

EX PLURIBUS UNUM

STUDI IN ONORE DI
GIULIA SFAMENI GASPARRO

a cura di

Concetta Giuffré Scibona
e Attilio Mastrocinque

con la collaborazione di Anna Multari

EDIZIONI QUASAR

ISBN 978-88-7140-597-1

© Roma 2015 - Edizioni Quasar di Severino Tognon srl
via Ajaccio 41-43 - 00198 Roma
tel. 0685358444, fax 0685833591
www.edizioniquasar.it

per informazioni e ordini: qn@edizioniquasar.it

Tendenze mistiche in alcuni testi di Nag Hammadi

Claudio Gianotto
Università di Torino

1. Introduzione

La natura della raccolta di testi scoperta a Nag Hammadi, in Alto Egitto nel 1945, non cessa di intrigare gli studiosi. I primi specialisti che ebbero accesso ai documenti (per la maggior parte coptologi e storici delle religioni), riconobbero subito il carattere gnostico dei principali trattati e tentarono, con maggiore o minore fortuna, di ricollegarli con i sistemi descritti più o meno dettagliatamente dagli eresiologi cristiani. Per questa ragione si incominciò a parlare della «biblioteca gnostica» di Nag Hammadi. Ma ci si rese ben presto conto che la questione era molto più complicata: un certo numero di trattati non presentava alcun tratto palesemente gnostico e altri al massimo mostravano pallide affinità con i sistemi gnostici propriamente detti; pertanto, il carattere gnostico della raccolta risultava molto meno evidente di quanto non si pensasse. In questo contesto, è soprattutto il *Vangelo secondo Tommaso* (= EvTh), il secondo trattato del cod. II, che è stato al centro di un dibattito molto acceso sul suo carattere: sicuramente gnostico, secondo certi autori; senza evidenti tratti gnostici, secondo altri. Questa ambiguità caratteristica di EvTh relativamente alla sua classificazione tra i testi gnostici aveva già sollecitato alcuni studiosi ad avanzare ipotesi diverse. Mi limito a menzionare qui il nome di Gilles Quispel, il quale aveva postulato per EvTh tre fonti: una fonte encratita; un vangelo giudeocristiano; e una raccolta di aforismi ermetici¹. Più recentemente, una studiosa americana, April D. DeConick, ha sviluppato l'ipotesi di Quispel (anche se, in realtà, lei non parla più di fonti, bensì di convergenza di tradizioni diverse), aggiungendo il riferimento ad una quarta tradizione che avrebbe esercitato un'influenza su EvTh, quella della mistica giudaica del primo secolo e.v. (*early Jewish mysticism*)².

L'*early Jewish mysticism* al quale fa riferimento A. DeConick non è tanto quello della letteratura delle *hekhlot* o delle speculazioni sulla *merkavah*, quanto piuttosto quello dei visionari delle cerchie apocalittiche giudaiche come Enoch ed Elia, protagonisti di straordinari viaggi celesti, nel corso dei quali arrivano a contemplare la gloria dell'Altissimo. In ogni caso, già G. Scholem aveva avanzato l'ipotesi di una certa affinità tra l'apocalittica del Secondo Tempio e le più antiche tradizioni delle

¹ Cf. Quispel 1957; 1958 a-b; 1959; 1966; 1981. Per la fonte ermetica, Quispel dipende dalle ricerche di J.-P. Mahé, che aveva individuato alcuni parallelismi tra gli scritti ermetici e certi *logoi* di EvTh (cf. Mahé 1976, 193-214).

² Cf. DeConick 1996.

hekhalot e della mistica della *merkavah*³, e questa ipotesi è stata ripresa e sviluppata da I. Gruenwald⁴. Per completare il quadro, A. DeConick rinvia ancora ad altri autori e ambienti giudaici del sec. I e.v., che avrebbero sviluppato speculazioni ed esperienze mistiche: i Terapeuti d'Egitto; gli esseni di Qumran (per esempio nei testi che evocano liturgie celesti, come *11QShirShab*); Filone d'Alessandria. Questo *early Jewish mysticism* avrebbe influenzato sia la letteratura delle *hekhalot* sia quella del cristianesimo in formazione e in particolare dello gnosticismo, insegnando che, con l'aiuto di una preparazione appropriata, si può arrivare già in questa vita alla contemplazione della gloria di Dio, capace di trasformare interiormente il fedele.

