del settimo giorno (Gen 2,2-3). In virtù di questi precisi richiami testuali, Th 50,1 vuole affermare lo stretto rapporto dei singoli con il «Padre vivente», un rapporto di discendenza che viene evidenziato più esplicitamente nel secondo segmento, dove si ribadisce la convinzione che essi sono un gruppo di «eletti» (cfr. Th 49).

Il terzo segmento fornisce un'ulteriore caratterizzazione del Padre, indicandone quali attributi precipui il «movimento» e il «riposo». Tale definizione discende dall'incrocio della tradizione di matrice aristotelica sul "motore immobile" con l'esegesi giudaico-ellenistica del racconto della creazione, in riferimento al muoversi dello spirito di Dio sulle acque (Gen 1,2) e al riposo del settimo giorno (Gen 2,2-3). Va rilevata l'estraneità di questi motivi al mito gnostico, per il quale la creazione non è attuata dal Padre cele-

ste, ma da un arconte inferiore con funzioni demiurgiche. Al contrario, il Padre del quale qui è affermata la consustanzialità con i componenti del gruppo coincide con il Dio biblico. La terza domanda si riferisce al segno del Padre che essi recano in loro, da cui risulta che i caratteri identificativi del primo sono estesi ai suoi figli: la presenza del Padre in essi si evidenzia attraverso movimento e riposo. Il primo elemento richiama l'atteggiamento attivo e dinamico che i fruitori di questa collezione di detti sono invitati ad assumere tanto nella crescita personale (si pensi in particolare al *l.* 1, che invita a trovare l'interpretazione delle parole di Gesù e al *l.* 2, che prospetta un itinerario di ricerca introspettiva scandito in più tappe, o al *l.* 22, che invita a intervenire sulla propria persona conformandola a un preciso modello) quanto nei confronti dell'esterno, sia che si tratti di passare a una nuova mentalità (*l.* 42) e di compiere scelte nette (*l.* 47) sia che si tratti di "fare la pace" (*l.* 48). Il riposo, poi, fin dal *l.* 2 si pone come obiettivo ultimo al quale i credenti devono tendere (cfr. inoltre i *ll.* 60,6; 86,2; 90,2): descrive la realtà escatologica del regno, di cui essi partecipano mediante l'esperienza ascetica.

51. Inizia qui una serie di tre unità testuali modellate su uno schema dato da una domanda, o una battuta, dei discepoli e una risposta di Gesù. In questo caso, nella domanda si pongono due questioni, sui tempi del «riposo dei morti» e del «nuovo mondo». La prima espressione appare poco in linea con la concezione del «riposo» quale attributo del Padre «vivente» (*l.* 50), che implica un superamento della morte e si addice ai vivi. Conseguentemente si può ipotizzare che, anziché ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ («riposo»), il testo leggesse originariamente ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ («risurrezione»). L'errore di trascrizione sarebbe dovuto all'attrazione esercitata dalla presenza di ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ al termine del *logos* precedente. In tale caso il detto sarebbe pertinente al dibattito sulle modalità e sui tempi della risurrezione attestato, ad esempio, in 2Tm 2,18; 1Cor 15,12-34; Col 2,12. La preoccupazione che emerge in maniera netta nella domanda «e quando verrà il nuovo mondo?» è inerente alla realizzazione della promessa escatologica. La risposta attribuita a Gesù è inequivocabile nel bollare come errata la prospettiva che colloca tale evento in un tempo futuro e nello stigmatizzare l'incapacità dei discepoli di riconoscere che esso si è già realizzato. Dal punto di vista retori-

co, le parole attribuite a Gesù rivestono una funzione parenetica, distogliendo gli ascoltatori dalla passività di un'attesa protratta *sine die* e richiamandoli, ancora una volta, ad assumere un atteggiamento reattivo, affinché possano cogliere nel presente i segni della realizzazione del «nuovo mondo» (espressione che sembra equivalente a «regno», cfr. *l.* 3) e parteciparvi appieno. Nello sviluppo compositivo ricostruito da DeConick (2005, pp. 161-74), questo *logos* costituisce un indicatore esplicito del mutamento della concezione escatologica intervenuta negli anni tra il 60 e il 100, quando, nell'ambito comunitario, si elabora una nuova ermeneutica delle parole di Gesù in reazione al mancato verificarsi dell'*eschaton*. È allora che prende piede una visione del regno come realtà già diffusa nel mondo e, dunque, si rende necessario per i credenti il saperlo riconoscere (*ll.* 3; 113) a partire da una corretta interpretazione delle parole di Gesù (*l.* 1).

52. La deferente espressione attribuita ai discepoli afferma la continuità e il coronamento che si realizza nella persona di Gesù rispetto alla veneranda tradizione del profetismo giudaico. Il numero 24 è carico di valenze simboliche alla luce della numerologia biblica (è il doppio di 12 e il triplo di 8, che indicano perfezione; 12 è anche il numero delle tribù d'Israele). Un'espressione simile compare in Ap 4,4.10 dove si parla di «ventiquattro anziani», la cui identificazione è dibattuta (secondo alcuni interpreti si tratterebbe di esseri angelici con funzione di governo sull'ordine cosmico; secondo altri, di esseri umani glorificati). Qui i 24 profeti alludono probabilmente alla totalità degli scritti della Bibbia ebraica, secondo un computo attestato in *4Esdra* (100 e.v. circa), nel *Talmud* babilonese, in varia letteratura rabbinica e recepito anche in Gerolamo e Ilario di Poitiers, mentre di solito la letteratura patristica, sulla scorta di Giuseppe Flavio, *contra Apion.* 1,7 e ss., enumera 22 libri (cfr. Erbetta, 1975, p. 273; Moreland, 2006, pp. 86-7). In Th 52,1, dunque, al di là del valore che si può riconoscere nell'espressione «in te» («attraverso di te» o «di te»), affiora un'eco della riflessione sulla relazione tra Gesù e la tradizione biblica e sul peso specifico da attribuire a quest'ultima all'interno dell'economia salvifica professata nell'ambito comunitario dei credenti in Gesù. La risposta è ancora una volta spiazzante: Gesù rifiuta la prospettiva dei discepoli denunciando come essa si focalizzi sui profeti, morti, piuttosto che sulla sua presenza viva. In queste parole si è,

dunque, portati a cogliere un netto rifiuto della tradizione biblica. Su questo punto occorre tuttavia essere cauti: la totalità dei gruppi dei seguaci di Gesù, compreso quello che si rispecchia in questa collezione di parole, si ritenevano infatti i continuatori più autentici di quella tradizione. In Th, tra i segni di questa continuità, si devono annoverare, ad esempio, le speculazioni sulla figura dell'*anthropos* primordiale, elaborate a partire dal mito della creazione narrato nel libro della *Genesi*; la rilettura di elementi rituali quali il digiuno e il Sabato (*ll.* 6; 27); l'uso di un simbolismo di chiara derivazione profetica (ad es. *ll.* 40; 45,1; 65). L'atteggiamento nei confronti delle Scritture che si può cogliere dal complesso della raccolta va dunque inquadrato in un'ottica che non prevede un loro totale rigetto, bensì una relativizzazione, in una prospettiva che intende fondare la fede non su quelle ma su «Gesù il vivente» e la sua rivelazione, non dissimilmente dal celebre enunciato di Ignazio di Antiochia: «Per me gli archivi sono Gesù Cristo» (*Philad.* 8,2). Funzionale a questa idea è in Th 52 la vibrante contrapposizione stabilita tra colui che è «vivente» e coloro che sono «morti»: le Scritture hanno un valore, ma quello delle parole di Gesù è superiore, perché egli continua a parlare nell'oggi dei fedeli. Il detto va dunque compreso alla luce della dialettica tra vita e morte già stabilita nell'*Incipit* e nel *l.* 1 (cfr. l'*Introduzione*). Nelle *Pseudoclementine* (*rec.* 1,59) si afferma che sono stati l'avvento del Cristo e la sua presenza nel mondo a dimostrare la validità della testimonianza dei profeti: è colui che è superiore a legittimare, nel rendere loro testimonianza, coloro che sono inferiori, e non viceversa (cfr. DeConick, 2006, pp. 184-5).

In un contesto ormai lontano, Agostino d'Ippona, nel suo *Contra adversarium Legis et Prophetarum* (2,4,14), attesta un significativo parallelo di questo detto in un'opera, da lui confutata, che difende posizioni di stampo neomarcionita: *Sed apostolis, inquit, dominus noster interrogantibus de Iudaeorum prophetis, quid sentiri deberet, qui de aduentu eius aliquid cecinisse in praeteritum putabantur, commotus talia eos etiam nunc sentire, respondit: Dimisistis uiuum, qui ante uos est et de mortuis fabulamini* («Dice: "Ma agli apostoli, che gli chiedevano che cosa si dovesse pensare circa i profeti dei Giudei che si riteneva avessero vaticinato qualcosa, nel passato, riguardo al suo avvento, nostro Signore, colpito dal fatto che essi pensassero ancora cose del genere, disse: 'Avete lasciato perdere il vivo che è davanti a voi e favoleggiate sui morti'"»).

53. Prosegue la riflessione sull'eredità giudaica e il suo valore all'interno della comunità escatologica dei fedeli. Il progressivo inserimento nei gruppi dei credenti di convertiti provenienti dal paganesimo sollecita la riflessione sulla necessità o meno di imporre loro il segno dell'alleanza di Yahvè con il suo popolo eletto: in Gal 2 e At 15 è attestato un dibattito che si risolve con la decisione di non imporre la circoncisione ai Gentili convertiti. Th 53 riflette il passaggio fondamentale in cui la missione si allontana dall'ambito socio-culturale giudaico e, attraverso la Galilea, si spinge a Nord, in Siria, venendo a trovarsi a sempre più stretto contatto con ambienti pagani, che diventano il campo di evangelizzazione primario. Attingendo a un filone già biblico (di circoncisione «spirituale» o «del cuore» si parla in Dt 10,16 e Ger 4,4), i missionari elaborano un'esegesi attualizzante in base alla quale reinterpretano in modo creativo le pratiche fondamentali della circoncisione, del digiuno e del Sabato (Th 27) (cfr. Marjanen, 1998, p. 179). In ciò Th non rappresenta certo un *unicum*. Esempi di come la circoncisione sia ripensata alla luce della fede in Gesù Cristo sono offerti da Paolo: «Siamo infatti noi i veri circoncisi, noi che rendiamo il culto mossi dallo spirito di Dio e ci gloriamo in Cristo Gesù, senza avere fiducia nella carne, sebbene io possa confidare anche nella carne» (Fil 3,3). Su questa scia, la post-paolina *Lettera ai Colossesi* dice: «In lui (i.e. Cristo) voi siete stati anche circoncisi, di una circoncisione però non fatta da mano di uomo, mediante la spoliazione del nostro corpo di carne, ma della vera circoncisione di Cristo» (Col 2,11). Ma è proprio in una lettera autentica che si trova la medesima posizione espressa in Th 53: «Infatti giudeo non è chi appare tale all'esterno, né la circoncisione è quella visibile nella carne; ma giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione (è quella) del cuore, nello spirito, non nella lettera; la sua lode non viene dagli uomini, ma da Dio. Qual è dunque la superiorità del giudeo, o quale l'utilità della circoncisione? Grande, sotto ogni aspetto» (Rm 2,28-3,2). Tra questo passo e Th 53 vanno colte le seguenti assonanze verbali: l'espressione «circoncisione del cuore nello spirito» (περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι, Rm 2,29) va raffrontata con «la vera circoncisione nello spirito» (ⲡⲥ̄ⲃⲃⲉ ⲙ̄ⲙⲉ ϩⲙ ⲡⲛ̄ⲁ̄, Th 53,3); «o quale l'utilità della circoncisione?» (ἢ τίς ὠφέλεια τῆς περιτομῆς, Rm 3,2 cfr. Rm 2,25) con «È utile o no la circoncisione?» (ⲡⲥ̄ⲃⲃⲉ ⲣ̄ⲱⲫⲉⲗⲉⲓ ⲏ ⲙ̄ⲙⲟⲛ, Th 53,1); infine, la formula

«sotto ogni aspetto» (κατὰ πάντα τρόπον, Rm 3,2) è vicina al copto ⲧⲏⲣϥ (Th 53,3). Queste somiglianze sono tali da far pensare a una relazione tra i due testi come una possibilità tutt'altro che remota. Alla luce di questo parallelismo, Patterson (1991, p. 32) non esclude che la riflessione di Paolo su questo punto cruciale sia stata influenzata dalla tradizione del radicalismo itinerante con la quale è verosimile che egli sia venuto a contatto durante la sua permanenza nella Siria. Gathercole (2008, pp. 78-9) ritiene, invece, che il processo di de-giudaizzazione della figura di Gesù che emerge in Th 53 sia un fenomeno prettamente post-paolino e che il detto non rifletta, dunque, un elemento della predicazione arcaica. La tradizione a cui appartiene questo detto ha lasciato almeno una traccia evidente nell'ironica espressione che si trova in Giustino, *dial.* 19,3: «Poiché se la circoncisione fosse necessaria, Dio non avrebbe creato Adamo incirconciso».

54. Questo detto va raffrontato con la prima delle beatitudini che aprono il "discorso della montagna" di Mt e quello "della pianura" di Lc: «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno di cieli» (Mt 5,3); «Beati (voi) i poveri, perché vostro è il regno di Dio» (Lc 6,20b). Th 54 condivide con Mt 5,3 l'espressione «regno dei cieli» e con Lc 6,20b l'uso di un pronome di seconda persona plurale. Il primo elemento non può essere considerato la ripresa di un tratto redazionale di Mt, poiché Th lo usa regolarmente (fa eccezione il testo greco di Th 27 dove si incontra «regno *di Dio*»), mentre l'uso del pronome di seconda persona plurale in Th e in Lc può verosimilmente derivare da una tradizione comune. Va anche sottolineata l'assenza dell'espressione «in spirito», che è, invece, un tratto redazionale matteano. Inoltre, come emerge per i *ll.* 26, 34 e 45, che hanno corrispondenti nei medesimi discorsi sinottici, Th non mostra in alcun modo di conoscere il contesto entro cui tali detti sono stati veicolati in Q e recepiti da Mt e Lc (cfr. Patterson, 1993, pp. 42-3). Nell'ambito della missione primitiva, questa formulazione esprime un aspetto del rivolgimento dei valori determinato dall'imminenza del compimento del giudizio di Dio sul mondo e dell'instaurazione del suo regno: altrove si dice che sono beati i sofferenti (*l.* 58), i perseguitati (*l.* 68), gli affamati (*l.* 69,2) e felici le donne sterili rispetto alle madri (*l.* 79). L'uso della seconda persona del possessivo fa sì che i «poveri» siano identificati con gli ascoltatori. Questo elemen-

to può essere interpretato come un indizio riguardo alla condizione sociale dei primi destinatari dell'annuncio e apre uno squarcio sulla dinamica attualizzante innescata dalla proclamazione orale.

55. Questo detto va raffrontato con i seguenti passi: «Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me e chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; e chi non prende la sua croce e non mi segue non è degno di me» (Mt 10,37-38); «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo. Chi non porta la sua croce e non viene dietro di me, non può essere mio discepolo» (Lc 14,26-27). Inoltre lo stesso Th presenta una versione alternativa nel *l.* 101: «Chi non odierà suo padre e sua madre come me non potrà diventare mio discepolo. E chi non amerà suo padre e sua madre come me non potrà diventare mio discepolo. Poiché mia madre [...], la mia vera madre, però, mi ha donato la vita». Sebbene sia espresso in una forma letteraria diversa, un insegnamento sul portare la croce nella sequela di Gesù si trova anche in Mc 8,34 e paralleli: «Se qualcuno vuole seguirmi rinneghi sé stesso, prenda la sua croce e mi segua» (cfr. Mt 16,24; Lc 9,23).
Th 55,1 condivide con Lc 14,26 l'uso del verbo «odiare» (ⲘⲈⲤⲦⲈ́, cfr. μισέω) e l'espressione «non può diventare mio discepolo» (ϥⲛⲁⲱⲡ̄ ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲁⲛ ⲛⲁⲓ, cfr. οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής), mentre Th 55,2 condivide con Mt 10,37-38 la formula «non sarà degno di me» (ϥⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲁⲛ ⲉϥⲟ ⲛ̄ⲁⲝⲓⲟⲥ ⲛⲁⲓ, cfr. οὐκ ἔστιν μου ἄξιος). Tali consonanze, *pace* Schrage (1964, pp. 120-1), non sono riconducibili a un rapporto di dipendenza letteraria. Il testo stesso di Q soggiacente a Mt 10,37-38 e Lc 14,26-27 è lungi dall'essere ricostruibile con certezza, date le oscillazioni possibili tra gli elementi presenti nel primo e nel secondo segmento, tanto che è probabile che i redattori di Lc e Mt ne abbiano conosciute due forme diverse. Già a livello pre-sinottico, dunque, esisteva una varietà di formulazioni, e una di queste è verosimilmente confluita in Th (cfr. Patterson, 1993, pp. 44-5; DeConick, 2006, pp. 189-90).
Non deve sfuggire la peculiarità della versione tommasina rispetto ai sinottici, ossia l'espressione «come me», nel *l.* 55,2. Il «portare la croce» sembra, dunque, non essere concepito in termini generici, ma in riferimento alla vicenda biografica di Gesù. Ciò è molto rilevante dal punto di vista storico, in quanto può indicare che, fin dal

nucleo originario di Th, a cui questo detto appartiene (DeConick, 2006, p. 189), la comunità che ne fruiva fosse a conoscenza delle vicende relative alla morte in croce di Gesù ma che, anziché attribuirvi un valore salvifico, vi riconoscesse un modello comportamentale. Questo detto proclama la necessità di slegarsi dai vincoli familiari per potersi dedicare alla sequela del Maestro. La richiesta si origina nel quadro del rivolgimento dei valori correnti in vista del giudizio escatologico (cfr. Th 54), che impone un'esclusiva dedizione all'annuncio e alla preparazione del regno. Come già in Th 16, il linguaggio duro e violento («odiare», «portare la croce») descrive un conflitto all'interno del nucleo familiare. Si rispecchia qui il radicalismo sociale della missione primitiva, i cui protagonisti, a imitazione di Gesù, rinunciano alla sicurezza dell'ambito domestico, che offre le condizioni necessarie per la realizzazione dell'individuo nel lavoro e nella continuità del *clan* familiare, per abbracciare una vita precaria; in questo modo essi intendono incarnare nel quotidiano il rinnovamento escatologico annunciato da Gesù. Nel successivo orientamento verso una soteriologia di stampo introspettivo, l'invito a «odiare» i componenti della propria famiglia mantiene la sua pregnanza in virtù del distacco e dell'isolamento sociale richiesti all'asceta, mentre il «portare la croce» allude alla necessità della mortificazione del proprio corpo attraverso la prassi rinunciataria, condotta avendo Gesù come modello di perfezione.

56. Il legame diretto con Th 55 è da individuare nell'espressione «essere degno», che tuttavia là è resa con il prestito dal greco ⲁⲝⲓⲟⲥ, mentre qui viene preferita la corrispondente forma verbale copta ⲙ̄ⲡⲱⲗⲁ. Il detto ha una struttura bipartita: il secondo segmento esprime la conseguenza di ciò che è enunciato nel primo. La comprensione dell'essenza del mondo viene equiparata all'esperienza di colui che scopre un cadavere, circostanza che compromette la purità personale: «Chi avrà toccato un cadavere umano sarà immondo per sette giorni» (Nm 19,11); «Chiunque avrà toccato un cadavere, cioè il corpo di una persona umana morta, e non si sarà purificato, avrà profanato la dimora del Signore e sarà sterminato da Israele» (Nm 19,13). Attraverso l'evocazione di tale situazione si vuole scoraggiare ogni contatto con l'ambito del mondo, considerato deperibile, vano e impuro, per invitare a cercare

la salvezza al di fuori di esso, nella sfera del trascendente. Nel secondo membro si afferma che chi ha raggiunto tale consapevolezza, cioè ha conosciuto il mondo per quello che è, non merita più di abitarvi e appartenervi. L'uso dell'espressione «il mondo non è degno di colui» avvicina questo passo a Eb 11,38, dove, a proposito di alcuni profeti dell'antica alleanza, si dice: «Di loro il mondo non era degno (ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος). Andarono vagando per i deserti, sui monti, tra le caverne e le spelonche della terra». La seconda parte di questo versetto offre un quadro pertinente all'ideale ascetico del condurre la vita in luoghi solitari e inospitali.
Emerge in Th 56 la dialettica tra vita e morte che si delinea a partire dall'*Incipit*: viene affermata la pertinenza del mondo al secondo ambito, mentre coloro che hanno consapevolezza dell'essenza del mondo, sono da questo separati: appartengono alla comunità spirituale a cui Gesù stesso, il «vivente», conferisce la salvezza mediante le sue parole. Tale orientamento risulterà particolarmente fecondo nella ricezione gnostica del detto, che porrà l'accento sull'aspetto gnoseologico; da quel particolare punto di vista il mondo stesso è un insieme di cadaveri, e conoscere la verità permette di sfuggirvi, come dice il *Vangelo di Filippo* 93: «Questo mondo è un divoratore di cadaveri: tutto ciò che in esso si mangia anche perisce. La verità è una divoratrice di vita: quindi nessuno di coloro che si nutrono di lei morirà». Th 56 ha un doppione nel *l.* 80, dove anziché ⲡⲧⲱⲙⲁ («cadavere») si ha ⲥⲱⲙⲁ («corpo»).

57. Termine di confronto è Mt 13,24-30: «Un'altra parabola espose loro, dicendo: "Il regno dei cieli è simile a un uomo che ha seminato della buona semente nel suo campo. Mentre gli uomini stavano dormendo, venne il suo nemico e seminò zizzania in mezzo al grano, quindi se ne andò. Quando la messe fiorì e produsse frutto, allora apparve anche la zizzania. I servi, quindi, andarono dal padrone di casa e gli dissero: "Padrone, non hai seminato della buona semente nel tuo campo? Da dove viene, dunque, questa zizzania?". Ed egli rispose loro: "Un nemico ha fatto ciò". I servi gli dissero: "Vuoi dunque che andiamo a raccoglierla?". Rispose: "No, perché non accada che raccogliendo la zizzania sradichiate con essa anche il grano. Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura, e, al tempo della mietitura, dirò ai mietitori: 'Raccogliete prima la zizzania e legatela in fascine per bruciarla; ripo-

nete invece il grano nel mio granaio'"». Emerge immediatamente la maggiore elaborazione letteraria della pericope matteana, della quale la versione tommasina è sembrata ad alcuni una sintesi. Secondo Schrage (1964, pp. 124-6), in particolare, ciò sarebbe evidente in quanto la forma pronominale ⲛⲁⲩ («loro») in Th 57,3 non ha un antecedente e il segmento presupporrebbe la conoscenza di Mt 13,24-30 (*contra* Liebenberg, 2001, pp. 212-22). Altri, come Wilson (1960, p. 91), Sieber (1966, pp. 68-9) e Patterson (1993, p. 46), ritengono che Th 57 riporti una versione abbreviata della parabola, ma non necessariamente della forma conosciuta da Mt. Secondo Koester (1990a, pp. 102-3), la versione di Th attesterebbe invece una formulazione più arcaica e dunque più vicina all'originale. È probabile che le due versioni costituiscano differenti esiti prodotti attraverso la trasmissione orale. Anche la presenza di ⲛⲁⲩ non è determinante, in quanto si può spiegare come il residuo di una versione più lunga trasmessa oralmente (DeConick, 2006, p. 194) o come un'espressione idiomatica.

Questa parabola rimanda all'immaginario della società rurale, teatro del *kerygma* primitivo. Per quanto riguarda la sua interpretazione, va notato che sono assenti le indicazioni fornite da Mt, il quale presenta una spiegazione allegorica in 13,36-43. Patterson (1993, p. 46) fa notare l'assenza dei seguenti elementi lessicali nella versione di Th: σπείρειν («seminare», Mt 13,24), ἀγρός («campo», 13,24), θεριστής («mietitore», 13,30), συλλεγεῖν («raccogliere», 13,30). Questi, puntualmente ripresi nella spiegazione di Mt 13,36-43, costituiscono dei veri e propri indicatori dell'interpretazione allegorica applicata alla parabola nella redazione matteana. La loro assenza in Th 57 per Patterson deve, dunque, mettere in guardia dall'assegnare alla parabola il medesimo significato che essa riveste in Mt. Dall'altra parte, è vero che si tratta di una parabola del "regno" e che, come ha sottolineato Liebenberg (2001, pp. 212-22), il linguaggio utilizzato si basa su metafore comuni, il cui significato appare chiaro anche senza presupporre la conoscenza di Mt 13,36-43. Si può aggiungere che, sulla base dell'uso profetico, l'allegoria tratta dal regno vegetale nell'ambito protocristiano è normalmente rivestita di connotazioni escatologiche (cf. Th 40). Questa pericope ha, dunque, per oggetto un aspetto dell'instaurazione del regno che viene sentito come problematico: coloro che non accolgono l'annuncio non incorrono in una punizione

divina nell'immediato e continuano la loro normale esistenza. La parabola vuole mettere in evidenza che, se parallelamente al diffondersi del regno cresce, talvolta nel nascondimento, anche l'opposizione a esso, la punizione degli avversari giungerà inesorabile nel giorno del giudizio, quando essi saranno smascherati.

58. A differenza dei macarismi dei *ll.* 49 e 54, nella seconda parte di questo detto non è usata la seconda persona plurale. Da un punto di vista critico-formale, il *logos* sembra appartenere a uno stadio compositivo arcaico, e il fatto che manchino in esso elementi lessicali tipici delle fasi secondarie corrobora questa ipotesi (DeConick, 2006, p. 196). La forma verbale ϩⲓⲥⲉ, come il latino *laborare*, può indicare tanto il darsi da fare o l'affaticarsi quanto il soffrire. In Th 107,3, ad esempio, viene usata con il primo senso. Qui è difficile stabilire quale fosse la versione greca soggiacente e quale significato il *logos* rivestisse nell'ambito dell'annuncio primitivo, anche perché non è specificata la causa della sofferenza o della fatica. Analogamente, in Mt 5,4, «Beati gli afflitti (οἱ πενθοῦντες)», non si indica la causa della sofferenza, mentre in 5,10, riguardo ai «perseguitati», si specifica «a causa della giustizia». In questa forma, il macarismo di Th 58 presenta il soffrire come un valore di per sé, e questo fatto moltiplica le possibilità esegetiche. Il detto può essere stato letto come un incoraggiamento a perseverare nella sequela di Gesù nonostante la difficoltà sperimentata nel confronto con la religione tradizionale (cfr. Th 68) o, forse, in riferimento al disagio comportato dallo sradicamento familiare e sociale (cfr. Th 16; 55): la sofferenza, in ogni caso, sembra avere la sua origine nella scelta alla base del discepolato (sul soffrire dei credenti cfr. 1Pt 3,14; 4,13-14; Gc 1,12; *2Clem.* 19,3). Dall'altra parte è anche possibile attribuire a ϩⲓⲥⲉ il senso di «affaticarsi», «darsi da fare», che richiama lo sforzo richiesto ai fedeli nell'impegnarsi ad applicare il corretto procedimento ermeneutico alle parole di Gesù (*Incipit* e *ll.* 1; 2); proprio il «movimento» è, del resto, uno dei segni del Padre visibili in loro (Th 50).

59. Viene qui delineato un aspetto decisivo della soteriologia tommasina, incentrata sul significato e sul valore della "vita", elemento già evocato a conclusione del *logos* precedente. La continuità è evidente nella ripresa del sostantivo ⲱⲛϩ («vita», *l.* 58) nelle forme «il vivente» (ⲡⲉⲧⲟⲛϩ) e «mentre siete vivi» (ϩⲱⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛ̄ⲟⲛϩ).

Il *logos* successivo farà invece da contraltare, insistendo più direttamente sulla morte. «Il vivente» è un appellativo che accomuna il Padre e Gesù (*Incipit* e *ll.* 3; 37; 50; 52; 111) e che trova molti punti di contatto nella cristologia di Gv (cfr. l'*Introduzione*). DeConick (2001) ha riconosciuto in questo detto una delle più esplicite espressioni della concezione mistica di Th, che si pone in dialettico confronto con quella di Gv. Mentre il primo incoraggia le esperienze visionarie quale mezzo per sperimentare direttamente il contatto salvifico con il divino, il secondo accentua il valore esclusivo della mediazione di Gesù tra i credenti con il Padre e introduce la figura del Paraclito quale sostituto di Gesù nella comunità. Nello specifico, questo detto mostra come all'interno dei circoli tommasini si credesse possibile beneficiare del contatto mistico con il Padre già nel corso della vita terrena, e come a tale esperienza fosse attribuito un fondamentale valore salvifico. Tale prospettiva comporta l'adozione di una serie di pratiche incentrate sul valore della rinuncia e dell'ascesi, che mirano a creare i presupposti per ottenere la *visio Dei* (cfr. *ll.* 27; 37).

60. Incontriamo qui un passaggio narrativo che offre una delle rare contestualizzazioni fornite alle parole di Gesù: questa volta l'insegnamento, svolto in forma di dialogo, scaturisce da una situazione concreta, come spesso accade nei vangeli accolti nel canone. L'episodio sembra essere ambientato nel corso di un viaggio di Gesù verso Gerusalemme, mentre, venendo da Nord, egli sta percorrendo la Samaria o un territorio limitrofo. È noto che i Giudei evitavano di addentrarsi in quella regione; a Gesù sono però attribuiti alcuni contatti con i Samaritani: in Lc 9,51-56 è registrato il rifiuto a lui opposto da un villaggio della Samaria in cui voleva sostare; nella parabola di Lc 10,30-37 egli indica nel buon samaritano un modello di amore verso il prossimo; in Gv 4,1-42 si narra il suo dialogo con la donna samaritana a Sicar.
Nel complesso, la contestualizzazione narrativa e la struttura dialogica suggeriscono l'appartenenza di questa pericope a uno stadio compositivo secondario. È possibile, tuttavia, che essa si sia sviluppata a partire da un *logos* arcaico relativo all'obbligo di far defluire il sangue dagli animali sgozzati prima di assumerne le carni, che è presupposto nei segmenti 4 e 5 (DeConick, 2006, p. 199). Come attesta At 15,20.29, questa norma era osservata dai gruppi di credenti in Gesù

a Gerusalemme, mentre Paolo nelle sue *ecclesiai* aveva adottato una prassi che favoriva la commensalità tra Giudei e Gentili (cfr. Gal 2). L'esortazione di Th 60,6 non ha uno stretto legame con quanto precede e potrebbe reggersi di per sé; in essa emergono temi tipici dell'orientamento mistico-encratita, cristallizzati in un lessico specifico (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ; ⲡⲧⲱⲙⲁ). Questo segmento sembra, dunque, essere stato giustapposto secondariamente all'episodio per fornirgli una chiave interpretativa nuova, una volta che la riflessione sulla norma alimentare tradizionale era diventata desueta. In 60,6, come nei *ll.* 56 e 80, emerge un orientamento che connette il corpo e il mondo materiale con la morte. Il mezzo per sottrarsi al deperimento a cui sono destinate le creature è cercare un «luogo» dove «trovare riposo». Con questa perifrasi si vuole esprimere la necessità di creare il presupposto per ottenere l'unione mistica con Dio, ossia recuperare la condizione di purezza e di armonia degli esseri umani con il creatore (cfr. *ll.* 2; 50; 86; 90). Insieme ai *ll.* 58 e 59, questo detto forma un trittico che pone il fedele di fronte alle opzioni della vita e della morte, entro cui si gioca la sua esistenza, e lo mette in guardia dai rischi della commistione con il mondo, qui rappresentati dal diventare un cadavere ed essere divorato (per il senso simbolico di tale sorte cfr. *l.* 7). La realizzazione delle condizioni necessarie al raggiungimento dell'armonia con il creatore (l'astinenza e la rinuncia sul modello del prototipo dell'essere umano ancora esente dal desiderio sessuale) mette al riparo dall'incorrere nella sorte che tocca all'agnello del samaritano.

60,1. La formulazione copta è poco chiara; è dubbio, in particolare, se il pronome di terza persona all'interno della forma ϵⲫⲃⲏⲕ si riferisca a Gesù o al samaritano. Talvolta si integra il testo con espressioni quali ⲁⲩⲛⲁⲩ («essi videro», Layton, 1989, p. 74) o ⲁⲫⲛⲁⲩ («egli vide», Bethge, 1996, p. 534, Plisch, 2008, p. 146). Quest'ultima soluzione permette di intendere: «Egli vide un samaritano che portava un agnello mentre egli (i.e. Gesù) si dirigeva verso la Giudea». In questo modo si ottiene una rappresentazione storicamente più verosimile, in quanto i Samaritani non andavano a Gerusalemme per offrire sacrifici, ma sacrificavano (come fanno tuttora i loro discendenti) presso il loro monte sacro, il Garizim. Pur nella sua essenzialità, tuttavia, l'indicazione di Th 60,1 è di per sé comprensibile e, se intendiamo ⲁⲩⲥⲁⲙⲁⲣⲓⲧⲏⲥ ϵⲫⲫⲓ come esito di un'o-

riginaria costruzione participiale non è indispensabile anteporvi le forme sopra menzionate (cfr. DeConick, 2006, p. 198).

60,3. Sulla scorta di Layton, manteniamo entro le *cruces* l'espressione ⲡⲏ ⲙ̄ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲉϩⲓⲉⲓϐ (lett. «Quel tale è intorno all'agnello») che rappresenta probabilmente una corruzione testuale.

