

Il Vangelo secondo Tommaso e il problema storico di Gesù di Claudio Gianotto

IL VANGELO SECONDO TOMMASO

I

Un po' di storia

Nel dicembre del 1945, ai piedi delle alture che costeggiano il Nilo nei pressi della cittadina di Nag Hammadi, in Alto Egitto, un contadino scopri casualmente, stipati in una grande giara di argilla, 13 codici papiracei rilegati in pelle. Questi 13 codici contenevano una cinquantina di scritti diversi, prevalentemente di carattere gnostico, redatti nella lingua dell'Egitto cristiano, il copto¹. Le circostanze della scoperta di questi documenti sono analoghe a quelle di un'altra scoperta, più nota presso il pubblico dei non specialisti: quella dei cosiddetti rotoli del Mar Morto. In entrambi i casi si tratta di eventi eccezionali, che hanno portato alla luce una documentazione nuova, destinata a rivoluzionare le ricerche nell'ambito del cristianesimo nascente in un caso, del giudaismo del Secondo Tempio², nell'altro.

Dopo alterne vicende, i codici scoperti a Nag Hammadi furono acquisiti dalle autorità governative egiziane, restaurati e depositati nel Mu-

1. Per un resoconto dettagliato della scoperta e delle successive vicende dei codici di Nag Hammadi, cfr. J. M. Robinson, *Nag Hammadi: The First Fifty Years*, in S. J. Patterson, J. M. Robinson, H.-G. Bethge, *The Fifth Gospel. The Gospel of Thomas Comes of Age*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 1998, pp. 77-110.

2. L'ebraismo ha conosciuto un evento determinante per la periodizzazione della sua storia: l'esilio babilonese (587-538 a.e.v.), sopravvenuto in seguito alla conquista del regno di Giuda e della sua capitale, Gerusalemme, da parte dei babilonesi e alla conseguente deportazione a Babilonia di parte della popolazione ebraica. Il periodo del Secondo Tempio va dal 538 a.e.v. (editto del re persiano Ciro, che, dopo avere a sua volta conquistato Babilonia, autorizza gli ebrei deportati a ritornare in patria) al 70 e.v. (conquista di Gerusalemme e distruzione del Secondo Tempio da parte del futuro imperatore romano Tito) ed è precisamente il periodo in cui fu costruito e restò operativo il Secondo Tempio di Gerusalemme, dopo che il Primo (quello di re Salomone) era stato distrutto dai babilonesi durante la conquista del 587. Sulle vicende storiche e sulla produzione letteraria di questo periodo, cfr. la sintesi di C. Martone, *Il giudaismo antico 538 a.e.v.-70 e.v.*, Carocci, Roma 2008.

seo copto del Cairo, dove sono attualmente conservati. La pubblicazione dell'edizione facsimile si è conclusa nel 1977 e da quel momento tutti gli studiosi hanno avuto la possibilità di accedere a questi documenti. Il secondo scritto del codice n. 2 porta il titolo di *Vangelo secondo Tommaso*³. Si tratta di una raccolta di 114 parole attribuite a Gesù, prive di contesto narrativo e introdotte per lo più dalla frase: «Gesù ha detto». La scoperta di questo scritto ha permesso di identificare alcuni frammenti papiracei greci già noti, ritrovati a cavallo tra Ottocento e Novecento da Grenfell e Hunt a Ossirinco e attribuiti ipoteticamente a un vangelo perduto⁴. Dal punto di vista paleografico, il codice di Nag Hammadi è databile nel IV secolo; i frammenti greci, grosso modo, si possono far risalire agli inizi del III secolo. Non sembra che il testo copto di Nag Hammadi sia una traduzione diretta del testo greco dei frammenti di Ossirinco, i quali, più verosimilmente, rappresentano una o più recensioni indipendenti del testo. La lingua originale, che verosimilmente non fu il copto, potrebbe essere stata il greco (come in genere si ipotizza per tutti gli altri scritti di Nag Hammadi) oppure l'aramaico o il siriano, dati i semitismi che si riscontrano in diversi detti. Per quanto riguarda il genere letterario, si tratta di una collezione di parole di Gesù (*logoi*), il cui parallelo più prossimo si può ritrovare nella tradizione sapienziale giudaica (raccolte delle sentenze di sapienti famosi, come ad esempio i *Proverbi* o la *Sapienza di Salomone*; la *Sapienza* di Ben Sirach ecc.). Se si restringe il campo più specificamente alla tradizione dei detti di Gesù, allora si constata che il *Vangelo secondo Tommaso* (= EvTh) presenta strette analogie con la collezione nota sotto il nome di *fonte Q*, ricostruita ipoteticamente a partire dai sinottici (i vangeli di Mc, Mt e Lc) sulla base del materiale comune a *Matteo* e *Luca* e non presente in *Marco* (così come prevede la cosiddetta teoria delle due fonti)⁵.

3. In copto: *p-evangelion p-kata thōmas* (NHC II, 2: 51, 29-30). I codici di Nag Hammadi si citano con la sigla NHC (= Nag Hammadi Codex), seguita dal numero del codice stesso (ed eventualmente da quello della posizione dello scritto all'interno del codice); per citazioni più dettagliate, si fa inoltre seguire il numero della pagina e quello delle righe all'interno della pagina.

4. Si tratta di P.Oxy. 1 (Oxford, Bodleian Library); P.Oxy. 654 (London, British Library); P.Oxy. 655 (Harvard University, Houghton Library); cfr. B. P. Grenfell, A. S. Hunt, *AOPLA IHEOY: Sayings of Our Lord*, Frowde, London 1897; Id., *New Sayings of Jesus and Fragments of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*, Frowde, London 1904; Id., *The Oxyrhynchus Papyri, Part IV*, Egypt Exploration Fund, London 1904.

5. Per i problemi letterari relativi agli scritti del Nuovo Testamento, cfr. G. Theissen, *Il nuovo Testamento*, edizione italiana a cura di G. M. Vian, Carocci, Roma 2003.

I tratti caratteristici

Dal punto di vista formale, dei 114 detti di EvTh circa due terzi presentano paralleli con i vangeli sinottici, mentre un terzo è costituito da materiale originale⁶. Ma nonostante i numerosi parallelismi, l'immagine di Gesù e del suo insegnamento che emerge da EvTh appare caratterizzata da tratti molto particolari.

a) *L'assenza di contesto narrativo e l'irrelevanza della croce*. Un primo elemento caratteristico è costituito dalla mancanza di contesto narrativo. A differenza del quadro che ci forniscono i vangeli entrati a far parte del canone cristiano, che intrecciano fitamente l'insegnamento di Gesù con la sua attività di predicatore itinerante e di taumaturgo e in qualche modo fanno culminare tale intreccio nell'evento della sua passione, morte e risurrezione, che conferisce a tutta la vicenda terrena del protagonista un senso nuovo e unico, EvTh ci presenta le nude parole di Gesù, senza mostrare alcun interesse per il contesto in cui sono state pronunciate né, soprattutto, per quel momento culminante dal quale avrebbero dovuto attingere il loro significato più profondo. Le parole di Gesù si propongono, dunque, come un insegnamento senza tempo, non riferito ad alcuna circostanza storica particolare e valido per tutti quelli che lo sapranno accogliere.

b) *Gesù rivelatore di una sapienza segreta*. EvTh si apre con un'affermazione molto significativa: «Queste sono le parole segrete che Gesù, il Vivente, ha pronunciato e che Didimo Giuda Tommaso ha messo per iscritto. E ha detto: "Chiunque trovi il significato di queste parole non gusterà la morte"» (EvTh *incipit* + log. 1). I detti della raccolta di EvTh sono, dunque, "segreti", cioè debbono essere trasmessi secondo una catena esoterica di tradizione, che esclude esplicitamente il grande pubblico e si vuole circoscritta a un gruppo ristretto di iniziati. In un momento in cui il cristianesimo nascente non aveva ancora fissato un *corpus* di credenze e di dottrine condiviso dai diversi gruppi e comunità, non era ancora possibile utilizzare un criterio di autenticazione che facesse riferimento ai contenuti dottrinali. È per questo che ci si concentrò sul criterio delle modalità di trasmissione. Diversi scritti protocristiani, in particolare (ma non esclusivamente) quelli gnostici, presentano questa carat-

6. Cfr. H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM Press, London 1990, p. 87, che ha contato 79 detti (su 114) con paralleli sinottici, di cui 46 con paralleli in Q; cfr. anche S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Polebridge Press, Sonoma (CA) 1993, pp. 96-9.

teristica esoterica⁷. Una catena di tradizione segreta garantiva non solo l'autenticità delle parole trasmesse, in quanto tenute al riparo da interferenze indebite, potenzialmente capaci di alterarne i contenuti, ma anche il loro valore, la loro preziosità. Nel caso di EvTh si tratta, in effetti, di parole capaci di vincere la morte, vale a dire di assicurare la salvezza a chi sappia coglierne il significato profondo.

All'origine di questa catena di trasmissione si colloca un personaggio dal nome ridondante: Didimo Giuda Tommaso. Tuttavia, questa ridondanza è propria solo del testo copto; il frammento greco di P.Oxy. 654, in effetti, legge semplicemente: «Giuda, (detto) anche Tommaso». Tommaso, quindi, sembra essere più un appellativo che un nome vero e proprio. In aramaico (e siriano), infatti, *ta'ma'* significa «gemello», che in greco si traduce *didymos*. Come dimostrano le numerose occorrenze nella letteratura siriana, Giuda Tommaso è il nome di uno dei discepoli di Gesù (Gv 14, 22: «Giuda, non l'Isariota»), cui sarebbe stato aggiunto l'appellativo di «gemello» (aram. *ta'ma'* = Tommaso) appunto per distinguerlo da quell'altro Giuda. In ambito grecofono, l'aramaico *ta'ma'* perse la connotazione di appellativo, trasformandosi in nome proprio (Tommaso) e finì per sostituire il nome originario di Giuda; in alcuni casi, il nome di Tommaso è ancora affiancato dalla sua traduzione in greco (*didymos*: cfr. Gv 11, 16; 21, 2), mentre, in altri ricorre ormai da solo (Mc 3, 18; Mt 10, 3; Lc 6, 15; Gv 14, 5; 20, 24-28; cfr. anche At 1, 13; EvTh log. 13). Il triplice nome dell'*incipit* di EvTh copro è una ridondanza, che rivela un stadio tardivo della tradizione, in cui si è persa ogni consapevolezza del significato dell'appellativo *ta'ma'* = *didymos*.