È su questo sfondo culturale e religioso che molti *logoi* di EvTh, appartenenti alle aggiunte più tarde e aggregati al nucleo originario negli ultimi decenni del sec. I e nei primi del sec. II e.v. troverebbero una spiegazione molto più convincente di quella che li vorrebbe collegare ai sistemi gnostici del sec. II⁵. In questa sede, vorrei analizzare alcuni passi tratti dagli scritti della tradizione tommasina che riguardano questa trasformazione mistica del fedele.

2. *EvTh log. 108*

Gesù ha detto: “Colui che si abbevererà alla mia bocca, diventerà come me. Io stesso diventerò lui e ciò che è nascosto gli sarà svelato”⁶.

Il tema affrontato da questo *logos* è quello dell'identificazione del discepolo o del fedele con Gesù. Questa identificazione è possibile fin da ora; non è qualcosa destinato a realizzarsi soltanto in un futuro escatologico più o meno lontano. Inoltre, si tratta di una vera e propria trasformazione del fedele: questi diventerà Gesù e Gesù diventerà lui⁷. Perché questa trasformazione possa realizzarsi, è necessario bere alla bocca di Gesù; e la conseguenza per il fedele sarà che tutto ciò che è nascosto gli sarà svelato.

La metafora del bere⁸ nel senso di raggiungere una sapienza nascosta è frequente nella letteratura apocalittica giudaica del Secondo Tempio. Nel *Libro delle parabole*, il secondo tomo del pentateuco enochico, il visionario Enoch racconta che, nel suo viaggio nel mondo celeste, egli vide «la fonte della giustizia, incommensurabile, e tutt'intorno diverse fonti di sapienza e tutti, assetati, si abbeveravano ad esse e venivano riempiti di sapienza; e la loro dimora era con i giusti, i santi e gli eletti» (*1Enoc* 48,1). In *4Esdra*, nel corso della settima visione Esdra è portato a bere una coppa riempita di acqua, il cui colore era simile a quello del fuoco; questa bevanda

³ Cf. Scholem 1993, 51-94.

⁴ Cf. Gruenwald 1980.

⁵ Cf. DeConick 2005.

⁶ L'edizione di riferimento resta quella di B. Layton per il testo copto e di H.W. Attridge per i frammenti greci (in Layton 1989).

⁷ Il tema è caratteristico del pensiero religioso ellenistico; Reitzenstein 1904, 17; 20-21 rimanda ad almeno tre papiri greci magici in cui ricorre la formula: “Io sono te e tu sei me”.

⁸ Cf. Puech 1985, 509-511.

gli trasmise la conoscenza, permettendogli di scrivere ben 94 libri, di cui 24 sono i libri della Bibbia ebraica, destinati alla lettura pubblica, e 70 sono libri segreti, che Esdra dovrà trasmettere soltanto ai sapienti del suo popolo, perché essi contengono «la fonte dell'intelligenza, la porta della sapienza e il fiume della conoscenza»; questa esperienza trasformò il visionario: il suo cuore faceva sgorgare l'intelligenza, il suo petto si gonfiava di sapienza e il suo spirito conservava la memoria; la sua bocca si aprì e non si arrestava più (14,38-47). La metafora dell'acqua e del bere applicata a Gesù è attestata anche dal *Vangelo secondo Giovanni*. Gesù dice alla samaritana: «Colui che berrà l'acqua che io gli darò non avrà mai più sete; anzi, l'acqua che gli darò diventerà in lui una fonte che zampilla verso la vita eterna» (Gv 4,14). In Gv 7,37-38, Gesù proclama: «Chi ha sete, venga a me e beva colui che crede in me».

In EvTh log. 108 bere, abbeverarsi alla bocca di Gesù sembra rimandare all'idea di accogliere la sua parola e il suo insegnamento; EvTh, infatti, è una raccolta di parole di Gesù, sulle quali i fedeli sono invitati a riflettere per coglierne il senso profondo; secondo il log. 1, in realtà, «colui che troverà l'interpretazione di queste parole, non gusterà la morte». L'effetto che si produce è, innanzitutto, una trasformazione del fedele, che diventa uguale a Gesù; per restare nella metafora, colui che beve e colui che dà da bere si trasformano l'uno nell'altro e diventano la stessa cosa; il secondo effetto è l'acquisizione di una conoscenza, di una sapienza fino ad allora celata, che equivale al conseguimento della salvezza. EvTh log. 2, in effetti, descrive il lavoro di riflessione e di ricerca costante sulle parole di Gesù che il discepolo deve compiere e che, attraverso un cammino a più tappe (cercare, trovare, meravigliarsi, diventare re) lo porterà a raggiungere il riposo⁹. Il termine greco *ανάπαυσις* ha qui un significato tecnico e rimanda alla salvezza eterna nel mondo celeste. Il senso ultimo del log. 108 è, dunque, che Gesù opera la salvezza attraverso la sua parola; per conseguire questa salvezza, il fedele deve riflettere e meditare sulle parole di Gesù; questo lavoro di ricerca costante produrrà in lui una trasformazione interiore, che lo renderà uguale a Gesù e gli svelerà una sapienza nascosta, capace di farlo partecipe della vita celeste.