61. Anche questa unità ha un impianto dialogico; a fornire l'occasione non è, però, una notazione narrativa – come in maniera del tutto singolare accade in 60,1 – ma la parola stessa di Gesù. In questo dialogo Gesù ha quale interlocutrice Salomè, la discepola che, secondo Mc, dopo aver seguito Gesù durante il suo ministero in Galilea, insieme ad altre donne, lo accompagna fino a Gerusalemme, dove assiste da lontano alla morte in croce (15,40) e infine scopre il sepolcro vuoto (16,1-8). Questa donna (naturalmente da non confondere con l'omonima figlia di Erodiade di cui parla Giuseppe Flavio) dialoga con Gesù anche in alcuni frammenti del *Vangelo degli Egiziani* trasmessi da Clemente Alessandrino (*strom.* 3,9,64,1; 3,9,66,1-2; 3,13,92,2-93,1; *exc. Theod.* 67,2) ed è menzionata nella *Prima Apocalisse di Giacomo* (NHC V,3,40,25; *Codex Tchacos* 27,26). Nel *Protovangelo di Giacomo* (19,3-20,4) si parla, invece, di una donna di nome Salomè, la quale avrebbe verificato l'integrità della madre di Gesù dopo il parto. All'interno di Th questa non è l'unica presenza femminile: nei *ll.* 21 e 114 compare la discepola Maria, mentre in Th 79 una donna della folla.
A Salomè sono attribuite due battute (*l.* 61,2.4) che inframmezzano le tre parole di Gesù (*l.* 61,1.3.5). Dalla prima emerge la sua stretta familiarità con Gesù, che si realizza nell'ambito della commensalità (il contesto nel quale si immagina che avvenga il dialogo è quello del pasto comune, che si usava consumare stando sdraiati su lettini chiamati *klinai*); nella seconda Salomè dichiara di essere sua discepola: questi elementi hanno risvolti importanti sul piano della rappresentazione ideale della componente femminile nella comunità religiosa.
Sia dal punto di vista formale sia da quello tematico è evidente uno scarto tra il *l.* 61,1 e il seguito: se per la sua sintetica formulazione il primo segmento si avvicina a una massima proverbiale, la restante parte (*l.* 61,2-5) è letterariamente più elaborata e svolge un tema cristologico. Il primo appartiene verosimilmente al nucleo primi-

tivo, mentre il seguito sembra essere uno sviluppo secondario che ne espande e riorienta il significato (DeConick, 2006, pp. 200-2). Il detto di 61,1 è conosciuto, attraverso Q, da Mt e da Lc, che ne presentano una forma raddoppiata: «Allora due saranno nel campo: uno sarà preso e uno sarà lasciato; due macineranno alla mola: una sarà presa e l'altra sarà lasciata» (Mt 24,40-41); «Vi dico: in quella notte due si troveranno su un letto: uno sarà preso e l'altro lasciato; due staranno a macinare nello stesso luogo: una sarà presa e l'altra lasciata» (Lc 17,34-35). La formulazione di Th è prossima a quella di Lc 17,34, ma, poiché manca in essa il tratto più evidente della redazione lucana, «in quella notte», la dipendenza da Lc non è dimostrabile. Va inoltre sottolineato che Th usa verbi differenti nella seconda parte: "morire" e "vivere" anziché "essere preso" ed "essere lasciato", il che fa pensare a sviluppi differenziatisi nel corso della trasmissione orale. Secondo Patterson (1993, p. 47) il detto originario, al quale la versione di Th sarebbe più vicina, esponeva una massima relativa alla casualità della morte. Quindi, il suo uso all'interno di un messaggio escatologico (si vedano i contesti in cui il detto compare in Mt e Lc), per veicolare un insegnamento inerente il giudizio divino, sarebbe frutto di un'ermeneutica successiva. Secondo DeConick (2006, p. 200) il detto intendeva trasmettere un insegnamento di carattere escatologico, chiudendo un discorso, aperto da Th 38,1, incentrato sulla necessità che, con l'approssimarsi del giudizio, i fedeli ripongano la loro fiducia esclusivamente in Gesù e impostino la propria esistenza in funzione di questa scelta radicale. Nella prospettiva di un regno escatologico diffuso nel presente, che emerge, invece, dalla redazione ultima, "vivere" e "morire" si pongono come i termini essenziali attraverso i quali sono concepite la salvezza e la condanna (cfr. l'*Introduzione*). Si può dunque cogliere qui uno strascico della riflessione su questi due poli dell'esistenza umana svolta nei precedenti *ll.* 58, 59 e 60. Il "vivere" corrisponde al superamento della morte, alla condivisione di un attributo divino che è anche di Gesù (cfr. *Incipit* e *ll.* 3; 37; 52; 59; 111). Questo è però soltanto lo spunto per introdurre il tema svolto nel segmento successivo, che verte sull'identità di Gesù.

Alla maggiore elaborazione formale dei segmenti 2-5 rispetto al primo corrisponde una complessità di significato, già evidente nella prima battuta attribuita a Salomè. La parola profetica di Gesù

induce turbamento; di qui scaturisce l'interrogativo sulla sua identità, che in Th è spesso oggetto di riflessione (*ll.* 13; 43; 91), come lo è il suo ruolo nel mondo, parimenti misterioso e sfuggente (*ll.* 16; 28). La domanda di Salomè, in particolare, ricorda quella dei discepoli in Th 43 («Chi sei tu, per dirci queste cose?») e 91 («Dicci chi sei, così che crediamo in te»). Nella risposta si nota una certa prossimità con motivi giovannisti: la formula di apertura «io sono», ricalcata su Es 3,14, è ricorrente in Gv; la solenne enunciazione dell'origine divina di Gesù ricorda Gv 8,58: «prima che Abramo fosse, io sono». Il riferimento alla perenne immutabilità di Dio (che si riversa, per proprietà transitiva, su Gesù) si può invece accostare a Gv 5,18: «ma chiamava Dio suo padre, facendo se stesso uguale a Dio» (cfr. Brown, 1962-63, p. 169; sull'unità tra Gesù e il Padre si vedano anche Gv 10,38b; 17,8-9.21-24). Anche la seconda parte di 61,3, vicina per certi aspetti al detto sinottico «Ogni cosa mi è stata data dal padre mio» (Mt 11,27a; Lc 10,22a), ha una notevole somiglianza con espressioni ricorrenti in Gv: «Il Padre ama il Figlio e ha dato ogni cosa nella sua mano» (3,35); «Tutto ciò che il Padre mi dà, verrà a me» (6,37a); «sapendo che il Padre gli aveva dato ogni cosa nelle mani, e che era venuto da Dio e a Dio ritornava» (13,3).
La reazione di Salomè in 61,4, pur nella sua brevità, esprime un denso valore teologico: la proclamazione della propria identità di discepola è, infatti, modellata sull'espressione attribuita precedentemente a Gesù, che si apre con il pronome di prima persona ⲁⲛⲟⲕ. L'identità dei discepoli è altrove oggetto di profonde speculazioni (*ll.* 21; 22; 50; 55; 101); l'essere discepoli di Gesù implica la potenziale uguaglianza con il maestro (*l.* 108) e la condivisione dei suoi attributi divini (*ll.* 13; 50). Dunque quella di Salomè non è una generica affermazione di devozione, ma una dichiarazione di adesione profonda e volontaria al modello costituito da Gesù stesso. Questo, però, replica con un'ulteriore definizione del discepolo, a indicare la condizione necessaria per il raggiungimento di tale alto statuto, descritto mediante il ricorso a una caratteristica precipuamente divina, ossia l'essere integri in sé stessi, e all'immaginario relativo al contrasto tra luce e tenebre, condiviso da Gv (1,4-9; 3,19-21; 8,12; 11,9-10). La luce, dice il testo, riempie la persona che, come Dio, è integra, manifesta l'unità e non la divisione, che è segno della corruzione. Ancora una volta forte è il rimando alla protologia, al modello dell'*anthropos* primordiale indiviso.

61,2. L'espressione 2ⲱⲥ ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ̄ ⲟⲩⲁ, evidentemente corrotta, viene intesa da Bethge (1996, p. 534) e Plisch (2008, p. 150) come dipendente dalla *Vorlage* * ὡς ἐξ ἑνός («come da uno»), che, a sua volta, sarebbe la resa errata di * ὡς ξένος («come straniero», nel senso di «ospite»). Guillaumont *et al.* (1959, p. 35) propongono un'altra soluzione (che ho adottato nella traduzione): quella di intendere ⲉⲃⲟⲗ 2ⲛ̄ ⲟⲩⲁ come dipendente da un originario * ⲉⲕ ⲧⲓⲛⲟⲥ («da chi?») scambiato per * ⲉⲕ ⲧⲓⲛⲟⲥ («da qualcuno»). In entrambi i casi la risposta di Gesù in 61,3 sembra pertinente.

61,5. La lezione ⲉϥⲱϫϩϥ (lett. «è distrutto») è in genere considerata il frutto di un errore di copiatura ed emendata in ⲉϥⲱϫϩ⟨ⲱϫ⟩ («è indiviso, unito in sé stesso») sulla base dell'antitesi in cui compare.

62. Dopo i complessi intrecci tematici dei detti precedenti, espressi anche con una certa sofisticazione formale, il registro rientra nella consueta essenzialità, mentre si introduce un argomento nuovo. Si può riconoscere in questo *logos* l'inizio di una nuova sezione, alla cui base c'è, secondo DeConick (2006, p. 204-5), un discorso apocalittico incentrato sulla selezione dei pochi eletti, che si chiude con il *l.* 91,2. Secondo la studiosa, in Th 62 si trovano uniti due detti originariamente indipendenti ma entrambi appartenenti al nucleo primitivo. L'aggregazione è avvenuta probabilmente in funzione della comune tematica inerente la segretezza, ma il secondo detto poteva avere svariate applicazioni, trattandosi di una sentenza proverbiale.
Nel primo segmento Gesù dichiara di rivelare i suoi misteri a coloro che ne sono degni: implicitamente afferma, dunque, che non tutti lo sono. Questo detto non ha paralleli formali nei testi protocristiani, tuttavia è idealmente vicino a Mc 4,11, Mt 13,11 e Lc 8,10, dove Gesù si rivolge ai discepoli dicendo che a loro è stata garantita una particolare rivelazione del «mistero» (Mc) o dei «misteri» (Mt e Lc) del regno, diversamente da coloro che non fanno parte del gruppo: «A voi è stato dato il mistero del regno di Dio; per quelli di fuori, invece, tutto avviene in parabole» (Mc 4,11); «Poiché a voi è dato di conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a quelli non è dato» (Mt 13,11); «A voi è dato di conoscere i misteri del regno di Dio, ma ai rimanenti (è) in parabole» (Lc 8,10). Ogni evangelista inserisce questo insegnamento nel quadro teologico che gli è proprio, ma il tema dell'esclusività del disvelamento

dei misteri è comune. Lo si ritrova anche in un detto ricalcato su una variante di Is 24,16 nella versione dei LXX («Il mio mistero è per me e per coloro che sono miei», τὸ μυστηρίόν μου ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς) che è attribuito a Gesù in Giovanni Crisostomo, *in 1 Cor hom.* 7,2,70; Teodoreto di Ciro, *in Psal.* 65,16; *Testamento del Signore* (siriaco) 1,18; Giovanni Damasceno, *sacr. par.* 9,1. Clemente Alessandrino conosce l'espressione in una forma leggermente diversa e dice di averla incontrata «in un certo vangelo»: «Il mio mistero per me e per i figli della mia casa» (μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου, *strom.* 5,10,63,7). Il detto di Th 62,1, formalmente diverso da questi, sembra essere stato conosciuto da Origene, che vi allude nel *Commento a Matteo* (14,14, cfr. Grosso, 2010). La convinzione che Gesù avesse rivelato alcuni misteri in via esclusiva a una ristretta cerchia di seguaci, dando inizio a una *paradosis* esoterica, è diffusa nel cristianesimo delle origini (cfr. Stroumsa, 1996). Qui si sottolinea che coloro che sono i depositari di tali misteri devono essere «degni». La preoccupazione per il riconoscimento di tale qualità emerge, per antitesi, in Th 56, 80, 111 e 114; in particolare, in Th 55 l'espressione «essere degno di» è usata nell'ambito della riflessione sul discepolato e sull'imitazione di Gesù realizzata nello sradicamento sociale e familiare («E chi non odia i suoi fratelli e le sue sorelle») fino all'estremo sacrificio («e non porta la sua croce come me non sarà degno di me»).
In virtù del comune tema della segretezza, come abbiamo detto, il segmento successivo è stato tramandato in associazione a Th 62,1, insieme al quale costituisce una precoce attestazione della *disciplina arcani* nella tradizione cristiana. L'unico parallelo si trova in Mt 6,3, dove, tuttavia, il medesimo *topos* diffuso a livello popolare compare in un detto sulla corretta disposizione d'animo per l'elemosina: «Quando invece tu fai l'elemosina, non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra» (cfr. Patterson, 1993, p. 47).

63. Inizia qui un breve ciclo di sequenze paraboliche variamente connesse con il tema della ricchezza materiale (Th 63; 64; 65). L'unico parallelo della prima è Lc 12,16-21, che presenta una forma più elaborata: «Disse poi una parabola: "La campagna di un uomo ricco aveva dato un buon raccolto. Egli ragionava tra sé: "Che cosa farò, poiché non ho dove riporre i miei frutti?". E disse: "Farò questo: demolirò i miei magazzini e ne edificherò di più grandi,

e vi raccoglierò tutto il grano e i miei beni. Quindi dirò a me stesso: 'Anima mia, hai a disposizione molti beni per molti anni: riposati, mangia, bevi e datti alla gioia'. Ma Dio gli disse: 'Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E ciò che hai preparato di chi sarà?'. Così è colui che accumula tesori per sé e non arricchisce davanti a Dio"». Questa versione presenta sviluppi secondari, come la moltiplicazione delle azioni elencate (12,18-19), e interventi volti a migliorarne la forma, quali il soliloquio attribuito all'uomo (12,18-19) e le parole attribuite a Dio stesso (12,20). Inoltre, essa comprende una chiosa interpretativa redazionale (12,21). Vista l'elaborazione formale della parabola lucana è altamente improbabile che Th 63 discenda da quella. I tratti comuni si limitano ad alcuni elementi essenziali («un uomo», «questa notte»), e lo stesso impianto narrativo non coincide del tutto nei due testi: in Lc l'uomo ha già ottenuto un buon raccolto dalle terre di sua proprietà, e ciò avvicina il passo a Sir 11,18-19: «C'è chi è ricco a forza di attenzione e di risparmio; ed ecco la parte della sua ricompensa: mentre dice: "Ho trovato riposo: ora mi godrò i miei beni", non sa quanto tempo ancora trascorrerà; lascerà tutto ad altri e morirà». Il protagonista della parabola tommasina, invece, è un fattore improvvisato, che ha l'ingenuità tipica di chi intraprende un'attività nuova, e il suo progetto fallisce prima ancora di iniziare. Pur nella sua brevità, la formulazione di Th 63 è retoricamente efficace: all'elencazione dettagliata dei passaggi («seminare», «mietere», «piantare», «riempire i magazzini») culminanti nel vagheggiamento di una condizione ideale («in modo che non abbia bisogno di nulla»), che prelude a tutta una serie di benefici concreti, segue una chiusa breve e lapidaria («ma quella stessa notte egli morì»), che interrompe bruscamente la narrazione e diventa motivo di riflessione per l'ascoltatore. Mentre in Lc questa parabola è il supporto di un insegnamento etico (cfr. 12,21), in Th le implicazioni moraleggianti del motivo sapienziale inerente l'imprevedibilità della morte, già enunciato nel passo del *Siracide*, rimangono sullo sfondo. Tale apologo mira, piuttosto, a istruire i fedeli, i «degni» (cfr. *l.* 62,1) sull'inanità delle ricchezze e a scoraggiarli dall'elaborare progetti fondati su idee di sicurezza economica e sociale; in questo modo si rilancia il modello alternativo della marginalità.

64. Questa parabola, che costituisce la pericope più estesa nell'intero vangelo, è nota nella tradizione canonica come "parabola del

banchetto" (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24). Il raffronto con le versioni sinottiche mette in evidenza notevoli differenze: mentre Lc e Th riportano una per una le successive missioni del servo presso gli invitati (tre in Lc; quattro in Th) con le rispettive scuse da questi addotte, Mt sintetizza in un resoconto complessivo gli invii di più servi («Egli mandò i suoi servi a chiamare gli invitati alle nozze, ma questi non vollero venire. Di nuovo mandò altri servi a dire: "Ecco, ho preparato il mio pranzo; i miei buoi e i miei animali ingrassati sono già macellati, e tutto è pronto: venite alle nozze". Ma costoro non se ne curarono e andarono chi al proprio campo, chi ai propri affari; altri, poi, presero i suoi servi, li insultarono e li uccisero», 22,3-6). Ciascuna delle tre versioni mostra interventi letterari e retorici volti a orientare il testo teologicamente (cfr. Sterling, 2008). Una tendenza allegorizzante è visibile al massimo grado in Mt, dove il fatto che si tratti di un banchetto di nozze per il figlio di un re allude di per sé a un orizzonte messianico, sulla base di un noto simbolismo biblico. Inoltre, gli inserti relativi all'uccisione dei servi e alla vendetta del re (22,6-7) rimandano alla precedente parabola dei mezzadri rivoltosi (21,33-42) e all'ermeneutica apocalittica che le viene applicata (21,43-44), che rinvia chiaramente alla distruzione di Gerusalemme e del tempio quale castigo inflitto a Israele (Patterson, 1993, p. 229). Ma l'elemento più evidente, sotto questo punto di vista, è di certo l'originale innesto, operato da Mt, di un ulteriore nucleo narrativo sul testo-base della parabola: una volta che la sala è stata riempita dai commensali costituiti dai «buoni» e «cattivi» raccolti nelle strade, il re vi entra e, avendo sorpreso un tale privo dell'abito nuziale, lo punisce severamente (22,11-13), a dimostrazione che, per beneficiare del banchetto, non basta essere stati chiamati, ma occorre essere adeguatamente preparati.

In Lc il processo allegorizzante è meno evidente, ma la connessione della parabola con la realtà escatologica del regno di Dio viene comunque affermata mediante l'espressione «Beato chi mangerà il pane nel regno di Dio» (14,15), che ne fornisce l'occasione immediata. In Lc e in Mt vanno inoltre notati i riferimenti all'ira del padrone di casa (ὀργισθεὶς, Lc 14,21) e del re (ὠργίσθη, Mt 22,7), significativi per una lettura in chiave apocalittica.

Anche la versione di Th presenta elementi secondari: tale si può considerare il numero degli inviti, che, portato a quattro, infrange

la "regola del tre" tipica dei racconti popolari (cfr. i tre invii dei servi e del figlio del padrone nella parabola dei vignaioli del detto successivo). Si può pensare che l'invito aggiunto sia il secondo (64,4-5), che formalmente differisce dagli altri per l'uso del tempo passato e per l'assenza della richiesta di scuse (Crossan, 1992, pp. 40-3) oppure il primo (64,2-3), che, parlando di «mercanti», trova una corrispondenza nella chiosa di 64,12 (Patterson, 1993, p. 78). Nel contesto di Th, la presenza di tale commento interpretativo è singolare. Se però lasciamo per un momento da parte questo elemento, chiaramente secondario, possiamo notare che la versione di Th non presenta un grado di allegorizzazione paragonabile a quello dei paralleli sinottici: essa ci permette, dunque, di avvicinarci più direttamente a quello che poteva essere il significato originariamente attribuito alla parabola. Osserviamo, innanzitutto, che, in base al buon senso popolare, ciascuna delle giustificazioni addotte dagli invitati risulta accettabile: si tratta, infatti, di questioni inequivocabilmente più importanti di una cena alla quale si è invitati, peraltro, all'ultimo momento, quando è già stata preparata (64,1): questo consente agli ascoltatori ampie possibilità di immedesimarsi negli invitati che declinano l'invito. A ciò va aggiunto che tre delle quattro scuse si possono accostare alle situazioni in cui, secondo Dt 20,5-7, un uomo è esonerato dall'andare in battaglia (circostanza certamente meno derogabile rispetto a una cena!). Tali condizioni riguardano l'inaugurazione di una casa appena acquistata, la vendemmia di una vigna che si è piantata e il matrimonio. Ma secondo la parabola tommasina queste giustificazioni non impediscono che gli invitati siano sostituiti da altri commensali: ciò appare in linea con l'attenzione che emerge nel testo per le scelte cruciali che il messaggio di Gesù impone, scelte che devono essere immediate e senza tentennamenti (*l.* 8), non ammettono un comportamento ambiguo (*l.* 47), determinano un rovesciamento del valore assegnato ai legami sociali più importanti (*l.* 55) e, come emerge qui, vanno contro le aspettative comuni. In un secondo momento, con l'integrazione della nota interpretativa di 64,12, la parabola viene ancorata a una lettura particolare. A differenza dei sinottici, tuttavia, l'allegoria non si orienta verso una rappresentazione degli eventi pasquali. La parabola viene ascritta all'ambito della critica di «compratori e mercanti», dunque delle attività economiche e del commercio. Si adotta, in questo modo, in via esclusiva, una partico-

lare possibilità ermeneutica ammessa dalla parabola: ciascuna delle occupazioni alle quali si dedicano gli invitati implica, infatti, un certo coinvolgimento economico. La critica dell'attività commerciale si radica nell'idea di matrice sapienziale secondo la quale la ricchezza fa aumentare per chi la possiede le possibilità di peccare (cfr. Sir 27,1); essa è qui funzionale alla concezione rinunciataria che informa la prassi etica della comunità tommasina.

65. Si conclude qui il breve ciclo di parabole iniziato con Th 63. In questo caso tutti e tre i sinottici offrono paralleli (Mc 12,1-11; Mt 21,33-45; Lc 20,9-19). La discussione interessa in particolare Lc 20,9-19, con cui si notano queste convergenze: «affinché consegnassero» (ἵνα δώσουσιν, Lc 20,10; cfr. ⲛⲁϯ, Th 65,2) e «forse» (ἴσως, Lc 20,13; cfr. ⲙⲉⲩⲁⲕ, Th 65,4). Come hanno messo in luce Sieber (1966, pp. 234-6) e Patterson (1993, pp. 48-51), è improbabile che tali elementi siano tratti redazionali lucani: al più essi mostrano l'uso di materiale comune da parte di Lc e Th. Nel confronto sinottico la parabola tommasina risulta priva di tratti allegorizzanti: dal punto di vista della critica delle forme, Jeremias (1984, pp. 68-72) e Dodd (1961, pp. 93-8), ritengono che Th 65 presenti una versione del racconto più arcaica. I sinottici, infatti, lo inquadrano in una cornice teologicamente orientata e lo arricchiscono di particolari allegorizzanti: la citazione di Is 5,1-2 («[Un uomo] piantò una vigna, vi pose attorno una siepe, scavò un torchio, costruì una torre»), in Mc 12,1, Mt 21,33 e Lc 20,9, riconduce il racconto al rapporto tra Dio (il padrone) e Israele (la vigna) attraverso i successivi invii dei profeti (i servi); l'aggettivo «diletto» (ἀγαπητός) che caratterizza il figlio del padrone in Mc 12,6 (e Lc 20,13) è lo stesso applicato a Gesù nella scena del battesimo nel Giordano in Mc 1,11 (e Mt 3,17) e in quella della trasfigurazione in Mc 9,7 (e Mt 17,5). L'uccisione del figlio successivamente alla sua estromissione dalla vigna, in Mt 21,39 e Lc 20,15 (in Mc 12,8, invece, l'ordine è invertito), richiama l'esecuzione di Gesù, condotto a morire fuori di Gerusalemme, sul colle del Golgotha. Le versioni sinottiche, inoltre, mediante la domanda «Che cosa farà dunque il padrone della vigna?» (Mc 12,9 parr. Mt 21,40; Lc 20,15), attirano l'attenzione sulla reazione del padrone, identificato con Dio, di fronte all'uccisione del figlio, prospettando lo sterminio dei vignaioli e la loro sostituzione (Mc 12,9; Mt 21,41; Lc 20,16). Il tut-

to si conclude con la citazione di Sal 118,22-23 («La pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d'angolo: dal Signore è stato fatto questo ed è mirabile ai nostri occhi», Mc 12,10-11; Mt 21,42; par. Lc 20,17), che suggella l'allegoria mediante un appiglio scritturistico. L'asciutto racconto di Th 65, invece, benché non scevro di sviluppi secondari, non risulta appesantito da interventi allegorizzanti. Esso offre, dunque, la possibilità di una lettura lineare, non orientata teologicamente, bensì riferita all'esposizione di una verità ritenuta generalmente valida, in modo simile alle sentenze popolari e ai proverbi: ed è precisamente questa la funzione delle parabole di Gesù secondo la teoria elaborata alla fine dell'Ottocento da Adolf Jülicher (1888-98).

Priva, dunque, degli elementi allegorizzanti e, in particolare, del riferimento alla futura azione punitiva del padrone, la parabola acquista un senso diverso. Gli studi sulle condizioni economico-sociali della Galilea nel I secolo hanno mostrato come la circostanza che essa descrive sia del tutto verosimile: in un contesto in cui i proprietari terrieri, spesso stranieri o comunque conniventi con l'autorità straniera, adottavano comportamenti vessatori, poteva accadere che la combinazione di motivazioni nazionalistiche, religiose ed economiche conflagrasse nell'aperta conflittualità da parte dei contadini locali. In tale situazione è il padrone della vigna a essere posto in una luce negativa, mentre la reazione violenta dei vignaioli appare comprensibile: così la narrazione, traendo spunto da una situazione concreta, prospetta le conseguenze a cui vanno incontro gli oppressori (si veda la trattazione più dettagliata in Gianotto, 2008, pp. 73-8). Un riflesso di ciò si può cogliere in un elemento letterariamente secondario, ossia la caratterizzazione del proprietario come ⲬⲢⲎⲤⲦⲎⲤ nel *l.* 65,1 (in questo specifico punto i sinottici sono più essenziali, non corredando il soggetto di alcun attributo). Il testo è corrotto: dopo le lettere ⲬⲢⲎ c'è una lacuna, seguita dalla lettera ⲥ. Alla ricostruzione di Layton (1989, p. 78) ⲬⲢⲎ[ⲥⲦⲞ]ⲥ («buono»), un termine piuttosto comune in ambito cristiano e frequente, come prestito dal greco, negli scritti di Nag Hammadi, è preferibile, in quanto *lectio difficilior*, il meno attestato ⲬⲢⲎⲤⲦⲎⲤ («creditore», «usuraio»; cfr. Plisch, 2008, p. 160). Questo elemento caratterizza negativamente il proprietario, come avviene, peraltro, in maniera implicita, nell'espressione che segue, all'interno dello stesso segmento 65,1: «affinché [...] egli potesse ri-

cavarne (i.e. della vigna) il frutto *per mezzo loro*». Si può aggiungere che, allo stesso modo in cui nelle due precedenti parabole (Th 63; 64) emerge un atteggiamento critico nei confronti delle attività economiche e dei comportamenti dettati dalla volontà di arricchirsi, anche qui è l'avidità del padrone a essere stigmatizzata.
Questa parabola offre, dunque, un valido esempio di come Th possa essere utilizzato nella ricerca sulle primissime fasi della trasmissione delle parole di Gesù. Sarebbe tuttavia un errore pensare che in esso le parole di Gesù siano trasmesse prive di filtri ermeneutici. Come mostra l'analisi storico-compositiva di DeConick (2006, p. 214), infatti, è probabile che già all'interno del nucleo costitutivo della collezione di detti questa parabola fosse rivestita di un significato inerente a un *kerygma* escatologico. Indicativa, a questo proposito, è la sua giustapposizione all'allusione a Sal 118,22 del detto successivo. Nell'ambito della riflessione dei seguaci di Gesù tale versetto biblico acquista, infatti, una connotazione cristologica nell'elaborazione della memoria circa il rifiuto opposto al messaggio di Gesù da parte delle autorità religiose del giudaismo contemporaneo (oltre a Mc 12,10-11; Mt 21,42; Lc 20,17 cfr. anche At 4,11 e 1Pt 2,5-6).

66. Questo *logos* è ricalcato su Sal 118,22: «La pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d'angolo». I sinottici citano questo versetto quale *testimonium* scritturistico nella parabola dei vignaioli assassini (Mc 12,10; Mt 21,42; Lc 20,17); questo tipo di riferimento alla Scrittura non rientra, però, nell'uso di Th, che presenta l'espressione come una parola di Gesù. Dal punto di vista critico-formale, la formula usata qui appare più arcaica rispetto alle precise citazioni testuali dal Salmo 118 che offrono i sinottici. L'accostamento dell'espressione alla parabola dei vignaioli (Th 65), che, in virtù dell'autonomia di questa unità testuale, non sembra essere stato realizzato sulla scorta dei sinottici, può rispecchiare una precedente tradizione comune, che già intendeva la parabola in chiave cristologica (cfr. il commento a *l.* 65). Nei sinottici l'associazione di questa espressione con la parabola dei vignaioli è funzionale all'applicazione della metafora della pietra scartata al rifiuto opposto dal popolo d'Israele a Gesù, fondamento di una nuova alleanza. Questa lettura è attestata anche in At 4,11; 1Pt 2,7; *Barnaba* 6,4. Nell'ambito di Th, tuttavia, questa non appare la sola opzione possibile. L'aspetto che risulta più funzionale al messaggio com-

plessivo, e che sembra pertanto offrire le maggiori potenzialità ermeneutiche, riguarda il conflitto tra i protagonisti della missione e i loro ambienti d'origine (cfr. *ll.* 16,1-3; 31; 55; 101; 105); certo in riferimento al modello costituito da Gesù, ma, ugualmente, al suo messaggio e a coloro che lo diffondono. Il pronunciamento profetico di Gesù rafforza, dunque, la convinzione che il compimento escatologico renderà manifesto l'errore di quanti hanno rigettato il suo annuncio di salvezza.

67. Dopo l'intermezzo parabolico di cui Th 66 può essere considerato un'appendice, riprende una serie di unità letterarie più brevi. La prima di queste, Th 67, risulta piuttosto criptica per via dell'ambiguità di alcuni elementi lessicali: la presenza dell'articolo determinativo davanti a ⲦⲎⲢⲈ fa sì che l'espressione indichi letteralmente «*il* tutto», con una probabile valenza cosmica, e il costrutto nel quale ricompare ⲦⲎⲢⲈ nella conclusione del detto può significare «dappertutto». Inoltre, senza la congettura di Layton (1989, p. 78) (ⲟⲩⲗⲗⲉ⟨ⲉ⟩), generalmente accolta dai commentatori, il testo legge «ma manca di conoscere una cosa». Queste oscillazioni testuali rendono particolarmente difficile ricostruire il significato e la possibile funzione del *logos*; è evidente, tuttavia, che esso è incentrato sul valore soteriologico della conoscenza, un tema che caratterizza alcune unità testuali inglobate nella raccolta secondariamente (Th 3,4-5; 18,3; 19,3; 46,2; 56,1; 69,1; 80,1; cfr. DeConick, 2005, pp. 72-4). Se l'integrazione di Layton è corretta, viene stabilita una contrapposizione tra la conoscenza del mondo e la conoscenza di sé. In questa formulazione si può cogliere una nota polemica nei confronti delle pretese, diffuse in circoli in competizione con la comunità religiosa di Th, di possedere forme di conoscenza superiore. Qui si afferma che la vera conoscenza, quella superiore a tutte le altre e l'unica essenziale per il conseguimento della salvezza, va ricercata nell'interiorità dell'individuo. In tale riflessione viene recepito, forse per il tramite della tradizione ermetica (Quispel, 1981, p. 265), il classico adagio delfico γνῶθι σεαυτόν («conosci te stesso»). Il passaggio della missione attraverso le aree ellenizzate della Siria e il conseguente contatto più diretto con il pensiero neoplatonico, che informa larga parte del giudeo-ellenismo coevo, fanno sì che la collezione di detti si arricchisca di tali spunti. Nel quadro dell'orientamento ascetico

che più generalmente caratterizza la fase compositiva secondaria, la conoscenza di sé è concepita come il raggiungimento della consapevolezza della propria identità in rapporto a Dio, che va scoperta nell'introspezione: a questa esperienza è attribuito un valore salvifico, significato in Th 3 nell'acquisizione del «regno»: «Colui che conosce sé stesso lo (i.e. il regno) troverà, e quando voi conoscerete voi stessi saprete che siete figli del Padre vivente. Se invece non conoscerete voi stessi, siete nella povertà e voi siete la povertà» (Th 3,4-5). Questa idea avrà una certa fortuna nella tradizione letteraria legata al nome di Tommaso: nel *Libro dell'atleta Tommaso*, un testo dove l'elemento sapienziale è particolarmente sviluppato, Gesù si rivolge al proprio «fratello gemello» e «vero compagno» dicendo: «Sarai chiamato il conoscitore di sé stesso. Colui infatti che non ha conosciuto sé stesso, non ha conosciuto nulla. Chi però ha conosciuto sé stesso è anche pervenuto alla conoscenza riguardo alla profondità del tutto» (NHC II,7,138,15-18).

68. Due brevi segmenti compongono questa unità testuale. Il primo presenta una doppia beatitudine che ricorda Mt 5,10-11 («Beati i perseguitati a causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli. Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni male contro di voi per causa mia») e Lc 6,22 («Beati voi quando gli uomini vi odieranno e quando vi escluderanno, vi insulteranno e respingeranno il vostro nome come scellerato a causa del figlio dell'uomo»). Notiamo ancora una volta che quanto in Mt e Lc è organicamente disposto nei discorsi "della montagna" e "della pianura" in Th è disseminato qua e là, senza recare alcun segno evidente di tali contesti (cfr. *ll.* 26; 34; 54). Dal punto di vista formale si può osservare che la mancanza delle motivazioni dell' odio e della persecuzione («a causa della giustizia» in Mt e «a causa del figlio dell'uomo» in Lc) è un indizio dell'indipendenza della formulazione tommasina, che può indicarne la priorità rispetto a Q (Koester, 1990a, p. 89). Più in generale, comunque, in un quadro nel quale è problematica l'attribuzione dei singoli elementi lessicali alle mani dei redattori di Mt e Lc, le argomentazioni di chi, come Schrage (1964, p. 147), ritiene che Th 68,1 sia da essi dipendente non risultano probanti (si veda l'analisi di Patterson, 1993, pp. 51-2).
L'asciutta formulazione di Th 68,1, che non riconduce l'odio e la persecuzione a ragioni concrete, connesse con la fede in Gesù (co-

me in Lc) o con una conflittualità sul piano istituzionale o religioso-istituzionale (come in Mt), può essere indicativa del valore attribuito a questo detto nelle fasi più antiche della sua circolazione. La logica che in esso si manifesta è legata al capovolgimento dei valori correnti determinato dall'imminenza dell'*eschaton*, già metaforicamente significato nell'immagine della pietra scartata dai costruttori di Th 66. In conseguenza, poi, degli ostracismi e delle discriminazioni sperimentati dai promotori di questo messaggio, appare naturale riferire l'espressione alle difficoltà che comporta la sequela di Gesù. Un segno di questo passaggio ermeneutico si può cogliere in 68,2. Questo segmento, alla lettera «non si troverà luogo nel quale sarete perseguitati» (cfr. il parallelo in Clem. Alex., *strom.* 4,6,41,2: «E beati quelli che sono perseguitati a causa mia, poiché avranno un luogo (τόπος) dove non saranno perseguitati»), sembra prospettare ai fedeli la garanzia che essi troveranno un luogo dove saranno al riparo dalla persecuzione. Si è pensato che tale notazione possa rimandare alle circostanze concrete di una effettiva ricollocazione comunitaria, identificate da Quispel (1981, pp. 225-6) negli eventi del 66-70 e.v., da Schenke (1994) nella rivolta di Bar Kochba (132-135 e.v.) e da DeConick (2006, p. 222) nel progressivo allontanarsi della missione dall'area palestinese in direzione della Siria, che impone una riflessione parallela sul ruolo dell'autorità giacobita (cfr. *l.* 12). La valenza soteriologica generalmente attribuita al termine ΤΟΠΟC («luogo»), mediante la sua associazione a elementi quali la «vita» (*l.* 4,1), la presenza di Gesù (*l.* 24,1), il «riposo» (*l.* 60,6), il Padre (*l.* 64,12), consente, tuttavia, una lettura in chiave simbolica: la conquista di questo «luogo» coincide con la fine delle sofferenze e dei tormenti causati dalla persecuzione interiore, ossia gli attacchi sferrati dalle forze antagoniste contro l'anima anelante l'unione mistica con Dio, di cui parla il successivo *l.* 69.

69. In continuità con Th 68, vengono proposte altre due beatitudini. Nella prima, il riferimento alla persecuzione richiama il *logos* precedente, mentre il precedente più prossimo del tema gnoseologico è in Th 67. Rispetto ai paralleli di Mt 5,10; Lc 6,22 e Th 68,1, questo detto descrive le originali modalità della persecuzione («nel loro cuore») oltre a differenziarsi nella clausola, dove si stabilisce la corrispondenza di chi ha sperimentato la persecuzione nel cuore con chi ha conosciuto il Padre. La dipendenza da Mt

5,10, *pace* Schrage (1964, pp. 149-51), non può essere dimostrata, in quanto gli elementi comuni ai due testi si limitano a «beati» e «i perseguitati», mentre non compaiono più specifici tratti redazionali matteani. La formulazione di Th 69,1 va più verosimilmente considerata uno sviluppo retorico del *logos* precedente, di cui riprende l'inizio e la struttura e del quale prospetta un'attualizzazione conforme agli orientamenti soteriologici ascetico-encratitici (DeConick, 2006, p. 223).