Tommaso, dunque, svolge, all'interno di EvTh, un ruolo molto importante. È lui che assicura il radicamento della tradizione segreta, alla quale consegna il suo scritto, con il personaggio storico di Gesù, che aveva conosciuto personalmente e di cui era stato discepolo. Sull'importanza riconosciuta a questo personaggio negli ambienti tommasini ci informa EvTh log. 13. Questo detto ci presenta una scena che si ritrova in tutti i vangeli sinottici (Mc 8, 27-30; Mt 16, 13-20; Lc 9, 18-21): Gesù domanda ai suoi discepoli di dirgli che idea si fanno di lui. Pietro lo paragona a un «angelo-messaggero giusto»; Matteo a un «filosofo sapiente»; Tommaso, in-

7. Si veda anche l'analogo *incipit* del recentemente scoperto *Vangelo di Giuda* del cod. Tchacos: «Discorso di rivelazione segreto, col quale Gesù si intrattene in conversazione con Giuda Isariota» (33, 1-3); e ancora la *Lettera di Pietro a Giacomo o l'impegno solenne*, che precedono le *Omèlie pseudoclementine* («Ti chiedo con insistenza di non comunicare i libri delle mie predicazioni, che qui ti invio, ad alcun membro della gentilità o della nostra stirpe senza averlo preliminarmente messo alla prova», Ep. Pr. 1, 2; «Il nostro Pietro ricorda che è necessario e opportuno preservare la verità, rifiutandosi di comunicare a chiunque i libri che ci invia», Cont. 1, 1).

fine, che si rivolge a Gesù chiamandolo «maestro», riconosce la propria inadeguatezza a suggerire qualsiasi paragone. Allora Gesù dichiara immediatamente di non essere il maestro di Tommaso, poiché quest'ultimo ha bevuto e si è inebriato alla fonte effervescente che egli ha fatto scaturire. Nella scena analoga raccontata dai sinottici, si sottolinea la differenza tra le immagini che di Gesù si fa la gente di fuori, esterna al gruppo dei discepoli (per alcuni, Gesù sarebbe Giovanni Battista, per altri Elia o uno dei profeti) e quello che pensano i discepoli stessi, che viene espresso da Pietro in rappresentanza di tutti (Gesù è il cristo, il messia). In EvTh, invece, il contrasto si manifesta tra le diverse concezioni di Gesù che si sono formate all'interno del gruppo dei discepoli. Le risposte di Pietro e di Matteo, che rimandano a modelli che dovevano circolare all'interno del movimento di Gesù (la formula «angelo-messaggero giusto» potrebbe rinviare a una concezione messianica di Gesù; «filosofo sapiente» potrebbe fare riferimento al modello del maestro di sapienza), sono entrambe respinte ed è accettata soltanto quella di Tommaso, che pure non dice nulla di Gesù, se non che egli sfugge a qualsiasi tentativo di classificazione. La risposta di Tommaso dimostra che egli ha compreso il senso vero e profondo delle parole di Gesù, delle quali si è come inebriato.

In effetti, EvTh non riprende nessuno dei titoli tradizionali attribuiti a Gesù (cristo, profeta, figlio di Dio ecc.) negli altri scritti protocristiani; invece di concentrarsi su speculazioni relative alla natura e allo statuto dell'inviato di Dio, come stava facendo la riflessione cristologica nascente, EvTh preferisce orientare gli sforzi dei suoi lettori alla comprensione profonda del suo insegnamento, come dice il log. 1. Questo è quanto conferma anche un altro detto di Gesù (log. 43). Ai discepoli che gli chiedono: «Chi sei tu per dirci queste cose?», Gesù risponde: «Voi non avete capito chi sono a partire da quello che vi dico, ma siete diventati come i giudei: essi, infatti, amano l'albero e odiano i frutti, oppure amano i frutti e odiano l'albero». L'identità vera e profonda di Gesù si nasconde nel cuore del messaggio che annuncia; egli non può essere separato dalle sue parole come l'albero non può essere separato dai suoi frutti; Gesù è quello che dice. In questa stessa direzione si muove il log. 108, dove Gesù dice: «Chiunque beve dalla mia bocca, diventerà come me. Anch'io diventerò lui e ciò che è nascosto gli sarà rivelato». Il Gesù di EvTh salva non tanto attraverso l'evento unico e irripetibile della sua morte e risurrezione, di cui, come già si è detto, non si fa mai menzione, quanto attraverso le parole che scaturiscono dalla sua bocca. Queste parole, e il mistero in esse contenuto, sono tanto potenti, da riuscire ad assimilare il lettore a Gesù stesso. Ma la loro efficacia salvifica dipende dalla capacità del lettore di coglierne il significato profondo. Gesù non offre formule di salvezza pre-

confezionate, che funzionano in modo automatico. Egli parla in modo oscuro, enigmatico e richiede un costante sforzo di riflessione, di ricerca sulle sue parole, per arrivare a coglierne il significato profondo.

c) *Parabole senza allegoria*. EvTh contiene anche parabole di Gesù, alcune con paralleli sinottici e altre senza paralleli. Ora, le parabole di EvTh appaiono prive di quei tratti allegorici, che l'esegesi critica riconosce generalmente come tardivi e che sono presenti, in misura diversa, nelle parabole dei sinottici. A. Jülicher è l'iniziatore della moderna ricerca sulle parabole⁸. Egli mise in discussione l'interpretazione allegorica, fino ad allora dominante, delle parabole di Gesù, che tendeva a considerarle come racconti, i cui singoli elementi rinviavano a realtà o verità teologiche, nascoste sotto la lettera del testo. Jülicher sostenne che le parabole di Gesù sono, in genere, orientate alla illustrazione di un unico punto specifico, che attraverso il confronto o il paragone esprime una verità generale. Gli elementi allegorizzanti, che in taluni casi sono presenti nelle versioni sinottiche delle parabole di Gesù, sarebbero da considerare per lo più come frutto di elaborazioni tardive della tradizione o come interventi redazionali degli evangelisti. L'esegista che volesse ricostruire la formulazione più antica di una parabola di Gesù dovrebbe, quindi, tra le altre cose, cercare di eliminare dal testo le eventuali tracce di un'interpretazione allegorizzante. Facciamo un esempio a partire dalla parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12, 1-11; Mt 21, 33-46; Lc 20, 9-19; EvTh log. 65)⁹.

Leggiamo prima il testo dei sinottici:

Mc 12, 1-11: 1. Gesù prese loro a parlare in parabole: «Un uomo piantò una vigna, vi pose attorno una siepe, scavò un torchio, costruì una torre (Lc 5, 1-2), poi la diede in affitto a dei vignaioli e se ne andò lontano. 2. A suo tempo inviò un servo a ritirare da quei vignaioli i frutti della vigna. 3. Ma essi, afferratolo, lo bastonarono e lo rimandarono a mani vuote. 4. Inviò loro di nuovo un altro servo; anche quello lo picchiarono sulla testa e lo copirono di insulti. 5. Ne inviò ancora un altro, e questo lo uccisero; e di molti altri, che egli mandò, alcuni li bastonarono, altri li uccisero. 6. Ne restava ancora uno, il figlio prediletto: lo inviò loro per ultimo, dicendo: «Avranno rispetto di mio figlio! 7. Ma quei vignaioli dissero tra loro: Questi è l'erede: su, uccidiamolo e l'eredità sarà nostra. 8. E afferrarolo, lo uccisero e lo gettarono fuori della vigna. 9. Che cosa farà dunque il padrone della vigna? Verrà e sterminerà quei vignaioli e darà la vigna ad altri. 10. Non avete forse letto questa scrittura: *La pietra che i costruttori hanno scartato è diventata testata d'angolo: 11. dal Signore è stato fatto questo ed è mirabile agli occhi nostri* (Sal 118, 22-23)?».

8. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1888-1898.

9. Sulla parabola cfr. la recente monografia di J. S. Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, Mohr, Tübingen 2006.

Mt 21, 33-46: 33. "Ascoltate un'altra parabola: C'era un padrone che piantò una vigna, le pose attorno una siepe, vi scavò un frantoio, costruì una torre (Is 5, 1-2), poi la diede in affitto a dei vignaioli e se ne andò lontano. 34. Quando venne il tempo dei frutti, mandò i suoi servi da quei vignaioli a ritirare il raccolto. 35. Ma quei vignaioli presero i servi e uno lo bastonarono, l'altro lo uccisero, l'altro lo lapidarono. 36. Di nuovo mandò altri servi più numerosi dei primi, ma quelli si comportarono allo stesso modo. 37. Da ultimo mandò loro il proprio figlio, dicendo: Avranno rispetto di mio figlio! 38. Ma quei vignaioli, visto il figlio, dissero fra loro: Costui è l'erede; venite, uccidiamolo, e avremo noi l'eredità. 39. E presolo, lo cacciarono fuori della vigna e lo uccisero. 40. Quando dunque verrà il padrone della vigna che farà a quei vignaioli? 41. Gli risposero: Farà morire miseramente quei malvagi e darà la vigna ad altri vignaioli che gli consegneranno i frutti a suo tempo. 42. E Gesù disse loro: Non avete mai letto nelle Scritture: *La pietra che i costruttori hanno scartato è diventata testata d'angolo; dal Signore è stato fatto questo ed è mirabile agli occhi nostri* (Sal 118, 22-23). 43. Perciò vi dico: vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare. 44. Chi cadrà sopra questa pietra sarà sfracellato; e qualora essa cada su qualcuno, lo stritolerà".