3. EvTh log. 13

Gesù disse ai suoi discepoli: «Fate un paragone e ditemi a chi assomiglio». Simon Pietro gli disse: «Tu sei simile ad un angelo giusto». Matteo gli disse: «Tu sei simile ad un filosofo intelligente». Tommaso gli disse: «Maestro, la mia bocca è del tutto inadeguata a dire a chi tu assomigli». Gesù rispose: «Io non sono tuo maestro, perché tu hai bevuto, ti sei inebriato alla fonte zampillante che ho fatto sgorgare». E lo prese da parte e gli disse tre parole. Quando Tommaso ritornò dai suoi compagni, questi gli domandarono: «Che cosa ti ha detto Gesù?». Tommaso rispose loro: «Se vi dicessi anche una sola delle parole che mi ha detto, voi prendereste delle pietre e le scagliereste contro di me; allora un fuoco uscirebbe dalle pietre e vi brucerebbe».

⁹ Sono le tappe del cammino previste dal testo greco; il testo copto menziona, in terza posizione, l'essere turbati, che manca nel greco, e termina con il diventare re.

Il log. 13 ci presenta diverse concezioni di Gesù, messe sulla bocca di tre discepoli differenti. Pietro assimila Gesù ad un angelo; Matteo ad un filosofo; Tommaso dichiara l'impossibilità di dire chi sia veramente Gesù. Solo la risposta di Tommaso è ritenuta corretta e, di conseguenza, apprezzata da Gesù. Essa dimostra come Tommaso abbia pienamente compreso la vera identità di Gesù, un'identità che può soltanto essere formulata in negativo. La risposta di Gesù è sorprendente: egli rifiuta il titolo di maestro che Tommaso gli aveva attribuito, il che equivale a dire che Tommaso non è più discepolo, ma è stato elevato allo stesso rango di Gesù; un altro modo, questo, di esprimere la metamorfosi che è intervenuta e di cui il log. 108 presenta una formulazione ancora più esplicita¹⁰. La ragione di questa trasformazione che interessa Tommaso è evocata, allo stesso modo che nel log. 108, dalla metafora del bere, alla quale si aggiunge quella dell'ebbrezza. In un passo di *Leg. alleg.* (I,82-84) Filone evoca questa metafora dell'ebbrezza commentando Gn 2,12. A partire da questo versetto genesiaco egli sviluppa una comparazione tra Giuda (il rubino) e Issachar (la pietra verde). Giuda è il simbolo di chi si impegna nella ricerca della sapienza divina e, pieno di riconoscenza e gratitudine, rende grazie a Dio. Ora gratitudine (ἐξομολόγησις) significa etimologicamente, secondo Filone, riconoscere (ὁμολογία) ciò che sta fuori di se stessi (ἐκτός). Giuda è quindi il simbolo dell'uomo immateriale e incorporeo, il cui intelletto (νοῦς) esce da lui e si eleva verso l'alto e così facendo dimostra di riconoscere Dio. Il colore del rubino è proprio di chi riconosce Dio, perché costui, rendendo grazie a Dio, si illumina e si inebria di un'ebbrezza sobria (νεφάλεος μέθη). L'ebbrezza è dunque, secondo Filone, lo stato proprio di chi riconosce Dio. Sullo sfondo di questo passo di Filone, pertanto, l'ebbrezza di Tommaso potrebbe indicare lo stato di colui che ha riconosciuto l'identità divina di Gesù.