Per quanto riguarda il possibile *Sitz im Leben*, l'elemento caratterizzante – ossia il riferimento alla persecuzione interiore – da un punto di vista storico può far pensare a una situazione in cui il pericolo causato dall'ostilità di elementi esterni al gruppo non è (più) percepito come immediato, mentre, sul piano ermeneutico, è una riprova dell'orientamento mistico che la comunità ha impresso a sé stessa. L'ambito dell'interiorità, in cui si sperimentano fatica, lotta, dolore, diviene quello privilegiato per l'incontro con Dio (cfr. *l.* 3,3). Il travaglio intimo che opprime l'individuo, causandogli una sofferenza paragonabile a quella provocata da una persecuzione fisica, conduce all'autentica conoscenza del Padre. In questa formulazione si rispecchia, dunque, una concezione soteriologica genuinamente ascetica, per la quale la sconfitta delle forze percepite come distruttive dell'individuo rende quest'ultimo degno di accostarsi a Dio, essendo stato reso puro in seguito a tale prova. La funzione di questo detto nell'ambito delle performance retoriche, era, dunque, quella di fornire una base teorica alle pratiche ascetiche e rinunciatarie su cui si basava l'esperienza mistica.

Il secondo segmento (Th 69,2) è prossimo a Mt 5,6 («Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati») e Lc 6,21 («Beati voi che ora avete fame, perché sarete saziati»). Sono assenti i tratti redazionali di Mt («e sete della giustizia»; «essi») e di Lc («ora»). Inoltre, mentre Mt e Lc usano ὅτι per introdurre la proposizione finale, Th ha ⲱⲓⲛⲁ (* ἵνα), che, secondo Sieber (1966, pp. 35-6), sarebbe una traduzione alternativa della particella aramaica resa con ὅτι nei sinottici. Poiché Th 69,1 riflette una fase storica successiva, in origine Th 69,2 doveva seguire immediatamente Th 68,1. In tale contesto il macarismo descriveva un aspetto del cambiamento di prospettiva che l'imminenza dell'instaurazione del regno doveva determinare nella scala dei valori correnti: accanto all'indigenza (*l.* 54), alla sofferenza (*l.* 58), all'essere oggetto

di odio e persecuzione (*l.* 68,1), la fame era identificata quale caratteristica di coloro che si erano messi al servizio della proclamazione. In una prospettiva escatologica interiorizzata, invece, in questo detto si reperisce il supporto teorico alla pratica del digiuno, attraverso la quale si attua concretamente una componente essenziale della rinuncia al mondo.

70. La struttura bipartita e il parallelismo interno fanno sì che la comprensione di questo detto dipenda dal valore che si assegna alla forma verbale e al dimostrativo che si trovano nel primo membro, elementi sui quali le traduzioni moderne si dividono, come si può vedere dai seguenti esempi: «Quando generate in voi quello che avete, esso vi salverà» (Erbetta, 1975, p. 275); «Lorsque vous produirez ceci en vous-mêmes, ce que vous avez vous sauvera» (Gianotto, 1997, p. 47); «That which you have will save you if you bring it forth from yourselves» (Lambdin, 1989, p. 81, invertendo la struttura del detto); «When you acquire within you that certain thing, what is within you will save you» (DeConick, 2006, p. 225). La resa della forma verbale è strettamente collegata al significato del dimostrativo ⲡⲏ, che può indicare tanto una cosa quanto una persona. Al di là dell'identificazione, problematica, è chiaro che si tratta di un *quid* che agisce all'interno dell'individuo e il cui riconoscimento richiede un certo sforzo. Il carattere indefinito di questa formulazione può essere funzionale al processo salvifico che intende significare in quanto costringe il lettore-ascoltatore a mettere in atto in prima persona una strategia interpretativa, in linea con quanto espresso nel prologo della collezione. Tenendo conto di ciò, nella traduzione ho esplicitato la valenza gnoseologica implicita nella forma verbale. Dal seguito del detto emerge, poi, che in tale elemento, non meglio definito, è riposta un'essenziale funzione soteriologica. Il testo non è sufficientemente esplicito per consentirci di stabilire con certezza se ⲡⲏ indichi *sic et simpliciter* l'uomo interiore all'individuo oppure se sia un elemento allogeno al quale è attribuita la funzione di permettere all'individuo il riconoscimento dell'uomo interiore modellato a immagine di Dio. DeConick (2006, p. 225), che propende per quest'ultima possibilità, identifica questo elemento con lo *pneuma* divino, di cui l'anima necessita per il suo processo di trasformazione.

Se questo *logos*, evidentemente, è tra quelli che si avvicinano maggiormente a una soteriologia di stampo gnostico, non dobbiamo dimenticare, tuttavia, che una concezione antropologica simile a quella che traspare qui si trova nel *corpus* paolino: «Infatti mi compiaccio della legge di Dio *nel mio uomo interiore* (κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον)» (Rm 7,22); «Per questo non ci scoraggiamo, ma se anche *il nostro uomo esteriore* (ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπον) si va disfacendo, *quello a noi interiore* (ὁ ἔσω ἡμῶν) si rinnova di giorno in giorno» (2Cor 4,16); «Perché (*scil.* il Padre) vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo spirito *nell'uomo interiore* (εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον)» (Ef 3,16). Questo «uomo interiore», concepito come il nucleo profondo dell'individuo, l'elemento spirituale trascendente, è alla base dell'antropologia tommasina, con la particolarità che, mentre nel paolinismo Dio si pone rispetto a esso in un rapporto vivificante, qui l'accento è posto sullo sforzo demandato all'individuo stesso nel compimento del processo salvifico: si può acquisire l'elemento salvifico decisivo soltanto attraverso un consapevole atto introspettivo. Nell'ottica ascetica di Th l'individuo interiore, preesistente (cfr. *l.* 19,1), corrisponde al prototipo celeste dell'essere umano, i cui attributi fondamentali, la luminosità e l'unità, lo rendono simile a Dio (Th 11,3-4; 22,4-7; 50,1; 61,5). A tale modello il recettore di questi detti è chiamato a conformarsi attraverso un netto rifiuto della commistione con la carne e con la materia. La mancata presa di coscienza di tale ricchezza interiore rende gli uomini poveri e vuoti, ossia assimilati in tutto alla dimensione carnale (Th 3,5; 28; 29; 67).

71. Il fatto che non si conosca la conclusione di questo detto non ha scoraggiato gli esegeti dall'avanzare proposte anche di una certa portata. Le interpretazioni vertono necessariamente sul valore attribuito a «questa casa». Alcuni vi riconoscono un riferimento al mondo materiale o alla sfera corporea, di cui si esprimerebbe il carattere effimero e deperibile in contrapposizione all'elemento spirituale eterno (cfr. i.a. Ménard, 1975, pp. 172-3; Fieger, 1991, pp. 202-3). Secondo Riley (1995, pp. 147-56), invece, «questa casa» indicherebbe il corpo di Gesù, del quale Gesù stesso, dunque, negherebbe la risurrezione. Secondo lo studioso questa espressione sarebbe stata elaborata da una comunità in dibattito con il gruppo giovannista sulla specifica questione della risurrezione dei cor-

pi. Al di là del fatto che non si può escludere che il testo proseguisse affermando la possibilità della riedificazione della casa in qualche forma, la lettura di Riley presuppone l'applicazione a Th 71 della medesima ermeneutica con cui in Gv il detto «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere» (2,19) viene letto: «Ma egli parlava del tempio del suo corpo» (2,21). Ciò apre un complesso problema inerente la conoscenza dell'ermeneutica applicata al detto nell'ambito della comunità giovannista da parte della comunità tommasina. Come emerge dai paralleli che si trovano nei sinottici, l'identificazione del tempio con il corpo di Gesù è certamente secondaria, mentre il *Sitz im Leben* di questa espressione va più verosimilmente individuato nella polemica contro l'istituzione templare (cfr. Quispel, 1988; DeConick, 2006, p. 227) di cui «casa» (οἶκος) è una designazione tradizionale (cfr. Sal 69,10; Is 56,7) ripresa nei testi protocristiani (Mc 11,17; Mt 21,13; Lc 19,46; Gv 2,16-17). Un'altra possibilità – forse meno praticabile – è che si avesse di mira la "casa" reale, ossia la dinastia erodiana (Patterson, 1993, p. 53).
In Mc e in Mt la dichiarazione riguardante la distruzione del tempio non è mai attribuita in prima persona a Gesù, bensì viene addotta quale falsa imputazione a suo carico durante il processo del sinedrio: «Lo abbiamo udito mentre diceva: "Io distruggerò questo tempio fatto da mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mani d'uomo"» (Mc 14,58); «Costui ha dichiarato: "Posso distruggere il tempio di Dio e ricostruirlo in tre giorni"» (Mt 26,61). La medesima accusa ritorna tra le espressioni di scherno rivolte al crocifisso dai passanti: «Ehi, tu che distruggi il tempio e lo riedifichi in tre giorni, salva te stesso scendendo dalla croce!» (Mc 15,29-30); «Tu che distruggi il tempio e lo riedifichi in tre giorni, salva te stesso!» (Mt 27,40). L'autore di Lc omette questi elementi dal suo resoconto della passione, ma li inserisce nell'episodio della condanna di Stefano, del quale alcuni falsi testimoni dicono: «Lo abbiamo udito dichiarare che Gesù il Nazareno distruggerà questo luogo e sovvertirà i costumi tramandatici da Mosè» (At 6,14). Oltre che in Th 71, l'espressione ricorre in forma di *logos* direttamente proferito da Gesù soltanto in Gv 2,19, nel contesto dell'azione contro i venditori e i cambiavalute; tuttavia lì Gesù non dice di volere, o di essere in grado, di distruggere il tempio, bensì invita i suoi interlocutori, «i Giudei», a farlo, dichiarando che egli lo «farà risorgere» (il verbo è ἐγείρω) in tre giorni.

Nei testi ricordati emerge una tendenza apologetica, volta a sollevare da Gesù l'imbarazzante accusa di voler distruggere il tempio, da una parte presentandola come una falsa diceria (in Mc, Mt, Lc), dall'altra sovrapponendole un significato allegorico alla luce della risurrezione del suo corpo (in Gv). Per contro, l'espressione che gli viene attribuita in Th 71, come appare nel testo attuale, sembra preservare tutta la sua originaria durezza (DeConick, 2006, p. 227). Essa appare in linea con un filone dell'apocalittica giudaica secondo il quale, con il compimento del giudizio escatologico, il tempio non sarebbe stato purificato e restituito alla sua funzione originaria, bensì sarebbe stato distrutto. Se ne ha un esempio in Ger 7,14: «Io tratterò questo tempio che porta il mio nome e nel quale confidate e questo luogo che ho concesso a voi e ai vostri padri come ho trattato Silo». La stessa concezione emerge, per un altro verso, nella celebre predizione della distruzione del tempio di Mc 13,2; Mt 24,2; Lc 21,6, «Non resterà qui pietra su pietra che non venga diroccata».

72. Dopo una serie di *logoi* di diversa estensione ma privi di elementi narrativi, ricompare qui il formato dialogico, i cui antecedenti più vicini si trovano in Th 60 e 61. Questa volta è un uomo a rivolgersi a Gesù, sollecitando il suo intervento in una questione ereditaria. L'episodio è presente anche in Lc 12,13-15: «Uno della folla gli disse: "Maestro, di' a mio fratello che divida con me l'eredità". Ma egli rispose: "Uomo, chi mi ha costituito giudice o divisore sopra di voi?". E disse loro: "Guardatevi e tenetevi lontani da ogni avidità, poiché anche se uno vive nell'abbondanza la sua vita non dipende dai suoi beni"». Rispetto a questo passo, oltre alla chiosa di Lc 12,15, mancano in Th 72 gli interventi lucani ἐκ τοῦ ὄχλου («della folla») e διδάσκαλε («maestro»); è probabile che anche il sostantivo κληρονομία («eredità»), usato da Lc, sia secondario, mentre è difficile stabilire se il singolare «fratello» di Lc si debba ritenere originario rispetto al plurale «fratelli» che compare in Th. Nel segmento 72,2 l'insolito vocativo «uomo» potrebbe essere dipendente da Lc (che lo usa, oltre che in 12,14, in 5,20 e 22,60), ma è possibile che fosse già presente nella fonte usata da Lc. L'aggiunta del più comprensibile termine κριτής («giudice») accanto a μεριστής («divisore») è, invece, dovuta probabilmente alla mano del redattore lucano, mentre Th 72,2 preserva una designazione più arcaica (si veda l'analisi dettagliata in Patterson, 1993,

pp. 54-6). Il commento finale di Gesù non ha, invece, nulla in comune nei due testi. In Lc si tratta di un insegnamento moraleggiante contro l'avidità e l'attaccamento ai beni materiali, che serve come cerniera con la parabola del ricco stolto (12,16-21). Th, che non conosce la successione data da Lc a questi episodi (come mostra il fatto che inserisce la parabola del ricco stolto in tutt'altro contesto, cfr. *l.* 63), conclude questa pericope con una domanda retorica, rivolta ai discepoli, che mantiene l'attenzione sull'identità e sul ruolo di Gesù. Le interpretazioni di questo detto vertono sul significato assegnato al termine chiave ⲣⲉϥⲡⲱⲱⲩⲉ (lett. «divisore», cfr. il greco μεριστής). Quispel (1975, pp. 146-58), che lo riconduce a una radice semitica riferita nella Mishna allo scisma religioso, colloca la pericope nell'ambito della dialettica giudeo-cristiana cogliendovi una funzione apologetica: quella di difendere Gesù dall'accusa di separazionismo rispetto alla religione ebraica. Baarda (1975), che considera Th 72 un'interpretazione secondaria del testo lucano, individua nelle parole attribuite a Gesù un riferimento alla dottrina gnostica della ricomposizione dell'unità pleromatica. Benché slegato da una concezione genuinamente gnostica, il tema dell'unificazione e della ricostituzione dell'uno è presente in Th, ma concepito in termini di *complexio oppositorum*, quale superamento delle divisioni bipolari successive all'atto creativo di Dio (cfr. *ll.* 11; 22; 48; 61). Questo episodio non sembra, tuttavia, funzionale a esprimere tale orientamento. La lettura più naturale consiste nel riferirlo all'estraneità del messaggio di Gesù a questioni nelle quali sono in ballo interessi personali. Dal punto di vista narrativo va colta l'ironia presente nella domanda di Th 72,3, dove Gesù cerca quasi una conferma e una rassicurazione da parte del gruppo dei suoi ma, al tempo stesso, insinua il dubbio che anche tra loro alcuni siano propensi a rispondere affermativamente. Si innesca così una dinamica attualizzante, che induce l'*audience* a cui sono dirette queste parole, istintivamente portata a identificarsi con i discepoli, a interrogarsi in prima persona sull'identità di Gesù e il ruolo che essa gli assegna nella propria esistenza.

73. Questo *logos* è conosciuto anche da Mt e Lc, che ne trasmettono due formulazioni sostanzialmente coincidenti tra loro e molto vicine a quella di Th: «La messe è molta, ma gli operai sono pochi: pregate dunque il signore della messe affinché mandi operai

nella sua messe» (Mt 9,37-38; Lc 10,2). Oltre che per l'uso di ⲱⲓⲛⲁ (* ἵνα) anziché ὅπως (cfr. Th 69,2), la versione tommasina si distacca da quella sinottica per l'assenza del genitivo «della messe», e del possessivo «sua» prima dell'ultima occorrenza di «messe». Nei sinottici questi elementi sono probabilmente sviluppi secondari discendenti dall'attribuzione di una valenza cristologica al termine «signore»; da un punto di vista critico-formale, Th 73 attesta, dunque, una versione più arcaica (cfr. l'ampia discussione in Patterson, 1993, pp. 56-7).
La metafora degli operai nella messe ha un'immediata applicazione all'ambito della missione, in cui si avverte l'esigenza di disporre di un numero adeguato di evangelizzatori. Ciò è evidente in Mt e Lc, che inseriscono il detto in contesti missionari: l'investitura dei Dodici (Mt 10,1 e ss.) e l'invio dei settantadue discepoli (Lc 10,1 e ss.). Th non offre alcun inquadramento narrativo; tuttavia la carica missionaria che anima la primitiva comunità tommasina, quale emerge dal materiale più arcaico, suggerisce un analogo contesto ermeneutico. Secondo il tradizionale uso biblico (cfr. Is 17,5; Gl 4,13), inoltre, la mietitura evoca il giudizio finale (cfr. Th 57): l'istanza missionaria si intreccia qui con l'annuncio apocalittico, che, del resto, ne determina l'urgenza.

74. Il testo copto non produce un senso compiuto né regge dal punto di vista grammaticale. Sulla base del parallelo πῶς πολλοὶ περὶ τὸ φρέαρ, καὶ οὐδεὶς εἰς τὸ φρέαρ; («Perché molti sono intorno al pozzo e nessuno è nel pozzo?») che si trova nel *Contra Celsum* di Origene (8,15), Guillaumont *et al.* (1959, p. 40) emendano ϫⲱⲧⲉ e ⲱⲱⲛⲉ in ⲱⲱⲧⲉ («pozzo»; per una disamina del parallelo origeniano cfr. Grosso, 2009). Un'ambiguità risiede, inoltre, nel termine ⲗⲁⲗⲩ, che può significare «nessuno» (così lo rendono, tra gli altri, DeConick, 2006, p. 231; Erbetta, 1975, p. 276; Gianotto, 1997, p. 48) o «niente» (Bethge, 1996, p. 538; Plisch, 2008, p. 176; Valantasis, 1997, p. 152). La resa «molti sono intorno al pozzo, ma *niente* è nel pozzo» evoca la situazione paradossale di tanta gente che si trova intorno a un pozzo privo di acqua. La costruzione «ma *nessuno* è nel pozzo», confortata dal parallelo del *Contra Celsum*, rimanda alla prassi, documentata nelle fonti antiche, di coloro che si calavano all'interno dei pozzi per recuperare oggetti o persone accidentalmente precipitati, un'operazione che richie-

deva coraggio e abilità. Alla luce di ciò, come ha mostrato Jackson (1992), questa espressione proverbiale, in maniera singolare rivolta da Gesù al Padre (cfr. ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ, «Signore»), costituisce indirettamente un'esortazione per i fedeli affinché non indugino nell'imboccare la via della sequela: si tratta di una decisione dai risvolti incerti e rischiosi, ma necessaria e urgente. Va rilevata l'assonanza di Th 74 con i detti contigui, rispetto ai quali condivide un elemento contenutistico significativo, che non può essere casuale: la contrapposizione tra una moltitudine (la messe in *l.* 73, quelli intorno al pozzo in *l.* 74, quelli che aspettano sulla porta in Th 75) e una minoranza (gli operai in *l.* 73, quelli che entrano nel talamo in *l.* 75, «nessuno» nel nostro caso). Queste variazioni sul tema si spiegano bene tenendo conto dello sviluppo retorico del testo (cfr. *l.* 75).

75. L'impiego della simbologia nuziale, con i riferimenti alla porta del talamo e alle persone degne di entrarvi, avvicinano questo detto alla parabola delle dieci vergini di Mt 25,1-13. In essa non si dice che le vergini attendono «sulla porta», ma compare l'espressione «entrarono alle nozze» (εἰσῆλθον ... εἰς τοὺς γάμους) e si parla di una porta che viene chiusa (καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα, Mt 25,10).
La presenza del termine tecnico ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ, indicante l'individuo solitario, colui che si astiene dalla commistione con il mondo (cfr. *l.* 16,4), suggerisce l'appartenenza di Th 75 alla fase degli ampliamenti retorici in cui trovano espressione le istanze ascetiche (DeConick, 2006, pp. 232-3). Secondo tale prospettiva solo un numero ristretto di individui, coloro che rinunciano alla commistione sessuale e alla procreazione, potranno raggiungere la piena unione con Dio. Questo *logos* fornisce, dunque, una specifica chiave di lettura ai precedenti *ll.* 73 e 74: gli operai nella messe e quelli che si calano nel pozzo sono identificati con coloro che intraprendono la via della rinuncia. La medesima simbologia avrà una notevole fortuna nella letteratura ascetica siriaca, come attestano gli *Atti di Tommaso* (12) lo Pseudo-Macario (cfr. *hom.* 4; *ep. magna*) e il *Liber Graduum* (5,13; 19,36). Nell'ambito dello gnosticismo valentiniano, invece, come emerge dal *Vangelo di Filippo*, a partire dal simbolismo nuziale si svilupperà un'elaborata teoria sacramentale.

76. Sono riunite in questo *logos* due unità testuali che le tradizioni sinottiche trasmettono in contesti diversi: la prima (1-2) presen-

ta una versione alternativa della parabola di Mt 13,45-46 («Ancora, simile è il regno dei cieli a un mercante che va in cerca di pietre preziose; trovata una perla di grande valore, va, vende tutti i suoi averi e la compra»), la seconda (3) costituisce un parallelo di Mt 6,19-20 («Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tarma e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi piuttosto tesori nel cielo, dove né tarma né ruggine consumano e dove ladri non scassinano e rubano») e Lc 12,33 («Fatevi borse che non invecchiano, un tesoro inesauribile nei cieli, dove i ladri non arrivano e la tarma non consuma»). Come ha mostrato Patterson (1993, pp. 57-9), invano si cercherebbero i segni della dipendenza letteraria di Th 76 dai paralleli: per quanto riguarda la parabola della perla, in Th 76,1-2 mancano, infatti, i segni più sicuramente attribuibili al redattore matteano, ossia l'avverbio πάλιν («ancora») che la introduce in Mt 13,44 e la formula πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν («vende tutti i suoi averi») in Mt 13,46 (cfr. anche Mt 13,44). Sieber (1966, p. 57-9) sottolinea l'assenza dell'unico elemento certamente redazionale di Lc 12,33, ossia βαλλάντια («borse»), e DeConick (2006, p. 237) quella del verbo lucano ἐγγίζειν («arrivare»). Per quanto riguarda Th 76,3 le differenze rispetto ai sinottici sono ancora più grandi e riguardano tanto la formulazione letteraria quanto il contenuto (rispetto a Mt 6,19-20, Th 76,3, accanto alla «tarma», non menziona uno o più «ladri», bensì il «verme»). Th, Mt e Lc attestano, dunque, sviluppi indipendenti e autonomi di questo materiale tradizionale. Sulla scorta di Jeremias (1984), Patterson (1993, pp. 58-9 e 143-4) osserva che nella versione di Th la scelta del mercante ha una valenza più radicale: mentre in Mt l'uomo è un mercante di perle, dunque la sua decisione di vendere tutto per acquistarne una sola appare come un investimento guidato dalla sua particolare competenza, in Th 76 l'azione dell'uomo che rinuncia a tutta la merce (non viene detto in che cosa consista) per comprare la perla «per sé» (ⲚⲀϥ) è in contrasto con il senso comune, poiché così facendo egli si priva del suo mezzo di sostentamento. Ma per Th questo è il modo di agire di un mercante «saggio» (76,2): la sua scelta si allinea con quella in favore del pesce migliore fatta dal pescatore di *l.* 8, e della pecora più grande da parte del pastore di *l.* 107. *Mutatis mutandis*, quindi, questo modulo narrativo addita ai fedeli il valore della decisione fondamentale in favore della sequela di Gesù, decisione

che va contro la logica corrente, ma che è l'unica possibile per chi ha compreso il valore del suo messaggio di salvezza. Con la progressiva definizione degli orientamenti ascetici all'interno della collezione, questi detti continuano a essere ritenuti funzionali al messaggio che si intende propagandare, essendo passibili di una lettura che accentua la necessità della rinuncia ai beni materiali e alle ricchezze, in contrasto con i valori del mondo. L'elemento della perla, che bene si presta a essere letto alla luce dell'antropologia gnostica quale simbolo della preziosa sostanza pneumatica decaduta all'interno della materia (cfr. Ménard, 1975, p. 177), troverà un impiego letterario nel "Canto della Perla", un raffinato inserto poetico incastonato negli *Atti di Tommaso* (108-113), che offre una rappresentazione allegorica della salvifica scoperta dell'io autentico da parte dell'apostolo, figura paradigmatica dello gnostico.

77. Questo *logos* è composto da una sezione cristologica comprendente tre affermazioni strettamente concatenate (1) e due espressioni dal sapore panteistico (2-3), che sono state probabilmente giustapposte alla prima parte quale sviluppo esegetico. In POxy 1 queste costituiscono, invece, l'appendice del *l.* 30. La dichiarazione che apre questa unità testuale è affine, sia nella forma sia nel contenuto, ad alcune definizioni cristologiche di Gv, in cui Gesù in prima persona si identifica con la luce: «Io sono la luce del mondo» (Gv 8,12); «Finché sono nel mondo, sono la luce del mondo» (Gv 9,5; cfr. inoltre 12,35-36.46). Il dualismo luce-tenebre (cfr. Gv 1,5; 3,19) è un tema che Gv condivide con Th (cfr. *ll.* 24,3; 61,5). Dunderberg (1998a, p. 59) ha osservato che secondo gli schemi concettuali dei due testi le valenze assegnate a questi elementi risultano declinate in forme distinte: in Gv la luce contrassegna l'esistenza terrena di Gesù e la sua missione nel mondo («Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo», Gv 1,9; cfr. anche 3,19; 9,5; 12,46) ed è associata alla fede in lui (Gv 12,36.46). Il contrasto tra luce e tenebre si riverbera, così, sulla condotta degli esseri umani, i quali possono abbracciare l'una o l'altra via, camminando nella luce o nelle tenebre (Gv 3,20-21; 8,12; 11,9-10; 12,35). In Th la luce è invece il luogo di provenienza dei veri discepoli (*l.* 50,1) e al quale essi naturalmente tendono (*l.* 11,3); essa è presente in loro quale segno che li accomuna a Gesù (*l.* 24,3; 61,5).
In Th 77,1 Gesù si identifica con la luce che è «al di sopra di ogni cosa» (al di là delle possibili traduzioni di ⲡⲧⲏⲣϥ, si intende gene-

ralmente che il termine si riferisca alla totalità del mondo creato): anche questo elemento è particolarmente vicino a un'idea giovannista, secondo la quale «Colui che viene dall'alto è al di sopra di tutti [...] colui che viene dal cielo è al di sopra di tutti» (Gv 3,31), ma qui il testo prosegue specificando che non solo Gesù è al di sopra di ogni cosa, ma è egli stesso ogni cosa. Quest'ultima identificazione acquista intellegibilità grazie alla successiva associazione della persona di Gesù a un atto creativo e ricapitolativo: «Ogni cosa è uscita da me ed è a me che ogni cosa è venuta». Il ruolo cosmogonico di Gesù è parimenti riconosciuto in Gv 1,3 («Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di ciò che esiste») e 1,10 («E il mondo fu fatto per mezzo di lui»), ma è anche un assunto paolino: «E un solo Signore Gesù Cristo per mezzo del quale sono tutte le cose e anche noi siamo per mezzo di lui» (1Cor 8,6); «Poiché da lui e per mezzo di lui e per lui sono tutte le cose» (Rm 11,36); «Poiché in lui sono state fatte tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili» (Col 1,16). Rm 11,36, in particolare, nel porre Gesù non solo quale nucleo di origine, ma anche quale fine della creazione (cfr. εἰς αὐτὸν «per lui») si avvicina a Th 77,1, che parimenti prospetta una sorta di continua ricapitolazione dell'universo in Gesù («ed è a me che ogni cosa è venuta»). A proposito del ruolo attribuitogli nella creazione, sia Gv che Paolo specificano, attraverso l'uso della formula δι'αὐτοῦ, che si tratta di una funzione strumentale o forse mediatrice, mentre in Th questa precisazione è assente: Gesù si identifica *in toto* con l'origine del mondo e con il mondo stesso. Questo repertorio di temi comuni, dunque, è declinato in modi originali nei vari testi, i quali non offrono elementi tali da far pensare a rapporti di interdipendenza letteraria: in maniera autonoma essi sviluppano in senso cristologico temi che l'esegesi giudaica tradizionalmente associava al ruolo della Sapienza personificata nella creazione (Pr 8,22-31). In particolare, l'elemento della luce, che in Th 77,1 è connesso alla funzione cosmogonica di Gesù, è riconducibile alle speculazioni mistiche sulla figura dell'*anthropos* primordiale, qui assunto quale modello di perfezione e identificato con l'immagine divina presente nell'individuo.

77,2-3. In POxy 1 questi due segmenti compaiono, in ordine contrario, nel *l.* 30 (si veda il commento *ad loc.*). Poiché negli elemen-

ti del legno e della pietra è possibile cogliere un'allusione alla croce e al sepolcro (in effetti il termine copto ⲱϣ [«legno»] spesso rende il greco σταυρός [«croce»]), DeConick (2006, p. 238) ritiene che l'unione di Th 77,2-3 con 77,1 sia avvenuta in funzione della valenza redentiva universale attribuita alla croce di Gesù, riguardo alla quale, secondo una concezione che si trova anche in Ireneo (*epid.* 34), nell'intersecarsi dei suoi bracci si riconosceva un segno tracciato sull'universo, dal cielo alle profondità della terra, da Oriente a Occidente. Più in ombra rimane, in questa lettura, il riferimento alla pietra in Th 77,3. La giustapposizione di Th 77,2-3 a 77,1 si spiega forse meglio in funzione delle potenzialità panteistiche dell'affermazione «Io sono ogni cosa» (cfr. Onuki, 2008).

78. Con espressioni simili, nella tradizione sinottica Gesù parla di Giovanni il Battista (Mt 11,7-8; Lc 7,24-25), all'interno di un discorso, derivato da Q, comprendente anche il detto sulla grandezza di Giovanni nell'economia salvifica antica e nel regno inaugurato da Gesù (Mt 11,11; Lc 7,28), che compare in Th in tutt'altro contesto (cfr. *l.* 46). Le versioni offerte da Mt e Lc sono sostanzialmente coincidenti; quale termine di raffronto prendiamo Lc 7,24-27: «Cominciò a dire alla folla riguardo a Giovanni: "Che cosa siete andati a vedere nel deserto? Una canna agitata dal vento? E allora, che cosa siete andati a vedere? Un uomo avvolto in morbide vesti? Ecco, coloro che portano vesti raffinate e vivono nel lusso stanno nei palazzi dei re. Allora, che cosa siete andati a vedere? Un profeta? Sì, vi dico, e più che un profeta. Egli è colui del quale sta scritto: Ecco io mando davanti a te il mio messaggero, che preparerà la tua via davanti a te"». In 7,24-26 le tre risposte alla medesima domanda sono disposte lungo una *climax*: da «una canna agitata dal vento» si passa a «un uomo avvolto in morbide vesti», quindi a «un profeta», e, infine, a «più che un profeta». In genere si ritiene che 7,27 (par. Mt 11,10), che combina due citazioni da Es 23,20 e Ml 3,1, sia uno sviluppo secondario, già interno a Q, che esplicita l'identificazione del precursore di Gesù come Elia redivivo, interpretando in senso più marcatamente escatologico il materiale precedente (Kloppenborg, 1987, p. 109).
La differenza più evidente tra la versione di Q e quella di Th è che la prima applica il detto al Battista, la seconda no. Se non si pre-

suppone il contesto sinottico, non c'è ragione di intendere che Gesù si stia riferendo al Battista: più naturalmente, egli sta parlando di sé stesso alla gente venuta ad ascoltarlo. Poiché è improbabile che un redattore abbia smembrato il discorso sinottico creando due distinte unità letterarie (*ll.* 46 e 78) e abbia riferito a Gesù un'espressione in origine calzata su Giovanni, verosimilmente questi detti si trovano in Th così disposti in seguito a un processo di trasmissione autonomo rispetto a Mt e Lc (Patterson, 1993, pp. 78-9). Ci si può, a questo punto, domandare se la versione di Th sia più arcaica rispetto a quella di Q, che contiene il riferimento al Battista. Theissen (1985) ritiene che il contesto di origine del detto sia quello del contrasto tra Giovanni ed Erode Antipa, come indicherebbe il riferimento alla «canna», elemento che compare sulle monete coniate da Antipa in occasione della fondazione della sua capitale Tiberiade, dunque Q rifletterebbe fedelmente il genuino ambito di applicazione del detto. Secondo Koester (1990a, pp. 150-1), invece, la contestualizzazione offerta da Q sarebbe secondaria, mentre Th preserverebbe più fedelmente il senso del detto arcaico: un'affermazione generale inerente la svalutazione di lusso e potere. Al di là degli argomenti addotti sulla precedenza dell'uno o dell'altro testo, è importante rilevare, insieme a Crossan (1998, pp. 306-8), che Q e Th testimoniano qui due distinte caratterizzazioni del detto arcaico: l'una lo connota più esplicitamente in senso apocalittico, l'altro ne accentua l'intrinseca valenza ascetica, evidenziando la contrapposizione tra lusso e potere da una parte e verità dall'altra (cfr. Th 78,3b: «ed essi non potranno conoscere la verità»).

DeConick (2006, pp. 240-1) assegna questa pericope al nucleo primitivo, lasciando aperta la possibilità che soltanto la clausola «ed essi non potranno conoscere la verità», ancorché scevra di un'esplicita valenza soteriologica, costituisca uno sviluppo secondario. Nel contesto del nucleo, con questo detto si introduce una riflessione, portata avanti nei successivi *ll.* 79, 81, 82 e 86, sull'identità di Gesù e le sue implicazioni per coloro che lo seguono. La contestualizzazione rurale (si noti la differenza rispetto a Mt e Lc dove c'è il termine ἔρημος [«luogo solitario», «deserto»], dovuto forse alla tradizionale caratterizzazione ascetica di Giovanni il Battista) rimanda alla Galilea, teatro della predicazione di Gesù e della prima missione dei suoi seguaci. Implicitamente viene pre-

sentata un'opposizione tra l'ambito rurale e quello urbano, di per sé evocativa di una differenza di valori (Valantasis, 1997, p. 157). Con una tecnica quasi maieutica, la domanda di Gesù intende far riflettere i suoi interlocutori (e, di conseguenza, l'*audience* che si identifica con essi) sul motivo che li ha spinti a seguirlo per incontrarlo fuori delle città e dei villaggi. In Th 78 vengono proposte due opzioni: la prima, «per vedere una canna sbattuta dal vento» (78,1), suona del tutto assurda; la seconda, «per vedere un uomo in morbide vesti come i vostri re e i vostri potenti» (78,2), invece, si presenta come attraente secondo il comune sentire e dunque, per contrasto, fa risaltare il particolare punto di vista di Gesù. A differenza dei sinottici, però, dove mediante tale espressione si vuole affermare che, se si è venuti nel deserto a cercare un uomo vestito in modo raffinato, si è nel posto sbagliato, qui il seguito mostra che l'abito, *status symbol* per eccellenza, non ha alcun valore in rapporto alla conoscenza della verità. La svalutazione dell'apparenza esteriore, come già emerso nel *l.* 36, fa da *pendant* all'individuazione della ricchezza autentica nell'annuncio di cui Gesù è portatore. Si tratta di un messaggio che mira a scardinare i valori comunemente assegnati al potere politico ed economico (con evidenti risvolti di critica sociale) per mettere i fedeli di fronte a un'ottica nuova, che fa della verità annunciata da Gesù il vertice della scala di valori in base a cui riorientare la propria esistenza.