Lc 20, 9-19: 9. Poi cominciò a dire al popolo questa parabola: "Un uomo piantò una vigna, la diede in affitto a dei vignaioli e se ne andò lontano per molto tempo. 10. A suo tempo, mandò un servo da quei vignaioli perché gli dessero parte del raccolto della vigna. Ma i vignaioli lo percossero e lo rimandarono a mani vuote. 11. Mandò un altro servo, ma essi percossero anche questo, lo insultarono e lo rimandarono a mani vuote. 12. Ne mandò ancora un terzo, ma anche questo lo fero e lo cacciarono. 13. Disse allora il padrone della vigna: Che devo fare? Mandò il mio unico figlio, forse di lui avranno rispetto. 14. Quando lo videro, i vignaioli discutevano fra loro dicendo: Costui è l'erede. Uccidiamolo e così l'eredità sarà nostra. 15. E lo cacciarono fuori dalla vigna e l'uccisero. Che cosa farà dunque a costoro il padrone della vigna? 16. Verrà e manderà a morte quei vignaioli, e affiderà ad altri la vigna. Ma essi, udito ciò, esclamarono: Non sia mai! 17. Allora egli si volse verso di loro e disse: Che cos'è dunque ciò che è scritto: *La pietra che i costruttori hanno scartato è diventata testata d'angolo?* 18. Chiunque cadrà su quella pietra si sfracellerà e a chi cadrà addosso, lo stritolerà".

Nella versione dei sinottici, gli elementi allegorizzanti sono numerosi. La citazione di Is 5, 1-2 in Mc 12, 1 e Mt 21, 33 (Lc non la riprende), che fa riferimento a un *topos* classico dell'immaginario giudaico, vale a dire la rappresentazione di Israele come vigna del Signore, induce, fin dal primo versetto, a interpretare la parabola in senso allegorico, assegnando un significato simbolico specifico a ciascun singolo elemento della narrazione. Il racconto dell'invio dei servi, e infine del figlio, per riscuotere la parte della vendemmia dovuta al padrone della vigna prosegue sulla stessa scia. Mc e Mt parlano dell'invio di più servi, uno dopo l'altro; e infine, in conseguenza del loro insuccesso, dell'invio del figlio stesso del proprietario, nella speranza che al-

meno verso di lui i vignaioli dimostrino rispetto; Lc, più sobriamente, parla di tre invii successivi di un servo, seguito da un quarto e ultimo invio, quello del figlio. Questo schema degli invii successivi di più servi sembra troppo complicato e risente probabilmente di un'interpretazione allegorica della parabola, iniziata già con la citazione di Is 5, 1-2, che induce a identificare i servi con i numerosi profeti del passato, inviati da Dio nella vigna-Israele e sempre puntualmente respinti dai vignaioli, i capi politici e religiosi del popolo o forse il popolo stesso di Israele (in questo caso, ci sarebbe una piccola incoerenza con la metafora della vigna = Israele). Secondo uno schema comune nei racconti popolari, la cosiddetta "regola del tre", ci si aspetterebbe, in una formulazione priva di queste elaborazioni allegorizzanti, la menzione di due invii di servi, seguiti da un terzo invio, quello del figlio, a rappresentare il punto culminante dell'intero racconto. L'orientamento allegorizzante procede con l'inevitabile identificazione del figlio, non solo respinto ma anche barbaramente ucciso, con Gesù. Questa identificazione è ulteriormente suggerita dall'epiteto di «diletto» (gr. *agapêtos*), che in Mc 12, 6 e Lc 20, 13 è applicato al figlio e che, nella scena del battesimo nel Giordano (Mc 1, 11; Mt 3, 17) e della trasfigurazione (Mc 9, 7; Mt 17, 5), viene attribuito a Gesù dalla voce celeste; e ancora dal fatto che, secondo Mt 21, 39 e Lc 20, 15 il figlio viene prima spinto fuori della vigna e poi ucciso (in Mc 12, 8 l'ordine è invertito), con allusione palese alla passione di Gesù, che uscì da Gerusalemme per andare a morire sul Golgotha (Gv 19, 17; cfr. Eb 13, 12: «Egli ha sofferto fuori della porta»). Lasciando da parte il finale con la citazione di Sal 117, 22-23 (Mc 12, 10-11; Mt 21, 42-43; Lc 20, 17-18), che è verosimilmente uno sviluppo tardivo, che fornisce un fondamento scritturistico alla parabola, anche la conclusione di Mc 12, 9; Mt 21, 40-41; Lc 20, 15-16 prosegue nella prospettiva allegorizzante. Ci si interroga: quale sarà la reazione del padrone della vigna (= Dio) di fronte all'uccisione del figlio (= Gesù)? Egli punirà severamente i vignaioli omicidi (= i capi di Israele o Israele stesso) e assegnerà la vigna ad altri (tema del rifiuto di Israele da parte di Dio per non avere accolto il suo ultimo inviato, Gesù). Gli studiosi hanno cercato di ricostruire, a partire dalla testimonianza dei sinottici, una versione della parabola il più possibile vicina a quella originaria, operando con gli strumenti critici di cui disponevano e, in particolare, cercando di identificare ed espungere, sulla scia dell'impostazione inaugurata da Jülicher, opportunamente corredata dei necessari adattamenti e aggiornamenti, gli elementi più chiaramente allegorizzanti, da intendersi come indici di elaborazioni tardive. Si è riconosciuta la verosimiglianza storica della situazione descritta dalla parabola. La Galilea del I secolo e.v. era una regione dove regnava un forte malcontento da parte della popolazione rurale, in particolare per motivi economici. Le terre per lo più non appartenevano a chi le lavorava,

ma a grandi proprietari; il risentimento per l'esosità delle richieste, che lasciavano ben poco del raccolto a chi lavorava le terre, era acuito ancora di più dall'emergere di un certo orgoglio nazionalistico, fomentato dalla circostanza che, in molti casi, i proprietari oppressori erano stranieri. I casi di rifiuto di consegnare la parte del raccolto pattuita ai rappresentanti dei proprietari non erano isolati e a volte degeneravano in vere e proprie rivolte. Da questo punto di vista, quindi, la parabola potrebbe effettivamente risalire a Gesù stesso. Ma in quale forma? Probabilmente in una forma epurata degli elementi più vistosamente allegorici (la citazione iniziale di Is 5, 1-2; i troppi numerosi invii successivi dei servi; l'epiteto di «diletto»; l'adeguamento del racconto agli eventi della passione di Gesù attraverso il dettaglio dell'espulsione del figlio dalla vigna prima della sua uccisione ecc.). Sul fatto che Gesù, pur raccontando la parabola nella forma semplificata ipotizzata, possa comunque averla applicata a se stesso, considerandosi come l'ultimo degli inviati di Dio a Israele e prevedendo di dover subire la stessa sorte riservata ai suoi predecessori nel passato, gli studiosi sono divisi.

Se ora passiamo a esaminare la versione che della parabola che ci fornisce EvTh log. 65, constatiamo che essa è priva di qualsiasi elemento algegorizzante:

Egli ha detto: "C'era un uomo ricco che possedeva una vigna. Egli la affidò a dei contadini perché la coltivassero ed egli potesse percepirla da loro il frutto. Inviò il suo servo perché i contadini gli consegnassero il frutto della vigna; ma quelli presero il suo servo, lo percossero e per poco non lo uccisero. Il servo ritornò e raccontò al suo padrone l'accaduto. Il padrone disse: Forse non lo hanno riconosciuto. Allora mandò un altro servo, ma i contadini percossero anche questo. Allora il padrone inviò suo figlio e disse: Forse mostreranno rispetto nei confronti di mio figlio. Ma i contadini, sapendo che era lui l'erede della vigna, lo presero e lo uccisero. Chi ha orecchi, intenda!"

Come si può vedere, qui i tratti algegorizzanti delle versioni sinottiche sono tutti scomparsi; la formulazione è molto più sobria ed essenziale; e la "regola del tre" è osservata. Molti studiosi riconoscono che questa versione è molto più prossima all'originale delle versioni sinottiche. C. H. Dodd, che aveva studiato la parabola negli anni Trenta del secolo scorso e, attraverso un'analisi minuziosa, aveva cercato di risalire agli stadi più antichi della tradizione, quando nel 1961, dopo la pubblicazione di EvTh, pubblicò una nuova edizione riveduta del suo lavoro, poté constatare, non senza un certo compiacimento, che la sua ricostruzione ipotetica della parabola originaria corrispondeva grosso modo alla versione di EvTh log. 65¹⁰. Ma la di-