Il seguito della scena conferma questa interpretazione. Tommaso è preso da parte da Gesù, che gli rivela tre parole; e quando ritorna dagli altri discepoli dichiara che, se rivelasse loro anche una sola di quelle parole, essi lo lapiderebbero. Gli studiosi hanno avanzato diverse ipotesi sulla natura di queste parole; molti di loro concordano sul fatto che esse potrebbero riguardare il nome impronunciabile di Gesù, di cui parlano anche gli *Atti di Tommaso*¹¹, e quindi dovrebbero essere interpretate sullo sfondo delle speculazioni giudaiche sul nome speciale (*shem hammephorash*) di Dio, considerato impronunciabile. Secondo A. DeConick le tre parole dette da Gesù a Tommaso corrisponderebbero all'espressione con la quale Dio, in Es 3,14, rivela il proprio nome a Mosè: *ehyeh asher ehyeh* (= sono colui che sono), che è appunto composta di tre parole¹². Pronunciate da Gesù, queste parole lo identificano con Dio, colui che è. Poiché Tommaso dimostra di aver compreso chi sia veramente Gesù, questi lo prende da parte e gli rivela la propria identità divina pronunciando la formula dello *shem hammephorash*. La reazione dei discepoli, prevista da Tommaso nel caso in cui rivelasse anche soltanto una delle parole dettategli da Gesù, consiste nella lapidazione, la

¹⁰ Cf. Puech 1985, 506-513.

¹¹ Cf. *Act. Th.* 163,2.

¹² Cf. DeConick 1996, 112-113; DeConick 2006, 84-85.

sanzione prevista da Lv 24,16 per la bestemmia. È la stessa situazione che ritroviamo in Gv 10,22-39: quando Gesù afferma: «Il Padre ed io siamo una cosa sola» (10,30), i giudei portano delle pietre per lapidarlo; la ragione è la bestemmia che Gesù, che è soltanto un uomo, avrebbe pronunciato facendosi uguale a Dio¹³. E inoltre, secondo Gv 17,11-12 Gesù è una cosa sola con il Padre perché quest'ultimo gli ha dato il suo nome. Applicando a se stesso il nome di Dio, quindi, Gesù manifesta a Tommaso la propria identità divina. Attraverso lo stato di ebbrezza raggiunta bevendo alla fonte zampillante che Gesù ha fatto scaturire, Tommaso si dimostra degno di ricevere questa rivelazione. Gli altri discepoli, invece, non avendo soddisfatto le condizioni necessarie, non potrebbero sopportare gli effetti di una manifestazione dell'identità divina di Gesù, e di conseguenza sarebbero bruciati da un fuoco proveniente dalle stesse pietre usate per la lapidazione.

Il riferimento alla sorgente zampillante che Gesù ha fatto sgorgare sembra rimandare, anche in questo caso, alle sue parole e al suo insegnamento. Come afferma il log. 43, diversamente dagli altri discepoli che non arrivano a comprendere chi sia veramente Gesù a partire da quello che dice, Tommaso ha colto l'identità profonda di Gesù a partire dalle sue parole. La situazione è parallela a quella del log. 108: le parole di Gesù danno accesso alla sua vera identità divina; chi le accoglie e le comprende, subisce una vera e propria metamorfosi: entra in uno stato di ebbrezza, che lo rende degno di contemplare in Gesù la manifestazione della sua divinità.

4. Libro di Tommaso

Il Salvatore disse: Fratello Tommaso, finché ne hai l'occasione nel mondo, ascoltami. Io ti rivelerò ciò su cui tu hai riflettuto in cuor tuo. Poiché sei detto mio gemello e mio vero compagno, esaminati e comprendi chi tu sei e come sei venuto all'essere o che cosa diventerai. Poiché sei chiamato mio fratello, non devi restare nell'ignoranza di te stesso. Ma io so che tu hai capito. In effetti, tu hai già colto che io sono la conoscenza della verità. Pertanto, poiché cammini con me, anche se non lo sai, in realtà lo sai già e potrai essere chiamato: «Colui che conosce se stesso». In effetti, chi non ha conosciuto se stesso, non ha conosciuto nulla; ma colui che ha conosciuto se stesso ha già acquisito la conoscenza della profondità del Tutto. Ecco perché tu, mio fratello Tommaso, hai visto ciò che è nascosto agli uomini, ciò sul quale inciampano per mancanza di conoscenza (NHC II,138,4-20)¹⁴.