79. Si trovano unite qui due unità testuali che, tra i sinottici, il solo Lc conosce e assegna a contesti distinti: la prima (corrispondente a Th 79,1-2) è collocata nell'attività di Gesù in Galilea («Mentre diceva questo, una donna alzò la voce in mezzo alla folla e disse: "Beato il grembo 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!"», Lc 11,27-28), la seconda nel racconto della passione, durante la salita al Cranio («Ecco, verranno giorni nei quali si dirà: Beate le sterili e i grembi che non hanno generato e le mammelle che non hanno allattato», Lc 23,29). Lc 11,27-28 era già considerata da Bultmann (1964, pp. 29-30) una composizione unitaria e come tale recepita dal redattore lucano. Quindi Th può averla conosciuta indipendentemente da Lc. Invece Lc 23,29 è un detto autonomo, inserito dal redattore nel contesto della passione, ma di per sé applicabile ad ambiti diversi.

Riguardo alla storia compositiva di Th 79, persuasiva appare l'osservazione di Patterson (1993, p. 60) secondo il quale le due unità testuali, nate indipendentemente l'una dall'altra, sono state unite nel corso della trasmissione orale per l'attrazione esercitata dalle parole-cerniera «grembo» (2H) e «seno» (ⲛ̄ⲕⲓⲃⲉ): la loro unione non va dunque attribuita a un intervento redazionale. La giustapposizione di Th 79,3 a 79,2 proietta su questo segmento una prospettiva apocalittica: con l'approssimarsi del giudizio divino, il valore tradizionalmente attribuito alla maternità viene capovolto e non più le madri, ma le sterili sono considerate felici. Con l'affermarsi di una visione escatologica immanente e una più netta concezione dualistica, come emerge dal *logos* successivo, l'ermeneutica di questa pericope si orienta probabilmente verso l'enunciazione, rivolta alla componente femminile, della necessità del rifiuto della procreazione.

80. Incontriamo qui un doppione di Th 56, rispetto al quale l'unica differenza consiste nella sostituzione di ⲡⲧⲱⲙⲁ («cadavere»), con ⲥⲱⲙⲁ («corpo»), preceduto dal determinativo ⲡ. Come nota Plisch (2008, p. 188), il prestito dal greco ⲥⲱⲙⲁ ricorre, oltre che qui, in Th 29 e 87, ogni volta connotato negativamente nella contrapposizione con l'elemento spirituale. La conoscenza del mondo viene dunque paragonata al trovare «il corpo»: il termine è certamente più generico rispetto a «cadavere» e, se da un lato questa riformulazione perde la carica espressionistica di Th 56, dall'altro concettualizza il nesso in maniera più astratta. L'esperienza del mondo e quella del corpo formano un tutt'uno; è nel deperibile corpo degli esseri umani che si manifesta pienamente la vacuità del mondo (cfr. Th 28,3), e coloro che hanno raggiunto questa consapevolezza assurgono a una dimensione superiore: il mondo non è degno di loro, quasi come se non gli appartenessero più.

81. Sembra che a Th 81,1 sia soggiacente la medesima tradizione sapienziale comune a Th 2 e a 1Cor 4,8. Mentre in Th 2 il "regnare" costituisce l'ultima delle tappe (la penultima nella versione di POxy 654) che scandiscono idealmente il percorso salvifico prospettato al fedele, qui la progressione "diventare ricco", "diventare re", "avere potere" si risolve con un'*anticlimax*: "rinunciare al potere". Inoltre, in base al parallelismo tra i due membri, si può leg-

gere il secondo come un'antitetica ripresa, volutamente dissonante, del primo: sull'adagio proverbiale si innesta un insegnamento alternativo, che propone un tipo di sapienza non convenzionale. Nell'ambito dei detti più arcaici la rinuncia al potere è funzionale all'annuncio apocalittico che comporta un rovesciamento dei valori correnti. L'espansione secondaria costituita dal *l.* 80, con la sua netta svalutazione del mondo e del corpo, orienta il significato di Th 81 in senso encratitico, sottolineando la necessità che l'individuo si liberi di ogni forma di autorità e potenza mondana. Nel *l.* 110 la medesima ermeneutica produce una parafrasi di questo detto in cui si parla espressamente di rinuncia al mondo.

82. Prima della scoperta del manoscritto copto di Th, questo detto era conosciuto grazie alle citazioni di Origene e Didimo il Cieco: il primo lo utilizza due volte, presentandolo nella forma completa in un'omelia su *Geremia* e in una versione sintetica in un'omelia su *Giosuè*, entrambe pervenute a noi soltanto in traduzione latina. Questi passi sono illuminanti sull'uso che Origene fa, pur con le cautele del caso, di una tradizione su Gesù trasmessa al di fuori dei vangeli neotestamentari (cfr. Grosso, 2009, pp. 190-4): «*Legi alicubi quasi salvatore dicente, et quaero, sive quis personam figuravit salvatoris sive in memoriam adduxit, an verum sit quod dictum est, ait autem ibi salvator: qui iuxta me est, iuxta ignem est; qui longe a me est, longe a regno est*» (*In Ier. hom. lat.* 1[3],3, cfr. Nautin, 1977, p. 324): «Ho letto da qualche parte parole attribuite al Salvatore, e, sia che qualcuno abbia immaginato la figura del Salvatore sia che l'abbia ricordata, mi domando se ciò che è detto sia vero; dice infatti in quel luogo il Salvatore: "Chi è vicino a me è vicino al fuoco; chi è lontano da me è lontano dal regno"»; «*Sed memento quod scriptum est: qui approximant mihi, approximant igni*» (*In Jesu Nave hom.* 4,3, cfr. Baehrens, 1921, p. 311): «Ma ricordati che sta scritto: "Chi si avvicina a me si avvicina al fuoco"». Grazie a Didimo il Cieco conosciamo anche una formulazione greca del detto: ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός, ὁ δὲ μακρὰν ἀπ'ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας (*in Psal.* 88,8, PG 39,1488): «Chi è vicino a me è vicino al fuoco; chi invece è lontano da me è lontano dal regno». Il medesimo detto compare, inoltre, nel *Vangelo del Salvatore* copto (107,43-48) e in una versione armena dell'*Esposizione del Vangelo* dello Pseudo-Efrem il Siro (83); in queste due occorrenze, però, al posto di «regno», si legge «vita».

Il parallelismo tra i due segmenti di questo *logos* configura una coincidenza tra «fuoco» e «regno», entrambi associati a Gesù. Il fuoco è simbolo teofanico per eccellenza (Es 3,2; 13,21-22; 19,18; Nm 16,35; Dt 4,12.24; Sal 18,9; Is 66,15; Eb 12,29) e nella tradizione profetica ricorre in contesti escatologici e messianici (ad es. Is 66,16; Ger 21,9; Dn 3,6; Mal 3). Su questa scia, nei sinottici compare spesso quale strumento del castigo divino (Mc 9,43; Mt 18,8; Mc 9,47-48; Mt 18,19; Mt 7,19; Lc 3,9; Mt 13,42.50; 25,41; Lc 17,29-30). Il fuoco viene connesso direttamente con Gesù nelle parole attribuite da Mt e Lc a Giovanni il Battista: «Egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco» (Mt 3,11; Lc 3,16). In Th 10 (par. di Lc 12,49) e 16, appartenenti a una tradizione arcaica, la missione di Gesù è concepita come un «gettare fuoco» nel mondo (in Th 16 insieme a «divisione», «spada» e «guerra»): il fuoco, dunque, rimanda alla sua funzione di agente del giudizio divino, indicata qui come correlativa al ruolo messianico, cui rinvia il termine «regno».
L'accostamento secondario con Th 83 proietta su questo detto genuinamente apocalittico una coloritura mistica da cui risulta accentuata la valenza teofanica del simbolo-fuoco, che concorre a descrivere l'esperienza dell'incontro del fedele con il Gesù risorto e glorificato nella visione e nell'estasi. Questo tipo di ermeneutica emerge nel parallelo del *Vangelo del Salvatore*, dove Gesù risorto avverte il discepolo Giovanni di non toccare il suo corpo glorioso per non essere bruciato.

83. Questo *logos* e quello seguente sono tra i più criptici dell'intero testo: si tratta con ogni probabilità di materiale inglobato nella raccolta in una fase compositiva matura, come mostrano l'uso di un lessico specifico e il livello speculativo raggiunto, che ha qui per oggetto Gen 1,26-27: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò». Questi versetti, con cui la fonte sacerdotale narra la creazione dell'uomo e della donna, sono stati al centro di un'ampia riflessione antropologica, sfociata in diverse direzioni. In ambito giudaico-ellenistico la loro ricezione è fortemente influenzata dal platonismo, che, sulla base della dottrina delle idee e delle copie, vi individua un'espressione del le-

game ontologico tra il creatore e la creatura. Nel cristianesimo delle origini talvolta si adducono questi versetti a supporto di insegnamenti di carattere etico (Gc 3,9; 1Cor 11,7) ma più spesso, alla luce della potenzialità cristologica di Gen 1,26 (cfr. 2Cor 4,4; Col 1,15), essi diventano il fulcro di un'antropologia modellata su Gesù, immagine di Dio (1Cor 15,49; Rm 8,29; Col 3,10; *2Clem.* 14,2). Parallelamente, sotto l'influsso platonico, un'esegesi praticata nell'ambito della mistica giudaica riferisce questo passo alla creazione della forma divina degli esseri umani, un'immagine caratterizzata dalla perfezione, dalla quale essi si sarebbero allontanati in seguito al peccato. La riflessione protologica gnostica, invece, ascrive quanto si narra nei primi tre capitoli della *Genesi* alla cosmogonia inferiore, opera dell'arconte-demiurgo Ialdabaoth; in questa prospettiva le espressioni di Gen 1,26-27 sono funzionali a individuare il ruolo che il dio trascendente ha nella creazione degli esseri umani attribuita all'arconte demiurgo. Nell'*Apocrifo di Giovanni* si narra, infatti, che, al momento della creazione da parte di quest'ultimo, il dio supremo Metropater si manifesta nel cielo inferiore con fattezze antropomorfe, affinché l'uomo sia modellato sulla sua immagine luminosa. Questo mito spiega che l'esistenza umana è improntata a due diverse "immagini": quella del dio supremo e trascendente, che viene definita ⲉⲓⲕⲱⲛ, e quella del demiurgo Ialdabaoth, chiamata ⲉⲓⲛⲉ. Sulla base dell'occorrenza di questi due termini in Th 84, e dell'interesse di Th 83 per il tema della luce, lo studioso tedesco Popkes (2007) ha recentemente fornito un'interpretazione di questi due detti basata sull'antropologia gnostica, individuando al contempo in essi la prova dell'appartenenza di Th a tale ambito storico-religioso. Tuttavia la possibilità di cogliere un riferimento a un mito dalla trama così elaborata, quale è quello narrato dall'*Apocrifo di Giovanni*, nell'occorrenza in Th 83 e 84 di termini così comuni quali ⲉⲓⲕⲱⲛ e ⲉⲓⲛⲉ e del motivo della "luce", non appare immediata. Le osservazioni di Popkes attirano nondimeno l'attenzione sulla possibilità che il testo di Th 83 e 84 abbia subito alcuni adattamenti redazionali in seguito al suo accostamento all'*Apocrifo di Giovanni*, che lo precede all'interno di NHC II. Di per sé, però, il lessico e i temi in essi toccati sono conformi al materiale di ascendenza mistica inglobato nella collezione, che non presuppone necessariamente un'origine gnostica. L'ambito più pertinente sembra piuttosto da ricercare

nell'esegesi di Gen 1,26-27 condotta negli ambienti mistici giudaico-ellenistici e, in particolare, alessandrini (cfr. DeConick, 1996; 2001).
Th 83 presenta un andamento piuttosto tortuoso, ma il suo senso si chiarisce se si individuano al suo interno due segmenti che esprimono concetti distinti. Il primo (83,1) riprende l'idea, espressa in Th 24,3, che gli esseri umani custodiscono dentro di loro una luce che emana dal Padre (cfr. anche Th 50,1) e che, pertanto, è indistinguibile dalla luce del Padre. Nel secondo segmento (83,2) si afferma, invece, che, per quanto riguarda il Padre stesso, le cose stanno diversamente: egli non si manifesta mediante un'immagine simile a quelle che identificano gli uomini, in quanto la luce che egli emana rende impossibile coglierne qualunque rappresentazione definita. Si allude qui al *Kavod* divino, la manifestazione della sua gloria: l'unica forma della divinità che gli esseri umani possono percepire. Questo detto contiene, dunque, un insegnamento prettamente mistico, relativo all'incontro con la divinità, che l'asceta è chiamato a sperimentare nella visione: questi vedrà la propria immagine interiore perfetta (cfr. Th 84) e contemplerà la gloria del Padre, ma senza distinguere i contorni della sua immagine.

84. Prosegue la riflessione su Gen 1,26-27 avviata nel *logos* precedente. La «figura» (ϵINϵ), la cui vista è considerata un'esperienza gratificante dagli esseri umani (84,1), corrisponde alla loro apparenza corporea, nata in seguito al peccato. Difficile è stabilire a quale situazione concreta si alluda, se al vedere la propria parvenza in una riproduzione pittorica, plastica, speculare, o, più idealisticamente, nella parte di sé riconoscibile in un altro essere umano (cfr. Plisch, 2008, p. 193). L'«immagine» (IKѠN) preesistente, immortale e invisibile agli occhi umani (84,2) è invece quella creata direttamente da Dio (cfr. Th 83), che non si può cogliere con l'esperienza sensoriale comune, ma solo attraverso una condivisione estatica. All'interno dei circoli mistici giudaici era diffusa la convinzione che l'individuo, una volta arrivato a un certo grado dell'esperienza estatica, si sarebbe trovato a contemplare la propria immagine eterna, perfetta e celeste, creata da Dio, che si riteneva fosse stata irrimediabilmente compromessa in seguito al peccato di Adamo (cfr. DeConick, 1996, pp. 157-72). La visione di questa immagine provoca sofferenza poiché è per l'individuo un'esperien-

za trasformativa, che incide profondamente sull'insieme della sua persona quale tappa decisiva nel cammino di purificazione.

85. La riflessione di carattere mistico avviata nel *l.* 83 si concentra ora sulla figura mitica del protoplasto, che è un motivo caratteristico delle unità letterarie secondariamente inglobate nella collezione (cfr. DeConick, 2005, pp. 185-91). Allo stesso modo, tipica di questa fase compositiva è la formula [ⲛⲉϥⲛⲁϫⲓ] ϯ ⲡ[ⲉ] ⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ («non avrebbe gustato la morte»; cfr. Th 1).
A colui che procede nella via della salvezza attraverso l'ascolto delle parole di Gesù è conferito uno statuto superiore a quello di Adamo. Questi «è nato da una grande potenza e da una grande ricchezza» in quanto reca impressa in sé l'immagine del Padre e ha ricevuto direttamente da lui il soffio vivificante. Si è inoltre ricordato più volte come la figura del protoplasto, antecedentemente alla caduta, fosse ritenuta un essere perfetto in quanto indiviso. A tale modello si deve conformare il fedele, tendendo al recupero dell'armonia originaria con il creatore, alla ricomposizione dell'unità, all'annullamento della divisione tra i generi, da realizzare mediante il rifiuto della procreazione. Ma – si afferma – attraverso l'esercizio della rinuncia e dell'ascesi, esso potrà raggiungere una condizione superiore a quella di Adamo stesso, il quale subì le conseguenze della rottura della sua originaria armonia intrinseca andando incontro al peccato e alla morte; una volta riconquistato da parte dei credenti, questo statuto di perfezione, invece, non sarà più passibile di corruzione.

86. Dopo l'intermezzo di carattere mistico costituito dai *ll.* 83, 84 e 85, incontriamo nuovamente un detto più vicino alla tradizione sinottica. Esso è conosciuto, attraverso Q, da Mt e Lc, che ne trasmettono una forma molto simile: «Le volpi hanno tane e gli uccelli del cielo (hanno) nidi, ma il figlio dell'uomo non ha dove posare il capo» (Mt 8,20; Lc 9,58). I possessivi che presenta la versione di Th sono idiomatici e si trovano anche nelle versioni copte di Mt 8,20 e Lc 9,58, pertanto non vanno considerati come parte del soggiacente testo greco. Per il resto, né Mt né Lc aggiungono alcun elemento proprio al detto di Q, quindi risulta molto difficile individuare rapporti di dipendenza letteraria tra questi e Th 86 (Patterson, 1993, p. 61). Nella versione di Th, il detto è amplia-

to con la coda «e riposare». In Th, il «riposo» e il «riposare» sono espressioni generalmente connotate in senso soteriologico (cfr. *ll.* 2; 50; 51; 60; 90); questa valenza viene enfatizzata soprattutto nella speculazione mistica della fase compositiva secondaria (*ll.* 50; 51; 60). Qui, tuttavia, nella negazione dell'esistenza di un luogo dove l'essere umano possa riposare, vanno piuttosto riconosciute una ripetizione e una chiosa del concetto espresso da «posare il capo»; diversamente, infatti, il detto affermerebbe il contrario di quanto si dice in Th 50 e 60, dove ai fedeli è prospettato il riposo in Dio: questa coda sembra, dunque, essere uno sviluppo arcaico, di per sé privo di una valenza soteriologica e tanto meno indicativo di una tendenza gnosticizzante (Patterson, 1993, pp. 61 e 133).
L'espressione «figlio dell'uomo» (*l.* 86,2) deriva da un originale semitico indicante l'essere umano: solo in un momento successivo, a partire dalla seconda parte del I secolo, essa diventa un titolo cristologico (Koester, 1982, pp. 147-9). Il detto di Th 86; Mt 8,20; Lc 9,58, dunque, è nato come massima sapienziale relativa alla differenza tra gli esseri umani e gli animali. Alcune versioni rendono esplicito il significato originario dell'espressione traducendola «human being» (Valantasis, 1997, p. 166; DeConick, 2006, p. 251) o «person» (Patterson, 1993, p. 133).
Sulla scia di Theissen (1973), che riconduce il detto di Q al radicalismo itinerante, Patterson (1993, pp. 133-4) riconosce la pertinenza di Th 86 al medesimo ambito, nel quale la precarietà sociale non costituisce un accidente, bensì è programmaticamente funzionale all'annuncio. DeConick (2006, p. 252) condivide questa lettura pur sottolineando l'intenzione universalistica del detto: nel contesto dell'annuncio apocalittico esso non riguarda soltanto i predicatori della parola, ma costituisce un invito, rivolto a tutti coloro che li ascoltano, a riporre la propria fiducia nell'avvento del regno e a non fare affidamento su ciò che nel mondo è considerato fonte di sicurezza e stabilità. Con il mutamento ermeneutico significato dalle espansioni costituite dai *ll.* 83, 84, 85 e 87, entro cui il detto viene a trovarsi, esso assume una più marcata connotazione ascetica e diventa un monito sulla necessità dell'isolamento dall'ambito domestico.

87. Questo *logos* è costituito da due segmenti la cui struttura è basata sulle forme ⲦⲀⲖⲀⲒⲠⲰⲢⲞⲤ (derivato da ⲦⲀⲖⲀⲒⲠⲈⲒⲢⲞⲤ, «miserabile») e ⲈⲒⲰⲈ («dipendere»). Una variante si incontra in Th 112,

dove però ricorre la forma ⲟⲩⲟⲉⲓ («guai») e si stabilisce una bipolarità tra ⲥⲁⲣⲝ («carne») e ⲯⲩⲭⲏ («anima»). Qui la contrapposizione tipicamente platonica tra ⲥⲱⲙⲁ («corpo») e ⲯⲩⲭⲏ viene introdotta soltanto nel secondo segmento, mentre più oscuro rimane Th 87,1, dove si parla di due corpi. Grant e Freedman (1960, p. 172) vi hanno colto un'analogia con Lc 9,60 («Lascia che i morti seppelliscano i loro morti»), intendendo l'espressione «corpo che dipende da un corpo» come riferita a un individuo che vuole dare sepoltura a un cadavere, e leggendovi un invito per il fedele a sciogliere ogni tipo di legame sulla terra. Nulla, tuttavia, del contesto di quel passo lucano trapela qui. Secondo Ménard (1975, pp. 188-9), l'espressione alluderebbe all'unione sessuale, ma questa lettura diventa problematica allorché si passa a considerare il secondo segmento, a meno che non si consideri l'anima che dipende dai due corpi come la nuova vita generata in seguito all'unione di quelli. Sembra più lineare intendere il secondo corpo di Th 87,1 come il mondo, sulla base del *l.* 80, dove vi è una corrispondenza di questi due elementi, e del *l.* 56, dove il mondo viene equiparato a un cadavere. Th 87,2 esprimerebbe, così, una condanna dell'anima dell'essere umano che dipende dal corpo e, in second'ordine, dal mondo, ossia è totalmente invischiato nella carnalità. A proposito di questo dualismo, Uro (2003, pp. 58-61) indica un ampio repertorio di esemplificazioni che inducono a riconoscervi l'espressione di una particolare concezione, sviluppata in età ellenistica e raccolta dal contemporaneo Plutarco, secondo la quale il rapporto tra le due entità, fisica e spirituale, all'interno dell'essere umano, si traduce in una profonda interdipendenza: non solo l'anima può svolgere una funzione di guida nei confronti del corpo, ma l'attività della parte fisica della persona, a sua volta, ha conseguenze, in positivo o in negativo, sulla sfera spirituale. Per apprezzare appieno la forza espressiva di Th 87 occorre inoltre considerare che ⲉⲓⲱϥⲉ non esprime semplicemente un rapporto di dipendenza, ma allude a una sofferenza profonda, paragonabile a quella provocata da una crocifissione: nelle versioni copte di Mt 20,19; Mc 15,14; Lc 23,39; At 2,23; Gal 5,24; Eb 6,6 ⲉⲓⲱϥⲉ traduce, infatti, il greco σταυρόω («crocifiggere»; cfr. DeConick, 2006, p. 253). Una concezione analoga a questa viene descritta da Clemente Alessandrino in *strom.* 2,20; 5,14: l'incarnazione dell'anima in un corpo è vista come causa di sofferenza e agonia per l'anima stes-

sa, che, "inchiodata" al corpo, subisce continuamente gli attacchi dalle passioni provenienti dall'esterno, dal mondo.

88. Il plurale del prestito dal greco ΑΓΓΕΛΟC («angelo») non indica qui entità intermediarie tra la sfera divina e l'umanità, bensì, alla lettera, i «messaggeri». Un uso già anticotestamentario attesta una corrispondenza tra i ruoli dei messaggeri, o "angeli", e dei "profeti" (2Cr 36,15-16; Is 44,26; Ag 1,12-13). Lo stesso Giovanni Battista viene definito quale «profeta» e «angelo», nel senso di "messaggero", in Mt 11,9-10 e Lc 7,26-27: «Ma che cosa siete andati a vedere? Un *profeta*? Sì, vi dico, anche più di un *profeta*. Egli è colui del quale è scritto: "Ecco io mando *il mio messaggero* (τὸν ἄγγελον μου) davanti a te, che preparerà la tua via davanti a te"» (cfr. Ml 3,1). Analogamente in Lc 9,52 il termine che indica gli inviati di Gesù in un villaggio samaritano per preparare il suo arrivo è ἄγγελοι.
L'accostamento di messaggeri e profeti in Th 88 ricorda quello tra apostoli e profeti di *Didachè* 11,3 (*vide infra*) e mostra la pertinenza di questo *logos* alle istruzioni che regolano i rapporti tra i nuclei comunitari residenziali e i missionari itineranti (Plisch, 2008, p. 198). Il fatto che in questa espressione si presuppongano comunità stanziali permette forse di collocare il suo ambiente vitale nella seconda metà del I secolo (DeConick, 2006, p. 255). I testi forniscono diverse indicazioni su come veniva affrontata la questione del sostentamento degli apostoli itineranti: Paolo dice di conoscere una disposizione del Signore secondo la quale «coloro che annunciano il vangelo devono vivere del vangelo», ma personalmente rinuncia a tale diritto, preferendo guadagnarsi di che vivere con il lavoro delle proprie mani (1Cor 9,14-15). In Mt e Lc viene avallato un sistema per cui nell'ambito comunitario ci si deve fare carico dei missionari: «In qualunque città o villaggio entriate, informatevi se vi è una persona degna e lì rimanete fino alla vostra partenza» (Mt 10,11); «Rimanete in quella casa, mangiando e bevendo di quello che hanno, perché l'operaio è degno della sua mercede» (Lc 10,7). I capp. 11-13 della *Didachè* sono indicativi degli eccessi che tali situazioni potevano produrre e della conseguente necessità di regolamentare la permanenza dei missionari nelle singole comunità. In particolare, si veda 11,3-6: «E riguardo agli apostoli e profeti, agite secondo il precetto del vangelo. Ogni apostolo che

viene a voi sia accolto come il Signore, ma egli non si fermi che un giorno, o, se necessario, anche un secondo giorno. Se però si ferma tre giorni è un falso profeta. Quando poi un apostolo se ne va, non prenda nulla se non pane (sufficiente) finché giunga al luogo dove passerà la notte; ma se egli chiede denaro è un falso apostolo». In Th 88 viene formulata una norma che riflette un punto di vista più vicino a quello dei predicatori itineranti. I missionari e i profeti offrono alla comunità l'annuncio della parola di Gesù, con il beneficio dell'arricchimento spirituale che ne discende (88,1); in cambio la comunità deve offrire loro ciò che è nelle sue possibilità («ciò che avete nelle vostre mani»), ossia vitto e alloggio (88,2). La seconda parte di 88,2 («Dite a voi stessi: "In quale giorno verranno e riceveranno ciò che spetta loro?"») è un commento alla regola precedentemente esposta e puntualizza che le comunità devono essere previdenti: devono organizzare l'accoglienza e il sostentamento dei missionari prima che questi si presentino e mostrarsi sollecite nell'offrirglielo senza attendere che venga richiesto.

89. Mt e Lc riportano due versioni alternative di questo detto tra le invettive contro i Farisei e gli scribi, che inseriscono in contesti indipendenti: in Mt Gesù le pronuncia nel tempio di Gerusalemme poco prima del discorso escatologico (23,1-32), mentre in Lc l'occasione è data da un pranzo nella casa di un fariseo in Galilea (11,37-52). Si ritiene che le due versioni sinottiche derivino da un medesimo detto contenuto nella fonte Q, anche se, oltre alla diversa collocazione, esse differiscono nella forma: «Guai a voi, scribi e Farisei ipocriti, che purificate l'esterno della coppa e del piatto, mentre all'interno sono pieni di rapina e d'intemperanza. Fariseo cieco, purifica prima l'interno della coppa affinché anche l'esterno sia purificato!» (Mt 23,25-26); «Ora, voi Farisei purificate l'esterno della coppa e del vassoio, ma il vostro interno è pieno di rapina e d'iniquità. Stolti! Colui che ha fatto l'esterno non ha fatto anche l'interno? Piuttosto date in elemosina quello che c'è dentro, ed ecco che tutto è puro per voi» (Lc 11,39-41). La frase «lavate l'esterno della coppa» in Th 89,1 si avvicina a Mt 23,25 e Lc 11,39; il detto tommasino non parla, però, né di «piatto» né di «vassoio»; inoltre manca della descrizione dell'«interno», che Mt e Lc riferiscono ai Farisei, «pieni di rapina e d'intemperanza (o iniquità)». Th 89,2 si allinea con Lc 11,40, anche se la formula-

zione della domanda retorica non coincide letteralmente. Rispetto a Lc 11,40, si deve notare, però, l'assenza dell'epiteto «stolti», sostituito dalla forma «non capite che», e il ribaltamento dell'ordine di «esterno» e «interno». Inoltre, in Th 89 non c'è nulla di corrispondente a Lc 11,41. Per una discussione dettagliata dei paralleli rinvio a Patterson (1993, pp. 62-3); qui sia sufficiente osservare, con Koester (1990a, pp. 91-2), che, da un punto di vista critico-formale, l'assenza degli sviluppi propri a Mt e Lc («guai a voi», «ipocriti», «e del piatto», «e del vassoio», «mentre all'interno sono pieni di rapina e d'intemperanza», «ma il vostro interno è pieno di rapina e d'iniquità», «stolti») consente di riconoscere in Th 89 l'attestazione di una tradizione anteriore alla redazione di Mt e Lc, e forse anche a Q.

Il *background* del detto è costituito dalla riflessione sulle norme di purità tradizionali. Contrariamente a quanto viene insegnato nella *Mishna Kelim* (25,1,7-8), che suddivide la coppa in tre parti (l'esterno, l'interno, il manico), ciascuna delle quali deve essere lavata separatamente affinché ottenga lo *status* di purità indipendentemente dalle altre, in questo detto si afferma che la purificazione del solo interno fa sì che tutto l'oggetto possa essere dichiarato puro. Nella seconda parte del detto viene spiegato che non si può considerare l'esterno della coppa come differente dall'interno, poiché tale distinzione è estranea a colui che l'ha fabbricata. Si riflette qui una prassi relativa alla purificazione delle stoviglie in disaccordo con l'usanza tradizionale. La purificazione della sola parte interna ha implicazioni sulle abluzioni delle mani (con le quali viene a contatto la parte esterna): se la parte esterna non deve essere purificata, non è necessario ricorrere alle abluzioni delle mani. Non si tratta, però, soltanto di una questione pratica: alla base di questo orientamento vi è una radicale presa di posizione nella questione legalistica, che consiste nell'interiorizzazione delle norme di purità, in maniera analoga a quanto avviene per quelle sul digiuno, la preghiera, l'elemosina (*ll.* 6; 14; 104), il sabato (*l.* 27), la circoncisione (*l.* 53). Si tratta di una concezione totalizzante per cui l'individuo è chiamato ad abbandonare la logica formalistica tradizionale per attenersi a un ideale di purità che si riflette su ogni aspetto dell'esistenza; sul piano della pratica religiosa essa si traduce, quindi, in un rigorismo che, esaltando il valore della perfezione spirituale, è prodromico a forme di ascetismo compiuto (cfr. Kim, 2007, pp. 404-5).

90. Il termine di raffronto è dato da Mt 11,28-30: «Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io *vi farò riposare* (ἀναπαύσω ὑμᾶς). Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, poiché sono mite e umile di cuore, e *troverete riposo* (εὑρήσετε ἀνάπαυσιν) per le vostre anime. Il mio giogo infatti è buono e il mio carico leggero». L'ipotesi secondo la quale Th 90 sarebbe una versione abbreviata e gnosticizzante di questo passo non regge all'analisi letteraria: lo stesso Schrage (1964, pp. 172-3) ha riconosciuto che non sussistono prove di tale dipendenza, vista la difficoltà che si incontra nel giustificare le parti mancanti rispetto ad esso. Poiché si tratta di un detto che, tra i sinottici, è proprio al solo Mt, in esso non è possibile distinguere con sicurezza i tratti redazionali dalla forma preesistente; nulla impedisce, dunque, che la versione di Th 90 possa derivare direttamente da quest'ultima, senza la mediazione di Mt (Sieber, 1966, p. 139). A questo proposito, Patterson (1993, p. 64) fa notare che Mt, con ogni probabilità, ha conosciuto il detto come una tradizione isolata, poiché lo integra in un breve discorso tratto da Q (Mt 11,25-27; cfr. Lc 10,21-22); in Th non vi è traccia di questo discorso, il che va a riprova del fatto che il detto, circolante autonomamente, gli sia giunto per una via indipendente.

Gli antecedenti di questa formulazione vanno ricercati all'interno della tradizione sapienziale, in passi come Sir 24,18-19, dove è la Sapienza a parlare («Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate, e saziatevi dei miei prodotti. Poiché il ricordo di me è più dolce del miele, il possedermi più dolce del favo del miele»), e Sir 51,23-26, dove è l'«istruzione» a essere trattata con parole simili da Ben Sirah («Avvicinatevi, voi che siete senza istruzione, prendete dimora nella mia scuola. [...] Sottoponete il collo al suo giogo, accogliete l'istruzione»), mentre in Sir 6,28 viene prospettato il conseguimento del «riposo» nella Sapienza. L'espressione «troverete riposo per le vostre anime» si trova nel testo ebraico di Ger 6,16. Mentre l'esegesi giudaica tradizionale associa il «buon giogo» della Sapienza alla Torah, in Mt 11,28-30 e Th 90 il giogo è identificato con la sequela degli insegnamenti di Gesù in prospettiva di una sostituzione della stessa legge. Nella tradizione più arcaica confluita in Th questa idea è funzionale al messaggio apocalittico che impone una scelta radicale in favore del discepolato. Con il progressivo slittamento degli orientamenti comunitari ver-

so una prospettiva ascetica è probabile che nel «giogo buono» e nella «signoria dolce» si sia identificata l'opzione rinunciataria e continente, e che si sia enfatizzato il riferimento all'*anapausis* quale statuto salvifico da ottenere attraverso l'ascesi.

90,2. ⲁⲩⲁⲛⲁⲩⲡⲁⲥⲓⲥ va corretto in ⲁⲩⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ (Guillaumont *et al.*, 1959, p. 46; Layton, 1989, p. 86).

91. Gli interlocutori di Gesù in questo breve scambio di battute non vengono indicati; può trattarsi dei discepoli o di persone esterne al gruppo; in quest'ultimo caso accadrebbe qualcosa di simile agli episodi dei sinottici in cui alcuni antagonisti mettono alla prova Gesù chiedendogli segni (Mt 12,38-42; 16,1; Mc 8,11-12; Lc 11,16.29-32) e a Gv 6,30, dove un'analoga richiesta, alla quale è subordinata la possibilità di credere in Gesù, viene dalla folla. L'interesse cristologico del primo segmento, simile a quello che emerge in altre sezioni dialogiche (cfr. *ll.* 13; 43,1; 61,2), consente di collocarlo tra gli sviluppi secondari, mentre Th 91,2 appartiene verosimilmente alla tradizione più antica (DeConick, 2006, p. 260). Il suo carattere arcaico è confermato dal parallelo che si trova in Q, che Mt e Lc riportano in due versioni piuttosto difformi: «I Farisei e i Sadducei si avvicinarono per metterlo alla prova (πειράζοντες) e gli chiesero che mostrasse loro un segno dal cielo. Ma egli rispose: "Quando si fa sera, voi dite: 'Bel tempo', perché il cielo rosseggia, e al mattino: 'Oggi tempesta', perché il cielo è rosso scuro. Sapete dunque discernere (διακρίνειν) l'aspetto del cielo e non sapete discernere i segni dei tempi?"» (Mt 16,1-3); «Diceva dunque alle folle: "Quando vedete una nuvola salire da ponente, subito dite che viene la pioggia, e così accade; e quando soffia il vento da Sud dite che farà caldo, e accade. Ipocriti! Sapete giudicare (δοκιμάζειν) l'aspetto della terra e del cielo: perché non sapete giudicare questo momento?"» (Lc 12,54-56). In Th 91,2 manca la parte corrispondente a Lc 12,54-55 (Mt 16,2b-3 è probabilmente un'armonizzazione, viene infatti omessa da molti manoscritti), ma compare una frase assente nei sinottici: «ma colui che vi sta di fronte non l'avete riconosciuto». Th 91,2 si accorda, poi, con Lc nel particolare «della terra» (Lc 12,55), mentre non riporta «alle folle» (Lc 12,54) e «ipocriti» (Lc 12,56), che sono forse tratti redazionali. Rispetto a Mt 16,1, come abbiamo visto, manca la ca-

ratterizzazione degli interlocutori come Farisei e Sadducei, che è redazionale. Le tre versioni divergono, inoltre, nella scelta del verbo della sentenza: διακρίνω in Mt 16,3; δοκιμάζω in Lc 12,56; il prestito dal greco πειράζω in Th 91,2 (che è usato anche da Mt ma in 16,1). Queste difformità suggeriscono l'indipendenza delle tre tradizioni (cfr. Patterson, 1993, p. 65; Plisch, 2008, p. 205; DeConick, 2006, p. 261).
Rispetto ai paralleli sinottici, il detto tommasino ha una più evidente impronta cristologica, non solo per la domanda iniziale, che lo orienta da subito in tale senso, ma per la frase «ma colui che vi sta di fronte non l'avete riconosciuto» (tuttavia, secondo Nordsieck, 2004, p. 325, bisognerebbe tradurre «ma *ciò* che vi sta di fronte non l'avete riconosciuto»). Osserviamo, però, che, come già nei *ll.* 13 e 43, la richiesta inerente l'identità di Gesù viene disattesa. Invece di presentare una definizione sul modello «Io sono» (cfr. Th 77) o un'affermazione in prima persona sulla sua missione nel mondo (Th 10; 16; 17; 23; 28; 30; 62; 71), Gesù stigmatizza l'incapacità degli astanti di comprendere la sua identità e il «momento presente» (come in Lc 12,56, mentre in Mt 16,3 si parla di «segni dei tempi»). Il vocabolo utilizzato è il greco καιρός, che indica il momento favorevole, decisivo e irripetibile, connesso, evidentemente, con la presenza di Gesù nel mondo. Si tratta, dunque, di un elemento che indirettamente rivela l'identità messianica di Gesù e la portata escatologica del suo messaggio: mentre incombe il compimento escatologico, egli offre agli uomini la possibilità di convertirsi o perire. Il regno sta per essere instaurato con potenza: è necessario accogliere il messaggio di Gesù e modificare radicalmente la propria esistenza.