10. Cf. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Collins, London 1955; 1961², pp. 93-8.

versa formulazione implica anche una mutazione del significato e delle accentuazioni. Innanzitutto, nella versione di EvTh log. 65 il rimando della parabola alla vicenda personale di Gesù appare molto meno necessario. Ma è soprattutto la diversa conclusione che suggerisce nuove e diverse potenzialità di senso. Nella versione di EvTh, infatti, manca il riferimento all'intervento punitivo del padrone; e questa mancanza permette di assegnare valori diversi ai protagonisti del racconto. Le versioni dei sinottici, attraverso il suggerimento a identificare algegoricamente il proprietario della vigna (= Israele) con Dio, presentano necessariamente sotto una luce negativa i vignaioli e il loro gesto di ribellione. Nella versione di EvTh questa valutazione negativa non è più così necessaria. Gesù avrebbe anche potuto stare dalla parte dei vignaioli e mostrare comprensione nei confronti della loro disperata reazione. Tenuto conto della situazione di oppressione in cui versavano i contadini della Galilea nel I secolo e.v., non sarebbe strano che Gesù avesse mostrato solidarietà nei loro confronti, come lo faceva in genere con tutti i più deboli ed emarginati. Non deve scandalizzare l'apparente approvazione di un comportamento moralmente sconvolgente; ci sono altri casi, anche nei vangeli sinottici (cfr. la parabola dell'amministratore disonesto: Lc 16, 1-8; cfr. anche la parabola dell'uomo che vuole uccidere un personaggio importante: EvTh log. 98). Il fatto è che le parabole di Gesù, in genere, non pretendono di indicare precisi modelli di comportamento da imitare; la loro funzione è piuttosto quella di invitare alla riflessione e all'azione: gli ascoltatori attraverso lo sconcerto prodotto dalle loro conclusioni paradossali e del tutto inaspettate. In sostanza, Gesù non esortava a uccidere i padroni né a truffarli. Piuttosto, le sue parabole richiedevano sempre, da parte dell'ascoltatore, la disponibilità ad agire, a fare qualcosa; l'inazione è comunque considerata da Gesù come negativa (cfr. la parabola dei talenti: Mt 25, 14-30). L'urgenza e l'eccezionalità del suo annuncio richiedono una reazione: bisogna schierarsi, prendere partito, mettersi in discussione; lasciare le cose come stanno è la peggiore soluzione; significa non sapere cogliere un'opportunità irripetibile. È ovvio che i contadini che si ribellavano a quel sistema diffuso di oppressione e sfruttamento erano ben coscienti che i padroni avrebbero in qualche modo reagito, cercando di riprendere il controllo della situazione con la forza. Ciò nonostante, in alcuni casi, essi sfidano la sorte e corrono il rischio; si aggrappano, anche contro ogni ragionevole previsione, a un'esile speranza di riscatto; sanno cogliere un'opportunità che si presenta loro. Potrebbe essere stato questo il significato originario della parabola dei vignaioli omicidi. Ma già negli strati più antichi di EvTh si assiste a uno spostamento di accento. Il log. 65, secondo la ricostruzione di A. D. DeConick (vedi più avanti, par. 3. *La formazione della raccolta*), appartiene al quarto dei cinque discorsi tematici del nucleo origina-

rio, intorno al quale EvTh sarebbe poi progressivamente cresciuto fino a raggiungere la forma attuale, e il tema di questo discorso è quello della selezione dei pochi che sono degni di accogliere il regno annunciato da Gesù. In questa prospettiva, è possibile che già nei primissimi stadi della tradizione la parabola sia stata interpretata metaforicamente in riferimento al rifiuto opposto a Gesù e al suo messaggio; e questo è confermato dal log. 66, che segue immediatamente la parabola e riprende, come nei sinottici, la citazione di Sal 118, 22 come una prova scritturistica riferita precisamente al rifiuto di Gesù da parte di chi avrebbe dovuto accoglierlo. Questo è un esempio di come neanche gli strati più antichi di EvTh rappresentino le parole di Gesù in modo "puro" e inalterato, ma le trasmettano già in qualche modo interpretate.

Anche le parabole che sono senza paralleli sinottici si presentano prive di tratti allegorizzanti. Il log. 97 contiene la parabola della donna con la giara:

Gesù ha detto: "Il regno del Padre è simile ad una donna che portava una giara piena di farina. Mentre stava camminando per la strada, lontano [da casa], il manico della giara si ruppe e la farina si sparse per la strada dietro di lei. Ella, però, non se ne accorse; non ci fece caso, mentre procedeva con fatica. Quando arrivò a casa, mise a terra la giara e la trovò vuota".

Questa è una parabola del regno, come quella che precede (log. 96: il lievito) e quella che segue (log. 98: l'uomo che vuole uccidere un personaggio potente); il regno, invece, non è esplicitamente menzionato nella parabola dei vignaioli omicidi (log. 65) né nelle altre due parabole che precedono (log. 63: il ricco stolto e log. 64: il banchetto). Il succo dell'insegnamento che propone sembra risiedere in quel senso di stupore attonito e incredulo che accompagna la scoperta, da parte della donna, della giara vuota. Il regno del Padre si presenta così: sfugge a ogni previsione o calcolo; è una realtà che lascia sempre attoniti e senza parole. Sarebbe sbagliato, ovviamente, cercare corrispondenze simboliche per i singoli elementi del racconto e domandarsi che cosa rappresentino la donna, la giara o la farina; questi dettagli del racconto servono a costruire un intreccio, il cui obiettivo ultimo è quello di far convergere l'attenzione sul punto focale: il carattere imprevedibile e stupefacente del regno. Un analogo discorso si può fare per la parabola del log. 98, che segue immediatamente la precedente:

Gesù ha detto: "Il regno del Padre è simile a uno che voleva uccidere un personaggio eminente. Stando a casa, egli tirò fuori il suo pugnale e lo conficcò nel muro, per verificare se la sua mano era sufficientemente forte. Quindi uccise l'uomo eminente".

Anche in questo caso si tratta di una parabola del regno, formulata in modo asciutto ed essenziale. Il messaggio focale, al di là di ogni valutazione etica, come abbiamo già avuto modo di osservare (si tratta della preparazione meticolosa di un omicidio!) è quello che il regno annunciato da Gesù è accessibile soltanto a quanti sono opportunamente preparati¹¹.

d) *L'ideale ascetico*. Molti detti di EvTh rivelano una evidente connotazione encraticca. L'ideale ultimo che il discepolo di Gesù si propone di conseguire, secondo questo scritto, è quello dell'unione mistica con Dio, unione che, attraverso lo sforzo, il controllo delle passioni, la continenza sessuale (gr. *enkratēia*), la rinuncia al "mondo" (log. 21, 5-6; 27, 1; 37; 56; 80; 87; 110), può essere già anticipata nell'esperienza di questa vita¹². L'ascesi e la continenza permettono di ripristinare, fin da ora, la condizione di Adamo prima del peccato originale, che non conosce ancora la separazione dei sessi e, di conseguenza, non prevede l'esercizio della sessualità. L'ideale da raggiungere, quindi, è quello del singolo, del solitario (gr. *monachos*; copt. *oua ouôt*), che, attraverso la continenza, realizza in sé, fin da ora, la condizione paradisiaca perduta (log. 4; 4; 11, 2-4; 16, 4; 22; 49; 75; 106; 114).

3

La formazione della raccolta

I tratti illustrati, a titolo esemplificativo, nel paragrafo precedente emergono soprattutto in quei detti di EvTh che non hanno paralleli nei vangeli canonici. Il resto del materiale, pur documentando in diversi casi varianti significative rispetto ai paralleli sinottici o giovannei, non traccia di Gesù e del suo insegnamento un'immagine radicalmente diversa. Ma, allora, a quale titolo si possono indicare come caratteristici dell'intera raccolta di EvTh quei tratti che compaiono soltanto in una parte del materiale che vi è confluito? Il problema sta proprio qui: i caratteri che abbiamo presen-

11. Questa parabola conservata da EvTh è la prova di quanto sia positivo l'allargamento della ricerca in materia paritetica a tutte le fonti, canoniche o no, ai fini della ricostruzione storica di Gesù: cfr. l'intervento di Norelli in questo stesso volume. Il log. 98 in-teragisce e serve da conferma reciproca di autenticità con altri detti che presentano da par-te di Gesù l'uso di metafore estremamente negative per indicare la conquista di una realtà positiva come il regno: il log. 98 supporta la scelta in favore dell'autenticità della forma in cui il detto sull'entrata nel regno è conservato da Mt 11, 12 («dai giorni di Giovanni battista fino a ora il regno di Dio soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono») e Giustino, *Dial.* 51, 3 rispetto alla forma di Lc 16, 16. Si veda pure Mt 12, 29.

12. Il collegamento di EvTh con la tradizione mistica giudaica più antica è stato sug-gerito da A. D. DeConick, *Seek to See Him: Ascetic and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Brill, Leiden 1996.

tato come tipici di EvTh, in realtà, non rappresentano un'idea, una concezione che si sviluppi in modo organico e coerente all'interno dell'opera nel suo complesso, ma sono tali solo se confrontati con la più nota immagine di Gesù e del suo insegnamento che ci presentano i vangeli canonici. Quello che sembra mancare in EvTh è un chiaro principio di composizione dell'opera, un criterio che spieghi la sequenza dei detti, la loro organizzazione interna, i loro rapporti reciproci, la strategia di comunicazione sottesa. La ricerca di questo principio, capace di dar conto del disegno complessivo della raccolta, da tempo sfida gli studiosi di EvTh, che non si rassegnano all'ipotesi che i 114 detti siano disposti alla rinfusa, senza un piano preciso.

Un confronto tra il testo greco dei frammenti di Ossirinco e il testo copto di Nag Hammadi ci fornisce una prima informazione sulla sequenza dei detti in EvTh. Si riscontra, infatti, una concordanza di massima tra i diversi testimoni testuali, ma in un caso c'è disaccordo: in P.Oxy. 1, il log. 77, 3 è riportato a conclusione del log. 30. Questo dato, unito al fatto che in alcuni detti il testo greco è più lungo di quello copico; in altri, più corto; in altri ancora presenta comunque varianti significative, induce a ipotizzare che fossero in circolazione diverse recensioni del testo, le quali presentavano differenze anche nella sequenza dei *logoi*. Una trasmissione testuale piuttosto fluida, dunque, con la contemporanea circolazione di forme di testo differenti. Questa circostanza, unita al fatto che nella raccolta sono presenti diversi dopponi (ad esempio: log. 2, 1 e 92, 1; 5, 2 e 6, 5-6; 55, 1 e 101, 1; 56, 1-2 e 80, 1-2; 87, 1-2 e 112, 1-2; 92, 1 e 94, 1 ecc.)¹³ e in alcuni casi si registrano incoerenze tra i detti, ha indotto alcuni studiosi a ipotizzare che EvTh non sia un'opera unitaria, ma piuttosto il prodotto della stratificazione successiva di materiali differenti. Ma, anche nel contesto di questa ipotesi, alla fine si postula l'intervento, se non proprio di un autore nel pieno senso del termine, almeno di un redattore, che avrebbe rielaborato e organizzato il materiale tradizionale, fino a dargli la forma che noi conosciamo. Il problema del principio di composizione dell'opera, comunque, anche se spostato dall'intervento dell'autore iniziale a quello del redattore finale, resta irrisolto.