Con questo passo si apre il *Libro di Tommaso*, il settimo trattato del cod. II di Nag Hammadi. Qui si evoca esplicitamente il tema del gemello, tema che in EvTh restava sullo sfondo, suggerito soltanto dal nome di *Didymos Ioudas Thomas* (log. 1). Questo testo sembra presupporre che essere il gemello di Gesù non sia la condizione naturale di Tommaso, ma piuttosto una condizione acquisita («sei detto mio gemello; sei chiamato mio fratello»); l'epiteto attribuito a Tommaso attesta un risultato che ha rag-

¹³ Cf. Dodd 1953, 93-96.

¹⁴ Per l'edizione del testo copto, con traduzione francese, introduzione e ampio commento si può vedere Kuntzmann 1986.

giunto: quindi Tommaso è diventato il gemello di Gesù. Ora, se è diventato il gemello di Gesù, la condizione di ignoranza che caratterizza la maggior parte degli umani non gli si addice più. Il Salvatore lo esorta ad esaminarsi e a comprendere la sua vera identità; e subito dopo riconosce che Tommaso, essendo diventato suo gemello, ha già compreso e riconosciuto la vera identità di Gesù, che è la conoscenza della verità. Il primo passo consiste, dunque, nel conoscere se stessi; perché colui che conosce se stesso ha acquisito la conoscenza della profondità del Tutto e tutto ciò che è nascosto agli altri uomini gli diventa improvvisamente chiaro. Di conseguenza, riconosce al tempo stesso anche la vera identità di Gesù. In questo modo il cerchio si chiude: è la conoscenza di sé che ha permesso a Tommaso di diventare il gemello di Gesù. Bisogna riconoscere che anche qui ci troviamo di fronte ad una trasformazione; ma questa trasformazione non è più, come in EvTh log. 108 e 13, direttamente legata ad una appropriazione delle parole di Gesù (metafora del bere), ma piuttosto alla conoscenza di sé. Come questa conoscenza di sé possa essere effettivamente raggiunta il testo non dice, ma lascia intravedere che Gesù, con le sue rivelazioni, svolge un ruolo indispensabile in questo processo («Io ti rivelerò ciò su cui tu hai riflettuto in cuor tuo»). Un rapporto tra le parole di Gesù e la conoscenza di sé sembra, dunque, in qualche modo presupposto, anche se non è esplicitamente menzionato. In ogni caso, il risultato di questa trasformazione è lo stesso di quello indicato in EvTh log. 108: la conoscenza della profondità del Tutto, che resta nascosta agli altri uomini.

Il tema della conoscenza di sé è tipico dello gnosticismo (se i concetti di gnosi e gnosticismo hanno ancora un senso dopo le critiche avanzate recentemente da alcuni studiosi e volte a dissolverli)¹⁵; bisogna, tuttavia, riconoscere che esso non è appannaggio esclusivo dei sistemi gnostici classici del sec. II. Piuttosto, esso deve essere ricollegato alla lunga tradizione dell'interpretazione della massima delfica: γνῶθι σαυτόν e di conseguenza lo si ritrova nei contesti più diversi, che vanno da Filone fino all'ermetismo¹⁶. Questo tema è presente anche in numerosi *logoi* di EvTh. Conoscere se stessi significa prendere coscienza della propria natura divina: come dice il log. 3,4-5, colui che conosce se stesso si rende conto di essere figlio del Padre vivente, e come tale è da lui riconosciuto. Il testo greco di questo *logos*, tratto da P.Oxy. 654, aggiunge una piccola frase, che manca nel testo copto e afferma che colui che conosce se stesso ha trovato il regno; l'efficacia salvifica della conoscenza di sé è dunque esplicitamente riconosciuta. Ma la condizione di figlio del Padre vivente, che è propria di colui che raggiunge la conoscenza di sé, produce anche un altro effetto: avvicina il discepolo a Gesù e in un certo senso lo assimila a lui, che viene esplicitamente chiamato il Vivente (EvTh, introduzione: «Queste sono le parole segrete che Gesù, il Vivente, ha pronunciato»). Ancora una volta, ci troviamo di fronte ad una sorta di trasformazione: Gesù porta agli umani un messaggio di salvezza; le sue parole aiutano il discepolo a raggiungere la conoscenza di sé, che è la chiave per conoscere il Tutto; a

¹⁵ Cf. Williams 1996.

¹⁶ In un testo ermetico (*Le definizioni di Ermete Trismegisto ad Asclepio*) si ritrova esattamente la formula: «Chi conosce se stesso, conosce il Tutto»; cf. Mahé 1976, 203.

questo punto, il maestro e il discepolo, il rivelatore e il destinatario delle rivelazioni sono una cosa sola e condividono la stessa identità divina dei figli del Padre vivente.