92. La sequenza dei *ll.* 92-94 risulta in parte analoga a Mt 7,6-8, dove però c'è una diversa disposizione: «Non date ciò che è santo ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perché non le calpestino con le loro zampe e poi si voltino per sbranarvi. Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto; infatti chi chiede ottiene, chi cerca trova e a chi bussa sarà aperto». Lc non ha un detto corrispondente a Mt 7,6 ma si accorda con Mt 7,7-8 in 11,9-10. Il diverso ordine e le difformità formali tra Th 93 e Mt 7,6-8 scoraggiano dal dedurre un rapporto di dipendenza letteraria. Piuttosto, si tratta di adattamenti indipendenti dell'espressione proverbiale, in origine autonoma, re-

lativa al cercare e trovare. Il caso di Th 92,1 e 94,1, dove essa viene declinata nelle due formulazioni «cercate e troverete» e «colui che cerca trova», sembra attestare forme residuali della trasmissione orale, nel cui ambito è avvenuta l'espansione costituita dai *ll.* 92,2 e 93.

Se appare condivisibile l'ipotesi di DeConick (2006, p. 262) secondo la quale con Th 92,1 si apriva un discorso parenetico, il quinto identificabile nell'ambito del nucleo originario (si noti che anche in Th 2,1, con cui inizia il primo discorso identificato dalla studiosa, c'è un invito a cercare), dal punto di vista storico-formale il *l.* 92,2 va però considerato come uno sviluppo secondario (è assente, infatti, nelle versioni del detto sul cercare e trovare di Th 94 e Q; cfr. Patterson, 1993, p. 19). Mentre Th 92,1 ha un riscontro nei sinottici, in questo segmento troviamo un'espressione assonante con alcuni passi di Gv 16, dove Gesù allude a cose precedentemente non disvelate: «Ma io vi ho detto queste cose perché, quando giungerà la loro ora, ricordiate che ve ne ho parlato. Non ve le ho dette dal principio perché ero con voi» (Gv 16,4-5); «E in quel giorno non mi domanderete nulla [...]. Finora non avete chiesto nulla nel mio nome. Chiedete e otterrete, perché la vostra gioia sia piena» (Gv 16,23b-24); «Dicono i suoi discepoli: "Ecco, ora parli apertamente e non usi alcuna similitudine. Adesso sappiamo che sai tutto e non hai bisogno che alcuno ti interroghi. Per questo crediamo che sei uscito da Dio"» (Gv 16,29-30). Simili punti di contatto con Gv sono indicativi del fatto che, a un certo punto della sua storia, la traiettoria tommasina si incontra e si interseca con quella giovannista.

L'espansione di Th 92,2 fornisce una chiave ermeneutica particolare al detto sul cercare e trovare, attribuendo al primo verbo il senso di «chiedere», «domandare» (Plisch, 2008, p. 207), che lega strettamente la ricerca del singolo al messaggio di rivelazione offerto da Gesù. Il medesimo tema viene trattato in Th 38, che pure presenta forti analogie con Gv: «Molte volte avete desiderato ascoltare questi detti che io vi dico, e non avete altri da cui ascoltarli. Ci saranno giorni in cui voi mi cercherete ma non mi troverete» (cfr. Gv 7,34; 8,21; 13,33; 16,19). In entrambi i casi, pur mediante opposti esiti letterari, si mette in evidenza il mancato sincronismo tra i discepoli (e, attraverso l'attualizzazione retorica, gli ascoltatori) e Gesù. L'intento è di ribadire la necessità del-

la costanza nel cercare, evidenziata fin da Th 2, dove si invitava a non desistere fino al coronamento degli sforzi.

93. Il manoscritto non riporta la consueta formula introduttiva «dice Gesù» (cfr. *ll.* 27 in NHC II; 101). Questa unità letteraria va raffrontata con Mt 7,6, rispetto a cui, però, presenta una suddivisione in due *cola* paralleli. In Mt il primo è privo dello sviluppo che prospetta quanto può succedere a ciò che è santo se offerto ai cani, mentre il secondo, relativo alle perle date ai porci, presenta una coda ipertrofica: «perché non le calpestino con le loro zampe e poi si voltino per sbranarvi». Altre versioni si trovano in *Didachè* 9,5 (solo il detto relativo a ciò che è santo) e nel *Vangelo secondo Basilide* citato da Epifanio (*pan.* 24,5,2).
Le due espressioni proverbiali si originano sullo sfondo delle norme rituali giudaiche: «ciò che è santo» (*l.* 93,1) si riferisce probabilmente alle carni degli animali sacrificati, che non vanno lasciate dove i cani le possano trovare. La connessione con l'ambito cultuale, meno evidente per quanto riguarda le perle (*l.* 93,2), è comunque richiamata per antitesi nell'evocazione dei porci, animali impuri secondo la legge mosaica. Nei testi delle origini cristiane queste espressioni vengono intese in senso metaforico. In *Didachè* 9,5, ad esempio, il detto «Non date ciò che è santo ai cani» diviene il supporto di una norma che regola l'accesso al pasto eucaristico; analogamente Tertulliano citerà i due detti di Mt 7,6 in riferimento all'ammissione al battesimo (*de bapt.* 18). L'esegesi gnostica dei Naasseni, secondo Ps.Ippolito, *ref.* 5,8,33, vi coglie invece un insegnamento sulla necessità di astenersi dai rapporti sessuali. In Th (come anche in Mt) il contesto non fornisce espliciti elementi per l'interpretazione; il modo più naturale di intendere queste parole in un ambito cherigmatico consiste nel riferirle alle modalità della proclamazione dell'annuncio stesso: la rivelazione offerta da Gesù non va trasmessa a chi non è degno (cfr. *l.* 62,1). Il detto è utilizzato con questa funzione nelle *Pseudoclementine* (*rec.* 2,3; 3,1; cfr. DeConick, 2006, p. 264).

93,2. La ricostruzione della lacuna è problematica: sono state proposte diverse congetture, tra cui ⲛ̣̄ⲗ̣ⲁ[ⲁⲩ] («ridurle a nulla»), ⲛ̣̄ⲗ̣ⲁ[ϫⲧⲉ] («gettarle nel fango», Bethge, 1996, p. 541), ⲛ̣̄ⲗ̣ⲁ[ⲕⲙ̄] («farle a pezzi», Layton, 1989, p. 86 – con esitazione – e DeConick, 2006, p. 264).

94. La ripresa del detto sul cercare e trovare, in una formulazione alternativa rispetto a Th 92,1, è qui seguita dell'espressione proverbiale «A colui che bussa sarà aperto», che l'accompagna anche in Mt 7,8 e Lc 11,10. La conformazione dei *ll.* 92-94 si spiega come frutto dell'aggregazione progressiva, avvenuta probabilmente nell'ambito della ripetizione orale, di elementi eterogenei (*ll.* 92,2; 93) cristallizzatisi intorno ai detti «cercate e troverete» e «colui che cerca trova» (*ll.* 92,1; 94,1). Una volta che gli originari discorsi parenetici risultano sviluppati nella forma attuale, nel *continuum* del testo questi inviti alla ricerca (*ll.* 2,1; 38,2; 92,1; 94,1) diventano una sorta di contrappunto che riemerge periodicamente, a ribadire l'importanza di una disposizione d'animo aperta alla comprensione del messaggio di Gesù e tenace nel perseguirla nonostante le difficoltà che pone la sua realizzazione.

95. Questa istruzione comunitaria si rifà al divieto mosaico di prestare denaro a interesse (Es 22,24; Lv 25,35-37; Dt 23,20). Altre fonti riferiscono un pronunciamento di Gesù sulla questione, ma in forme differenti: «Da' a colui che ti domanda, e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle» (Mt 5,42); «Da' a tutti quelli che ti domandano, e a chi prende quanto è tuo non chiederlo indietro» (Lc 6,30); «E se prestate a coloro da cui sperate di ricevere, che merito ne avrete? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto» (Lc 6,34); «Da' a tutti coloro che ti domandano e non chiedere indietro, poiché il Padre vuole che dei propri doni sia dato a tutti» (*Didachè* 1,5). Mentre Mt 5,42 e Lc 6,30 derivano da Q, l'ascendenza di Lc 6,34, che è il passo concettualmente più vicino a Th 95, è incerta: questo detto, piuttosto elaborato dal punto di vista formale (si veda anche il versetto successivo), potrebbe venire da Q, da una fonte propria a Lc o essere frutto della redazione di Lc stesso. Il raffronto di Lc 6,34 con Th 95 induce Koester (1990a, p. 90) a riconoscere nel secondo una formulazione più primitiva, in particolare per l'assenza dello sviluppo «anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto». L'insegnamento trasmesso è in linea con la diffidenza che questa collezione di detti manifesta nei confronti del denaro e dei beni materiali; si noti, però, che questo atteggiamento non sfocia ancora nell'indifferenza che sarà poi tipica dei testi gnostici, né in un netto rifiuto di ogni forma di attività economica. Qui, infatti, si ri-

conosce il valore sociale dei beni economici, in virtù del fatto che consentono di aiutare chi è in difficoltà (cfr. Kim, 2007, p. 410). Questo detto vuole, dunque, invitare a un corretto uso del denaro, che deve andare a beneficio del prossimo e non diventare fonte di guadagno personale. Questa logica della gratuità e dell'aiuto disinteressato si inscrive nella generale riformulazione dei valori sociali imposta dall'approssimarsi del regno annunciato da Gesù ed è parte di quell'etica radicale che i suoi seguaci sono chiamati a osservare. Nell'ascetismo escatologico tommasino la spoliazione di sé stessi dai beni materiali è condizione necessaria per la sequela di Gesù.

96. Inizia qui una breve sezione parabolica (*ll.* 96-98) incentrata sul «regno del Padre», che si impone quale tema principale del quinto e ultimo discorso appartenente al nucleo primitivo secondo DeConick (2005, pp. 121-2). La similitudine del lievito nella pasta è conosciuta anche da Mt e Lc, che la presentano in queste forme: «Un'altra parabola disse loro: "Il regno dei cieli è simile al lievito che una donna ha preso e ha nascosto in tre misure di farina perché tutta fermenti"» (Mt 13,33); «E ancora disse: "A che cosa paragonerò il regno di Dio? È simile al lievito che una donna ha preso e ha nascosto in tre misure di farina, perché tutta fermenti"» (Lc 13,20-21). Th si accorda con Mt nel presentare la similitudine come un'asserzione, mentre Lc usa una formula interrogativa che può derivare da Q o essere frutto dell'elaborazione redazionale (in tal caso Mt e Th preserverebbero la forma più arcaica). Quali prove dell'indipendenza di Th 96 dai sinottici, Patterson (1993, p. 67) indica l'assenza della quantificazione della farina in «tre misure» e, più in generale, il contesto fornito da Mt e Lc, che, sulla scorta di Q, associano questa pericope alla parabola del granello di senapa (Mt 13,31-32; Lc 13,18-19), presentata invece da Th nel *l.* 20. Rimarchevole è il fatto che Th stabilisca il paragone direttamente tra il regno del Padre e la donna, anziché il lievito (come nei sinottici); e una donna sarà la protagonista anche della parabola successiva. Come correttamente rileva Valantasis (1997, p. 177), ciò è possibile perché la nuova concezione dell'individuo proposta in Th riformula la contrapposizione tra i due sessi in un sostanziale terzo genere che li comprende entrambi, annullandoli: questo coincide sostanzialmente con il *monachos*, il solitario, l'individuo in continua trasformazione nel suo percorso di avvicinamento a

Dio avendo quale modello il protoplasto esente dalla divisione tra maschio e femmina. Ma il ruolo qui assegnato all'elemento femminile può storicamente essere indicativo della tendenza inclusivista della missione per quanto riguarda la partecipazione delle donne alla vita comunitaria nel suo momento più alto, quello della commensalità (cfr. Th 61). Al di là di questi aspetti, tuttavia, rispetto ai sinottici non ci sono differenze tali da modificare in maniera sostanziale il senso di questa parabola. Non deve passare inosservata la scelta controcorrente, secondo la logica giudaica, del lievito quale elemento associato all'azione di Dio nel mondo e dunque, in ultima analisi, a Dio stesso, che rimane un *unicum* anche nelle fonti protocristiane (cfr. Mc 8,15 e paralleli, 1Cor 5,6-8, Gal 5,9, dove il lievito è visto nella consueta luce spregiativa). Di questo elemento vengono sfruttate le potenzialità concernenti il carattere misterioso del suo agire. Per mettere in rilievo il risultato dell'operazione descritta, anziché quantificare la farina (come fa Lc) viene sottolineato il contrasto tra la piccola quantità di lievito («un po' [ⲕⲟⲩⲉⲓ]») e i «grandi pani». L'effetto non è istantaneo: prima che risulti apprezzabile occorre tempo, tuttavia, alla fine, senza che se ne possa seguire l'azione, il lievito avrà visibilmente trasformato la pasta. Questo agire è affatto simile a quello del regno, la cui presenza, pur essendo impercettibile, sprigiona un potere capace di trasformare il mondo.

97. La seconda parabola dedicata al regno nel trittico di Th 96-98 ripropone quale protagonista una donna intenta a un'attività legata alla vita domestica; anche qui, inoltre, si ha a che fare con un genere di sussistenza, la farina. Questa narrazione dal grande fascino non ha paralleli nella tradizione protocristiana, ma indubbiamente si avvicina dal punto di vista formale al materiale sinottico; proprio questo suo sapore "arcaico" in passato ha indotto alcuni studiosi a considerarla una parola autentica di Gesù. L'immagine è quella, comune nelle culture medio-orientali, di una donna che, di ritorno da un mercato, porta una brocca, verosimilmente sul capo. Poiché nei manufatti ceramici il punto più a rischio di rottura è il manico, la situazione descritta è piuttosto comune; nel racconto, però, la rottura del manico produce nel contenitore una piccola crepa, che origina una fuoriuscita continua ma tanto sottile che la donna non se ne accorge finché, una volta giunta a casa, non posa in terra la brocca ormai vuota.

Gli interpreti hanno spesso posto l'accento sulle implicazioni allegoriche dell'opposizione pieno/vuoto, attribuendo al secondo elemento un significato connesso con la vanità del mondo o con l'assenza (oppure la perdita) della gnosi salvifica, e sulla disattenzione della donna, leggendo così nella parabola un invito alla vigilanza costante. La mancanza di avvedutezza della protagonista è, in effetti, enfatizzata nel terzo segmento («Ella però non lo sapeva, perché non si era accorta di ciò che era successo»), che, però, come rileva Plisch (2008, pp. 214-5), ha l'aria di essere una glossa. Esso è infatti disarmonico rispetto al contesto dal punto di vista sintattico (presenta un differente tempo verbale) e ridondante da quello compositivo, in quanto anticipa la conclusione della narrazione compromettendone l'efficacia. Th 97,3 è dunque indicativo del fatto che a un certo punto la parabola è stata letta come un monito sulla necessità della vigilanza per evitare la perdita di beni interiori; in origine, tuttavia, lo scopo della narrazione sembra essere stato un altro. Dal punto di vista narratologico, prescindendo da Th 97,3, il meccanismo di immedesimazione innescato dal genere parabolico porta qui a suscitare nel pubblico lo stupore e la meraviglia della donna quando si accorge che la brocca è vuota. Si tratta di un finale per certi versi aperto, in quanto origina diverse riflessioni (sulla disattenzione della donna, sulle cause della rottura del recipiente, sui luoghi in cui si è dispersa la farina ecc.), che scaturiscono dalla disarmante scoperta. Se rapportato alla realtà che la parabola vuole rappresentare, il «regno del Padre», questo effetto è analogo a quello descritto in Th 96 per il lievito, di cui non si percepisce l'azione ma solo lo stupefacente risultato finale. L'arrivo del regno è inaspettato e, al tempo stesso, ineludibile: sorprende e lascia sgomenti. Fin da Th 2 lo sbigottimento è presentato come un passaggio fondamentale nell'itinerario salvifico dell'individuo; le rappresentazioni metaforiche del regno di ascendenza apocalittica, poi, sottolineano i suoi molteplici risvolti in questo senso (cfr. Th 20; 57; 76; 82; 107; 109).

98. Come la precedente, anche questa parabola non ha paralleli nei sinottici pur mostrando una certa affinità con essi sul piano stilistico e formale. Il *plot* è piuttosto semplice: prima di uccidere un «potente», un uomo saggia la propria forza sferrando un colpo di spada contro una parete di casa; poi compie il delitto. Que-

sta immagine violenta non è isolata né in Th né all'interno della tradizione sinottica (cfr. Th 16; Mt 10,34; Lc 12,51; Lc 14,31-32; Th 65; Mc 12,1-12; Mt 21,33-44; Lc 20,9-19). Nulla viene detto circa le motivazioni dell'assassino o l'eventuale condotta del potente, tuttavia il prestito dal greco μεγιστᾶνος (da μεγιστάν) che indica un personaggio influente o legato alla corte (cfr. Mc 6,21; Ap 6,15; 18,23; Th 78), può far pensare a un contesto di opposizione a un'autorità politica (magari straniera) analogo a quello probabilmente pertinente alla parabola dei vignaioli di Th 65. Pur non essendo questo il suo scopo primario, infatti, la parabola tende a suscitare nell'ascoltatore una certa empatia con l'assassino, del quale è posta sotto una luce positiva la determinazione nel prepararsi per l'azione che ha in animo di compiere. Ma l'evocazione di questo atto sovversivo non intende certo proporre un modello di comportamento, essendo finalizzata a descrivere l'avvento del regno. In maniera analoga a quei passi nei quali la venuta di Gesù è paragonata a quella di un ladro (1Ts 5,2; Mt 24,42-44 par. Th 21,5; Ap 3,3; 2Pt 3,10), qui è l'azione di un assassino a essere presa quale termine di confronto per l'instaurazione del suo regno. A differenza, però, dei passi ricordati, dove la figura del ladro richiama a una vigilanza continua, qui la preoccupazione sembra essere un'altra. Si evidenzia, infatti, il carattere ineluttabile del regno, che giunge inesorabilmente e "a colpo sicuro", come una pugnalata fatale inferta da un sicario dalla mano resa infallibile dall'esercizio. E, come una pugnalata, il regno coglierà di sorpresa e avrà effetti stabili. Con questa immagine violenta, affidata alla riflessione del fedele, si chiude il breve ciclo di parabole iniziato in Th 96, che, in un perturbante crescendo, hanno evidenziato il mistero, la sorpresa e lo sgomento che accompagnano l'avvento del regno nel mondo.

99. Questo episodio è presente anche nella tradizione sinottica (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21) e nel *Vangelo degli Ebioniti* (citato da Epifanio in *pan.* 30,14,5); inoltre il detto di Th 99,2 (Mc 3,34; Mt 12,50; Lc 8,21) si trova in *2Clem.* 9,11 e in Clem. Alex., *ecl.* 20,3. La comparazione di questi testi produce un quadro piuttosto complesso del quale non è possibile qui offrire che alcuni scorci. Va affermato innanzitutto che, se lo schema appare costante – il detto di Gesù è preceduto da un'introduzione narrativa (Th 99,1; Mc 3,31-32; Mt 12,46-47; Lc 8,19-20) –, ciascuna versione differisce

in più elementi e presenta sviluppi secondari. Rispetto a Th 99,1, dove sono i discepoli ad avvertire Gesù della presenza di sua madre e dei suoi fratelli, gli altri testi sono meno precisi nel riferire da chi proviene l'osservazione: in Mc essa sembra venire dalla folla («tutto intorno era seduta la folla, e gli dissero»), in Mt è «qualcuno», in Lc e nel *Vangelo degli Ebioniti* si usano formule ancora più generiche («gli fu annunziato», «quando gli annunciavano»). Mc e Mt offrono, però, i resoconti più ricchi di dettagli: la contestualizzazione è particolareggiata («Giunsero sua madre e i suoi fratelli, e stando fuori, lo mandarono a chiamare. Tutto attorno era seduta la folla, e gli dissero», Mc 3,31-32a; «Mentre egli parlava ancora alla folla, sua madre e i suoi fratelli, stando fuori in disparte, cercavano di parlargli. Qualcuno gli disse», Mt 12,46-47a); il detto di Gesù è preceduto da una domanda retorica («Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?», Mc 3,33; Mt 12,48); e viene registrato anche il gesto compiuto da Gesù nel pronunciarlo («girando lo sguardo su quelli che erano seduti attorno», Mc 3,34; «stendendo la mano verso i suoi discepoli», Mt 12,49). Il frammento del *Vangelo degli Ebioniti* trasmesso da Epifanio concorda con Mt su quest'ultimo particolare. Anche Lc offre una precisa contestualizzazione narrativa («Un giorno andarono a trovarlo la madre e i fratelli, ma non potevano avvicinarlo a causa della folla», Lc 8,19), ma prosegue con un'esposizione più asciutta, e, come avviene in Th, non integra nel detto di Gesù la domanda retorica di Mc 3,33 e Mt 12,48 e non riferisce alcun gesto. Il detto di Th 99,2 ha una struttura più simile a Lc 8,21 rispetto a quella bipartita di Mt 12,49-50 e Mc 3,35, ma condivide con Mt l'espressione «la volontà *del Padre mio*» (priva però dell'espansione matteana «che è nei cieli»), accordandosi su questo particolare anche al *Vangelo degli Ebioniti* e a *2Clem.*, mentre Mc ha «la volontà *di Dio*» e Lc «la *parola di Dio*».

I punti di contatto di Th 99 con i suoi paralleli non riguardano mai elementi ascrivibili alle loro redazioni (Plisch, 2008, p. 218). Anche Th 99 presenta un'espansione secondaria, specificamente nel segmento 3: «sono questi che entreranno nel regno del Padre mio» (DeConick, 2006, p. 273; Plisch, 2008, p. 217), che ha la funzione di esplicitare la valenza soteriologica di quanto affermato prima sui veri fratelli e la vera madre di Gesù, riconnettendolo al tema del «regno del Padre» trattato nelle precedenti parabole.

Non dissimilmente da quanto si può affermare per i sinottici, questa pericope ci riconduce al radicalismo sociale dei primi seguaci di Gesù. Nell'ambito di una missione che impone una netta rescissione dei legami familiari, i vincoli sociali sono ridefiniti non più sulla base del sangue, ma dell'adesione al nuovo progetto comunitario, al cui interno le relazioni interpersonali obbediscono a una logica diversa da quella, fondamentalmente gerarchica, che è propria all'*oikos*. Si tratta di un tema che emerge nel testo a più riprese e con sfaccettature diverse. In Th 55 e 101 la necessità di una sostanziale riconfigurazione di questi legami è formulata nei termini di una norma che subordina l'esperienza del discepolato a un sostanziale rifiuto dell'ambito domestico; Th 105 riafferma il carattere negativo di quest'ultimo, mentre in Th 16 è descritto il conflitto interno all'*oikos* determinato dall'accettazione del messaggio di Gesù, lo stesso evocato in Th 31. È importante notare che, pur mutando il contesto sociologico, questo tema rimane centrale anche nell'ultima fase compositiva di Th, ove l'abbandono della famiglia è funzionale alla vita ascetica e all'isolamento dal mondo.

100. Anche questa pericope ha paralleli nei tre sinottici (Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26), i quali, però, offrono versioni più elaborate sul piano narrativo: oltre alla maggiore estensione del dialogo, si notino l'identificazione degli interlocutori di Gesù con i Farisei e gli Erodiani in Mc 12,13 e Mt 22,15-16 e l'indicazione dell'iscrizione e dell'immagine presenti sulla moneta in Mc 12,16, Mt 22,20 e Lc 20,24, donde prende spunto il detto di Gesù. Senza questi elementi l'episodio perde parte della pregnanza che ha nei sinottici, dove Gesù viene di proposito messo alla prova: egli pronuncia questo insegnamento nel tempio, in prossimità degli eventi pasquali, quando l'ostilità dei suoi oppositori sta per esplodere nell'aperta conflittualità che determinerà la sua condanna a morte. La questione che gli viene posta circa l'opportunità del pagamento delle tasse all'autorità imperiale è insidiosa perché mira a coglierlo in fallo nei confronti di questa (nel caso di un pronunciamento contro il pagamento delle tasse) o nei confronti dei suoi connazionali, specie quelli meno propensi a un atteggiamento lealista (nel caso di un pronunciamento a favore del pagamento). La celebre formula «Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio» (Mc 12,17; Mt 22,21; Lc 20,25) opera efficacemente

una separazione tra la sfera dell'obbedienza all'autorità politica e quella dell'obbedienza a Dio.
La versione di Th non sembra discendere da quelle sinottiche: la coincidenza tra Th 100,1 e Lc 20,22, segnalata da Schrage (1964, pp. 190-1), nel vocabolo φόρος - ⲫⲟⲣⲟⲥ rispetto a κῆνσος usato in Mc 12,14 e Mt 22,17 per indicare le tasse, non è un forte indizio di dipendenza letteraria (Patterson, 1993, p. 69).
Se Th 100 rappresenta una tradizione autonoma, ciò comunque non vuol dire che sia più vicino alla forma originaria del detto. In particolare il segmento 4, «e ciò che è mio datelo a me!», riflette senza dubbio una concezione cristologica matura (cfr. Koester, 1990a, p. 112; DeConick, 2006, p. 275; Plisch, 2008, pp. 219-20; secondo quest'ultimo anche la moneta «d'oro», rispetto al *denarius* argenteo dei sinottici, sembra un'«esagerazione irrealistica»). Senza la contestualizzazione fornita dai sinottici – che, come abbiamo visto, inseriscono questo detto nell'ambito della polemica proveniente dalla religione tradizionale – si può, tuttavia, raggiungere forse più agevolmente l'originario *Sitz im Leben*, che doveva essere costituito da una riflessione comune sull'atteggiamento da tenere nei confronti dell'autorità politica imperiale, una questione bruciante, nell'area palestinese, fin dai tempi della deposizione di Archelao, etnarca di Giudea, Samaria e Idumea, nel 6 e.v. e del passaggio della regione sotto il controllo del governatore romano Quirino, il quale impose una tassazione che causò violente ribellioni (cfr. Giuseppe Flavio, *ant.* 18,1-10,23-25; *bell.* 2,117-118). Una riflessione letterariamente indipendente sulla questione è attestata nel *Papiro Egerton* 2 (frammento 2 *recto*, su cui cfr. Pesce, 2004, pp. 625-6).
Il singolare sviluppo costituito dal segmento 4, rispetto alla struttura binaria del detto sinottico, configura una tripartizione. Non si deve, tuttavia, desumere una contrapposizione rigida tra un dominio di Gesù e uno di Dio (si è voluto talvolta individuare qui un'influenza di concezioni demiurgiche; si vedano le osservazioni critiche di Uro, 2003, pp. 42-3); va colta, piuttosto, una deliberata enfatizzazione della sfera spirituale nei confronti di quella politica, in un rapporto che si riconfigura come di due a uno, quale conseguenza dello statuto riconosciuto a Gesù.

101. Questo detto, privo di introduzione (cfr. Th 27; 93), costituisce una ripresa di Th 55, di cui ripropone il primo segmento in

maniera quasi letterale (l'indicazione «come me» deriva invece da 55,2, dove è riferita al portare la croce). Rispetto all'antecedente, emerge, però, soprattutto nel terzo segmento, una più matura visione cristologica (cfr. Plisch, 2008, p. 221). Se Th 55 costituisce un invito all'imitazione di Gesù nella sequela fino alla croce, qui Gesù è additato quale modello per quanto riguarda il modo di intendere i vincoli familiari. È chiaro che il «padre» e la «madre» di Th 101,2 sono diversi da quelli di 101,1, e che in 101,3 si propone una contrapposizione tre le due madri (si noti la presenza della particella avversativa ⲇⲉ). Se, per quanto riguarda i padri, ci si riferisce al padre biologico e a quello celeste, l'identità della «vera» madre di Gesù è tratteggiata nel segmento 3, dove le viene attribuito il potere divino di conferire la vita («mi ha donato la vita»). Emerge qui un'antica tradizione che identifica la madre di Gesù con lo Spirito Santo, indicato nelle lingue semitiche con espressioni grammaticalmente femminili. Se ne trova attestazione nel *Vangelo degli Ebrei* citato da Origene: «Or ora mia madre, lo Spirito Santo, mi prese per uno dei miei capelli e mi condusse sul grande monte Tabor» (*in Ioh.* 2,12,87; cfr. Orig., *in Ier. hom.* 15,4; Hieron., *in Mich.* 2,7; *in Is.* 11,24; *in Ezech.* 4,16,13; *Apocrifo di Giacomo* 5,20). Il medesimo statuto filiale è attribuito ai fedeli: in virtù di una concezione dualistica che separa l'ambito corporeo da quello spirituale, vi sono un padre e una madre carnali da odiare e un padre e una madre celesti da amare. Attraverso il battesimo si ottiene, infatti, la filiazione dallo Spirito Santo, che è chiamato "madre" in quanto conferisce la vita autentica, quella eterna. La generazione al ciclo biologico attraverso il parto, invece, è destinata a concludersi con la dissoluzione del corpo, quindi è una generazione orientata verso la morte. Questa riformulazione di Th 55 rilegge, dunque, l'insegnamento sulla necessità di sciogliere i legami familiari alla luce della svalutazione encratitica della carne e della sua perpetuazione attraverso la procreazione (cfr. DeConick, 2006, p. 278).

101,3. Possibili ricostruzioni della lacuna che interessa l'ultima riga di p. 49 e le prime due lettere di p. 50 di NHC II sono: ⲛ̄ⲧⲁⲥ̣[ϫⲡⲟ ⲁⲥⲃⲟⲗⲧ ⲉⲃ]ⲟⲗ: «che mi ha generato mi ha distrutto» (Bethge, 1996, p. 543); ⲛ̄ⲧⲁⲥ̣[† ⲛⲁⲉ ⲙ̄(ⲡⲥ)]ⲟⲗ: «mi ha dato falsità» (Layton, 1989, p. 88 con esitazione); ⲛ̄ⲧⲁⲥ̣[† ⲛⲁⲉ ⲙ̄ⲡⲥ]ⲟⲗ: «mi ha ingan-

nato» (Emmel, *ibid.*); ⲛ̄ⲧⲁⲥ[ϫⲡⲟⲓ †ϫⲱⲕ ⲉⲃ]ⲟⲗ: «che mi ha generato, mi ha dato morte» (DeConick, 2006, pp. 277-8). Quelle di Bethge e DeConick hanno il vantaggio di mettere in evidenza il nesso riguardante la generazione della vita umana dalla donna come orientata verso la morte (cfr. Th 15; Clem. Alex., *strom.* 3,6,45,3; 3,9,64,1; *exc. Theod.* 67,2; *Dialogo del Salvatore* 59 [NHC III,5,144,15-21; 92; NHC III,5,140,11-14]).

102. Una sentenza proverbiale su un cane che dorme nella mangiatoia è diffusa in ambito greco-ellenistico: se ne hanno attestazioni in Esopo, *fab.* 228; 702 e Luciano di Samosata, *Tim.* 14; *adv. indoct.* 30. La tradizione dei seguaci di Gesù se ne appropria e la utilizza per le sue finalità: la si trova qui, opportunamente adattata alla forma letteraria di ascendenza biblica dei "guai" (cfr. *ll.* 7,2; 87; 112), in funzione di un'invettiva contro i Farisei. Il modulo concettuale e formale è il medesimo di Th 39,2, dove, sempre a proposito dei Farisei, si dice: «Essi non sono entrati e a quelli che volevano entrare non l'hanno permesso» (cfr. Mt 23,13; Lc 11,52). La polemica nei confronti di questa corrente del giudaismo coevo a Gesù, nella quale i gruppi dei suoi seguaci, dal 70 in avanti, tenderanno a riconoscere il loro concorrente più diretto, ossia il rabbinismo, è legata alla questione dell'osservanza integrale della legge mosaica, di cui i Farisei sostenevano la diffusione dalle élite sacerdotali all'intera popolazione. Il significato che assume l'espressione proverbiale è analogo a quello di Th 39,1-2: l'atteggiamento monopolistico dei Farisei riguardo alla legge mosaica e alla sua interpretazione è considerato sterile e controproducente ai fini della salvezza, per loro stessi e per gli altri. Ai seguaci di Gesù viene invece richiesta un'assoluta fiducia nelle parole del Maestro, una fiducia che non ammette compromessi e che deve assumere un ruolo totalizzante nelle loro esistenze.

103. A un "guai" segue una beatitudine, e di tutt'altro contenuto. Come nel segmento precedente, anche qui viene riproposto in forma variata un brano già noto: si tratta del *l.* 21,5-7 (parr. di Mt 24,43 e Lc 12,39) con cui certamente si verificano commistioni nel processo di trasmissione. Il punto di partenza sembra essere una sentenza di carattere sapienziale incentrata sull'immagine del padrone di casa che si mette in guardia in vista dell'arrivo dei

ladri; in Q essa è formulata come un'ammonizione profetica (Bultmann, 1964, p. 125), qui viene adattata a macarismo. La funzione, tuttavia, è la stessa: quella di esprimere un invito alla vigilanza (Patterson, 1993, p. 80). Nell'ambito di un *kerygma* escatologico, questa immagine richiama l'urgenza di un'adeguata preparazione all'instaurazione del regno, mentre in una prospettiva orientata verso l'ascetismo, che emerge nella configurazione ultima della collezione di detti, il tema della vigilanza è interiorizzato e posto in relazione alla necessità di guardarsi dalle passioni della carne ed essere pronti a resistere alle tentazioni.
Si noti che il termine ⲙⲉⲣⲟⲥ, prestito dal greco, può avere un significato temporale («in quale momento [della notte]») o spaziale («in quale punto [della casa])», entrambi accettabili.