In realtà, gli studi su EvTh, che si sono sviluppati soprattutto negli ultimi decenni, hanno avanzato qualche ipotesi sul problema del principio di composizione dell'opera, segnalando, ad esempio, che alcuni *logoi* appaiono raggruppati tematicamente, altri sono legati tra loro da pa-

role-cerniera (ingl. *catchwords*), e così via; ma si tratta di criteri che spiegano l'architettura dell'opera soltanto in modo parziale. Soltanto recentemente, nel 2003, una studiosa americana, A. D. DeConick, utilizzando gli strumenti dell'analisi letteraria, affiancati da quelli forniti dalle scienze umane, in particolare dagli studi sui rapporti tra oralità e scrittura, ha proposto, a mio avviso in modo convincente, una spiegazione complessiva del processo di formazione dell'opera¹⁴. Il modello elaborato è quello del *rolling corpus*, suggerito dall'immagine della palla di neve che, rotolando, diventa sempre più grande. All'inizio, c'è un nucleo originario di parole di Gesù, intorno al quale si cristallizzano progressivamente nuove aggiunte, che riflettono i problemi nuovi con i quali devono confrontarsi le comunità nel corso della loro storia. Il gruppo di detti appartenenti al nucleo originario non si presenta come assemblato alla rinfusa, ma organizzato in cinque discorsi, costruiti secondo un principio tematico ed elaborati secondo una precisa strategia retorica e comunicativa¹⁵. Le aggiunte successive, invece, sarebbero non tanto l'opera di uno o più redattori, quanto piuttosto il prodotto collettivo di una comunità, che reinterpretava costantemente il patrimonio della raccolta, integrandolo di volta in volta con materiale esplicativo o con detti nuovi, sotto lo stimolo di situazioni contingenti, caratterizzate prevalentemente dalla crisi o dal conflitto. Il modello si ispira a quello della *Storia della tradizione* (*Traditionsgeschichte*), ma vi integra le nuove acquisizioni delle scienze umane: studio delle modalità di trasmissione e di circolazione dei saperi all'interno delle società caratterizzate dall'oralità; attenzione prestata al ruolo svolto dalla memoria collettiva nella creazione dei grandi patrimoni mitologici, epici e sapienziali dell'umanità (rimando agli studi di E. A. Havelock, W. Ong, J. Goody ecc.). Se l'ambiente di origine di un testo è orale, questo significa che questo testo viene costantemente agito, messo in pratica (*performed and reperformed*); e questa *performance* evoca per i fruitori del testo tutto un complesso di materiali extra-testuali (rimando agli studi sulla memoria sociale di J. Assmann), che ne modificano, a seconda delle circostanze, il senso, gli obiettivi, l'estensione, la formulazione e permettono l'integrazione e l'esclusione di materiali diversi.

14. Cfr. A. D. DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas. A History of the Gospel and its Growth*, T&T Clark, London 2005.

15. I cinque discorsi del nucleo, di ampiezza diversa, ruoterebbero intorno ai temi seguenti: 1. l'urgenza escatologica; 2. le sfide escatologiche; 3. l'affidamento esclusivo a Gesù;

4. La selezione dei pochi che sono degni; 5. Il regno di Dio imminente.

I rapporti con la tradizione sinottica; gli ambienti d'origine e la datazione

L'*editio princeps* di EvTh risale al 1959¹⁶. I primi studi comparso negli anni Sessanta, partendo dal fatto che EvTh si trova all'interno di una collezione di scritti gnostici, interpretano lo scritto sullo sfondo dello gnosticismo del II secolo, già noto, peraltro, soprattutto grazie alle testimonianze indirette della letteratura patristica, in particolare di quella eresiologica¹⁷. Il carattere gnostico di EvTh, in realtà, è più presupposto che dimostrato. Già uno dei collaboratori all'*editio princeps*, H.-Ch. Puech, in effetti, aveva espresso dei dubbi sulla possibilità di classificare questa raccolta di detti di Gesù come gnostica nel senso pieno del termine¹⁸. Mancano del tutto riferimenti al cosiddetto 'mito gnostico'; non si parla della spaccatura all'interno del mondo divino e della contrapposizione tra il Dio sommo e trascendente e un dio inferiore, che svolge funzioni demiurgiche nell'organizzazione e nel governo del mondo della materia. Sono, invece, riconoscibili allo gnosticismo una certa tensione dualistica; e ancora un antic cosmismo e un antisomatismo evidenti, che si esprimono nel perseguimento dell'ideale ascetico. Questi ultimi caratteri, tuttavia, non sono esclusivi dei movimenti gnostici, ma si ritrovano, più o meno accentuati, in diversi altri ambienti del mondo religioso antico.

L'ipotesi del carattere gnostico della collezione imponeva necessariamente l'opzione per una datazione tardiva, collocata generalmente intorno alla metà del II secolo. E questa opzione, a sua volta, non poteva non condizionare la soluzione di un altro problema, quello dei rapporti tra EvTh e la tradizione sinottica. Si è detto della presenza, all'interno della raccolta di EvTh, di molto materiale che presenta paralleli con i vangeli sinottici (circa i due terzi). Questo fatto ha subito indotto gli studiosi a interrogarsi sul problema dei loro rapporti reciproci: EvTh dipende dai sinottici oppure rappresenta una linea di tradizione autonoma e indipen-

dente? La datazione tardiva ipotizzata per la raccolta di EvTh sulla base del suo carattere gnostico ha orientato la soluzione del problema dei rapporti con i vangeli sinottici nel senso della dipendenza di EvTh da questi ultimi. È questa la tesi sostenuta da W. Schrage nel 1964 nella prima monografia dedicata specificatamente a questo problema¹⁹.

Schrage sostiene che nella stragrande maggioranza dei casi si può provare che EvTh dipende dai sinottici. Le piccole varianti documentate dal testo di EvTh rispetto a quello dei sinottici si spiegherebbero con il fatto che il redattore gnostico della raccolta costruisce, a partire dal materiale sinottico, delle citazioni miste, che attingono ora a questo ora a quell'altro evangelista. Il log. 55 di EvTh recita: «Gesù ha detto: "Chi non odierà suo padre e sua madre, non potrà essere mio discepolo. E chi non odierà i suoi fratelli e le sue sorelle e non porterà la sua croce come me, non sarà degno di me"». Il detto ha un parallelo diretto in Q (Lc 14, 26-27: «Se uno viene a me e non odia il proprio padre e la madre e la moglie e i figli e i fratelli e le sorelle e addirittura la propria vita, non può essere mio discepolo; e chi non porta la propria croce e non viene al mio seguito, non può essere mio discepolo»; Mt 10, 37-38: «Colui che ama il padre o la madre più di me, non è degno di me; e colui che ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me»)²⁰. Schrage osserva che il testo di EvTh attinge in parte a Lc (uso del verbo [non] «odiare» invece di «amare» [più di]; l'espressione «essere [mio] discepolo» nella prima parte della frase invece di «essere degno di me»; l'uso della congiunzione «e» invece della congiunzione «o») e in parte a Mt (uso dell'espressione «esser degno di me» nella seconda parte della frase invece di «essere [mio] discepolo»), per formare una «citazione mista». Anche il non specialista si accorgerà subito che questo tipo di argomentazione, in realtà, non dimostra in modo incontrovertibile la dipendenza di EvTh dai sinottici, se non altro perché essa potrebbe essere altrettanto legittimamente utilizzata in senso inverso, vale a dire per dimostrare la dipendenza dei sinottici da EvTh. In realtà, nel ragionamento di Schrage, la posteriorità di EvTh è già presup-

16. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al-Masih, *The Gospel According to Thomas*, Leiden, Brill 1959.

17. Si vedano, a titolo di esempio, R. M. Grant, D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, Doubleday, Garden City 1960; R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, Mowbray, London 1960; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, Collins, London 1961; E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-evangeliums*, Töpelmann, Berlin 1961.

18. H.-Ch. Puech, *Sulle tracce della Gnosi. I, La Gnosi e il tempo; II, Sul Vangelo secondo Tommaso*, Adelphi, Milano 1985, p. 368: «Con le stesse riserve, direi che non mi pare che il Vangelo secondo Tommaso sia esclusivamente, o sia stato originariamente, opera di uno gnostico. Certo parecchi suoi passi hanno sapore gnostico e non vi è quasi nulla in esso che non sia conforme o adattabile alle dottrine della Gnosi».

19. Cfr. W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen. Zugleich ein Beitrag zur gnostischen Synoptikdeutung*, Töpelmann, Berlin 1964.

20. Ricordo che Q è l'ipotesica fonte, costituita prevalentemente da detti di Gesù, alla quale avrebbero attinto Lc e Mt per quei materiali che hanno in comune, ma non sono presenti in Mc. Per questa ragione, i detti di Q vengono citati secondo il posto che occupano nei vangeli di Lc e di Mt (in quest'ordine, perché in genere Lc sembra attestare uno stadio più antico della tradizione). Recentemente, gli studiosi si sono cimentati nel tentativo di ricostruire criticamente il testo di Q, precisamente a partire dalle attestazioni di Lc e Mt; cfr. J. M. Robinson, P. Hoffmann, J. S. Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q. Synopses including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Peeters, Leuven 2000.

posta, in quanto si tratterebbe di uno scritto gnostico del II secolo; quello che si cerca di spiegare è in che modo il testo di EvTh sia stato costruito a partire dal testo preesistente dei sinottici. Ma, a parte questa considerazione preliminare, l'analisi che Schrage fa del log. 55 si presta anche ad altre obiezioni. La prima riguarda le finalità della "citazione mista". Perché mai il redattore finale di EvTh si sarebbe dovuto imbarcare in un'operazione così complicata, se poi la "citazione mista" che ne risulta non sembra modificare in modo significativo il senso che il detto ha in Lc e Mt, orientandolo, ad esempio, in senso gnostico (che, secondo l'ipotesi iniziale, sarebbe precisamente l'ideologia del redattore di EvTh)? Una seconda obiezione riguarda l'espressione «chi non porterà la propria croce come me»; come spiegare questa variante, che è propria di EvTh soltanto e, pertanto, non può derivare né da Lc né da Mt? Come si vede, a voler sostenere in modo sistematico la dipendenza di EvTh dai sinottici, in alcuni casi si va incontro a difficoltà insolubili.