5. Gradi diversi di assimilazione

Il tema dell'assimilazione a Gesù svolge un ruolo importante all'interno della tradizione tommasina; ma non è appannaggio esclusivo di questa tradizione, perché lo si ritrova anche in altri contesti, ma con sfumature e gradi di intensità diversi.

Nel *Vangelo secondo Marco* (Mc 3,20-21.31-35), nell'episodio in cui la madre di Gesù e i suoi fratelli vanno a cercarlo per riportarlo a casa, perché pensavano avesse perduto la testa, Gesù prende le distanze dai membri della sua famiglia naturale e fa appello ad un'altra famiglia, che non si basa più sui legami di sangue: «Chiunque faccia la volontà di Dio, quello è mio fratello, mia sorella, mia madre». Una tale parola di Gesù dovette sicuramente suscitare nei suoi discepoli e in quanti erano disposti a seguirlo un forte desiderio di imitazione: si poteva diventare familiari, parenti di Gesù anche senza aver con lui alcun rapporto di consanguineità; la sola condizione richiesta era quella di fare la volontà di Dio. L'immagine di un'appartenenza alla famiglia di Gesù evoca la possibilità di una certa assimilazione a lui; certo, qui si è lontani dall'idea dell'identificazione con il maestro, ma la logica alla quale obbedisce il motivo della parentela simbolica di Gesù non sembra essere molto diversa: si potrebbe dire che rappresenta il primo stadio, il grado zero di una traiettoria che porta, al termine del percorso, all'identificazione vera e propria. Nel *Libro di Tommaso* l'immagine dei legami familiari è ripresa, ma in modo più intenso: si sfrutta il tema del gemello. Ora, essere gemelli di Gesù, come lo è Tommaso, significa di più che essere semplicemente suoi familiari: il gemello è più di un fratello. Il punto di intensità più alta è raggiunto dai log. 108 e 13 di EvTh. dove l'assimilazione del discepolo a Gesù è attestata in modo esplicito. Il motivo dell'assimilazione a Cristo è presente anche in Paolo, che utilizza non tanto la metafora dei legami familiari, quanto quella dell'inabitazione o dell'incorporazione; negli scritti paolini ritornano con insistenza le espressioni che evocano l'essere in Cristo (Gal 2,20; 2Cor 13,5), sicché si è parlato, a questo proposito, di mistica partecipativa¹⁷.

Resta da sapere se il motivo dell'assimilazione a Gesù, documentato dai testi della tradizione tommasina qui presentati, sia restato al livello di una semplice idea o immagine, per quanto suggestiva, che interessava soltanto il linguaggio e le rappresentazioni concettuali, oppure se dietro a questo motivo non ci fossero anche delle pratiche, volte a realizzare questa assimilazione nell'esperienza concreta dei fedeli. Abbiamo ragione di pensare che tali pratiche esistessero: visioni, fenomeni estatici, viaggi celesti sono attestati sia all'interno dei movimenti apocalittici giudaici sia all'interno dei gruppi cristiani dei primi secoli. Alcuni *logoi* di EvTh fanno riferimento a pratiche visionarie che si realizzano già durante la vita terrena del fedele (log. 59: «Cercate di vedere il Vivente mentre siete ancora in vita, caso mai moriate e cerciate

¹⁷ Il problema della mistica paolina è molto complesso; per un primo approccio, cf. Penna 1991.