104. In questo breve dialogo Gesù pronuncia un insegnamento in risposta all'invito rivoltogli, probabilmente dai discepoli, di unirsi a loro nel pregare e digiunare. Termini di raffronto si trovano in Mc 2,18-20, Mt 9,14-15 e Lc 5,33-35. Il più vicino è Lc: «Allora gli dissero: "I discepoli di Giovanni digiunano spesso e fanno orazioni e lo stesso fanno anche i Farisei; invece i tuoi mangiano e bevono!". Gesù rispose loro: "Potete far digiunare gli invitati a nozze mentre lo sposo è con loro? Verranno però i giorni in cui lo sposo sarà strappato da loro; allora, in quei giorni digiuneranno"». Rispetto a Mc e Mt, che parlano soltanto di digiuno, Lc, come Th, parla di digiuno e preghiera, ma solo nella battuta introduttiva (Lc 5,33) e non nel detto di Gesù. Si noti, poi, che l'espressione «fanno orazioni» (δεήσεις ποιοῦνται) si discosta dall'uso di Lc, che preferisce di norma il verbo προσεύχομαι, e quindi probabilmente non è redazionale, ma già presente nella fonte utilizzata da Lc (Sieber, 1966, p. 97). La questione della possibile influenza di Lc 5,33-35 su Th 104 è comunque complessa e rimane aperta (cfr. Patterson, 1993, pp. 80-1).
Il contesto vitale in cui si è originato il detto è quello del dibattito interno alle comunità dei credenti in Gesù su preghiera e digiuno, di cui qui non sembrano essere messi in discussione tanto l'opportunità quanto le modalità e i tempi, come indica l'espressione «Vieni, *oggi* preghiamo e digiuniamo» in Th 104,1. La *Didachè* (8,1) attesta che poteva esserci disaccordo sui giorni della settimana da dedicare al digiuno. Ma non è questo il punto principale.

Dalla risposta di Gesù in Th 104,2 si deduce che il digiuno e la preghiera vengono concepiti quali rimedi al peccato e, conseguentemente, si nega che Gesù abbia bisogno di ricorrervi. Allo stesso modo, in un frammento del *Vangelo dei Nazareni* molto vicino, anche dal punto di vista formale, a Th 104, Gesù solleva la medesima obiezione all'invito di sottoporsi al battesimo di Giovanni: «Ed ecco la madre del Signore e i suoi fratelli gli dicevano: "Giovanni il Battista battezza per la remissione dei peccati: andiamo e facciamoci battezzare da lui". Ma egli disse loro: "In che cosa ho peccato perché debba andare e sia battezzato da lui?"» (Hieron., *adv. Pelag.* 3,2,1). Il fatto che Gesù si sia sottoposto al battesimo, come raccontano i sinottici (Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22), che non a caso evidenziano la ritrosia di Giovanni a compiere tale atto, poneva un problema, in quanto il battesimo era legato al bisogno di farsi rimettere i peccati. Forse è connessa a tale questione l'assenza di una menzione esplicita del battesimo di Gesù in Gv, benché nell'incontro con il Battista ricorra la medesima simbologia delle scene sinottiche (lo Spirito in forma di colomba, cfr. Gv 1,32-33). Th 104 e il *Vangelo dei Nazareni* affermano invece che Gesù non ha bisogno di farsi rimettere alcun peccato. Contemporaneamente, l'ultima frase di Th 104,2 ribadisce la necessità del digiuno e della preghiera per i suoi seguaci, in quanto «lo sposo» ha abbandonato la «camera nuziale», ossia non è più fisicamente presente tra loro. Questo passo sembra testimoniare che la comunità tommasina, pur in un'ottica antinomistica e spiritualizzante (cfr. Th 6; 14), continuava a ritenere valide e attuali queste pratiche della religione tradizionale (Kim, 2007, p. 401). Anzi, il progressivo orientarsi verso una soteriologia improntata al misticismo e all'ascesi determina una valorizzazione del digiuno e della preghiera che si concretizza in una continua astinenza dal mondo e in una perenne celebrazione festiva: «Se non si digiunerà riguardo al mondo non si troverà il regno di Dio e se non celebrerete il sabato come un sabato non vedrete il Padre» (Th 27).

105. Per questa enigmatica espressione la critica ha avanzato diverse proposte di lettura, nessuna delle quali appare del tutto soddisfacente. Leipoldt aveva inizialmente corretto il testo inserendo ⲁⲛ dopo ⲧⲙⲁⲁⲩ, in modo da leggere «colui che *non* conosce», ma ha successivamente abbandonato tale possibilità (cfr. Leipoldt, 1958, p. 492; 1967, p. 74). Il testo di per sé è intellegibile e non ne-

cessita emendazioni: presenta evidentemente un paradosso e si tratta di capire a quale situazione si riferisca nel concreto. Stroker (1989, p. 150), indica quali paralleli due passi in cui trova voce la polemica sulle circostanze misteriose del concepimento di Gesù, ritenuto frutto di una relazione adulterina nell'ambito della critica pagana al cristianesimo (Orig., *Contra Celsum* 1,28; *Liber Graduum* 22,11). Un'interpretazione in senso strettamente cristologico, nonostante Th 101,3, non pare tuttavia opportuna, visto il tono profetico che l'impiego del tempo futuro («sarà chiamato») conferisce al detto (cfr. Plisch, 2008, p. 228). Generalmente, questo viene messo in relazione con i pronunciamenti sui vincoli familiari, che in Th vengono problematizzati (*l.* 55) e ridefiniti (*ll.* 99; 101); tuttavia i differenti approcci messi in atto dagli studiosi da questo punto di vista conducono a esiti contrastanti. Non è possibile qui passare in rassegna le varie interpretazioni (talune alquanto macchinose): mi limiterò a presentarne alcune. Patterson (1993, p. 136) ritiene che l'ignominioso appellativo sia riferito a chi ha rifiutato di aderire alla missione per l'incapacità di scindere i legami familiari, non comprendendo la nuova definizione di tali relazioni all'interno del gruppo stesso. Plisch (2008, pp. 228-9), al contrario, lo intende come un insulto rivolto contro i membri del gruppo da parte di outsider che non approvano l'opposizione nei confronti della famiglia naturale e non riconoscono la nuova filiazione spirituale rispetto al vero Padre e alla vera Madre (cfr. Th 101,3). DeConick (2006, p. 284) coglie nell'espressione una critica al matrimonio, che nell'ambito encratita viene visto come una forma di prostituzione (cfr. Clem. Alex., *strom.* 3,18,108; *Vangelo di Filippo* 52,21-25), e la considera uno sviluppo secondario di Th 104, di cui riprenderebbe, reinterpretandolo, il riferimento alla camera nuziale proprio per mettere in cattiva luce l'istituzione matrimoniale e precisare che Gesù l'ha esplicitamente screditata. È però possibile anche tentare un'altra strada: la prospettiva è sempre quella di connettere il detto alle altre espressioni che riguardano il problema della famiglia e, in particolare, alla formula probabilmente più esplicita, Th 55. Poiché la classificazione di Th 105 tra le espansioni secondarie viene fatta da DeConick non su basi letterarie (del resto anche la presenza di ⲥⲟⲩⲱⲛ non ha qui, evidentemente, alcuna valenza soteriologica), bensì in virtù di una presunta aderenza a un orientamento tipicamente encratita, essa manca della consue-

ta solidità e si presta a un aggiustamento. In mancanza di elementi formali e lessicali che inducano a considerarlo uno sviluppo secondario, questo detto andrebbe, in effetti, collocato tra il materiale arcaico, nel cui ambito, a mio modo di vedere, il paradosso che propone si accorda assai bene con molti detti che, in virtù della carica escatologica che li anima, sulla scorta di un noto *topos* apocalittico, prospettano un rovesciamento dell'ordine naturale delle cose. In opposizione alla logica mondana, si definiscono beati i poveri (*l.* 54), i sofferenti (*l.* 58), i perseguitati (*l.* 68,1), gli affamati (*l.* 69,2), e felici le donne sterili (*l.* 79); si invita chi ha potere a rinunciarvi (*l.* 81); si afferma che i «piccoli» saranno più grandi di Giovanni il Battista (*l.* 46); si svaluta drasticamente ogni forma di ricchezza e lusso (*ll.* 36; 63; 72; 78; cfr. DeConick, 2005, pp. 139-41). Poiché la necessità della soluzione dei legami familiari che trova voce in Th 55 rientra in questa logica, nel paradosso espresso in Th 105 con un linguaggio così forte si può riconoscere un'ulteriore rappresentazione del rovesciamento dello *status quo* che caratterizza la rappresentazione dell'avvento del regno escatologico nei detti più antichi.

106. Questo *logos* ripropone in forma compendiaria Th 22,4 e 48 (ai cui commenti si rimanda). I due detti sono richiamati in funzione dell'idea di *reductio ad unum*, che, come abbiamo osservato più volte, nell'evocare il superamento della separazione tra i sessi, rimanda a un preciso ideale antropologico a cui il credente deve tendere, rimodellando il proprio essere nell'esercizio dell'ascesi e della rinuncia al mondo. Il detto di Th 48, in particolare, viene adattato a tale ermeneutica in base all'idea enunciata in Th 106,1. Nell'occorrenza dell'espressione «figli dell'uomo» nella seconda parte di Th 106,1 si può cogliere un'antitesi con la designazione «figlio di una prostituta» del detto precedente. La promessa di diventare «figli dell'uomo» rimanda ancora all'ideale antropologico del protoplasto. Th 106,2 va naturalmente raffrontato con Mc 11,23; Mt 17,20; 18,19; 21,21; Lc 17,6; 1Cor 13,2, che si sono presentati a proposito di Th 48. Inoltre emerge qui un notevole accordo con la *Didascalia Apostolorum* siriaca, che nella versione latina recita: «*Quoniam scriptum est in evangelio: Duo si convenerint in unum et dixerint monti huic: "Tolle et mitte te in mari", fiet*». Questa citazione sembra combinare la versione di Th con quelle canoniche (Plisch, 2008, p. 127).

107. Questa versione della parabola della pecora smarrita è formalmente molto vicina a quella di Q rispetto a quelle di Mt 18,12-14 e Lc 15,3-7, delle quali non riporta elementi attribuibili con certezza alle mani dei redattori. Si noti, inoltre, che manca di un'annotazione interpretativa, mentre nei sinottici la parabola è riferita a problematiche dell'ambito comunitario: Mt 18,14 ne trae un insegnamento sulla necessità che non si perda nessuno, Lc 15,7 sull'ingresso di nuovi convertiti («Ci sarà più gioia in cielo per un solo peccatore convertito»; cfr. Patterson, 1993, pp. 70-1). In assenza di questi tratti allegorizzanti, la parabola di Th appare più primitiva e l'oggetto a cui è riferita la similitudine, «il regno», ne preserva la genuina valenza escatologica, sulla base dell'ipotesto biblico di Ez 34,16: «Andrò in cerca della pecora perduta e ricondurrò all'ovile quella smarrita; fascerò quella ferita e curerò quella malata, avrò cura della grassa e della forte; le pascerò con giustizia» (cfr. Petersen, 1981). Forse secondaria è la caratterizzazione della pecora perduta come «la più grande». Questo particolare, assente nei sinottici, sul piano narrativo offre una motivazione al comportamento del pastore (coerentemente con le parole attribuitegli in Th 107,3), ma non lo giustifica certo dal punto di vista economico: lasciare incustodito l'intero gregge per avventurarsi alla ricerca di una sola pecora, ancorché quella di maggior valore, è una scelta comunque rischiosa. Il modulo concettuale è il medesimo soggiacente a Th 8 e 76: come quelle del pescatore che rinuncia a tutta la retata per tenere solo il pesce più grande e del mercante che vende tutto per acquistare un'unica perla, la scelta del pastore non segue la logica comune e non indulge in valutazioni sulla convenienza economica, bensì è dettata unicamente dalla volontà di (ri)conquistare ciò che egli ha di più caro, per il quale è pronto a rischiare di perdere tutto il resto. Poiché il comportamento del pastore è rapportato al «regno», esso diventa per il fedele un'esortazione a perseguire con tenacia l'obiettivo più importante: l'adesione totale al messaggio di Gesù, anche se ciò comporta scelte illogiche. Il finale, poi, prefigura il sollievo e la gioia che la conquista del regno saprà offrire dopo una ricerca faticosa.

108. Questo *logos* rappresenta a un tempo il culmine delle riflessioni cristologica e soteriologica che trovano espressione in Th. Le due tematiche si risolvono in una significativa convergenza,

nell'affermare la sostanziale uguaglianza tra Gesù e il fedele autentico; quanto altrove rimaneva a un livello implicito (cfr. Th 13; 61) qui viene dichiarato *apertis verbis*. Il dissetarsi a una fonte indica metaforicamente attingere alla sapienza attraverso una rivelazione (Pr 9,5; Sir 24,20; Is 55,1; Gv 4,14; Th 13); bere dalla bocca di Gesù significa, quindi, acquisire direttamente da lui la sapienza di cui egli è portatore. A colui che si fa ammaestrare in questo modo viene promesso il raggiungimento di uno statuto analogo al suo: «diventerà come me; io stesso diventerò lui» (Th 108,1-2). Ciò è accaduto al discepolo Tommaso, che ha ricevuto una rivelazione sovrabbondante direttamente da Gesù: «Io non sono il tuo maestro; poiché hai bevuto e ti sei inebriato alla sorgente effervescente che io ho misurato» (Th 13,5). L'uguaglianza con Gesù consiste nel possedere la rivelazione di ciò che è «nascosto» (Th 108,3), che, sulla base del ricorrere della forma ⲛⲉⲑⲏⲡ, va identificato con le parole stesse di Gesù quali vengono caratterizzate nell'*Incipit*: «Questi sono i detti *segreti* (ⲉⲑⲏⲡ) che Gesù il vivente ha proferito e Didimo Giuda Tommaso ha scritto» (NHC II). Fin dal primo detto si è messo in evidenza il valore salvifico delle parole di Gesù mediante la promessa «chi troverà l'interpretazione di questi detti non gusterà la morte», che lascia presagire l'ottenimento di uno statuto analogo a quello di Gesù, «il vivente». Qui si afferma che l'uguaglianza con Gesù consiste proprio nel possedere tale rivelazione, considerata, nell'ambito della raccolta, l'unico efficace dispositivo salvifico.

109. La similitudine contenuta in questa unità testuale è basata sull'immagine del tesoro nascosto in un campo, un *topos* che dà origine a varie situazioni narrative, come mostrano le sue occorrenze nell'ambito ellenistico e latino (Aesop., *fab.* 98; Hor., *sat.* 2,6,10-12), giudaico-ellenistico (Philo, *Quod Deus sit immutabilis* 20,91), rabbinico (Mechilta de-Rabbi Ishmael, *Beshallah* 2; *Midrash Rabbah* 4,66-67; 9,219-220). Non è dunque necessario ricorrere a Mt 13,44 quale unica possibile fonte di questo detto (Patterson, 1993, p. 81). Nonostante la applichino entrambi al «regno», del resto, Mt e Th utilizzano la similitudine in modi diversi: nel primo, abbinata a quella del mercante e della perla preziosa (Mt 13,45-46), è incentrata sull'uomo che vende tutto per acquistare il campo nel quale ha scoperto un tesoro: «Simile è il regno dei

cieli a un tesoro nascosto in un campo che un uomo, dopo averlo trovato, nasconde di nuovo e va, pieno di gioia, vende tutto quello che ha e compra quel campo» (Mt 13,44). In Th 109 troviamo, invece, una narrazione aderente allo schema del "tre", tipico della narrativa popolare (cfr. il commento a Th 64): i primi due personaggi, il proprietario del campo e l'erede, sono ignari del tesoro; il terzo acquista il campo prima di sapere dell'esistenza del tesoro e lo trova mentre sta lavorando la terra. Questa rappresentazione narrativa della dialettica tra nascosto e rivelato, tra ignoranza e comprensione di ciò che esiste ma è invisibile ai più, si presta certamente a un'allegorizzazione alla luce della gnosi (il campo come corpo dell'essere umano e il tesoro quale elemento pneumatico nascosto in esso; cfr. Ménard, 1975, p. 208). Tuttavia, occorre sottolineare che la scoperta del regno si sottrae alla casualità tipica della soteriologia gnostica in quanto accade a chi si è impegnato nella realizzazione di un suo progetto: l'acquisto del campo e la sua coltivazione, a prescindere dal fatto che vi fosse nascosto un tesoro. All'inconsapevolezza dei primi due uomini, che possiedono il campo non per propri meriti e, come lo hanno ricevuto, lo passano di mano, viene contrapposta l'intraprendenza del terzo, che lo acquista e inizia a coltivarlo: questi viene premiato con una scoperta inaspettata e, per questo, foriera di una gioia tanto più grande. La frase conclusiva, «e incominciò a prestare denaro a interesse a chi voleva», non vuole presentare un modello di comportamento (Th 95 proibisce il prestito a interesse) ma è una notazione iperbolica che, come spesso avviene nei racconti popolari, enfatizza le conseguenze del finale, che sono nello specifico straordinariamente vantaggiose per colui che ha fatto la scoperta, il quale moltiplica il valore del tesoro facendolo fruttare. Viene così tratteggiato il carattere sorprendente del sopraggiungere del regno, che saprà ripagare in maniera infinitamente più grande rispetto alle aspettative coloro che si sono spesi nella ricerca. Ma è possibile che l'accostamento con Th 110 abbia favorito anche un'interpretazione più spirituale, per la quale il tesoro simboleggia il bene interiore, che, una volta scoperto, diventa la fonte di salvezza per l'individuo.

110. Viene qui proposta una *variatio* rispetto a Th 81, che a sua volta riprende la medesima tradizione sapienziale su cui si basano Th 2 e 1Cor 4,8. Nell'ambito di un'esegesi encratitica, l'espressio-

ne tradizionale che propone un percorso virtuoso di progressione spirituale viene riformulata come un insegnamento sulla necessità della rinuncia al mondo, vista come l'unico esercizio in grado di condurre alla perfezione. Colui che ha trovato il mondo è ricco perché conosce la sua vera essenza: sa che il mondo non è altro che un cadavere (*l.* 56; cfr. anche *l.* 80), quindi deve staccarsi da esso come da qualcosa che contamina (per questo orientamento nei confronti del mondo cfr. *ll.* 21,6; 27,1; 56; 80; 111,3).

111. I segmenti 1-2, introdotti dalla formula consueta, sono seguiti da un'espressione che, in maniera singolare, presenta indirettamente una parola di Gesù all'interno di una domanda retorica. In questa unità testuale troviamo, dunque, rielaborato e fuso insieme, materiale di diversa ascendenza. Il primo segmento riflette una tradizione apocalittica che trova espressione anche in Th 11,1. DeConick (2006, p. 292) individua nelle parole «I cieli e la terra si ritireranno davanti a voi» (*l.* 111,1) la conclusione del nucleo originario dell'intera collezione di detti: si tratta di un solenne annuncio apocalittico che riprende la classica rappresentazione degli sconvolgimenti cosmici di Is 34,4 (cfr. Eb 1,10-12; Ap 6,14). Nel secondo segmento, con la formula «non vedrà la morte» (cfr. Gv 8,51) variante di «non gusterà la morte» (Th 1; 18,3; 19,3; cfr. anche Th 85,2), viene promessa la salvezza a colui che è vivo «a causa del vivente». Il testo copto, che riprende Th 11,2, gioca sulla ripetizione della forma ⲡⲉϯⲟⲛϩ e letteralmente dice: «colui che è *vivente* dal *vivente*»: la seconda occorrenza può riferirsi a Dio o a Gesù (per il titolo «il vivente» cfr. l'*Introduzione* e il commento all'*Incipit*) e la prima viene attribuita al fedele autentico, colui che, in sintonia con quanto si afferma in Th 108, avendo attinto la sapienza vivificante alla bocca di Gesù stesso, ha raggiunto uno statuto di uguaglianza con lui, qui manifesto financo nella condivisione del medesimo titolo riservato alla divinità. Secondo DeConick (2006, p. 293), con questa espressione si apporta un correttivo alla prospettiva apocalittica del primo segmento: è il contatto mistico del singolo con Gesù, e non più l'evento apocalittico di dimensioni cosmiche, che conferisce la salvezza. La parola di Gesù evocata nel segmento successivo somiglia, ma non corrisponde, a Th 56,2 e 80,2, dove si dice che il mondo non è degno di chi ha trovato «un cadavere» e «il corpo». Qui si percepisce l'influsso della

tradizione ermetica, che media la ricezione del noto concetto platonico della conoscenza di sé nella tradizione tommasina, nel cui ambito esso assume un valore soteriologico (cfr. *ll.* 3,4-5; 67) alla luce delle speculazioni mistiche sull'immagine dell'uomo perfetto interiore all'individuo (*ll.* 83; 84; cfr. Quispel, 1981, p. 265; DeConick, 2006, p. 294). La conoscenza di sé permette all'individuo di vincere il mondo: la fine annunciata nel primo membro è quindi reinterpretata come la sconfitta delle forze avverse da parte di colui che, avendo conosciuto sé stesso nel profondo, ha contemplato la propria immagine celeste (*ll.* 83; 84) e ha ottenuto il contatto salvifico con Gesù.

112. La riflessione imperniata su un dualismo di matrice platonica che informa il precedente *l.* 111,3 continua con questo ammonimento in forma di "guai", che ripropone in forma variata Th 87. Qui, però, i due segmenti sono esattamente speculari e configurano una compiuta bipolarità tra «carne» e «anima». L'anima che dipende dalla carne non può ottenere la salvezza in quanto rimane legata alle esigenze corporali, dunque viene condannata (2); ma anche la carne che dipende dall'anima va incontro alla condanna (1). L'antropologia rigorosamente dualista che trova espressione in questo detto non assegna all'anima una funzione di guida e strumento per la salvezza del corpo: i due elementi sembrano porsi su binari paralleli; la salvezza del singolo è compromessa dalla loro commistione. Questa concezione si radica nella prassi mistica: la visione di Dio è concepita come un'esperienza extracorporea, della quale è l'anima a beneficiare. Nella prospettiva che emerge dalla collezione di detti, ciò, tuttavia, non si traduce nell'indifferenza nei confronti del corpo, anzi. Questo riceve una forma di attenzione particolare, nell'esercizio della rinuncia al mondo e nelle privazioni a cui la disciplina ascetica lo sottopone; la sua trasformazione nel modello costituito dall'Adamo esente da paura e vergogna è infatti necessaria, anche se non rimane che un pallido riflesso del processo divinizzante a cui va incontro l'anima nel suo avvicinarsi a Dio.

113. In questo breve dialogo la parola di Gesù segue immediatamente la domanda dei discepoli, senza essere preceduta da una formula introduttiva. Siamo prossimi alla conclusione della collezione di detti, e si offre un pronunciamento definitivo su una que-

stione che si è posta tante volte, a partire da Th 3: quella inerente ai tempi e ai modi dell'instaurazione del regno. In reazione al mancato sopraggiungere dell'*eschaton* si elabora una concezione del regno come dimensione salvifica immanente nel mondo e interiorizzata nell'esistenza del singolo. Non si attende, dunque, la sua instaurazione gloriosa, ma ci si sforza di conoscerlo quale realtà già operante, benché non percepibile nell'immediato: questa sarebbe, secondo la ricostruzione di DeConick (2005, pp. 161-5), la definitiva enunciazione escatologica a cui approda la collezione.

Per esprimere questo concetto si ricorre alla medesima tradizione soggiacente a Mc 13,21-23, Mt 24,23-27, Lc 17,20-21.23-24 e Th 3,1-3, della quale abbiamo qui una cristallizzazione autonoma (Patterson, 1993, p. 72), o forse appena interessata da un fenomeno di oralità di ritorno su influsso di Lc 17,20, visibile nella domanda «Quando verrà il regno?» (DeConick, 2006, p. 53), che, comunque, in Lc non è attribuita ai discepoli ma ai Farisei.

Rispetto a Th 3,1-3 possiamo osservare che rimane su un livello implicito l'antagonismo che là emerge nei confronti di guide religiose concorrenti. In questa unità letteraria, articolata in forma di dialogo, si mettono invece sulla scena i discepoli di Gesù, la cui presenza in Th 3 è presupposta; essi, come spesso accade, si fanno interpreti del comune sentire. La struttura delle due pericopi è comunque affine: prima si presentano due opinioni ritenute errate con formule del tipo «Ecco, [il regno] è», quindi si offre la risposta corretta introducendola in forma avversativa («ma», «invece»). In Th 3,1-2 le opzioni scartate prevedono «il cielo» e «il mare» (o le acque «sotto la terra» nella versione di POxy 654); in Th 113 si dice semplicemente «Ecco, è qui» e «Ecco, è là». Si noti poi che rispetto alla formula «invece il regno del Padre è sparso sulla terra e gli uomini non lo vedono» di Th 113,4, l'affermazione di Th 3,3, «ma il regno è dentro di voi e fuori di voi» (NHC II), di per sé più criptica, presuppone il ricorso all'argomento scritturale di Dt 30,11-14. Nel complesso, dunque, Th 113 presenta una forma più lineare e chiara, mentre in Th 3 il detto sembra essere andato incontro a una maggiore elaborazione in conseguenza di una riflessione più matura (cfr. Crossan, 1998, pp. 313-4). Tuttavia, se pure qui lo statuto del regno viene concettualizzato in termini spaziali, è ancora il «quando» a essere al centro dell'attenzione, e a necessitare di una ridefinizione.

114. La breve pericope che mette per l'ultima volta sulla scena Pietro e Gesù sullo sfondo di un più vasto ambito comunitario (cfr. «dice *loro*»), comprendente anche donne («Maria deve lasciarci»), sembra decisamente inappropriata come finale: contro ogni buona norma retorica, infatti, essa introduce un tema nuovo, che poi non trova più spazio in cui essere trattato. Più che un epilogo sembra un'appendice, un supplemento dedicato a un argomento particolare. Si può inoltre notare un patente contrasto con Th 22,5, dove pure si enuncia un superamento della divisione dei sessi, ma inteso come annullamento tanto dell'elemento femminile quanto di quello maschile, mentre qui si prospetta la trasformazione dell'elemento femminile in maschile. Anche dal punto di vista narrativo, benché somigli a quei passi in cui la parola di Gesù viene sollecitata da una questione posta da uno o più personaggi, questa pericope presenta un'anomalia: Pietro non si rivolge espressamente al maestro, o almeno non solo a lui: è Gesù che sembra intervenire in una discussione tra i discepoli. Tutto, dunque, porta a pensare che questa pericope sia frutto di un intervento compositivo secondario. L'unico collegamento con il contesto che possa rendere conto della sua attuale collocazione è il ricorrere del tema del regno, che la lega al detto precedente, anche se là (cfr. *l.* 113,4) si usa l'espressione «regno del Padre» e qui «regno dei cieli».

Th 114 riflette il dibattito sulla presenza e sul ruolo attribuiti alla componente femminile nelle comunità dei seguaci di Gesù, un tema che si era già affacciato, anche se con minore rilievo, nel *l.* 61,4, dove un'altra donna, Salomè, aveva affermato la sua identità di discepola. La donna di cui si parla qui è identificabile con la discepola menzionata nei resoconti canonici della scoperta del sepolcro vuoto (cfr. Mc 16,1; Mt 28,1; Lc 24,10; in Gv 20,1-18 è l'unica donna ad andare al sepolcro ed è destinataria di una personale apparizione del Risorto) e riceve notevole attenzione in scritti gnostici quali il *Dialogo del Salvatore*, il *Vangelo di Filippo*, il *Vangelo di Maria*. In Th essa compare anche in 21,1, dove pone a Gesù una domanda sul significato del discepolato. La presa di posizione di Pietro rispecchia un orientamento sfavorevole nei confronti delle donne, che rappresenta un esito possibile negli ambienti rigoristi. Il detto di Gesù, che pure tradisce una prospettiva androcentrica (forse con ironia? Cfr. Brankaer, 2005), esprime tuttavia una

densità concettuale in cui le categorie "maschio" e "femmina" trascendono il loro significato letterale e puramente biologico. Come nell'analoga formula con la quale la martire Perpetua riassume il raggiungimento di uno stato perfetto (*Pass. Perp.* 10,7; cfr. Mazzucco, 1989, pp. 122-4), è a una trasformazione spirituale e totalizzante che si allude qui per mezzo delle categorie tradizionali di maschio e femmina. Una tradizione mistica attestata, tra gli altri, da Filone, considera l'elemento maschile equivalente di perfezione spirituale in quanto corrispondente alla razionalità, alla logica e all'azione, mentre quello femminile è ritenuto imperfetto in quanto legato all'irrazionalità, alla corporeità, alla passività (*de op. mund.* 161; *quaest. in Exod.* 1,8). Meyer (2002) ha mostrato come il nostro detto rimandi a una concezione simile, per cui la trasformazione di cui parla è prospettata ai fedeli di entrambi i sessi: tutti sono invitati a diventare simbolicamente "maschi", ossia perfetti, mutando ciò che in loro è carnale in spirituale e celeste.
Il potere trasformativo del contatto mistico con Gesù viene evocato nell'espressione ϯⲚⲀⲤⲰⲔ Ⲙ̄ⲘⲞⲤ. Questa viene generalmente tradotta con espressioni equivalenti a «io la guiderò» o «io la condurrò» (cfr. Lambdin, 1989, p. 93), mentre letteralmente dice «io l'*attirerò*». Cogliere questa sfumatura permette di comprendere appieno il significato della trasformazione che Gesù prospetta per Maria: egli non si pone semplicemente come sua guida, bensì la "attira a sé" (cfr. Gv 6,44; 12,32), rendendola in qualche misura compartecipe della sua stessa essenza. È, dunque, ancora una volta alla trasformazione del sé nell'estasi mistica che rinvia la conclusione della collezione di detti.

SUBSCRIPTIO Secondo la prassi consueta nell'antichità, il titolo «Vangelo secondo Tommaso» compare in NHC II nel colofone che contrassegna la conclusione del trattato. Questo titolo è in tutto affine a quelli attestati nella tradizione manoscritta per altri scritti denominati «vangeli» (quelli secondo Matteo, Marco, Luca, Filippo ecc.), costruiti con la preposizione greca κατὰ e l'accusativo, a indicare la «buona novella» di Gesù nella forma in cui la trasmettono Matteo, Marco, Luca ecc. In alternativa si trova la costruzione con il genitivo (ad es. *Vangelo degli Egiziani*, *Vangelo di Maria*) generalmente soggettivo. Per quanto riguarda il *Vangelo di Giuda* si tratta invece di un genitivo oggettivo, che non si riferisce

all'autore dello scritto, ma è relativo al suo contenuto (nello specifico indica il «vangelo che ha per protagonista Giuda»).
Il termine εὐαγγέλιον nell'uso classico indicava originariamente la ricompensa per una buona notizia e poi la notizia stessa, non necessariamente positiva. In età augustea il termine, utilizzato nell'ambito militare e politico, è fortemente connotato in senso positivo. Sembra risentire di questo uso la sua adozione nell'ambito del movimento dei seguaci di Gesù, dove Paolo ne recepisce l'impiego, a quanto sembra già codificato, per indicare l'annuncio cherigmatico, la predicazione della "buona novella" (cfr. 1Ts 1,5, 2,2.8-9; 1Cor 9,12; 15,1-5; Rm 1,1-4). In Mc 1,1 il genitivo soggettivo «vangelo di Gesù» indica l'annuncio del regno fatto da Gesù. Il termine passa in seguito a indicare i libri nei quali si trova quell'annuncio, e diviene un'etichetta applicata a testi di per sé appartenenti a generi letterari diversi: i vangeli poi entrati nel canone adottano uno schema biografico (per quanto rivisitato in maniera originale); altri scritti, come il *Vangelo di Filippo* e il *Vangelo di Verità* hanno un andamento discorsivo, altri ancora, come il *Vangelo di Maria* e il *Vangelo di Giuda*, hanno la forma del dialogo di rivelazione. Il *Vangelo secondo Tommaso* è invece una raccolta apoftegmatica: questo titolo, dunque, non dice nulla sull'effettivo genere letterario dello scritto, ma si rifà a un uso convenzionale.

Bibliografia

Abbreviazioni

ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
FZPhTh	"Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie"
GCS	Griechischen Christlichen Schriftsteller
HDS	Harvard Dissertations in Religion
HR	"History of Religions"
HTR	"Harvard Theological Review"
JBL	"Journal of Biblical Literature"
JSNTSup	"Journal for the Study of the New Testament" Supplement Series
JTS	"Journal of Theological Studies"
LNTS	Library of New Testament Studies
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NovT	"Novum Testamentum"
NovTSup	Supplements to Novum Testamentum
NTS	"New Testament Studies"
PG	Patrologiae cursus completus, Series Graeca, accurante J.-P. Migne
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SCh	Sources Chretiennes
ThLZ	"Theologische Literaturzeitung"
TRu	"Theologische Rundschau"
TU	Texte und Untersuchungen
VC	"Vigiliae Christianae"
VCSup	Supplements to Vigiliae Christianae
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZDPV	"Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins"
ZNW	"Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft"
ZThK	"Zeitschrift für Theologie und Kirche"

La letteratura critica sul *Vangelo secondo Tommaso* è sterminata. Imprescindibile punto di partenza sono le rassegne curate da D. M. Scholer (1971, pp. 136-65; 1997, pp. 309-47; 2009, pp. 155-87); per orientarsi tra gli studi precedenti al 1987 è fondamentale lo *status quaestionis* di F. T. Fallon e R. Cameron (1988); per il periodo successivo si può vedere G. J. Riley (1994); molto aggiornata è l'agile messa a punto di P. Piovanelli (2009).
La prima edizione fotografica del testo copto del *Vangelo secondo Tommaso* è in P. Labib (1956); un'altra edizione fotografica si trova nel volume *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, Brill, Leiden 1975. L'*editio princeps* del testo copto si deve ad A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. C. Till, Y. 'Abd al Masih (1959); l'edizione oggi di riferimento è quella di B. Layton (1989), che comprende una traduzione inglese a cura di T. O. Lambdin e un'edizione dei frammenti greci a cura di H. W. Attridge. Un'altra edizione, priva però di apparato critico, si deve a H.-G. Bethge (1996); essa comprende una retroversione greca dei detti che hanno paralleli nel Nuovo Testamento.
POxy 1, 654, 655 sono stati editi da B. P. Grenfell e A. S. Hunt [1897 e 1898 (POxy 1) e 1904a e 1904b (POxy 654; 655)]. Fondamentale è lo studio filologico di questi frammenti di J. A. Fitzmyer (1971); si veda inoltre O. Hofius (1960). L'edizione critica oggi di riferimento è di H. W. Attridge (1989). Edizioni più recenti sono state curate da D. Lührmann (2000) e da A. E. Bernhard (2006).

Edizioni del testo copto e dei frammenti greci

ATTRIDGE H. W. (ed.) (1989), *The Greek Fragments*, in Layton (1989), pp. 96-128.

BERNHARD A. E. (2006), *Other Early Christian Gospels. A Critical Edition of the Surviving Manuscripts*, LNTS 315, T&T Clark, London-New York, pp. 16-48.

BETHGE H.-G. (1996), *Evangelium Thomae copticum*, appendix 1 in K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibits*, Editio quindecima revisa, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, pp. 517-46.

EVELYN-WHITE H. G. (1920), *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus Edited with Introduction, Critical Apparatus and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge.