Due anni dopo, nel 1966, l'ipotesi di Schrage fu radicalmente messa in discussione da una nuova indagine, condotta di J. Sieber²¹. Sieber precisa i criteri che permettono di dimostrare una dipendenza: secondo lui, per postulare che EvTh dipenda dai sinottici non è sufficiente identificare singoli concetti, sequenze di parole, costruzioni sintattiche comuni; solo quando EvTh presenti, nella formulazione dei suoi detti, tratti redazionali, che rivelino in modo chiaro la specifica intenzione teologica di un evangelista, si può parlare con certezza di dipendenza. Se si applicano questi criteri, conclude Sieber, allora la stragrande maggioranza dei detti di EvTh che hanno paralleli con i sinottici risultano indipendenti da questi ultimi. La stessa indagine è stata ripetuta nel 1993 da S. J. Patterson²², che è giunto a conclusioni analoghe. Oggi, la maggior parte degli studiosi riconosce che EvTh contiene materiale molto antico, che si è sviluppato secondo una linea di tradizione indipendente da quella dei sinottici. E questo riconoscimento ha comportato contestualmente il declino dell'ipotesi dell'origine gnostica dell'opera nel suo complesso; oggi si tende a usare espressioni più vaghe, come tratti o tendenze gnosticheggianti e simili, che di fatto sanciscono la marginalità dell'elemento gnostico nella composizione di EvTh.

In alternativa all'opzione gnostica, si sono avanzate proposte che tendono a collocare le origini e il successivo processo di formazione di EvTh negli ambienti della Siria in cui si registrarono i primi sviluppi del movi-

21. J. Sieber, *A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels and the Coptic Gospel of Thomas*, PhD dissertation, Claremont Graduate School, Claremont (CA) 1966.

22. S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Polebridge, Sonoma (CA) 1993.

mento di Gesù²³. Il collegamento con la Siria era già stato suggerito da diversi studiosi, sulla base del riscontro di numerosi semitismi nel testo di EvTh. A. Guillaumont è il più illustre rappresentante di questa posizione. Egli ha presupposto due stadi di tradizione anteriori alle traduzioni greche, dalle quali sarebbe poi derivata la traduzione copta di Nag Hammadi: un primo stadio in aramaico palestinese e un secondo stadio in siriano²⁴. Ora il cristianesimo che si sviluppò in questa regione nei primi due secoli presenta tratti molto diversi da quello, a noi più noto, che si sviluppò in Occidente. Si tratta di un cristianesimo che è rimasto molto più legato alla cultura semitica e al giudaismo: si esprime in aramaico (la lingua che aveva parlato Gesù) e poi in siriano²⁵; riconosce una particolare autorità a Giacomo, fratello del Signore (e il log. 12, 2 di EvTh conferma questo dato: «Gesù disse loro: «Dovunque siate arrivati, andate da Giacomo il giusto»²⁶, per il quale sono stati fatti il cielo e la terra»); manifesta maggiore interesse per le conseguenze pratiche della fede in Gesù che non per le speculazioni filosofico-teologiche, presentandosi come una «via», un modo di vivere; comporta tratti spiccatamente ascetici. Diverse fonti letterarie, che vanno dagli scritti di Nag Hammadi agli *Atti apocrifi degli apostoli*, alle *Pseudoclementine*, alle testimonianze dei Padri della Chiesa, documentano l'esistenza in queste regioni, almeno fino alla fine del II secolo e.v., di una forma encratica di cristianesimo, che privilegiava la vita continentale rispetto a quella matrimoniale, fino a richiedere, in alcuni casi, il celibato e la pratica dell'ascesi per l'ammissione al battesimo²⁷. È stato E. Peterson a riconoscere che questi tratti del cristianesimo siriano più antico risalivano a una forma di giudeocristianesimo, o forse meglio, di giudaismo cristiano, che identificava la tendenza malvagia, presente in ogni essere umano, con l'impulso sessuale e di conseguenza invitava a un rigido controllo delle passioni e alla continenza²⁸. Sulla base di interpretazioni giudaiche della trasgressione di Adamo ed Eva nell'Eden come peccato sessuale (cfr. *Apc. Mos.* 19, 3), questi seguaci di Gesù ritene-

23. È questa, ad esempio, la proposta di A. D. DeConick (cfr. *supra*, n. 14).

24. Cfr. ad esempio A. Guillaumont, *Les sémitismes 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 66th Birthday*, E. J. Brill, Leiden 1981, pp. 190-204.

25. Il siriano rappresenta una varietà dell'aramaico, quella parlata ad Edessa, città della Siria nordorientale.

26. L'epiteto «il giusto» è attribuito dalla tradizione a Giacomo, fratello del Signore.

27. Cfr. A. Vööbus, *Celibacy: A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Stockholm 1951.

28. E. Peterson, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*, in *Id., Frütkirche, Judentum und Gnosis*, Herder, Freiburg 1959, pp. 209-20.

vano che, attraverso la continenza, quindi il rifiuto dell'esercizio della sessualità, gli umani potessero ripristinare in se stessi, già fin da ora, quell'immagine di Dio di cui, secondo Gn 1, 26, l'Adamo originario era portatore, prima che fosse distrutta in seguito al peccato originale, che, attraverso la separazione dei sessi, instillò negli umani la concupiscenza sessuale. Il ripristino della condizione paradisiaca, quindi, era inteso non tanto come il frutto di un atto di redenzione, operato una volta per tutte da Gesù attraverso la sua morte e risurrezione, quanto piuttosto come il frutto dello sforzo ascetico del singolo, che si adoperava con tutte le sue energie per mettere in pratica gli insegnamenti di Gesù. Questi sono gli ambienti in cui potrebbe essersi formata e sviluppata la raccolta di EvTh, in un processo lungo e complesso, che implica la continua interazione di oralità e scrittura e si estende dal periodo immediatamente successivo alla morte di Gesù al 120 circa²⁹.

5

EvTh e la ricerca storica su Gesù

Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, la pubblicazione di EvTh nel 1959 non suscitò grande interesse tra gli studiosi del problema storico di Gesù. Il fatto che questo scritto facesse parte di una "biblioteca" gnostica implicava una sua datazione al più presto nel II secolo, e questa circostanza probabilmente induceva a pensare che fosse poco utile per recuperare gli *ipsissima verba*, le parole autentiche di Gesù, ricuperare che costituiva uno degli obiettivi principali della seconda fase della ricerca sul Gesù storico³⁰. J. Jeremias, nella seconda edizione (1963) del suo famoso volume dedicato ai cosiddetti *agrapha* di Gesù, cioè a quei detti che gli sono attribuiti da altre fonti, per lo più indirette, ma non sono at-

29. Cfr. DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas*, cit., pp. 97-8.

30. La ricerca sul problema storico di Gesù viene convenzionalmente suddivisa in fasi diverse. La cosiddetta "prima ricerca" comprende soprattutto le ricerche sulla vita di Gesù realizzate dai teologi liberali protestanti del XIX secolo, e si conclude emblematicamente con la pubblicazione del volume di A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, che ne metteva radicalmente in discussione i risultati. Segue un periodo di scetticismo (impossibilità di scrivere una vita di Gesù: R. Bultmann), che attraversa tutta la prima metà del XX secolo, e si conclude alla metà degli anni Cinquanta con la reazione degli allievi di Bultmann, i quali riaffermano la possibilità di una indagine storica su Gesù (E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 51, 1954, pp. 127-39), inaugurando una nuova fase della ricerca (ted. *neue Forschung*; ingl. *New Quest*). Questa seconda fase dura circa un trentennio, fino agli anni Ottanta del XX secolo, quando, soprattutto negli USA, incomincia a svilupparsi una nuova prospettiva di ricerca, che reagisce all'impostazione rigidamente teologica della *New Quest*: è la cosiddetta "terza ricerca" (ingl. *Third Quest*).

testati nei vangeli canonici³¹, tiene conto anche di EvTh, che era stato da poco scoperto e pubblicato; ma accoglie soltanto due *logoi* come probabili *ipsissima verba* di Gesù: il log. 82 («Chi è vicino a me, è vicino al fuoco; chi è lontano da me è lontano dal regno») e il log. 77 («Alza la pietra e là mi troverai; spacca il legno ed ivi io sono»; così il fr. greco; il copto inverte l'ordine). La sensazionale scoperta di una raccolta di 114 detti di Gesù, parte dei quali senza paralleli nei vangeli canonici, viene, dunque, accolta senza particolari entusiasmi e in modo piuttosto freddo.

C'è, però, uno studioso che va controcorrente e si rende conto della straordinaria importanza della scoperta di EvTh. H. Koester, allievo di R. Bultmann, dalla fine degli anni Cinquanta si interessa al problema della trasmissione delle parole di Gesù e nella sua tesi di dottorato dimostra come numerose parole di Gesù citate dai Padri apostolici³² e da Giustino fossero giunte a questi autori attraverso una linea di trasmissione indipendente dai sinottici. Le ricerche di Koester, dunque, riconoscono l'importanza, accanto ai vangeli canonici, di altre fonti letterarie (scritti apocrifi, testimonianze patristiche ecc.) per ricostruire la tradizione delle parole di Gesù. Koester è uno dei primi a riconoscere la rilevanza anche degli scritti di Nag Hammadi in questo contesto. Resta famoso un suo intervento su questo tema al congresso internazionale sullo gnosticismo di Yale nel 1978:

I detti di Gesù che compaiono nei cosiddetti vangeli gnostici e in altra letteratura gnostica sono spesso considerati come composizioni secondarie o invenzioni letterarie. Questo giudizio è comune soprattutto per quanto riguarda i detti che sembrano esprimere tematiche gnostiche. Intendo qui porre la questione se almeno alcuni di questi detti non possano appartenere a uno stadio primitivo della trasmissione dei detti di Gesù. In conseguenza di ciò, potremmo dover rivedere non solo il nostro giudizio sulla datazione relativa di tali detti, ma anche il nostro modo di considerare il carattere e la teologia dei primi sviluppi di questo segmento della tradizione evangelica³³.