di vederlo, senza riuscirci»), e individuano nell'asceti e nella continenza le condizioni necessarie per avere accesso a questa visione (log. 27: «Se non digiunate rispetto al mondo, non troverete il regno; se non fate del sabato un sabato, non vedrete il Padre»). Una conferma indiretta di questa ipotesi ci viene forse dal Vangelo secondo Giovanni, che, secondo certi studiosi, avrebbe conosciuto la tradizione tommasina e sarebbe stato in polemica con essa¹⁸. In Gv 14,20-23 l'autore usa un vocabolario che evoca l'assimilazione del discepolo a Gesù («In quel giorno saprete che io sono nel Padre mio e che voi siete in me e io in voi»). In questo contesto, Gesù promette a chi si applichi ai suoi comandamenti e li osservi l'amore suo e quello del Padre; inoltre aggiunge che si manifesterà a lui. Il verbo greco ἐμφανίζω può indicare in senso tecnico una teofania divina. Si tratta dello stesso verbo usato per la teofania del Sinai in Es 33,13.18 (LXX) e ripreso da Filone in *Leg. All.* III,101-102 per dire che Mosè, in quell'occasione, domandò a Dio di non rivelarsi attraverso qualcosa di creato, ma di lasciare intravedere la sua immagine riflessa in nient'altro che se stesso, vale a dire in modo diretto. È in questo senso tecnico che la promessa di Gesù è intesa da Giuda, non l'Iscriota (Gv 14,22; si tratta quindi, con ogni verosimiglianza Giuda Tommaso, il nome che identifica questo discepolo nella tradizione siriana): egli si domanda, in effetti, come i discepoli potranno avere accesso a questa manifestazione di Gesù, mentre gli altri, il mondo, ne restano esclusi.¹⁹ Giovanni non è d'accordo con questa interpretazione e intende la manifestazione futura di Gesù ai discepoli come una manifestazione dell'amore di Dio e non come un'esperienza estatico-visionaria («Gesù gli rispose: «Se qualcuno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà; noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui»»). Per questa ragione Giovanni presenta sempre il discepolo Tommaso come colui che non capisce o come uno che ha molta difficoltà a capire Gesù. Come per i Sinottici, anche per Giovanni diventare come Gesù, assimilarsi a lui non è il risultato di un'esperienza estatica o visionaria, ma di uno sforzo per fare la volontà di Dio o obbedire ai comandamenti di Gesù. Qui prevale l'azione, non la contemplazione.

Bibliografia

- DeConick 1996: DeConick A.D., *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leiden 1996.
- DeConick 2001: DeConick A.D., *Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*, Sheffield 2001.
- DeConick 2005: DeConick A.D., *Recovering the Original Gospel of Thomas. A History of the Gospel and its Growth*, T&T Clark, London 2005.
- DeConick 2006: DeConick A.D., *The Original Gospel of Thomas in Translation*, London 2006.
- Dodd 1953: Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- Gruenwald 1980: Gruenwald I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980.
- Kuntzmann 1986: Kuntzmann R., *Le Livre de Thomas (NH II,7)*, Québec 1986.

¹⁸ Cf. Riley 1995; Pagels 2003.

¹⁹ Cf. DeConick 2001, 73-77.

- Layton 1989: Nag Hammadi Codex II,2-7, XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655, with Contributions by Many Scholars, edited by Bentley Layton, vol. 1: *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*, Leiden 1989.
- Mahé 1976: Mahé J.-P., *Les "Définitions" d'Hermès Trismégiste à Asclépius*, in *Revue des Sciences Religieuses* 50, 1976, 193-214.
- Pagels 2003: Pagels E., *Beyond Belief. The Secret Gospel of Thomas*, New York 2003.
- Penna 1991: Penna R., *Problemi e natura della mistica paolina*, in *Id., L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo (Mi) 1991, 630-673.
- Puech 1985: Puech H.-Ch., *Sulle tracce della gnosi. I - La gnosi e il tempo; II - Sul Vangelo secondo Tommaso*, Milano 1985.
- Quispel 1957: Quispel G., *The Gospel of Thomas and the New Testament*, in *Vigiliae Christianae* 11, 1957, 189-207.
- Quispel 1958a: Quispel G., *L'Évangile selon Thomas et les Clémentines*, in *Vigiliae Christianae* 12, 1958, 181-196.
- Quispel 1958b: Quispel G., *Some Remarks on the Gospel of Thomas*, in *New Testament Studies* 5, 1958-59, 276-290.
- Quispel 1959: Quispel G., *L'Évangile selon Thomas et le Diatessaron*, in *Vigiliae Christianae* 13, 1959, 87-117.
- Quispel 1966: Quispel G., *The "Gospel of Thomas" and the "Gospel of the Hebrews"*, in *New Testament Studies* 12, 1966, 371-382.
- Quispel 1981: Quispel G., *The Gospel of Thomas Revisited*, in Barc B. (ed.), *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi - Québec, 22-25 août 1978*, Québec 1981, 218-266.
- Reitzenstein 1904: Reitzenstein R., *Poimandres. Studien zur griechischägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.
- Riley 1995: Riley G.J., *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*, Minneapolis 1995.
- Scholem 1993: Scholem G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993.
- Williams 1996: Williams M.A., *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996.