GRENFELL B. P., HUNT A. S. (1897), ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ. *Sayings of Our Lord*, Egypt Exploration Fund by H. Frowde, London.

IDD. (1898), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 1, Egypt Exploration Fund, London, pp. 1-3.

IDD. (1904a), *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*, Egypt Exploration Fund-Oxford University Press, New York-London.

IDD. (1904b), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. IV, Egypt Exploration Fund, London, pp. 1-28.

GUILLAUMONT A., PUECH H.-CH., QUISPEL G., TILL W. C., ʿABD AL MASIH Y. (1959), *The Gospel According to Thomas: Coptic Text Established and Translated*, Brill, Leiden; Collins, London; Harper, New York.

HOFIUS O. (1960), *Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr. 1, 654 und 655*, in "Evangelische Theologie", 20, pp. 21-42.

LABIB P. (1956), *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo*, vol. I, Government Press, Cairo.

LAYTON B. (1989), *The Gospel According to Thomas*, in Id. (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655*, vol. I, NHS 20, Brill, Leiden, pp. 52-93.

LÜHRMANN D. (in Zusammenarbeit mit E. Schlarb) (2000), *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, Elwert, Marburg, pp. 106-29.

Traduzioni e commenti

DECONICK A. D. (2006), *The Original Gospel of Thomas in Translation, With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*, LNTS 287, T&T Clark, London-New York.

DORESSE J. (1959), *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte*, vol. II: *L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, Librairie Plon, Paris.

ERBETTA M. (1975), *Il Vangelo di Tommaso*, in Id. (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/1: *Vangeli*, Marietti, Casale Monferrato, pp. 253-82.

FIEGER M. (1991), *Das Thomasevangelium: Einleitung, Kommentar und Systematik*, Aschendorff, Münster.

GIANOTTO C. (1997), *Évangile selon Thomas*, in F. Bovon, P. Geoltrain (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens 1*, "Bibliothèque de la Pléiade" 442, Gallimard, Paris, pp. 25-53.

GRANT R., FREEDMAN D. N. (1960), *The Secret Sayings of Jesus*, Doubleday, Garden City (NY).

KASSER R. (1961), *L'Évangile selon Thomas: Présentation et commentaire théologique*, "Bibliothèque Théologique", Delachaux & Niestlé, Neuchâtel.

LAMBDIN T. O. (1989), *The Gospel According to Thomas*, in Layton (1989), pp. 53-93 [è la traduzione a fronte del testo edito da B. Layton].

LEIPOLDT J. (1958), *Ein neues Evangelium? Das koptische Thomasevangelium übersetzt und besprochen*, in ThLZ 83, pp. 481-96.

ID. (1967), *Das Evangelium nach Thomas*, TU 101, Akademie Verlag, Berlin.

MÉNARD J.-É. (1975), *L'évangile selon Thomas*, NHS 5, Brill, Leiden.

MEYER M. (1992), *The Gospel of Thomas. The Hidden Sayings of Jesus*, Harper, San Francisco.

MORALDI L. (1984), *I vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso* [sic], *Maria, Verità, Filippo*, Adelphi, Milano.

NORDSIECK R. (2004), *Das Thomas-Evangelium. Einleitung - Zur Frage des historischen Jesus - Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.

PLISCH U.-K. (2008), *The Gospel of Thomas. Original Text with Commentary, Translated from German by Gesine Schenke Robinson*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

SEVRIN J.-M. (2007), *Évangile selon Thomas (NH II, 2)*, in J.-P. Mahé, P.-H. Poirier (sous la direction de), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, "Bibliothèque de la Pléiade" 538, Gallimard, Paris, pp. 297-332.

VALANTASIS R. (1997), *The Gospel of Thomas*, Routledge, London.

Edizioni di testi antichi e strumenti di consultazione utilizzati

BAEHRENS W. A. (1921), *Origenes Werke* VII, GCS 30, Leipzig.

BOVON F. (2005), *Vangelo di Luca, Volume 1, Introduzione, Commento a 1,1-9,50*, a cura di O. Ianovitz, Paideia, Brescia (ed. or. *Das Evangelium nach Lukas 1. Teilband Lk 1,1-9,50*, Patmos Verlag-Benziger Verlag, Düsseldorf-Zürich 1989).

ID. (2007), *Vangelo di Luca, Volume 2, Commento a 9,51-19,27*, a cura di O. Ianovitz, Paideia, Brescia (ed. or. *Das Evangelium nach Lukas 2. Teilband Lk 9,51-14,35, 3. Teilband Lk 15,1-19,27*, Patmos Verlag-Benziger Verlag, Düsseldorf-Zürich 1996-2001).

BROWN R. E. (2005), *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, presentazione di C. M. Martini, R. Vignolo, aggiornamento bibliografico a cura di F. Manzi, Cittadella, Assisi (ed. or. *The Gospel According to John*, Doubleday, New York 1966-70).

ERBETTA M. (1981), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/II. *Vangeli: infanzia e passione di Cristo; assunzione di Maria*, Marietti, Casale Monferrato.

GNILKA J. (1990), *Il vangelo di Matteo, Parte prima, Commento ai capp. 1,1-13,58*, ed. it. a cura di O. Soffritti, Paideia, Brescia (ed. or. *Das Matthäusevangelium. I. Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*, Herder, Freiburg im Breisgau 1986).

ID. (1991), *Il vangelo di Matteo, Parte seconda, Commento ai capp. 14,1-28,20*, ed. it. a cura di O. Soffritti, Paideia, Brescia (ed. or. *Das Matthäusevangelium. II. Kommentar zu Kap. 14,1-28,20*, Herder, Freiburg im Breisgau 1988).

ID. (2007), *Marco*, postfazione di E. Manicardi, aggiornamento bibliografico di F. Manzi, Cittadella, Assisi (ed. or. *Das Evangelium nach Markus*, Benziger, Zürich, 1978-79).

GRENFELL B. P., HUNT A. S. (1908), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. V, Egypt Exploration Fund, London.

IDD. (1914), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. X, Egypt Exploration Fund, London.

IDD. (1915), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XI, Egypt Exploration Fund, London.

JEREMIAS J. (1948), *Unbekannte Jesuworte*, Zwingli-Verlag, Zurich.

La Bibbia di Gerusalemme (1974), edizione italiana e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di F. Vattioni, Edizioni Dehoniane, Bologna (ed edizioni successive).

LUZ U. (2006), *Vangelo di Matteo, Volume I, Introduzione. Commento ai capp. 1-7*, ed. it. a cura di C. Gianotto, Paideia, Brescia (ed. or. *Das Evangelium nach Matthäus I. Mt 1-7*, Patmos Verlag-Benziger Verlag, Zürich 2002^5).

ID. (2010), *Vangelo di Matteo, Volume II, Introduzione. Commento ai capp. 8-17*, ed. it. a cura di C. Gianotto, Paideia, Brescia (ed. or. *Das Evangelium nach Matthäus II. Teilband Mt 8-17*, Patmos Verlag-Benziger Verlag, Zürich 1999).

METZGER B. M. (1994^2), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

NAUTIN P. (1977), *Origène, Homélies sur Jérémie*, SCh 238, Cerf, Paris.

Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger (2004), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

PESCE M. (2004), *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

PESCH R. (1980), *Il Vangelo di Marco*, parte prima, Introduzione e commento ai capp. 1,1-8,26, ed. it. a cura di O. Soffritti, Paideia, Brescia (ed. or. *Das Markusevangelium I. Einleitung und Kommentar su Kap. 1,1-8,26*, Herder, Freiburg im Breisgau 1977^2).

ID. (1982), *Il Vangelo di Marco*, parte seconda, Commento ai capp. 8,27-16,20, ed. it. a cura di O. Soffritti, Paideia, Brescia (ed. or. *Das Markusevangelium II. Kommentar su Kap. 8,27-16,20*, Herder, Freiburg im Breisgau 1980^2).

REISCHL W. K. (1848), *Cyrilli Hierosolymorum Archiepiscopi Opera*, Libraria Lentneriana, München.

RESCH A. (1906), *Agrapha: Ausserkanonische Schriftfragmente*, TU 30.3-4, Hinrichs, Leipzig (rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967).

RESCH G. (1905), *Das Aposteldecret*, TU 28.3, Hinrichs, Leipzig.

ROBINSON J. M. (1988^2), *The Nag Hammadi Library in English*, rev. ed., Harper & Row, San Francisco.

ROBINSON J. M., HOFFMANN P., KLOPPENBORG J. S. (2000), *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Peeters, Leuven.

SCHOLER D. M. (1971), *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, NHS 1, Brill, Leiden.

ID. (1997), *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*, NHMS 32, Brill, Leiden.

ID. (2009), *Nag Hammadi Bibliography 1995-2006*, NHMS 65, Brill, Leiden.

STÄHLIN O. (1906) *Clemens Alexandrinus II: Stromata I-VI*, GCS 52, Akademie-Verlag, Berlin.

STROKER W. D. (1989), *Extracanonical Sayings of Jesus*, Scholar Press, Atlanta.

WENDLAND P. (1916), *Hippolytus Werke III. Refutatio omnium haeresium*, GCS 26, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

Studi

ASGEIRSSON J. M., DECONICK A. D., URO R. (eds.) (2006), *Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, NHMS 59, Brill, Leiden-Boston.

ASSMANN J. (1992), *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, München 1992 (trad. it. *La memoria culturale: scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997).

ID. (2000), *Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien*, Beck, München.

BAARDA T. (1975), *Luke 12, 13-14: Text and Transmission from Marcion to Augustine*, in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, Brill, Leiden, pp. 107-62.

ID. (1983), *Early Transmission of Words of Jesus: Thomas, Tatian and the Text of the New Testament*, Uitgeverij, VU Boekhandel, Amsterdam.

ID. (1988), *'If you do not Sabbatize the Sabbath...'. The Sabbath as God or World in Gnostic Understanding (Ev. Thom., Log. 27)*, in R. van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Brill, Leiden, pp. 178-201.

BAKER A. (1965), *Fasting to the World*, in JBL 84, pp. 291-4.

ID. (1965-66), *The* Gospel of Thomas *and the Syriac* Liber Graduum, in NTS 12, pp. 49-55.

BRANKAER J. (2005), *L'ironie de Jésus dans le* logion *114 de l'*Évangile de Thomas, in "Apocrypha", 16, pp. 149-62.

BROWN R. E. (1962-63), *The* Gospel of Thomas *and St John's Gospel*, in NTS 9, pp. 155-77.

BULTMANN R. (1964), *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen (ed. or. 1921).

CAMERON R. (1986), *Parable and Interpretation in the Gospel of Thomas*, in "Foundations and Facets Forum", 2, pp. 3-39.

CARLSON S. (2009), *Origen's Use of the Gospel of Thomas*, relazione presentata al Meeting della *Society of Biblical Literature*, 21-24 novembre 2009, New Orleans.

CHARLESWORTH J. H. (2005), *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?*, Trinity Press International, Valley Forge.

CONNOLLY R. H. (1934), *A Negative Form of the Golden Rule in the* Diatessaron*?*, in JTS 35, pp. 351-7.

CORNÉLIS E. M. J. M. (1961), *Quelques éléments pour une comparaison entre l'Évangile de Thomas et la notice d'Hippolyte sur les Naassènes*, in VC 15, pp. 83-104.

CRISLIP A. (2007), *Lion and Human in* Gospel of Thomas *Logion 7*, in JBL 126, pp. 595-613.

CROSSAN J. D. (1992), *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, Polebridge, Sonoma (CA).

ID. (1998), *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, Harper, San Francisco.

DAVIES S. L. (1983), *The* Gospel of Thomas *and Christian Wisdom*, The Seabury Press, New York.

DECONICK A. D. (1996), *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, VCSup 33, Brill, Leiden.

EAD. (2001), *Voices of the Mystics: Early Christian Discourse in the* Gospel of John *and* Thomas *and Other Ancient Christian Literature*, JSNTSup 157, Academic Press, Sheffield.

EAD. (2005), *Recovering the Original* Gospel of Thomas*: A History of the Gospel and Its Growth*, LNTS 286, T&T Clark, London-New York.

DECONICK A. D., FOSSUM J. (1991), *Stripped Before God: A New Interpretation of Logion 37 in the* Gospel of Thomas, in VC 45, pp. 123-50.

DESTRO A., PESCE M. (2007), *La funzione delle "parole". Rivelazioni dopo l'ascensione di Gesù*, in L. Padovese (a cura di), *Atti del x Simposio Paolino. Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia / Storia / Religione*, Istituto Francescano di Spiritualità-Pontificia Università Antonianum, Roma, pp. 79-94.

DINKLER E. (hrsg.) (1964), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann*, Mohr Siebeck, Tübingen.

DODD C. H. (1961²), *The Parables of the Kingdom*, Collins, London.

DUNDERBERG I. (1998a), Thomas' *I-sayings and the Gospel of John*, in Uro (1998a), pp. 33-64.

ID. (1998b), Thomas *and the Beloved Disciple*, in Uro (1998a), pp. 65-88.

EMMEL S. (2008), *The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions*, in Frey, Popkes, Schröter (2008), pp. 33-49.

EPP E. J. (1997), *The New Testament Papyri at Oxyrhynchus in Their Social and Intellectual Context*, in W. L. Petersen, J. S. Vos, H. J. DeJonge (eds.), *Sayings of Jesus: Canonical and Non-Canonical. Essays in Honour of Tjitze Baarda*, Brill, Leiden, pp. 47-68.

FALLON F. T., CAMERON R. (1988), *The* Gospel of Thomas*: A Forschungsbericht and Analysis*, in ANRW II 25.6, de Gruyter, Berlin, pp. 4195-251.

FITZMYER J. A. (1971), *The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas*, in Id., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Geoffret Chapman, London, pp. 355-433 (originariamente in "Theological Studies", 20, 1959, pp. 505-60).

FREY J., POPKES E. E., SCHRÖTER J. (hrsg.) (2008), *Das Thomasevangelium. Entstehung - Rezeption - Theologie*, BZNW 157, de Gruyter, Berlin-New York.

FUNK W.-P. (1993), *Toward a Linguistic Classification of the 'Sahidic' Nag Hammadi Texts*, in D. W. Johnson (ed.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12-15 August 1992*, vol. 2.1, CIM, Roma, pp. 163-77.

GATHERCOLE S. (2008), *The Influence of Paul on the* Gospel of Thomas *(§§ 53.3 and 17)*, in Frey, Popkes, Schröter (2008), pp. 72-94.

ID. (2011), *Named Testimonia to the* Gospel of Thomas. *An Expanded Inventory and Analysis* (di prossima pubblicazione in HTR).

GIANOTTO C. (2004a), *Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo*, in R. Penna (a cura di), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma, pp. 95-127.

ID. (2004b), *Recensione a: N. Perrin,* Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2002*, in "Apocrypha", 15, pp. 340-4.

ID. (2007a), *Étude critique: «La formation de l'*Évangile selon Thomas. *À propos d'une étude récente»*, in "Apocrypha", 18, pp. 297-308.

ID. (2007b), *Quelques aspects de la polémique anti-juive dans l'*Évangile selon Thomas, in L. Painchaud, P.-H. Poirier (éds.), *Colloque international «L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi», Québec, 29-31 mai 2003*, Université Laval-Peeters, Québec-Louvain-Paris, pp. 157-73.

ID. (2008), *Il* Vangelo secondo Tommaso *e il problema storico di Gesù*, in E. Prinzivalli (a cura di), *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Carocci, Roma, pp. 68-93.

ID. (2011), *Vangelo secondo Tommaso log. 42. Verifica di una nuova proposta di interpretazione*, in Pesce, Rescio (2011), pp. 95-100.

GOODY J. (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. a cura di P. Arlorio, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Torino 1988).

GRENFELL B. P. (1897), *The Oldest Record of Christ's Life. The First Complete Account of the Recent Finding of the "Sayings of Our Lord"*, with Introduction by F. G. Kenvon, in "McClure's Magazine", IX, 6, pp. 1022-30.

GROSSO M. (2005), *L'enigma del fico senza frutti. Questioni critiche e interpretative su Mc 11,12-14.20-25*, in *Quaderni del Dipartimento di filologia linguistica e tradizione classica "Augusto Rostagni"*, n.s. 3, Pàtron, Bologna, pp. 121-47.

ID. (2006), *«Non c'è maschio e femmina». La variante occidentale a Col 3,11*, in *Quaderni del Dipartimento di filologia linguistica e tradizione classica "Augusto Rostagni"*, n.s. 5, Pàtron, Bologna, pp. 191-204.

ID. (2009), *Osservazioni sui* testimonia *origeniani del* Vangelo secondo Tommaso *(in Luc. hom. 1,1; contra Celsum VIII,15; in Ier. hom. lat. 1,3; in Jesu Nave hom. IV,3)*, in "Adamantius", 15, pp. 177-94.

ID. (2010), *«I misteri ai degni». Un possibile testimonium del* Vangelo secondo Tommaso *in Origene, in Matth. comm. XIV,14*, in "Adamantius", 16, pp. 389-98.

ID. (2011), *Trasmissione e ricezione della parabola del pescatore (*Vangelo secondo Tommaso *8,1-3)*, in Pesce, Rescio (2011), pp. 101-18.

GUILLAUMONT A. (1981), *Les Sémitisms dans l'*Évangile selon Thomas. *Essai de classement*, in R. van den Broek, M. J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel on the Occasion of His 65th Birthday*, Brill, Leiden, pp. 190-204.

GUNKEL H. (1895), *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung uber Gen 1 und Ap Joh 12*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen (trad. ingl. a cura di W. Whitney jr, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2006).

HAENCHEN E. (1961-62), *Literatur zum Thomasevangelium*, in TRu 27, pp. 147-78.

HARTIN P. J. (2006), *The Role and Significance of the Character of Thomas in the* Acts of Thomas, in Asgeirsson, DeConick, Uro (2006), pp. 239-53.

HIERS H. (1968), *"Not the Season for Figs"*, in JBL 87, pp. 394-400.

HULTGREN A. J. (2004), *Le parabole di Gesù*, ed. it. a cura di O. Ianovitz, Paideia, Brescia (ed. or. *The Parables of Jesus: A Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2000).

HURTADO L. W. (2006), *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge.

ID. (2007), *Signore Gesù Cristo. La venerazione di Gesù nel cristianesimo più antico*, ed. it. a cura di A. Zani, tomo 2, Paideia, Brescia (ed. or. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2003).

ID. (2008), *The Greek Fragments of the* Gospel of Thomas *as Artefacts: Papyrologial Observations on Papyrus Oxyrhynchus 1, Papyrus Oxyrhynchus 654 and Papyrus Oxyrhynchus 655*, in Frey, Popkes, Schröter (2008), pp. 19-32.

JACKSON H. M. (1985), *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, SBLDS 81, Scholar Press, Atlanta.

ID. (1992), *The Setting and Sectarian Provenance of the Fragment of the "Celestial Dialogue" Preserved by Origen from Celsus's* Αληθὴς *(sic)* Λόγος, in HTR 85/3, pp. 273-305.

JEREMIAS J. (1984[10]), *Die Gleichnisse Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

JONGKIND D. (2006), *"The Lilies of the Field" Reconsidered:* Codex Sinaiticus *and the* Gospel of Thomas, in NovT 48/3, pp. 209-16.

JÜLICHER A. (1888-98), *Die Gleichnisreden Jesu*, Mohr, Freiburg.

KAESTLI J.-D. (1998), *L'utilisation de l'Évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur le paroles de Jésus*, in D. Marguerat, E. Norelli, J.-M. Poffet, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides, Genève, pp. 373-95.

KELBER W. H. (1983), *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Fortress Press, Philadelphia.

KIM D. W. (2007), *What Shall We Do? The Community Rules of Thomas in the 'Fifth Gospel'*, in "Biblica", 88, 3, pp. 393-414.

KING K. L. (2003), *What Is Gnosticism?*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

KLIJN A. F. J. (1962), *The "Single One" in the* Gospel of Thomas, in JBL 81, pp. 271-2.

ID. (1970), *John XIV 22 and the Name Judas Thomas*, in *Studies in John: Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday*, NovTSup 24, Brill, Leiden.

ID. (1972), *Christianity in Edessa and the* Gospel of Thomas, in NovT 14, pp. 70-7.

ID. (1988), *Das Hebräer- und das Nazoräerevangelium*, in ANRW II.25.5, de Gruyter, Berlin, pp. 3997-4033.

ID. (1992), *Jewish-Christian Gospel Tradition*, VCSup 17, Brill, Leiden.

KLOPPENBORG J. S. (1987), *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Fortress Press, Philadelphia.

KOESTER H. (1971), *ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity* in Robinson, Koester (1971), pp. 114-57.

ID. (1982), *Introduction to the New Testament*, vol. II, Fortress Press, Philadelphia.

ID. (1990a), *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Trinity Press, Philadelphia.

ID. (1990b), *Q and Its Relatives*, in J. E. Goehring, C. W. Hedrick, J. T. Sanders, H. D. Betz, *Gospel Origins and Christian Beginnings. In Honor of James M. Robinson*, Polebridge, Sonoma (CA), pp. 49-63.

KUHN K. H. (1960), *Some Observations on the Coptic Gospel According to Thomas*, in "Muséon", 73, pp. 217-323.

KUNTZMANN R. (1983), *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Beauchesne, Paris.

LAYTON B. (1995), *Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism*, in L. M. White, O. L. Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Fortress, Minneapolis, pp. 334-50.

LE BOULLUEC A. (2006), *De l'*Évangile des Égyptiens *à l'*Évangile selon Thomas *en passant par Jules Cassien et Clément d'Alexandrie*, in Id., *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène* (Édition établie par C. G. Conticello), "Collection des Études Augustiniennes-Série Antiquité" 178, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, pp. 255-74.

LELYVELD M. (1987), *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas*, NHS 34, Brill, Leiden.

LEWIS B. (1975), *History: Remembered, Recovered, Invented*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

LIEBENBERG J. (2001), *The Language of the Kingdom and Jesus: Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas*, de Gruyter, Berlin.

LOGAN A. H. B. (2006), *The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult*, T&T Clark, London.

LUOMANEN P. (2006), *"Let Him Who Seeks, Continue Seeking": The Relationship between the Jewish-Christian Gospels and the* Gospel of Thomas, in Asgeirsson, DeConick, Uro (2006), pp. 119-53.

MACDONALD D. R. (1987), *There Is no Male and Female: the Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, HDS 20, Fortress Press, Philadelphia.

MAHÉ J.-P. (1998), *A Reading of the* Discourse on the Ogdoad and the Ennead *(Nag Hammadi Codex VI.6)*, in R. van den Broek, W. J. Hanegraaf (eds.), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, SUNY, Albany, pp. 79-85.

MARCOVICH M. (1969), *Textual Criticism on the* Gospel of Thomas, in JTS 20, pp. 53-74.

MARJANEN A. (1998), Thomas *and Jewish Religious Practices*, in Uro (1998a), pp. 163-82.

MAZZUCCO C. (1989), *'E fui fatta maschio'. La donna nel cristianesimo primitivo*, Le Lettere, Firenze.

EAD. (2011), *I detti sui bambini e il Regno*, in Pesce, Rescio (2011), pp. 191-218.

MEEKS W. A. (1974), *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, in HR 13/3, pp. 165-208.

MEIER J. P. (2001), *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. Vol. 1: Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia (ed. or. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. 1: The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York 1991).

MEYER M. (2002), *Gospel of Thomas Logion 114 Revisited*, in H.-G. Bethge, S. Emmel, K. L. King, I. Schletterer (eds.), *For the Children, Perfect Instruction: Studies in Honor of Hans-Martin Schenke*, NHMS 54, Brill, Leiden, pp. 101-11.

MILLER B. F. (1967), *A Study on the Theme of "Kingdom": The* Gospel According to Thomas: *Logion 18*, in NovT 9, pp. 52-60.

MORARD F.-E. (1973), *Monachos Moine, Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle*, in FZPhTh 20, pp. 332-411.

MORELAND M. (2006), *Thomas 52 as Critique of Early Christian Hermeneutics*, in Asgeirsson, DeConick, Uro (2006), pp. 75-91.

NAGEL P. (2003), ⲡⲉϫⲉ ⲓⲥ - *Zur Einleitung der Jesuslogien im* Thomasevangelium, in "Göttinger Miszellen", 195, pp. 73-9.

NORELLI E. (2000), *Apocrifi*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, pp. 29-36.

ONG W. (1982), *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London-New York (trad. it. *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986).

ONUKI T. (2008), *Das Logion 77 des koptischen* Thomasevangeliums *und der gnostische Animismus*, in Frey, Popkes, Schröter (2008), pp. 294-317.

PAINTER J. (1997), *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition*, The University of South Carolina Press, Columbia.

PATTERSON S. J. (1991), *Paul and the Jesus Tradition: It Is Time for Another Look*, in HTR 84/1, pp. 23-41.

ID. (1993), *The Gospel of Thomas and Jesus*, Polebridge, Sonoma (CA).

ID. (2008), *Jesus Meets Plato: The Theology of the* Gospel of Thomas *and Middle Platonism*, in Frey, Popkes, Schröter (2008), pp. 181-205.

PEARSON B. (1973), *The PNEUMATIKOS-PSYCHIKOS Terminology in 1 Corinthians*, SBLDS 12, Scholars Press, Missoula (MT), pp. 11-2 e 17-21.

PERRIN N. (2002), *Thomas and Tatian: The Relationship between the* Gospel of Thomas *and the* Diatessaron, Society of Biblical Literature, Atlanta.

ID. (2008), *Tommaso, l'altro vangelo*, ed. it. a cura di F. Dalla Vecchia, Queriniana, Brescia (ed. or. *Thomas, the Other Gospel*, SPCK, London 2007).

PESCE M., RESCIO M. (a cura di) (2011), *La trasmissione delle parole di Gesù nei primi tre secoli*, Morcelliana, Brescia.

PETERSEN W. L. (1981), *The Parable of the Lost Sheep in the* Gospel of Thomas *and the Synoptics*, in NovT 23, pp. 128-47.

PETERSON E. (1959), *Frühkirche, Judentum, und Gnosis*, Herder, Freiburg.

PIOVANELLI P. (2009), *«Un gros et beau poisson». L'*Évangile selon Thomas *dans la recherche (et la controverse) contemporaine(s)*, in "Adamantius", 15, pp. 291-306.

POIRIER P.-H. (1996), Évangile de Thomas, Actes de Thomas, Livre de Thomas. *Une tradition et ses transformations*, in "Apocrypha", 7, pp. 9-26.

ID. (1997), *The Writings Ascribed to Thomas and the Thomas Tradition*, in Turner, McGuire (1997), pp. 295-307.

POPKES E. E. (2007), *Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung*, WUNT 206, Mohr Siebeck, Tübingen.

PORTER S. (2001), *P.Oxy 655 and James Robinson's Proposals for Q: Brief Points of Clarification*, in JTS 52, pp. 84-92.

PRINZIVALLI E. (a cura di) (2008), *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Carocci, Roma.

PUECH H.-CH. (1957), *Une collection de paroles de Jésus récemment retrouvée: l'Évangile selon Thomas*, in *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus*, pp. 146-67; ripubblicato in Puech (1978), pp. 33-57.

ID. (1978), *En quête de la Gnose*, vol. II: *Sur l'*Évangile selon Thomas, Gallimard, Paris.

QUISPEL G. (1975), *Gnostic Studies II*, in "Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul", XXXIV, 2.

ID. (1981), *The Gospel of Thomas Revisited*, in B. Barc (éd.), *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi, Québec, 22-25 Août 1978*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section «Études» 1, Peeters, Louvain, pp. 218-66.

ID. (1988), *The Gospel of Thomas and the Trial of Jesus*, in T. Baarda, H. Hilhorst, G. P. Luttikhuizen, A. S. van der Woude (eds.), *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn*, Kok, Kampen, pp. 193-9.

RHOADS D. (2006), *Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies*, in "Biblical Theology Bulletin", 36, Part 1, pp. 1-16; Part 2, pp. 164-84.

RILEY G. J. (1994), *The* Gospel of Thomas *in Recent Scholarship*, in "Currents in Research: Biblical Studies", 2, pp. 227-52.

ID. (1995), *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*, Fortress Press, Minneapolis.

ROBINSON J. M. (1964), *ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ. Zur Gattung der Spruchquelle Q*, in Dinkler (1964), pp. 77-96 (trad. ingl. J. M. Robinson, *LOGOI SOPHON. On the Gattung of Q*, in Robinson, Koester, 1971, pp. 71-113).

ID. (1997), *Nag Hammadi: The First Fifty Years*, in Turner, McGuire (1997), pp. 3-33.

ID. (1999a), *A Written Greek Sayings Cluster Older than Q: A Vestige*, in HTR 92/1, pp. 61-77.

ID. (1999b), *The Pre-Q Text of the (Ravens and) Lilies. Q 12:22-31 and P. Oxy. 655 (Gos. Thom. 36)*, in S. Maser, E. Schlarb (hrsg.), *Texte und Geschicthe. Facetten theologischen Arbeitens aus dem Freundes- und Schülerkreis. Dieter Lührmann zum 60. Geburtag*, Elwert, Marburg, pp. 143-80.

ROBINSON J. M., HEIL C. (1998), *Zeugnisse eines schriftlichen, griechischen vorkanonischen Textes: Mt 6,26* ℵ* *P.Oxy 655 I,1-17 (EvTh 36) und Q 12,27*, in ZNW 89, pp. 30-44.

IDD. (2002), *P.Oxy 655 und Q. Zum Diskussionsbeitrag von Stanley E. Porter*, in H.-G. Bethge (ed.), *For the Children, Perfect Instruction: Studies in Honor of Hans-Martin Schenke*, Brill, Leiden, pp. 411-23.

ROBINSON J. M., KOESTER H. (eds.) (1971), *Trajectories through Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia.

SCHENKE H.-M. (1986), *The Function and Background of the Beloved Disciple in the* Gospel of John, in C. W. Hedrick, R. Hodgson (eds.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Hendrickson, Peabody, pp. 111-25.

ID. (1994), *On the Compositional History of the Gospel of Thomas*, in "Foundations and Facets Forum", 10, pp. 9-30.

SCHOEDEL W. H. (1960), *Naassene Themes in the Coptic Gospel of Thomas*, in VC 14, pp. 225-34.

SCHRAGE W. (1964), *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, BZNW 29, Töpelmann, Berlin.

SCHÜSSLER FIORENZA E. (1990), *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino (ed. or. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1988).

SEVRIN J.-M. (1997), *L'interprétation de l'*Évangile selon Thomas *entre tradition et rédaction*, in Turner, McGuire (1997), pp. 347-60.

SIEBER J. (1966), *A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels with Regard to the Question of the Sources of the Gospel According to Thomas*, Ph.D. Dissertation, Claremont Graduate School, Claremont (CA).

SMITH J. Z. (1965-66), *The Garments of Shame*, in HR 5, pp. 217-38.

STERLING G. E. (2008), *"Where Two or Three are Gathered": The Tradition History of the Parable of the Banquet (*Matt *22:1-14*/Luke *14:16-24*/G Thom *64)*, in Frey, Popkes, Schröter (2008), pp. 95-121.

STROUMSA G. (1996), *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, "Studies in the History of Religions, Numen Book Series", 70, Brill, Leiden-New York-Köln.

THEISSEN G. (1973), *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, in ZThK 70, pp. 245-71.

ID. (1985), *Das "schwankende Rohr" (Mt 11,7) und die Gründungsmünzen von Tiberias*, in ZDPV 101, pp. 43-55.

TURNER J. D. (1972), *A New Link in the Syrian Judas Thomas Tradition*, in M. Krause (ed.), *Nag Hammadi Studies III. Essays on the Nag Hammadi Text in Honour of Alexander Pöhlig*, Brill, Leiden, pp. 109-19.

TURNER J. D., MCGUIRE A. (eds.) (1997), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, NHMS 44, Brill, Leiden.

URO R. (ed.) (1998a), *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, T&T Clark, Edinburgh.

ID. (1998b), *Is* Thomas *an Encratite Gospel?*, in Uro (1998a), pp. 140-62.

ID. (1998c), Thomas *and Oral Gospel Tradition*, in Uro (1998a), pp. 8-32.

ID. (2003), *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, T&T Clark, London-New York.

VAN OORT J. (ed.) (2008), *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*, NHMS 55, Brill, Leiden.

WALLS A. F. (1962), *"Stone" and "Wood" in Oxyrhynchus Papyrus I*, in VC 16, pp. 71-6.

WILLIAMS M. A. (1996), *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

WILLIAMS P. J. (2009), *Alleged Syriac Catchwords in the Gospel of Thomas*, in VC 63, pp. 71-82.

WILSON R. MCL. (1960), *Studies in the Gospel of Thomas*, Mowbray, London.