31. J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte*, G. Mohr, Gütersloh 1963; trad. it. *Gli agrapha di Gesù*, Paideia, Brescia 1965.

32. Quella di Padri apostolici è la denominazione data, a partire da J.-B. Corelier (1672), a una raccolta di scritti di autori collocabili fra la seconda metà del I secolo e la metà del II secolo: Barnaba, Clemente Romano, Erma, Ignazio di Antiochia, Policarpo di Smirne. Si aggiunsero poi Papiia di Hierapolis, l'*A Diogene* e la *Didachè*, scoperta in un momento successivo. Si tratta di una raccolta di opere di diverso genere letterario, eterogenea per contenuti, scopi e tendenze. Per alcune di esse si può constatare l'attenzione ai problemi organizzativi delle Chiese.

33. Cfr. H. Koester, *Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale*, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, vol. 1, *The School of Valentinus*, E. J. Brill, Leiden 1980, pp. 238-61.

Si era nel 1978 e la cosiddetta "terza ricerca" del Gesù storico stava muovendo i suoi primi passi. Come è noto, questa fase della ricerca si caratterizza soprattutto per due elementi: innanzitutto, l'ampliamento della base documentaria, che viene estesa ben al di là delle fonti canoniche, abbracciando gli scritti apocrifi più antichi, altre fonti letterarie e documentarie (papiri, epigrafi ecc.) che illustrino l'ambiente storico e sociale della Palestina del I secolo e.v., le testimonianze archeologiche ecc.; in secondo luogo, il ricorso agli strumenti di indagine forniti dalle scienze antropologiche e sociali, in aggiunta a quelli della filologia e della ricerca storica e letteraria. Gli studi di H. Koester hanno dato un contributo insostituibile alla valorizzazione delle fonti extracanoniche nella ricerca storica su Gesù e, quindi, indirettamente hanno favorito in modo decisivo la svolta operata dalla "terza ricerca". È precisamente all'interno delle prospettive aperte da questa nuova sensibilità che uno scritto come *EvTh* arriva progressivamente a svolgere un ruolo preminente negli studi di sul Gesù storico.

Il *Jesus Seminar*, lanciato per iniziativa di R. W. Funk nel 1985, intraprende un ambizioso progetto: quello di riesaminare tutte le fonti disponibili, canoniche e non canoniche, al fine di ricostruire criticamente ciò che Gesù aveva detto (e, successivamente, anche ciò che Gesù aveva fatto). Il progetto, in quanto tale non aveva niente di nuovo: si trattava di riportare alla luce le parole autentiche di Gesù, selezionandole all'interno della documentazione tradita e liberandole dalle incrostazioni sedimentatesi nel corso della trasmissione del materiale tradizionale. Nuovo, invece, era il metodo. Il gruppo aveva in programma di riunirsi due volte all'anno per esaminare un gruppo di detti attribuiti a Gesù, con l'obiettivo di giungere a stabilirne l'autenticità o la non autenticità, tenendo conto dell'opinione di tutti i partecipanti. Dopo il lavoro di analisi critica e la discussione comune, a ciascun membro del seminario veniva chiesto di votare con delle palline colorate, che esprimevano il grado di autenticità ritenuto: conosciuto a ciascuno dei detti esaminati: pallina rossa = detto sicuramente autentico; pallina rosa = detto probabilmente autentico; pallina grigia = detto probabilmente non autentico; pallina nera = detto sicuramente non autentico. Ai diversi colori veniva assegnato un valore numerico (dal 3 del rosso allo zero del nero) e alla fine i risultati delle votazioni venivano elaborati in modo da attribuire a ciascun detto un valore medio ponderato, che permetteva di classificarlo in uno dei quattro colori. Se è vero che il progetto si identificava con quello che era stato il cavallo di battaglia della *new quest*, i risultati, però, furono radicalmente diversi. Invece della figura di un profeta escatologico, annunciatore del regno di Dio, che chiama a raccolta i peccatori perché si convertano in attesa dell'im-

minente fine dei tempi, dai lavori del *Seminar* venne fuori un'immagine di Gesù come maestro itinerante, dispensatore di aforismi sapienziali, la cui morale universale emerge da un linguaggio dominato dal gusto del paradosso, dell'esagerazione, della battuta di spirito. La prima fase dell'attività del *Jesus Seminar* si concluse nel 1993, con la pubblicazione di un volume che raccoglieva i risultati dell'indagine: *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*³⁴. Il quinto vangelo, cui fa riferimento il titolo del volume, è il *Vangelo secondo Tommaso*, che in questo modo entra a pieno diritto, accanto ai quattro vangeli canonici, nella base documentaria per la ricostruzione della tradizione delle parole di Gesù.

Sulla scia del *Jesus Seminar*, un altro autore americano, J. D. Crossan, pubblica nel 1991 un importante volume sulla vicenda storica di Gesù, che conosce un grande successo³⁵. Nella sua ricostruzione, *EvTh* rappresenta una delle fonti più antiche e importanti. Secondo questo autore, l'attività di Gesù va considerata come una risposta alla situazione sociale del mondo contadino della Palestina del I secolo e.v. Ampliando notevolmente la base documentaria (nello strato di documentazione più antico, e quindi più attendibile [anni 30-60 e.v.], egli colloca, oltre a *EvTh*, il *Vangelo di Pietro*, il *Vangelo degli ebrei*, lo scritto del papiro Egerton, la fonte Q, però purgata di tutti i suoi tratti apocalittici, considerati più recenti) e utilizzando in modo rigido il criterio dell'attestazione multipla (un detto o un fatto di Gesù sono storicamente attendibili solo se sono attestati da più fonti indipendenti l'una dall'altra), anche Crossan arriva a concludere che la predicazione gesuana del regno non va intesa in senso escatologico-apocalittico, ma piuttosto in senso etico-sapienziale, come un messaggio di comunione diretta con Dio, che scavalca ogni mediazione istituzionale, un messaggio di fraternità, di egualitarismo materiale e spirituale, espresso in forma simbolica attraverso le guarigioni e la convivialità. E alle potenzialità sovversive di questo messaggio, che minava alla base il monopolio della mediazione religiosa esercitato dal sacerdozio di Gerusalemme, che sarebbe da attribuire la causa ultima della morte di Gesù.

Queste ricostruzioni della vicenda terrena di Gesù, che sono caratteristiche della "terza ricerca", si pongono in consapevole contrapposizione con l'immagine di Gesù, profeta escatologico, che emerge dai van-

34. R. W. Funk, R. W. Hoover & the Jesus Seminar (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, Macmillan, New York 1993.

35. J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperCollins, New York 1991. Di questo volume non esiste una traduzione italiana; è stato tradotto, invece, un altro volumetto dello stesso autore, che costituisce una sintesi del volume precedente e fu pubblicato qualche anno più tardi: *Jesus: A Revolutionary Biography*, HarperCollins, New York 1994; trad. ital. *Gesù: una biografia rivoluzionaria*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994.

geli canonici. Ogni tensione verso il futuro viene eliminata da questo quadro, ogni riferimento a una storia della salvezza e alle attese di Israele scompare. Secondo lo schema di Crossan, le fonti canoniche, che veicolano l'immagine dell'attesa escatologica del regno di Dio, sarebbero più tardive: Mc, il vangelo canonico più antico, viene collocato soltanto nel secondo strato della tradizione (anni 60-80); Mt, Lc e Gv nel terzo (anni 80-120). EvTh dà un contributo importante alla costruzione dell'immagine del Gesù non escatologico, perché contiene diversi detti che presentano il regno come una realtà già pienamente realizzata nell'interiorità di ciascuno (log. 3: «Gesù ha detto: «Se i vostri capi vi dicono: «Guardate, il regno è in cielo», allora gli uccelli ci arriveranno prima di voi; se dicono: «E sottoterra», allora i pesci del mare ci entreranno prima di voi. Il regno dei cieli, invece, è dentro di voi e fuori di voi. Chiunque conosce se stesso lo troverà. E quando conoscerete voi stessi, capirete che siete figli del Padre vivente; ma se non conoscerete voi stessi, siete nella povertà e siete la povertà»; log. 51: «I suoi discepoli gli dissero: «Quando troveranno riposo i morti e quando verrà il nuovo mondo?». Egli rispose loro: «Quello che cercate è già arrivato, ma non ve ne siete resi conto»; log. 113: «I suoi discepoli gli chiesero: «Quando verrà il regno?». «Non verrà grazie al fatto che lo si aspetta. Non si dirà: «Eccolo, è lì», oppure: «Eccolo, è là». Piuttosto, il regno del Padre è sparso sopra la terra, ma la gente non lo vede»».

Ma EvTh suffraga veramente la ricostruzione di un Gesù non escatologico? Non inganni il riferimento ai detti appena citati. Come è noto, la raccolta di EvTh non è un'opera omogenea e coerentemente articolata, ma contiene materiali molto diversi, che si sono progressivamente accumulati attraverso un incessante processo di rielaborazione e di riadattamento. Ora, i detti in questione sono attribuibili agli strati più antichi o a quelli più recenti? Il recente studio di A. D. DeConick, che ha condotto un'indagine sistematica sul materiale di EvTh, cercando di classificarlo, sulla base di criteri formali (non contenutistici, che potrebbero nascondere un'argomentazione circolare), li assegna agli strati più recenti. I detti del nucleo originario di EvTh, in effetti, attesterebbero la presenza di una prospettiva apocalittico-escatologica nell'insegnamento di Gesù, non molto diversa da quella dei vangeli canonici. Si prendano, ad esempio, il log. 10: «Gesù ha detto: «Io ho gettato il fuoco sopra il mondo, ed ecco: lo conservo finché non divampi»; si tratta di un'immagine apocalittica, secondo la quale Dio e il suo angelo getteranno sul mondo il fuoco del giudizio; oppure il log. 111: «Gesù ha detto: «Il cielo e la terra saranno arrotolati alla vostra presenza»; anche in questo caso, quella che viene evocata è un'immagine apocalittica (cfr. Is 34, 4; Apoc 6,

14); o ancora le parabole dell'ultimo discorso del nucleo, che già sono state evocate (la donna e la giara: log. 97; l'uomo che si propone di uccidere un personaggio eminente: log. 98); il riferimento, in questi casi, è senz'altro a un regno imminente, non ancora realizzato, che lascerà stupiti e attoniti e che richiede adeguata preparazione per essere accolto. I contro-esempi dei log. 3, 51 e 113, che fanno riferimento a una escatologia realizzata, apparirebbero, invece, alle *accretions*, cioè le aggiunte posteriori, e testimonierebbero dell'attività di riflessione dei gruppi all'interno dei quali circolava la raccolta, i quali, reagendo alla delusione e alla frustrazione per le aspettative disattese a motivo del non evento della fine, avrebbero reinterpretato i detti di Gesù, modificandone la prospettiva da un'escatologia imminente a una immanente. Se si accetta la ricostruzione di DeConick, la tesi di quegli autori della «terza ricerca», secondo i quali da EvTh emergerebbe l'immagine di un Gesù maestro di sapienza, il cui insegnamento non è ancora adulterato da infiltrazioni escatologico-apocalittiche, caratteristiche delle fonti più tarde, va rivista. È un errore, infatti, identificare senz'altro con l'insegnamento di Gesù questa sorta di pensiero e teologia sapienziali che si presuppongono sottesi a EvTh: si dimentica, in questo modo (Bultmann insegna!) che anche EvTh è comunque il prodotto di un gruppo, di una comunità, e ne riflette le esigenze, i problemi, i dubbi. L'insegnamento di Gesù giunge a noi sempre filtrato dagli ambienti nei quali è stato ricordato e trasmesso: questo vale sia tanto per EvTh (nucleo e aggiunte) quanto per i vangeli canonici. In nessun testo giunto a noi è possibile accedere a parole o a discorsi di Gesù autentici, puri, non adulterati; queste parole ci sono sembrate trasmesse in un contesto, più o meno esplicitato, che presuppone un'operazione ermeneutica forte. E questo vale tanto più per una raccolta di detti come EvTh, se si accetta l'ipotesi della sua formazione secondo il modello del *rolling corpus*, vale a dire attraverso *performances* successive di un testo mai definitivamente fissato se non al termine di un lungo processo di trasmissione, con conseguenti modificazioni, adattamenti, integrazioni, contrazioni, reinterpretazioni.

Il contributo che EvTh può dare al dibattito sulla ricerca storica su Gesù va oggi, probabilmente, ripensato alla luce delle più recenti ricerche, che hanno fornito nuove indicazioni sul lungo processo di formazione della raccolta. La sua importanza, in ogni caso, resta fondamentale e non mi sembra possa essere messa in discussione. Innanzitutto, EvTh ci ha consegnato un certo numero di detti attribuiti a Gesù che non hanno paralleli in altre fonti antiche. E questo è già di per sé un fatto rilevante, perché amplia la base documentaria a partire dalla quale lo storico opera per ricostruire la vicenda terrena di Gesù. Ovviamente,

questo materiale andrà vagliato criticamente, per verificare se appartenga agli strati più antichi o più recenti della tradizione; per identificare gli ambienti nei quali potrebbe avere circolato prima della definitiva fissazione per iscritto e quali modificazioni o adattamenti potrebbe avere subito; e così via. Ma queste sono operazioni alle quali lo storico deve sottoporre tutto il materiale che utilizza, e quindi valgono tanto per EvTh quanto per i vangeli canonici. Dal punto di vista del possibile ricupero degli *ipsissima verba* di Gesù, abbiamo già visto come il risultato si sia rivelato piuttosto deludente. Come si è detto, J. Jeremias ha preso in considerazione come possibili parole autentiche di Gesù soltanto i log. 82 e 98 (cfr. *supra*); altri studiosi hanno aggiunto qualche altro detto alla lista: log. 58 («Gesù ha detto: «Beato l'uomo che ha sofferto: ha trovato la vita»»; log. 81: «Gesù ha detto: «Colui che è diventato ricco diventi re; e colui che ha il potere ci rinunci»»; il *Jesus Seminar* non aveva identificato nessuno dei detti di EvTh come sicuramente autentici (colore rosso), ma aveva classificato come probabilmente autentici (colore rosa) la parabola della giara piena di farina (log. 97). Ma abbiamo anche visto come la prospettiva del ricupero delle parole «autentiche» di Gesù ponga più problemi di quanti ne risolveva; in effetti, dal momento che Gesù non ha lasciato nulla di scritto, risulta molto difficile identificare, con criteri obiettivi, tra tutte le parole che la tradizione gli ha attribuito, quelle che egli potrebbe avere effettivamente pronunciato. L'operazione è stata tentata, ma con risultati controversi. Il problema sta nel grado di obiettività che si riconosce ai criteri utilizzati nella valutazione del materiale. In ogni caso, è indubbio che ogni parola di Gesù che la tradizione ha veicolato è giunta ai destinatari, e quindi anche a noi, filtrata da un'interpretazione operata dai tradenti attraverso il processo di selezione (non tutte le parole di Gesù sono state trasmesse); attraverso la scelta della contestualizzazione (parole dette da Gesù in un contesto potrebbero essere state trasferite a un altro contesto oppure trasmesse senza contesto; a questo proposito, si vedano i contesti

diversi in cui alcune parole di Gesù sono riportate, ad esempio, nei tre sinottici; e l'assenza di contesto, in EvTh, per parole che, nei paralleli sinottici, sono contestualizzate); attraverso gli adattamenti, più o meno consapevoli, che possono essere stati introdotti per rispondere alle situazioni o alle aspettative dei destinatari.

Più importante mi sembra sia il contributo che EvTh può dare per una migliore comprensione della storia della trasmissione di quei detti di Gesù che hanno paralleli con i sinottici. Se si condivide l'ipotesi che EvTh contenga materiale proveniente da una linea di tradizione indipendente, questa raccolta può darci indicazioni importanti sulla storia della trasmissione di questo materiale e, in particolare, sugli «ambienti vitali» delle comunità dei seguaci di Gesù (i famosi *Sitze im Leben* della storia delle forme) che potrebbe avere attraversato. Inoltre, il confronto tra versioni diverse di una stessa parola di Gesù permetterebbe di identificare gli elementi comuni, che verosimilmente riflettono una formulazione più antica, e magari anche quella originaria; mentre gli elementi tipici di una particolare versione potrebbero essere considerati come prodotti secondari della tradizione. L'applicazione di questo procedimento, come si è visto, in alcuni casi ha dato risultati sorprendenti.

Un ulteriore apporto all'indagine storiografica sulla vicenda di Gesù ci può venire da una valutazione della raccolta di EvTh nel suo complesso. Da questo punto di vista, emergono una configurazione, un modello diversi della predicazione di Gesù rispetto a quelli più noti, e per certi versi considerati normativi, che si desumono dalla tradizione dei vangeli canonici? Diversi autori della «terza ricerca» hanno richiamato l'attenzione su due elementi di differenziazione: l'assenza, in EvTh, della dimensione apocalittico-escatologica e di ogni riferimento alla passione e morte di Gesù. Come si è visto, le più recenti ricerche hanno rimesso in discussione il primo elemento, riconoscendo, almeno nel nucleo originario di EvTh, l'esistenza di una prospettiva apocalittico-escatologica. Resta, invece, valido il secondo elemento di differenziazione, vale a dire l'irrelevanza o, quanto meno, la non centralità della croce in EvTh. E questa circostanza induce, da un lato, a ridimensionare in qualche modo l'importanza, all'interno della predicazione di Gesù, dei riferimenti alla sua passione e morte, riconducibili, al di là di una lucida consapevolezza da parte del Nazareno di andare incontro a un destino tragico, a una rilettura di parole o azioni di Gesù alla luce della fede post-pasquale (prospettiva, questa, peraltro già integrata nell'esegesi dei vangeli canonici anche a prescindere da EvTh); e, dall'altro, a riconoscere che, almeno in certi frammenti del movimento di Gesù, la morte e risurrezione del capo carismatico non hanno costituito il primo e più importante orizzonte interpretativo della sua vicenda terrena.

36. Già alla fine degli anni Cinquanta del Novecento, ancor prima della pubblicazione del testo di EvTh di Nag Hammadi, H. Koester aveva richiamato l'attenzione sui limiti di un approccio storiografico alla vicenda di Gesù troppo incentrato sul ricupero degli *ipsissima verba*; cfr. H. Koester, *Die ausserkanonischen Herrenworte als Produkte der christlichen Gemeinde*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 48, 1957, pp. 230-7. «I lavori effettuati negli ultimi decenni per mezzo della critica delle forme nell'ambito dei vangeli sinottici hanno dimostrato che non si può esaminare la tradizione dei detti di Gesù soltanto a partire dal criterio dell'autenticità. Non è corretto riservare l'etichetta di «storicamente interessante» unicamente alle parole di Gesù che potrebbero essere considerate autentiche. E lungi dal riguardare soltanto la tradizione canonica, questo punto di vista vale anche per il materiale extracanonico».