Indice dei testi antichi

Indice biblico

Genesi: 184, 187, 228
1-3: 168, 147
1,1: 145
1,2: 184
1,3: 184
1,26: 228
1,26-27: 153, 227, 228, 229
1,26-28: 133
2,2-3: 184
2,9: 147
2,22: 133
2,23: 184
2,27: 184
3,9-10: 169
17,2: 119
22,3: 162

Esodo
3,2: 227
3,14: 199
13,21-22: 227
16,30: 158
19,18: 227
22,24: 241
23,20: 222

Levitico
9,17: 128
12,3: 119
19,18: 157
23,32: 158, 159
24,16: 139
25,35-37: 241

Numeri
16,35: 227
19,11: 191
19,13: 191

Deuteronomio
4,12: 227
4,24: 227
4,29: 113
10,16: 188
20,5-7: 204
21,22-23: 126
23,20: 241
30,11-14: 116, 260
30,14: 116
32,10: 157

Giosuè: 226

2Samuele
12,13: 174

1Re
6,14: 162
15,12: 174

1Cronache
16,11: 113

2Cronache
1,10-12: 113
36,15-16: 233
36,21: 158, 159

Tobia
4,5: 123

2Maccabei
6,6: 158

Salmi
1,1: 124
6,4: 160
7,2-3: 125
10,30: 125
14,2: 113
17,8: 157
17,12: 125
18,9: 227
22,14: 125
22,22: 125
40,17a: 113
42,6-12: 160
69,10: 214
102,26-27: 131
105,3b: 113
118,22: 207
118,22-23: 206
119,37: 174
129,7: 128

Proverbi: 20
7,2: 157
8,22-31: 221
8,34: 124
9,5: 256
18,15: 113

Qoèlet
11,10: 174-5

Sapienza di Salomone: 20

Siracide o *Sapienza di Ben Sirah*: 20, 202
2,2-14: 124
6,28: 236
11,18-19: 202
14,1-2: 124
14,20: 124
24,18-19: 236
24,20: 256
27,1: 205
48,11: 124
51,23-26: 236

Isaia
5,1-2: 205
5,1-7: 172
5,8: 124
5,11: 124
5,18-23: 124
6,9: 160
17,5: 217
24,16: 201
34,4: 258
40,12: 138
44,6: 40
44,26: 233
48,12: 40
49,1-5: 146
51,6: 131
52,15: 144
55,1: 256
56,7: 214
64,3: 144
66,15: 227
66,15-16: 130
66,16: 143, 227

Geremia: 226
1,5: 146
2,21: 172
4,4: 188
5,21: 160
6,16: 236
7,14: 215
17,8: 148
21,9: 227
22,13: 124

Ezechiele
17,23: 149
34,16: 255
36,35: 148
47,12: 148

Daniele
3,6: 227
6,17-25: 125

Gioele
4,13: 152

Amos
5,18: 124
6,1: 124

Michea: 142
2,1: 124
7,6: 142

Abacuc
2,6: 124
2,9: 124
2,12: 124
2,15: 124
2,19: 124

Aggeo
1,12-13: 233

Malachia
3,1: 222, 233
3,1b-3: 130

Matteo: 15, 17, 20, 22, 25, 27, 46, 51 nn 36 e 37, 262
1: 16
1,19: 135
3,10: 130, 172
3,11: 227
3,11-12: 130
3,13-17: 252
3,17: 205
4,3: 147
4,6: 147
4,10: 141
5,3: 26, 189
5,3-11: 124
5,3-12: 26
5,4: 194
5,6: 211
5,10: 194, 210
5,10-11: 209
5,14: 163
5,14a: 164
5,14b: 52 n 54, 163
5,14-15: 26, 164
5,14-16: 156
5,15: 164
5,18: 131
5,37: 123
5,42: 241
5,43: 157
6,1-18: 139
6,2-8: 123
6,3: 201
6,16-18: 123
6,18: 124
6,19-20: 219
6,22-23: 155-6
6,24: 179
6,25: 166
6,25-30: 166
6,27: 167
6,28: 167
6,28-29: 166
6,29: 166
6,30: 167
7,3: 16
7,3-5: 158
7,5: 158
7,6: 238-40
7,6-8: 238
7,7-8: 113, 238
7,8: 241
7,12: 123
7,16: 172
7,16b: 177
7,17-18: 176, 178
7,19: 130, 227
7,24-25: 163
8,20: 230-1
9,14-15: 123, 251
9,16: 180
9,17: 180
9,37-38: 217
10,1: 217
10,2-3: 46
10,8: 140
10,11: 233
10,16: 171

10,26: 122
10,26-27: 164
10,27: 164
10,34: 245
10,34a: 142
10,34-36: 142, 143
10,36: 142
10,37-38: 143, 190
11,7-8: 222
11,7-10: 178
11,9-10: 233
11,10: 222
11,11: 178, 222
11,15: 127
11,21: 124
11,25: 119
11,25-27: 236
11,27a: 199
11,28-30: 236
12,22-30: 165
12,29: 166
12,31: 176
12,31-32: 176-7
12,32: 176
12,33: 176
12,34b-35: 177
12,38-42: 237
12,46-47: 245
12,46-47a: 246
12,46-50: 245
12,48: 246
12,49: 246
12,49-50: 246
13,3-8: 128
13,4: 128
13,9: 127
13,11: 200
13,12: 172-3
13,13: 160
13,14-15: 160
13,16-17: 144
13,17: 169
13,18-23: 129
13,24: 193
13,24-30: 192-3
13,30: 193
13,31: 172
13,31-32: 148, 242
13,33: 242
13,36-43: 193
13,40: 130
13,42: 227
13,43: 127
13,44: 219, 256-7
13,46: 219
13,45-46: 127, 219, 256
13,47-50: 126
13,48: 126
13,49-50: 126
13,50: 227
13,55: 47, 134
13,57: 163
15,11: 140
15,13: 171-2
15,14: 165
16,1: 237-8
16,1-3: 237
16,2b-3: 237
16,3: 238
16,13-20: 136
16,16: 53 n 78, 136, 137
16,17-18: 133
16,17-19: 136
16,22-23: 138
16,24: 190
16,28: 53 n 81
17,5: 205
17,14-21: 181
17,20: 181, 254
18,1: 133
18,3-4: 152
18,8: 130, 227
18,12-14: 127, 255
18,14: 255
18,19: 180, 227, 254
18,20: 162
19,14: 152
19,19: 157
19,30: 120
20,19: 232
20,20-28: 133
21,13: 214

21,21: 181-2, 254
21,33: 205
21,33-34: 245
21,33-42: 203
21,33-45: 205
21,39: 205
21,40: 205
21,41: 205
21,42: 206-7
21,43-44: 203
22,1-14: 203
22,3-6: 203
22,6-7: 203
22,7: 203
22,11-13: 203
22,15-16: 247
22,15-22: 247
22,17: 248
22,20: 247
22,21: 247
22,39: 157
23,1-32: 234
23,8: 137
23,10: 137
23,13: 52 n 54, 170, 250
23,13-32: 124
23,25: 234
23,25-26: 234
24,2: 215
24,3: 145
24,23-27: 260
24,34: 132
24,35: 131
24,40-41: 198
24,42-44: 245
24,43: 151, 250
25,1-13: 218
25,10: 218
25,29: 172
25,41: 130, 227
26,38: 160
26,61: 214
26,63: 53 n 78
27,40: 214
27,63: 40
28,1: 261

Marco: 15, 17, 20, 21, 27, 31, 33, 34, 46, 51 n 37, 262
1,1: 50 n 30, 263
1,9-11: 252
1,11: 205
1,15: 50 n 30
1,27: 113
2,18-20: 251
2,21: 180
2,22: 180
3,16-19: 46
3,22-30: 165
3,27: 166
3,28: 176
3,28-30: 176
3,31-32: 245
3,31-32a: 246
3,31-35: 245
3,33: 246
3,34: 245-6
3,35: 246
4,1-9: 172
4,1-34: 20
4,3: 128
4,3-8: 128
4,4: 128
4,6: 128
4,9: 127
4,11: 200
4,14-20: 129
4,21: 156, 164
4,22: 122
4,23: 127
4,25: 172-3
4,26-29: 172
4,29: 151
4,30-32: 148
4,48: 130
6,3: 47, 134
6,4: 162
6,5: 163
6,21: 245
8,11-12: 237
8,15: 243
8,18: 160
8,27-30: 136

8,29: 136-7
8,32-33: 138
8,34: 190
9,1: 53 n 81
9,15: 113
9,34: 133
9, 38-40: 9
9,43: 130, 227
9,47-48: 227
9,48: 130
10,14-15: 152
10,24: 113
10,31: 120
10,35-45: 133
11,12-14: 172
11,17: 214
11,20: 172
11,20-25: 172
11,22-25: 181
11,23: 181-2, 254
12,1: 205, 245
12,1-11: 205
12,1-12: 172
12,6: 205
12,8: 205
12,9: 205
12,10: 207
12,10-11: 206-7
12,13: 247
12,13-17: 247
12,14: 248
12,16: 247
12,17: 247
12,31: 157
13,2: 215
13,4: 145
13,21-23: 260
13,28-31: 172
13,30: 132
13,31: 131
14,33: 113
14,34: 160
14,58: 214
15,14: 232
15,29-30: 214
15,40: 197
16,1: 261
16,1-8: 197
16,5-6: 113

Luca: 10, 15, 17, 20, 22, 25, 27, 46, 51 nn 36 e 37, 262
1,1-4: 10, 49 n 3
3,9: 130, 172, 227
3,17-18: 130
3,21-22: 252
4,3: 147
4,8: 141
4,11: 147
4,23: 163
4,24: 163
5,20: 215
5,33: 251
5,33-35: 52 n 54, 251
5,36: 180
5,37-38: 180
5,39: 179
6,14-16: 46
6,16: 46
6,20: 26
6,20b: 189
6,20-23: 26
6,20-24: 124
6,20-49: 165
6,21: 211
6,22: 209-10
6,30: 241
6,31: 123
6,34: 241
6,39: 165
6,41: 16
6,41-42: 158
6,43: 178
6,43-44: 176
6,44: 172
6,44b-45: 52 n 54, 177
6,47-49: 164
7,24-25: 222
7,24-27: 178, 222
7,26-27: 233
7,28: 141, 178, 222
8,5: 128

8,5-8: 128
8,8: 127
8,10: 200
8,11-15: 129
8,16: 26, 156, 164
8,16-17: 164
8,17: 122
8,18: 172-3
8,19: 246
8,19-20: 245-6
8,19-21: 245
8,21: 245
9,18-21: 136
9,20: 136-7
9,23: 190
9,27: 53 n 81
9,46: 133
9,49-50: 9
9,51-56: 195
9,52: 233
9,54: 130
9,58: 230-1
9,60: 232
10,1: 217
10,2: 216
10,7: 233
10,8-9: 140
10,13: 124
10,21: 119
10,21-22 : 236
10,22a: 199
10,23-24: 144
10,24: 169
10,27: 157
10,30-37: 195
11,9-10: 113, 238
11,10: 241
11,14-23: 165
11,16: 237
11,21-22: 166
11,27-28: 224
11,29-32: 237
11,33: 164
11,34-36: 155-6
11,37-52: 234
11,39: 234
11,39-41: 234
11,40: 234-5
11,41: 235
11,52: 102, 170-1
12,2: 122
12,3: 164
12,10: 176
12,13-15: 215
12,14: 215
12,15: 215
12,16-21: 201, 216
12,21: 202
12,22: 166
12,22-28: 166
12,25: 167
12,27: 166
12,27-28: 166
12,28: 167
12,33: 219
12,39: 151, 250
12,42: 143
12,49: 129, 142, 227
12,51: 142, 245
12,51a: 142
12,51-53: 142-3
12,54: 237
12,54-55: 237
12,54-56: 237
12,55: 237
12,56: 237-8
13,18-19: 148, 242
13,20-21: 242
13,30: 120
14,15: 203
14,16-24: 203
14,21: 203
14,26: 190
14,26-27: 190
14,31-32: 245
14,35: 127
15,3-7: 127, 255
15,7: 255
16,13: 179
16,17: 131
17,1-10: 181
17,6: 181, 254

17,20: 260
17,20-21: 260
17,21: 116-7
17,23-24: 260
17,29: 130
17,29-30: 227
17,34: 198
17,34-35: 198
18,15: 152
18,16-17: 152
19,26: 172
19,46: 214
20,9: 205
20,9-19: 205, 245
20,10: 205
20,13: 205
20,15: 205
20,16: 205
20,17: 206-7
20,20-26: 247
20,22: 248
20,24: 247
20,25: 247
21,5: 215
21,7: 145
21,32: 132
21,33: 131
22,24: 134
22,60: 215
23,29: 224
23,31: 172
23,39: 232
23,47: 135
23,50: 135
24,5: 40
24,10: 261

Giovanni: 17, 18, 24, 157, 50 n 28, 51 nn 37 e 48, 195
1,1: 145
1,3: 221
1,4-9: 199
1,5: 156, 220
1,9: 156, 220
1,11: 159
1,14: 160
1,26: 160
1,32-33: 252
2,16-17: 214
2,18: 176
2,19: 214
2,19-21: 162
2,21: 214
3,3: 153
3,19: 156, 220
3,19-21: 199
3,20-21: 220
3,31: 221
3,35: 199
4,1-42: 195
4,11: 40
4,14: 138, 256
4,20-24: 141
4,44: 163
5,16-18: 176
5,18: 199
5,24: 111, 176
6,30: 237
6,37a: 199
6,40-47: 111
6,44: 118, 262
6,51: 40
6,57: 53 n 78
6,68-69: 136
7,34: 156, 169, 239
7,37: 138
7,38: 40
8,12: 156, 199, 220
8,21: 157, 169, 239
8,25: 176
8,31b-32: 176
8,51: 111, 258
8,51-52: 38
8,52: 53 n 81, 111
8,58: 199
9,4-5: 156
9,5: 220
9,41: 160
10,22-39: 139
10,30: 139
10,38b: 199
11,9-10: 156, 199, 220

11,8: 176
11,16: 46, 47, 110
11,19: 176
11,31: 176
11,33: 176
11,36: 176
12,27: 160
12,32: 18, 262
12,35: 220
12,35-36: 156, 220
12,36: 220
12,46: 220
13-16: 168
13,3: 199
13,24: 139
13,31: 115
13,33: 157, 169, 239
13,34-35: 158
13,36: 47, 157, 168
13,37: 168
14,4-5: 157
14,5: 46-7, 168
14,8: 47, 168
14,22: 47, 168
15,5-6: 172
15,6: 130
15,12: 158
16: 239
16,4-5: 239
16,16: 170
16,17: 168
16,17-19: 170
16,19: 239
16,23b-24: 239
16,29-30: 239
17,8-9: 199
17,21-24: 199
18: 50 n 28
19,35: 46
20,1-18: 261
20,24: 47, 110
20,24-29: 46
21,1-14: 46
21,2: 46-7, 110
21,6: 118
21,15-19: 133
21,24: 46

Atti degli Apostoli
1,3: 40
1,13: 46
2,19: 130
2,23: 232
3,14: 135
4,11: 207
4,15: 53 n 80
6,1-7: 9
6,14: 214
10-11: 123
12,17: 134
13,9: 110
14,15: 53 n 78
15: 188
15,1: 50 n 30
15,13: 134
15,20: 123, 195
15,29: 123, 195
20,24: 50 n 30
21,18: 134
28,5: 130

Romani
1,1: 110
1,1-4: 263
1,16: 50 n 30
2,25: 188
2,28-3,2: 188
2,29: 188
3,2: 188-9
7,22: 213
8,9: 161
8,29: 228
9,26: 53 n 78
10,7-8: 116
11,16: 172
11,36: 221
13,9: 157
15,9: 50 n 30

1Corinzi
1,1: 110
2: 144

2,6-16: 110
2,9: 144
2,10: 119
3,1: 119
3,2: 152
3,6-7: 172
4,8: 114, 225, 257
4,15: 50 n 30
5,6-8: 243
8,6: 221
9,12: 263, 50 n 30
9,14: 50 n 30
9,14-15: 233
10,27: 140
11,7: 228
12,13: 153
13,2: 181, 254
15,1-5: 263, 50 n 30
15,7: 134
15,12-34: 185
15,35: 125
15,47: 126
15,49: 228

2Corinzi
1,1: 110
3,3: 53 n 78
4,4: 228
4,16: 213
6,16: 53 n 78
11,7: 50 n 30
12,12: 50 n 30

Galati
1,1: 110
1,19: 134
2: 123, 188, 196
2,9: 134
2,11-21: 134
3,28: 153
4,4-5: 141
4,7-9: 117
5,9: 243
5,14: 157
5,17: 161
5,24: 232

Efesini
1,1: 110
3,6: 50 n 30
3,16: 213
4,25: 123

Filippesi
3,3: 188

Colossesi
1,1: 110
1,15: 228
1,15-20: 146
1,16: 221
2,11: 188
2,12: 185
3,9: 123
3,10: 228
3,11: 153

1Tessalonicesi
1,5: 263, 50 n 30
1,9: 53 n 78
2,2: 263, 50 n 30
2,8-9: 263, 50 n 30
4,15: 116
4,15-17: 132
4,17: 132
5,2: 245, 151

1Timoteo
1,1: 110
3,15: 53 n 78
3,16: 160
4,10: 53 n 78

2Timoteo
1,1: 110
2,8: 50 n 30
2,18: 185

Tito
1,1: 110

Giacomo: 134
1,12: 194

2,6: 118
2,8: 157
3,9: 228
3,14: 123

1Pietro: 10
1,1: 110
2,5-6: 207
2,7: 207
3,14: 194

2Pietro: 10
1,1: 110
3,10: 245, 151
3,13: 146

1Giovanni
1,1: 145
1,1-4: 46
2,10: 158
4,2: 160

2Giovanni
1: 110
7: 160

3Giovanni
1: 110

Giuda
1: 47, 110

Apocalisse
1,18: 40
2,7: 127
2,11: 127
2,17: 127
3,3: 151, 245
3,6: 127
3,13: 127
3,22: 127
4,4: 186
4,10: 141, 186
5,14: 141
6,14: 258
6,15: 245
7,2: 53 n 78
7,11: 141
8,7: 130
9,17: 130
10,6: 53 n 78
11,5: 130
13,9: 128
13,13: 130
14,15-16: 152
16,15: 151
18,23: 245
20,9: 130
21,1: 146
21,5-6: 146
22,2: 148, 172
22,14: 172
22,19: 172

Vangelo secondo Tommaso

Incipit: 18, 20, 38, 39, 41, 46, 47, 57, 58, 119, 121, 168, 169, 176, 187, 192, 194, 195, 198, 256, 258

1: 38, 41, 117, 121, 176, 185, 186, 187, 194, 230, 256, 258

2: 20, 58, 117, 127, 183, 185, 194, 196, 231, 240, 244, 257
2,1: 239, 241
2,4: 53 n 86

3: 20, 36, 58, 114, 120, 127, 149, 161, 183, 186, 195, 198, 209, 260
3,1-2: 116, 260
3,1-3: 260
3,3: 211, 260
3,4: 40
3,4-5: 208, 209, 259
3,5: 213, 256

4: 43, 58, 114, 127
4,1: 131, 210
4,2: 20
4,2-3: 41
4,3: 143, 183

5: 58, 114, 127
5,1-2: 41, 124
5,2: 20, 164

6: 139, 187, 235
6,1: 139
6,5: 164

7: 133, 196
7,2: 205, 250

8: 111, 204, 219, 255
8,4: 24

9: 126

10: 34, 40, 142, 143, 182, 227, 238

11
11,1: 34
11,3-4: 213

12: 20, 50, 210
12,2: 20

13: 19, 36, 40, 47-8, 111, 135, 176, 199, 237, 238, 256
13,5: 256
13,8: 130

14: 20, 123
14,4: 163

15: 250

16: 20, 34, 191, 194, 199, 227, 238, 245, 247
16,1-2: 130
16,1-3: 208
16,3: 163
16,4: 146, 218

17: 238

18: 36, 41-2, 183
18,3: 41, 143, 155, 208, 258

19
19,1: 213
19,2: 162
19,3: 41, 208, 258

20: 35, 183, 242, 244

21: 19, 119, 126, 127, 197, 199
21,1: 261
21,2: 43
21,5: 245
21,5-7: 250
21,6: 258

22: 43, 114, 119, 147, 151, 169, 183, 185, 199, 216
22,3-7: 36
22,4: 254
22,4-7: 213
22,5: 143, 183, 261

23: 238
23,1: 34, 157
23,2: 143, 146, 183

24
24,1: 53 n 86, 119, 168, 210
24,3: 20, 220, 229

25: 20, 182

26: 56, 189, 209

27: 36, 58, 118, 141, 188, 189, 195, 235, 240, 248, 252
27,1: 258

28: 20, 41, 199, 213, 238
28,3: 165, 225

29: 74-5, 213, 225

30: 56, 58, 220, 221, 238
30,1: 176

31: 20, 58, 164, 208, 247

32: 41, 51 n 52, 52 n 54, 58, 165, 172

33: 56, 58

34: 209

36: 58, 224, 254

37: 36, 58, 119, 151, 153, 195, 198
37,2: 43
37,3: 40

38: 34, 173, 178, 239
38,1: 39, 198
38,2: 241

39: 52 n 54, 58, 172, 173

39,1-2: 250
39,2: 250

40: 176, 178, 187, 193

42: 185

43: 20, 40, 178, 199, 238
43,1: 237
43,2-3: 20

44: 178

45: 52 n 54, 172, 189
45,1: 187

46: 20, 35, 50 n 35, 114, 119, 183, 222, 223, 254
46,1: 141
46,2: 158, 208

47: 185, 204

48: 185, 216, 254

49: 36, 114, 184, 194
49,1: 143

50: 41, 119, 194, 195, 196, 199, 231
50,1: 53 n 86, 213, 220, 229
50,2: 40
50,3: 114

51: 36, 41, 231
51,1: 53 n 86

52: 40, 44, 195, 198

53: 120, 139, 235

54: 35, 114, 183, 191, 194, 209, 211, 254

55: 20, 34, 143, 163, 182, 194, 199, 201, 204, 208, 247, 248, 249, 253, 254
55,2: 249

56: 14, 45, 196, 201, 225, 232, 258
56,1: 208
56,2: 258

57: 47, 114, 126, 183, 217, 244

58: 35, 44, 189, 196, 198, 211, 254

59: 36, 40, 41, 44, 196, 198

60: 44, 50 n 35, 51 n 39, 111, 114, 198, 215, 231
60,1: 197
60,6: 185, 210

61: 19, 45, 215, 216, 243, 256
61,1: 20, 45
61,2: 237
61,4: 261
61,5: 213, 220

62: 20, 34, 238
62,1: 34, 202, 240

63: 35, 41, 126, 127, 205, 207, 216, 254

64: 20, 126, 201, 207, 257
64,12: 173, 210

65: 111, 126, 127, 187, 201, 245

66: 210

67: 210, 213, 259

68: 189, 194
68,1: 35, 211, 212, 254
68,2: 53 n 86

69
69,1: 208
69,2: 35, 189, 217, 254

70: 147

71: 238

72: 19, 111, 173, 254

73: 218

75: 143, 183

76: 20, 114, 126, 183, 244, 255
76,1-2: 127

77: 20, 161, 238
77,1: 222
77,2-3: 56, 58

78: 245, 254

79: 19, 20, 35, 189, 197, 223, 254

80: 192, 196, 201, 226, 232, 258
80,1: 208
80,2: 258

81: 223, 254, 257

82: 34, 40, 114, 130, 139, 183, 223, 244

83: 41, 131, 141, 230, 231, 259

84: 131, 147, 228, 231, 259

85: 36, 42, 50 n 35, 131, 161, 231
85,2: 41, 258

86: 114, 196, 223
86,2: 53 n 77, 53 n 86, 185

87: 41, 225, 250, 259

88: 140, 163

90: 114, 196, 231
90,2: 53 n 86, 185

91: 40, 199
91,2: 200

92: 241
92,1: 113, 241

93: 20, 50 n 34, 238, 239, 241, 248

94: 113, 238, 239
94,1: 239

95: 173, 182, 257

96: 114, 126, 127, 183, 244, 245

97: 114, 126, 183

98: 114, 126, 183

99: 50 n 35, 114, 163, 253

101: 50 n 34, 190, 199, 208, 240, 247, 253
101,3: 250-1, 253

102: 170

103: 151

104: 52 n 54, 139, 235, 253

105: 208, 247

106: 131, 181, 182

107: 20, 114, 126, 127, 183, 219, 244
107,3: 194

108: 36, 40, 48, 111, 138, 199, 258

109: 114, 126, 183, 244

110: 226

111: 20, 41, 195, 198, 201
111,1: 131
111,2: 41, 43
111,3: 50 n 34

112: 41, 231, 250, 252

113: 36, 114, 116, 149, 183, 186
113,2: 50 n 34
113,4: 261

114: 19, 43, 50 n 35, 114, 141, 149, 183, 197, 201

Subscriptio: 14

Altri testi

Afraate
Omelie
23: 124

Agostino
Contro l'avversario della legge e dei profeti
2,4,14: 187
Omelie
216,10-11: 168

Apocalisse di Adamo: 20

Apocalisse di Elia: 144

1Apocalisse di Giacomo: 134, 197
32,28-34,20: 184

2Apocalisse di Giacomo: 134

Apocalisse di Paolo
22,24-23,26: 184

Apocrifo di Giacomo: 18, 134
5,20: 249

Apocrifo di Giovanni: 50 n 13, 55, 228

Atanasio
Lettera festale 39
50 n 14

Atti di Filippo
140: 154

Atti di Giovanni: 18

Atti di Pietro
38: 154
39: 145

Atti di Tommaso: 37
11: 47
12: 218
31: 47
34: 47
36: 145
39: 47
45: 47
47: 138
57: 47
108-113: 220
147: 154
151: 47

2Baruch
29,5: 148

3Baruch
4,7: 53, 147

Cirillo di Gerusalemme
Catechesi
2,2: 168
4,36: 12, 49 n 10
6,31: 12, 49 n 11

Clemente Alessandrino
Egloghe profetiche
14,1: 159
20,3: 245
Estratti a Teodoto
52,1: 166
67,2: 141, 197, 250
Pedagogo
1,5,12,14: 152
1,5,16,1: 152
Protrettico
9,82,4: 152
10,94,4: 145
Stromati
1,1,16-3: 127
2,9,45,5: 112, 115
2,20: 232
3,6,45,3: 141, 250
3,9,64,1: 141, 197, 250
3,12,88,1: 152
3,13,92,2-93,1: 153, 169, 197
3,15,99,4: 159
3,18,108: 253
4,6,41,2: 210
5,1,13,4: 152
5,10,63,7: 201
5,14: 232
5,14,96,3: 112, 115
6,11,95,3: 127

1Clemente Romano: 22
34,8: 145
47,2: 50 n 30

2Clemente Romano: 22
6,1: 179
8,5: 17
9,5: 160
9,11: 245-6
11,7: 145
12,2: 153
14,2: 228
19,3: 194

Costituzioni Apostoliche
6,15,5: 152
7,32: 145

Dialogo del Salvatore
57: 145
59: 250

Diatessaron: 124

Didachè: 22
1,2: 123
1,3,5: 20
1,5: 241
2,7: 157
3,5: 123
4,5-8: 123
8,1: 251
8,1-2: 123
9,5: 240
11-13: 233
11,3: 233
11,7: 177
16,1: 151

Didascalia Apostolorum: 254

Didimo il Cieco
Commento ai Salmi
88,8: 226

Efrem
Commento a Paolo
9: 124

1Enoch
14-24: 141
91-105: 20

2Enoch
22,4: 141

Epifanio di Salamina
Panarion
24,5,2: 240
24,5,4: 155
29,7,5: 159
30,14,5: 245

Epistola degli Apostoli: 18
18: 123

Epistola dello Ps.Tito
1: 145

Epistola di Barnaba: 22
5,6: 160
5,10-11: 160
6,4: 207
6,7-16: 160
7,9: 157
16,13: 146
19,5: 157

Epitteto
Diatribe
2,6,8: 150
2,16,28: 150
3,24,23: 150

4Esdra: 186

Esegesi dell'anima: 55

Esopo
Favole
228: 250
702: 250

Eugnosto: 49 n 13

Eusebio di Cesarea
Storia ecclesiastica
2,1,3: 134
2,23,4: 134
3,27,5: 159

Filone
De agricultura Noë
8,12: 53 n 83
De confusione linguarum
61: 53 n 83
De migratione Abrahami
36-37: 53 n 83
De opificio mundi
161: 262
De plantatione Noë
36: 147

De virtutibus
7: 165
Legum allegoriae
1,97-98: 53 n 83
Quaestiones in Exodum
1,8: 262
Quod Deus sit immutabilis
20,91: 256

Filosseno
Orazioni
9: 124

Frammento M 789 Turfan: 145

Gerolamo
Commento a Ezechiele
4,16,13: 249
Commento a Isaia
11,24: 249
64,3: 144
Commento a Michea
2,7: 249
Contro i Pelagiani
3,2,1: 252
Epistole
57: 144
Gli uomini illustri
2: 134

Giovanni Crisostomo
Omelie sulla prima lettera ai Corinzi
7,2,70: 201

Giovanni Damasceno
Paralleli sacri
9,1: 201

Giuseppe Flavio
Antichità giudaiche
18,1-10: 248
18,23-25: 248
Contro Apione
1,7: 186
La guerra giudaica
2,117-118: 248

Giustino
Dialogo con Trifone
10,1: 158
12,3: 158
17,4: 170
19,3: 189
19,5: 158
19,6: 158
23,3: 158
26,1: 158
27,1: 158
46,2: 158
47,2: 158
88,3: 130
92,2: 158
92,4: 158

Ignazio
Lettera agli Efesini
7,2: 160
Lettera ai Filadelfi
8,2: 187
Lettera ai Magnesii
9: 158
Lettera a Policarpo
2,2: 171
7,1: 160

Ipostasi degli Arconti: 55

Ireneo di Lione
Contro le eresie
1,7,1: 169
1,24,6: 155
Dimostrazione della predicazione apostolica
34: 222
43: 147
Frammento 33 Harvey: 152

Kephalaia manichei
285,24-25: 155

Lattanzio
Istituzioni divine
4,8: 147

Liber Graduum
5,13: 218
15,16: 124
19,36: 218
22,11: 253
89,22-25: 158
148,4-5: 124
176,10-11: 214
253,23-25: 154
373,18-19: 158
373,23-24: 158
376,2-4: 124
653,26-656,1: 124
828,13: 158

Libri di Jeu: 147

Libro delle preghiere dei Mandei
90: 155

Libro di Tommaso o *Libro dell'atleta Tommaso*: 21, 51 n 43, 55, 138
138: 47
138,15-18: 209

Luciano di Samosata
Adversus indoctum
30: 250
Timon
14: 250

Mechilta de-Rabbi Ishmael
Beshallah
2: 256

Midrash Rabbah: 171
4,66-67: 256
9,219-220: 256

Mishna Kelim
25,1-78: 235

Orazio
Epistole
1,17,4: 165

Origene
Commento a Giovanni
2,12,87: 249
Commento a Matteo
14,14: 201
Contro Celso
1,28: 253
8,15: 217
Omelia sulla Pasqua: 155
Omelie su Geremia
1[3],3 (lat.): 226
15,4: 249
Omelie su Giosuè
4,3: 226
Omelie su Luca
1,1: 10-11, 49 n 5

Passione di Perpetua e Felicita
10,7: 262

Pistis Sophia: 21, 147
3,134: 155

Platone
Politico
554b: 165
Repubblica: 3
9: 125
10: 125

Plinio il Vecchio
Storia naturale
6,195: 125

Preghiera dell'Apostolo Paolo
1,A,26-35: 145

Protovangelo di Giacomo: 134
19,3-20,4: 197

Pseudo-Atenagora
Sulla risurrezione: 125

Pseudo-Efrem il Siro
Esposizione del Vangelo
83: 226

Pseudo-Filone
Libro delle antichità bibliche
26,13: 101

Pseudo-Gerolamo
Indiculus de haeresibus
1,283: 159

Pseudo-Ippolito
Confutazione di tutte le eresie
5,6,3: 49 n 8
5,7,15: 154
5,7,20: 11-2, 49 n 9, 118, 120
5,8,32: 133
5,8,33: 240
5,8,44: 169
5,9,11: 49 n 8
8,10,8: 152

Pseudo-Macario
Epistula magna: 228
Omelie
2,2: 154
3,4: 151
4: 218
16,1: 151
35,1-3: 159

Pseudoclementine: 23, 135
Omelie
2,6: 123
2,9,1: 174
3,18: 170
11,26,2: 152
18,15-16: 170
Riconoscimenti
1,43: 134
1,44: 145
1,59: 187
2,3: 240
2,30: 170
3,1: 240
6,9,2: 152
8,56: 123

Salterio Manicheo
2,4,10: 155
160,17-18: 118
161,17-18: 148

Sophia di Gesù Cristo
111,4: 18

Sull'origine del mondo: 49 n 13, 55
110-111: 145

Tertulliano
Contro i Giudei
4,2: 158
Contro Marcione
4,35: 117
Contro i Valentiniani
3,2: 152
Sul battesimo
13,3: 152
18: 240

Testamenti dei dodici patriarchi: 20

Testamento del Signore
1,18: 201

Trattato Tripartito
106-107: 147

Vangelo degli Ebioniti: 10, 245-6

Vangelo degli Ebrei: 10, 23, 112, 134, 136, 249

Vangelo degli Egiziani: 10, 11, 153, 169, 197, 262

Vangelo degli Egiziani di Nag Hammadi: 49 n 13

Vangelo dei Nazareni o *dei Nazorei*: 10, 23, 252

Vangelo del Salvatore
107,43-48: 226

Vangelo di Basilide: 11, 240

Vangelo di Filippo: 55, 218, 261, 262, 263
52,21-25: 253
57: 146
67,30-34: 154
75,21-25: 168
84: 147
92: 147
93: 192
94b: 147

Vangelo di Giuda: 262-3
47,8-13: 145

Vangelo di Maria: 16, 261, 262, 263

Vangelo di Mattia: 11

Vangelo di Pietro: 10, 16, 50 n 15

Vangelo di Verità: 49 n 13, 263

Indice dei nomi antichi*

Abramo, 111, 199
Adamo, 42, 43, 50 n 35, 83, 97, 133, 146, 169, 189, 229, 230, 259
Anania, 134
Archelao, 248
Atanasio di Alessandria, 14
Attis, 159

Baddas, 12
Bar Kochba, 210
Basilide, 155
Beelzebul, 165
Ben Sirah, 236

Cefa, 134
Cirillo di Gerusalemme, 12
Clemente Alessandrino, 43, 112, 115, 127, 134, 153, 159, 166, 169, 197, 201, 232
Clemente Romano, 22

Didimo (Tommaso), 38, 45, 46, 47, 61, 110, 111, 256
Didimo il Cieco, 112, 226

Egesippo, 134, 136
Elhoim, 162
Elia, 136, 137, 222
Epifanio di Salamina, 155, 159, 240, 245, 246
Epitteto, 150
Ermas, 12
Erode Antipa, 223
Erodiade, 197

Esopo, 250
Eusebio di Cesarea, 134, 136, 159
Eva, 42, 43

Filippo, 47, 168
Filone di Alessandria, 47, 117, 147, 262

Geremia, 136, 137, 147
Gerolamo, 112, 134, 144, 186
Giacobbe, 157
Giacomo, 9, 47, 50 n 35, 134, 135
Giovanni apostolo, 45, 46, 134, 157, 227
Giovanni Battista, 50 n 35, 83, 130, 136, 137, 141, 178, 222, 223, 227, 233, 251, 252, 254
Giovanni Crisostomo, 201
Giovanni Damasceno, 201
Giuda apostolo, 46, 53 n 88, 168
Giuda fratello di Giacomo, 47
Giuda Iscariota, 46, 53 n 88, 168, 263
Giuda Tommaso, 18, 38, 45, 46, 47, 53 n 88, 61, 110, 111, 112, 135, 256
Giulio Cassiano, 153, 169
Giuseppe di Arimatea, 135
Giuseppe Flavio, 134, 186, 197, 248
Giuseppe padre di Gesù, 135
Giustino, 130, 189

Ialdabaoth, 228
Ignazio di Antiochia, 22, 110, 187
Ilario di Poitier, 186

* Da questo indice è escluso il nome Gesù.

Ireneo di Lione, 30, 147, 155, 169, 222

Lattanzio, 147
Lazzaro, 9
Luca, 45, 262
Luciano di Samosata, 250

Mani, 12
Marco, 45, 262
Maria (discepola), 19, 50 n 35, 71, 107, 149, 155, 197, 261, 262; cfr. anche *Maria Maddalena*
Maria di Betania, 9
Maria Maddalena, 45
Marta, 9
Matteo, 19, 22, 45, 47, 48, 51 n 43, 67, 136, 137, 262
Mattia, 11
Metropater, 228
Mosè, 157, 214

Natanaele, 46

Origene, 10, 11, 112, 144, 155, 201, 217, 226, 249

Paolo, 10, 19, 110, 114, 116, 119, 125, 132, 134, 135, 140, 141, 144, 154, 188, 189, 196, 221, 233, 263
Pietro (Simon Pietro), 9, 19, 45, 46, 47, 48, 67, 107, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 168, 261; cfr. anche *Cefa*
Platone, 13
Plinio il Vecchio, 125
Plutarco, 117, 232
Porfirio, 30
Pseudo-Atenagora, 125
Pseudo-Barnaba, 22
Pseudo-Efrem il Siro, 226
Pseudo-Ippolito, 11, 30, 118, 120, 133, 154, 169, 240
Pseudo-Macario, 37, 218

Quirino, 248

Salomè, 19, 45, 89, 153, 197, 198, 199, 261
Salomè (figlia di Erodiade), 197
Salomè (levatrice), 197
Salomone, 166
Stefano, 9, 214

Tertulliano, 240, 117
Tommaso, 11, 12, 18, 19, 45, 46, 47, 48, 49 n 6, 51 n 43, 53 nn 88 e 89, 61, 67, 110, 111, 135, 136, 137, 138, 139, 157, 168, 209, 256, 262; cfr. anche *Didimo* e *Giuda Tommaso*

Yahvè, 188

Zebedeo, 46, 133